



**UNAP**



**FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN CON MENCIÓN EN GESTIÓN EDUCATIVA**

**TESIS**

**LA GESTIÓN EDUCATIVA EN EL SURGIMIENTO DE LAS POLÍTICAS  
DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN EL PERÚ**

**PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO EN EDUCACIÓN  
CON MENCIÓN EN GESTIÓN EDUCATIVA**

**PRESENTADA POR: FRANCISCO JAVIER ANDÍA PÉREZ**

**ASESOR: LIC. EDUC. JOSÉ NOVIANO DÍAZ HEREDIA, DR.**

**IQUITOS, PERÚ**

**2023**



**UNAP**



**FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN EDUCACIÓN CON MENCIÓN EN GESTIÓN EDUCATIVA**

**TESIS**

**LA GESTIÓN EDUCATIVA EN EL SURGIMIENTO DE LAS POLÍTICAS  
DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN EL PERÚ**

**PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO EN EDUCACIÓN  
CON MENCIÓN EN GESTIÓN EDUCATIVA**

**PRESENTADA POR: FRANCISCO JAVIER ANDÍA PÉREZ**

**ASESOR: LIC. EDUC. JOSÉ NOVIANO DÍAZ HEREDIA, DR.**

**IQUITOS, PERÚ**

**2023**



Escuela de Postgrado  
"Oficina de Asuntos  
Académicos"



**ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS**  
**N°107-2023-OAA-EPG-UNAP**

En Iquitos, en el auditorio de la Escuela de Postgrado (EPG) de la Universidad Nacional de la Amazonia Peruana (UNAP), a los veinte días del mes de setiembre de 2023 a horas 11:00 a.m., se dio inicio a la sustentación de la tesis denominada "LA GESTIÓN EDUCATIVA EN EL SURGIMIENTO DE LAS POLÍTICAS DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN EL PERÚ", aprobado con Resolución Directoral N°1180-2023-EPG-UNAP, presentado por el egresado FRANCISCO JAVIER ANDÍA PÉREZ, para optar el Grado Académico de Maestro en Educación con mención en Gestión Educativa, que otorga la UNAP de acuerdo a la Ley Universitaria 30220 y el Estatuto de la UNAP.

El jurado calificador designado mediante Resolución Directoral N°0825-2023-EPG-UNAP, esta conformado por los profesionales siguientes:

Lic. Educ. Susy Karina Dávila Panduro, Dra.	(Presidente)
Lic. Antrop. Heinrich Albert Helberg Chávez, Dr.	(Miembro)
Lic. Educ. Pedro Emilio Torrejón Mori, Dr.	(Miembro)

Después de haber escuchado la sustentación y luego de formuladas las preguntas, éstas fueron respondidas: Satisfactoriamente

Finalizado la evaluación; se invitó al público presente y al sustentante abandonar el recinto; y, luego de una amplia deliberación por parte del jurado, se llegó al resultado siguiente:

La sustentación pública y la tesis han sido: aprobado con calificación 17

A continuación, el Presidente del Jurado da por concluida la sustentación, siendo las 12:30 del veinte de setiembre de 2023; con lo cual, se le declara al sustentante aprobado, para recibir el Grado Académico de Maestro en Educación con mención en Gestión Educativa.

  
Lic. Educ. Susy Karina Dávila Panduro, Dra.  
Presidente

  
Lic. Antrop. Heinrich Albert Helberg Chávez, Dr.  
Miembro

  
Lic. Educ. Pedro Emilio Torrejón Mori, Dr.  
Miembro

  
Lic. Educ. José Noviano Díaz Heredia, Dr.  
Asesor

Unidad de la Universidad dependiente más importante de la Amazonia del Perú, institución acreditada

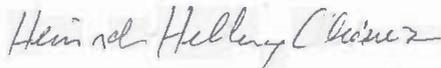
Calle Los Rosales cuadra 5 s/n San Juan Bautista, Maynas, Perú  
Teléfono: (5165) 261101 Correo electrónico: [postgrado@unapiquitos.edu.pe](mailto:postgrado@unapiquitos.edu.pe) [www.unapiquitos.edu.pe](http://www.unapiquitos.edu.pe)

UNIVERSIDAD  
**LICENCIADA**  
RESOLUCIÓN N° 012-2019-SUNEDU/CD

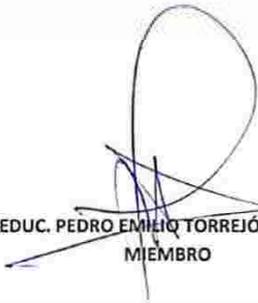
TESIS APROBADA EN SUSTENTACIÓN PÚBLICA EL DÍA 20 DE  
SEPTIEMBRE DEL AÑO 2023, EN EL AUDITORIO DE LA ESCUELA DE  
POSTGRADO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA AMAZONÍA  
PERUANA, EN LA CIUDAD DE QUITO-PERÚ



LIC. EDUC. SUSY KARINA DÁVILA PANDURO, DRA.  
PRESIDENTE



LIC. ANTROP. HEINRICH ALBERT HELBERG CHÁVEZ, DR.  
MIEMBRO



LIC. EDUC. PEDRO EMILIO TORREJÓN MORI, DR.  
MIEMBRO



LIC. EDUC. JOSÉ NOVIANO DÍAZ-HEREDIA, DR.  
ASESOR



Nombre del usuario:  
Universidad Nacional de la Amazonia Peruana

ID de Comprobación:  
80494851

Fecha de comprobación:  
28.12.2022 08:06:08 -05

Tipo de comprobación:  
Doc vs Internet

Fecha del Informe:  
28.12.2022 08:07:45 -05

ID de Usuario:  
Ocultado por Ajustes de Privacidad

Nombre de archivo: TESIS JAVIER ANDIA PEREZ

Recuento de páginas:  
308

Recuento de palabras:  
104247

Recuento de caracteres:  
653815

Tamaño de archivo: 323  
MB

ID de archivo:  
91573102

## 9.12% de Coincidencias

La coincidencia más alta: **1.04%** con la fuente de Internet (<https://repositorio.ulima.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12724/1075...>)

9.12% Fuentes de Internet: 506 ..... Página 309

No se llevó a cabo la búsqueda en la Biblioteca

## 14.4% de Citas

Citas: 272 ..... Página 317

No se han encontrado referencias

## 0% de Exclusiones

No hay exclusiones

**A: Elisabetta Bianchi Ferranti**

Te hallé “*en medio del camino de la vida*”, flotando sobre el río agitado del mundo, entonces aprendimos a serenar lunas con tormentas y seguir el cauce que nos trajo río abajo, a esta playa desigual, dialogante, abierta, como el girasol que te dedico...

## AGRADECIMIENTOS

Si lo real es aquello que retorna, entonces la familia o la unidad doméstica, es un ejemplo de ello, con la que nunca se está completamente agradecido. Unidad doméstica diversa, mi manada. Un agradecimiento profundo por el apoyo total: moralmente, de forma activa, afectiva, económica... Pero tal vez la parte más difícil, es acompañar la labor de un investigador que se propone redactar un trabajo, que en términos de mercado resulta inútil. Apoyar no es un mero verbo pasivo, se deriva de una decisión que implica una red de prácticas e ideas, entre las cuales está la del bien, aunque este se relacione con frecuencia a la inutilidad, en términos de costo-beneficio, pero no todo se trata del valor económico. También existen los consumos improductivos, como el dispendio y más antiguamente, el sacrificio. Por todo este amor extremo e incluso sacrificial, es propio agradecer a Elisabetta Bianchi, mi mentora en esta travesía; lo mismo que a Bethsabé, mi hermana-madre; Alexis y Joel, son ramas que han continuado este humilde árbol, regándolo también, cuidándolo como un bonsái; no olvido a Bethsabé Huamán, que sabe animarnos desde lejos; y en la cola a Trinity, por su cálido ronronear, siempre a mi lado.

Infinitamente agradecido con Santiago López (UNMSM), el amigo más cercano a un profesor de semiótica, por guiarme desde lejos en este aprendizaje; al Dr. Miguel Ángel Huamán (UNMSM) por su sugerencia de investigar el bilingüismo, y antes de eso, por tanto... A Roger Valera, por su entrañable solidaridad y confianza depositada en este servidor, desde niños. En México a la Dra. Marina Alonso del INAH por las primeras lecturas, lo mismo a la Dra. Julieta Haidar de la ENAH, quien además me proporcionó textos valiosos sobre Lotman. En Ibiza a Reinhard Huamán Mori, por el inconseguible *Informe Nora-Minc*. A Fernando Saavedra por el hospedaje en Iquitos. Manuela Pizarro y familia, mis amigos más cercanos desde que llegué en 2004 y en el recuerdo, a Eva Pizarro. Al artista Frank Dávila, por su ayuda gráfica; a Juan José Bellido, por las múltiples sugerencias bibliográficas y su solidaridad en momentos difíciles. A Rebeca Tafur, por el apoyo en gestiones administrativas y su ayuda con la traducción. También a Jorge Horna y José Bernabé, sin los cuales no habría sido posible sortear algunos baches económicos. Por último, gracias a los que compraron la rifa, cuando estuve enyesado, también a los que por casualidad olvido. Gracias infinitas a todos por el cariño y la amistad de estos años: No me cabe la menor duda de que el pensamiento elemental, es el diálogo, esta dedicatoria tal vez sea una prueba ello: cada quien es una multitud dialogante.

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

	Páginas
Carátula	i
Contracátula	ii
Acta de sustentación	iii
Jurado	iv
Resultado del informe de similitud	v
Dedicatoria	vi
Agradecimientos	vii
Índice de contenidos	viii
Índice de gráficos	ix
Índice de imágenes	x
Índice de tablas	xi
Resumen	xii
Abstract	xiii
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO</b>	<b>27</b>
<b>CAPÍTULO II: MARCO METODOLÓGICO</b>	<b>48</b>
<b>CAPÍTULO III: RESULTADOS Y DISCUSIÓN</b>	<b>182</b>
<b>CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES FINALES Y RECOMENDACIONES</b>	<b>330</b>
<b>CAPÍTULO V: REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>341</b>
<b>ANEXOS</b>	
Nº1 Corpus.	
Nº2 Introducción.	
Nº3 Dedicatoria.	
Nº4 El sueño del pongo (cuento).	

## ÍNDICE DE GRÁFICOS

	Páginas
Gráfico N°1: Frecuencia de la expresión “gestión educativa” (1900-1989)	19
Gráfico N°2: Frecuencia de palabras: intercultural, interculturalidad, multicultural, bilingüismo, multiculturalidad, pluricultural, multilingüismo (1900-1989)	20
Gráfico N° 3: Planos del lenguaje	35
Gráfico N° 4: Plano del contenido	39
Gráfico N° 5: Horizontalidad narrativa	70
Gráfico N° 6: Plano de simetría	72
Gráfico N° 7: Cuadrado semiótico hablar/callar	135
Gráfico N° 8: Cuadrado semiótico realidad-vida/sueño-muerte	137
Gráfico N° 9: Esquema tensivo del comunero anónimo	146
Gráfico N° 10: Esquema tensivo del pongo	150
Gráfico N° 11: Esquema tensivo voz/actividad	154
Gráfico N° 12: Modelo comunicativo según R. Jacobson	237
Gráfico N° 13: Esquema de producción de la información	327

## ÍNDICE DE IMÁGENES

	Páginas
Imagen N° 1: Lugares que refieren los documentos	88
Imagen N° 2: Killka N° 266 Ídolos y huacas	96
Imagen N° 3: Lugares que refiere el ensayo de J.M. Arguedas	98
Imagen N° 4: Killka N° 115 Guascar Inga Topa Cuci Gualpa	103
Imagen N° 5: Killka N° 451 A Topa Amaro le cortan la cabeza	105

## ÍNDICE DE TABLAS

	Páginas
Tabla N° 1: El sueño del pongo / Esquemas actanciales	132
Tabla N° 2: mandar-obedecer / hablar-callar	138
Tabla N° 3: elogiar-humillar / hablar-callar	145
Tabla N° 4: reciprocidad-iniquidad / hablar-callar	151
Tabla N° 5: humildad-orgullo / hablar-callar	152
Tabla N° 6: actividad vs no-actividad / hablar-callar	153

## RESUMEN

La presente investigación, explora los inicios de las políticas de interculturalidad y gestión en la educación peruana, desde la urgencia que plantea constatar la preocupante realidad donde desaparecen apresuradamente las lenguas vernáculas. Este etnocidio lingüístico que existe en el Perú, es analizado indirectamente desde el amplio punto de vista metodológico de las ciencias del lenguaje: semiótica de la cultura, semiótica del discurso, análisis genealógico y arqueología de las ideas. La aparición de políticas cuyo objeto es la interculturalidad, están destinadas a controlar la interacción entre culturas y su praxis discursiva, ocurre hacia fines de los años cincuenta, lo que terminó normalizándose como un dispositivo<sup>1</sup> que marca los límites del concepto de cultura, considerado un dispositivo de poder-saber. Por otra parte, tenemos las políticas de gestión educativa, que aparecen en los años ochenta, como expresión de un orden disciplinario convertido en tecnología moral, en la medida que combina una serie de actos aceptados tradicionalmente, en función de conseguir un efecto psíquico, como es la introyección en la comunidad educativa, de los valores del sistema económico capitalista neoliberal dominante, mediante procesos institucionales de subjetivación.

Palabras clave: interculturalidad, gestión, educación, dispositivo.

---

<sup>1</sup> Para una definición de dispositivo Cf. p. 260.

## ABSTRACT

This research explores the beginnings of intercultural and management policies in Peruvian education, from the urgency of verifying the worrying reality of the hasty disappearance of vernacular languages. The language sciences' broad methodological point of view analyzed the linguistic ethnocide in Perú: the semiotics of culture, semiotics of discourse, genealogical analysis, and archeology of ideas. The appearance of those whose object is interculturality, destined to control the interaction between cultures and their discursive praxis, occurs towards the end of the fifties; the concept of culture ended up normalized as a border device that marks its limits, consider a device of power-knowledge. On the other hand, we have educational management policies, which appeared in the eighties as an expression of a disciplinary order turned into moral technology to the extent that it combines a series of traditionally accepted acts to achieve a psychological effect. Such as the introjection in the educational community, of the values of the dominant neoliberal capitalist economic system, through institutional subjectivation.

Keywords: interculturality, management, education, device.

## INTRODUCCIÓN

Entender el estado actual de las relaciones de sentido, entre la gestión educativa, las políticas de interculturalidad y la realidad de los sujetos, a los que éstas van dirigidas en el ámbito del sector educativo; implicaría desarrollar una agenda muy concreta donde estos sujetos emerjan ejerciendo sus derechos culturales junto a sus organizaciones, entre los que destacan la demanda de sus derechos lingüísticos. Eso sería lo justo, pero los recursos de que disponemos, no alcanzan para tanto. Por lo que este trabajo debe tomarse, humildemente, como el inicio de unas investigaciones que se interrogan por estas políticas, desde el punto de vista de las ciencias del lenguaje –en particular la semiótica- y el discurso de la historia, por lo que *a nuestro trabajo corresponderá, describir el pre-campo de sentido, de la época en que dichas políticas emergieron.*

Los eventos que estudiamos, de los cuales emergieron las políticas de interculturalización, como dispositivos de interacción fundados en otros de poder-saber, con lo que se controla la interacción entre culturas, organizando al mismo tiempo la gestión educativa (en adelante GE), como una tecnología moral; son contemporáneos de un problema igual de antiguo y complejo: la desaparición acelerada de las lenguas nativas de la amazonía peruana. Se trata de un proceso que no ha sido estudiado desde una perspectiva disciplinar amplia, por el contrario, la problemática dio lugar primero a la teorización académica sobre el bilingüismo y la alfabetización, luego vino la teorización sobre el fenómeno de la interculturalidad, lo que da como resultado una gran proliferación de conceptualizaciones acerca de este fenómeno, que ha devenido tan inabarcable como sucedió con el concepto de cultura del que deriva; pero con el cual tiene aspectos en común, como es entender la cultura como una entidad ontológica con consistencia propia, lo cual se expresa en la idea y experiencia psicológica de la totalidad concreta, frente a lo cual la semiótica lotmaniana demuestra que hay un “más allá” de las concepciones anteriores, cuyo conjunto constituye un cuadro, al que Bachelard pondría el

título de obstáculo epistemológico, mismo que es posible superar, como lo demuestran los trabajos de la Escuela de Tartu-Moscú.

Es de suma importancia tomar en cuenta lo planteado, acerca de la desaparición acelerada de las lenguas nativas. ¿Es posible detener dicha desaparición? ¿Y esa posibilidad es de una naturaleza utópica, heterotópica, o simplemente algo que derivará de la autogeneración de autonomías étnicas diversas? Según el Censo Nacional 2007, la población indígena de la amazonía es de 332,975 personas (52,2% hombres, 47,8% mujeres), que hablan 43 lenguas indígenas (no se cuentan por supuesto: aimara, cauqui, quechua y jaqaru); y están ubicados en las regiones: Amazonas, Ayacucho, Cajamarca, Cusco, Huánuco, Junín, Loreto, Madre de Dios, Pasco, San Martín y Ucayali. Según los censos de 2007, los departamentos que concentran el mayor número de habitantes indígenas son, Loreto con 105 mil 900 habitantes, agrupando cerca de la tercera parte de la población total indígena (31,8%). Le sigue el departamento de Junín, con 73 mil 637 habitantes (22,1%). En estas mediciones no ingresaron los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV), tampoco los pueblos en contacto inicial.

Conforme a lo anterior, uno pensaría que, existiendo decenas de normas relativas al enfoque intercultural, instituciones educativas organizadas bajo los preceptos de la gestión educativa, implementando tipos de gestión con “enfoque intercultural”, todo marcha bien; pero lo cierto es, nada ha detenido el hecho de que las lenguas nativas de la amazonía desaparezcan aceleradamente. Este problema involucra a cuarenta y siete nacionalidades – donde la mitad de las amazónicas están en peligro de extinción, mientras que de las segundas algunas ya sólo cuentan con un hablante-, una diversidad lingüística con la que hemos convivido en un país históricamente pluricultural y multilingüe, aunque no siempre consciente de ello. En la relación no se está considerando las treinta y siete lenguas-nación que, según la Defensoría del Pueblo<sup>2</sup>, así como el *Documento Nacional de Lenguas originarias del Perú*

---

<sup>2</sup> Cf. Nota de prensa N°146-DP-OCII-2014 de la Defensoría del Pueblo, así como el Documento Nacional de Lenguas originarias del Perú (MINEDU, 2013).

(MINEDU, 2013), han desaparecido en las últimas décadas, literalmente en el olvido del Estado, número que a la fecha, por si no fuera poco, ha aumentado –extra oficialmente-, cinco lenguas. Esto nos hace pensar: si la lengua vive y reproduce en la actividad de sus hablantes: ¿qué significaciones profundas, así como prácticas, se pierden cuando muere?

Por lo anterior **nos pareció importante, iniciar esta interrogación** sobre una problemática que anida en el corazón del sistema educativo, **bajo una perspectiva** distinta, en este caso **apoyada en las ciencias del lenguaje, particularmente la semiótica**; por creer que se trata de un problema cuya expresión se traduce en el avance de la insignificancia (Castoriadis, 2002), al interior de las interacciones entre individuos, así como en diversas dimensiones de lo social, como las instituciones educativas. En las primeras páginas de su libro *Formas de vida*, el semiólogo francés Jacques Fontanille (2017) se preguntaba si el siglo XXI sería el siglo de las ciencias humanas y sociales; dado que la velocidad con que se producen los cambios tecnológicos, hizo del siglo XX un periodo donde la comprensión del hombre sobre su relación con la tecnología, quedó estancada en la etapa infantil, donde el consumidor infante nunca termina de conocer el aparato que se acaba de comprar, porque ya salió la siguiente versión del mismo, lo que representa su condena: permanecer anclado en una relación infantil con la tecnología, debido a la velocidad con que se producen los cambios tecnológicos. ¿Qué sentido proyectan estos cambios, en el espacio social del sistema educativo? ¿Cómo afectan éstos a los tipos de gestión existente en las instituciones educativas, así como en las políticas de interculturalidad que las sostienen? ¿Qué sentido tienen en nuestras relaciones con la naturaleza, cuya descripción nomotética se esfuerzan por realizar diversas ciencias? Dado que hoy se comprueba, cómo estos cambios han transformado a las culturas y naturaleza del mundo, deberíamos preguntarnos: ¿qué nos autoriza, hacer la distinción que solemos, entre unas y otra? (Fontanille, 2017:15)

¿Hasta qué punto es posible describir históricamente, la manera en que se articula el “sentido” en un conjunto de políticas de interculturalización y GE? Está claro que el sentido de una política no se remite exclusivamente a su texto, por lo que cabe descubrir esas otras dimensiones que intervienen en su práctica, para responder a la extinción acelerada de las lenguas nativas, en su interacción con el castellano; porque desde un punto de vista pragmático, también las condiciones en que se realiza un discurso comunican significados. Esto porque el enunciado, implica cierto conjunto de interacciones sociales que provienen de contextos donde emerge. Postulamos frente al discurso de las políticas de interculturalización, que la “gestión educativa” es una tecnología moral, la cual comunica sentidos que están en relación de conjunción/disyunción con el objeto del discurso de dichas políticas, realidad que en muchas circunstancias neutraliza el propósito de las mismas, lo cual debe ser estudiado.

Por otra parte, al revisar los discursos sobre las políticas de interculturalización existentes, se encuentran lagunas conceptuales que se traducen en una dispersión de nociones no siempre claras, al lado de un conjunto de prácticas igualmente aisladas por estancos en que se traduce dicha dispersión, de tal forma que al ordenar los hechos y las evidencias existentes del sector educativo, se encuentra en estos discursos una falta de coherencia institucional que articule el sujeto y el objeto de los mismos. Cuando se mira el cuadro general de las políticas educativas existentes con relación a la interculturalización o transversalización del enfoque intercultural, por un lado, es evidente que las relaciones entre el sujeto y el objeto de estas políticas no siempre entablan relaciones de conjunción, no siempre coinciden sus motivaciones con los fines. Hecho que se repite a escala mayor, haciéndose evidente cuando una política entra en relaciones de contradicción con otra política de su mismo sector u otro, no obstante que ambas apuntan hacia la misma visión y misión del Estado Peruano. Esta situación negativa se agrava más aún porque las ideas y comportamientos “etnocentristas” se encuentran en el “alma” de los docentes y personal administrativo, quienes reproducen ideas y comportamientos urbanos que pueden ser descritos como

“etnocéntricos”, pero tomando en cuenta que toda cultura tiende a ser etnocéntrica, esta situación podría revertirse “induciendo” actitudes y comportamientos interculturales a través de algún tipo de método inductivo, como lo imaginaba el desaparecido antropólogo Gasche (2012).

Volviendo al panorama histórico, las políticas de interculturalidad aparecen en Occidente moderno, hacia mediados del siglo XX ¿Cómo describir esta situación? ¿Siguiendo la forma en que se relacionan éstas, con diversos sectores del estado, como consecuencia de su aplicación? ¿Cómo se implementó la gestión educativa en medio de este contexto histórico e intercultural? Para comprender este conjunto de interrogaciones habría que describir con precisión “algunos puntos históricamente significativos”, con los cuales esbozar algunos problemas teóricos. que de ellos surge; asimismo las ideas dominantes de dicha época con sus antecedentes teóricos y sus consecuencias al ser aplicadas: “*Desearía presentar el panorama no sólo de esos discursos, sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene*” –dice Foucault (1983a)-. Nos referimos a estrategias anónimas, como las que se ponen en práctica cuando un poder soberano crea políticas de regulación social, como lo ha sido la intermediación social desde sus inicios, para lo cual, se ha tenido antes que traducir lo figural de dichas interacciones entre culturas, al código de la política pública intercultural, como parte de la realización de una larga colonización mental de estos territorios. Rescritura de las culturas bosquesinas por doquier, a textos antropológicos, literarios, normas legales, etc.

En la urdimbre textual que hace de soporte al panorama de la interculturalidad, se pueden distinguir al menos dos tramas históricas que se entrecruzan de ida y vuelta en el tejido del mismo: de un lado el Occidente moderno con su desarrollo urbano (ocupado en crear estructuras arquitectónicas normalizadoras como escuelas, colegios, universidades, bibliotecas, hospicios, casas de estudio, librerías) para complementar otras normalizaciones sociales en marcha, como parte de su ideal de modernidad, acompañado por el crecimiento vertiginoso de sus ciudades, donde se acelera la interacción cultural. Mientras, del otro lado, mayormente desconocido, está

el caso de la *Gente del Centro*, un ejemplo de interacción entre culturas, en la Reserva del Ampiyacu, provincia de Maynas, Loreto, mucho antes de que se inventara lo “intercultural”:

*La Gente del Centro es un conjunto de pueblos indígenas de los que cada uno se distingue de los vecinos por su lengua o dialecto: bora, miraña (dos dialectos intercomprensibles), muinane (de la familia bora), ocaina, nonuya (dos lenguas parientes pertenecientes a la familia witoto, pero ininteligibles entre ellas y con el huitoto), huitoto (con sus dialectos principales atestiguados: mika, bue, minika y nipode, al lado de otros poco conocidos), resígaro (de la familia arawak, pero con un gran número de préstamos del bora) y andoke (sin afiliación lingüística conocida).*

*El núcleo de su territorio se sitúa entre el medio Caquetá y el medio Putumayo, con una pequeña extensión en la ribera izquierda del Caquetá (Cf. mapa de Whiffen, 1908) y con una prolongación al Sur del Putumayo hasta la boca del río Ampiyacu, atestiguada por los Huitoto instalados cerca de Pebas a mediados del siglo XIX. (Gasche, 2009a)*

*La gente del centro*, está ubicada en un medio antrópico amazónico, donde los pueblos indígenas bosquesinos han desarrollado un estilo de vida que se ha dado en llamar “buen vivir”, en interacción con el bosque, los animales y un sistema social propio, al que se conoce con el nombre de societureza (Gasche, 2009a, 2009b), cuya etnohistoria, lo convierte en una de las primeras experiencias conocidas, en desarrollar un sistema de interacción cultural –que hoy podríamos llamar no sin cierto facilismo, “intercultural”–, al menos desde el siglo pasado, en esta región de Loreto, donde conviven diversos pueblos originarios, en un mismo territorio.

Vista en general, la aparición de las políticas de interculturalidad y GE en el Perú, no es ajena a las tensiones y cambios generales de una dimensión mundial o macro; por lo que estos fenómenos nos autorizan a pensar, por un

lado, en el avance peligroso de la insignificancia en todas las dimensiones de lo social, en particular la esfera donde tiene lugar la endocultura y los procesos permanentes de socialización. ¿De qué otra forma puede interpretarse, problemas como la desaparición progresiva de las lenguas nativas, si no es como una especie de avance integral de la insignificancia?

*Lo que caracteriza el mundo contemporáneo son sin duda las crisis, las contradicciones, las oposiciones, las fracturas, etc., pero lo que sobre todo me sorprende es justamente la insignificancia. Tomemos la disputa entre la derecha y la izquierda. Hoy ha perdido su sentido. No porque no haya con qué alimentar una disputa política, e incluso una gran disputa política, sino porque unos y otros dicen lo mismo. (...) Hay una vinculación intrínseca entre esta especie de nulidad de la política, ese convertirse en nula de la política, y esa insignificancia en los demás ámbitos, en las artes, en la filosofía o en la literatura. Es el espíritu de la época: sin conspiración alguna de un poder al que se pudiera señalar con el dedo, todo conspira en el sentido de que todo respira en la misma dirección, por los mismos resultados, es decir, la insignificancia. (Castoriadis: 2002: 13-15)*

Por otro lado, tenemos su contraparte: la significancia que demanda una sociedad infantilizada, al permanecer anclada de forma conformista, al delirio tecnológico de la innovación permanente. En este punto, los fenómenos descritos hacen de la semiótica un proyecto científico muy importante para atravesar el siglo XXI, en alianza con las ciencias sociales y humanas, las cuales pueden hacer posible el cuestionamiento por el sentido de tal estado de cosas, al darle a esta crítica profundidad histórica, base antropológica y una perspectiva sociológica; lo mismo que las preguntas por la significancia, que demanda la sociedad.

*¿Ciencias del sentido? Serán y son ya ciencias del cuestionamiento; usted ha hecho una pregunta, ¿cuál es el sentido de su pregunta? Usted se pregunta por el impacto de las*

*transformaciones tecnológicas sobre las culturas, ¿cuáles son las respuestas históricas que la gran diversidad de sociedades ha aportado ya a transformaciones parecidas? Usted se pregunta por qué la comunicación y los «medios» han adquirido tal importancia en los asuntos políticos, ¿cuáles son, en las diferentes sociedades, las relaciones observables entre las artes de la palabra y de la comunicación y los modos de gobierno?*  
(Fontanille, 2017: 16)

Tal vez el aspecto más grave de la situación problemática por la que atraviesan las políticas de interculturalización en el sector educativo, sea constatar la desaparición progresiva del patrimonio material e inmaterial de los pueblos indígenas, en particular sus lenguas, ya no sólo se trata de una “muerte viviente” como se describía en los ochentas el no-uso de la lengua materna para sustituirla por una segunda lengua, sino de una desaparición real (Aubage, 1985).

Por ello, el evento que nos proponemos analizar consiste en el surgimiento del *enfoque intercultural* y su posterior transversalización, proceso en el que reviste particular interés el concepto de *GE*. Este proceso, aparece inicialmente ligado a la introducción de los programas de asistencia de los EE.UU. a América Latina y otros continentes, luego de la II Guerra Mundial, su presencia se constata en diferentes dimensiones de la vida social: salud, educación, programas sociales, titulación de tierras, registro e identidad, gobiernos locales (Zárate, 2006). Si existe todo esto, la pregunta lógica es: ¿Cómo así continua la desaparición acelerada de las lenguas indígenas en el Perú? A primera vista es evidente que hay un gran desconocimiento de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, por lo que sería necesario recordar a los funcionarios tomadores de decisiones, que las lenguas nativas no son un “recurso renovable”, ni algo que pudiera ser recuperable una vez extintas.

A un nivel más general, la desaparición del patrimonio ha sucedido como consecuencia de una economía extractiva, a la que se agrega la desaparición

del patrimonio por sustitución cultural exógena; esto sucede de acuerdo con la pauta de comportamiento que dicta la cultura dominante, donde los hablantes de las lenguas nativas dejan de utilizarlas por imitación de expresiones similares, lo que les permite legitimarse ante la cultura dominante y obtener un lugar en la sociedad nacional, proceso fundado en una sustitución progresiva de valores y comportamientos, en escenarios que podríamos llamar de ambivalencia cultural:

*(...) la interpenetración de valores conductas y modos de vida bosquesinos y urbanos en las zonas periféricas de Iquitos, donde una gran parte de la población, si no la mayor, consiste en bosquesinos inmigrados, recientes y menos recientes, que de variadas formas conservan elementos del modo de vida y de los valores sociales bosquesinos, pero, han adoptado elementos del modo de vida y de los valores sociales urbanos. (Gasche, 2014)*

Más que decir “escenarios” como se dice irreflexivamente por moda, diremos que se trata de “formaciones discursivas” que se producen en medio de “formaciones ideológicas” determinadas: como las coyunturas políticas (Álvarez et al, 1979). Esto se expresa con evidencia al interior de escuelas y colegios, tanto en el equipo docente como entre estudiantes, donde los primeros muchas veces siendo nativos de una localidad rural asumen comportamientos y valores de la urbe, en los que se entremezclan juegos, formas y relaciones de poder, donde los segundos interviene jugando un rol de siervos, como en el viejo binomio amo-esclavo reintroducido en la actualidad bajo formas “innovadoras”.

No obstante, existen políticas de interculturalización, que seguramente cumplen exitosamente en sus indicadores, con las expectativas de los organismos internacionales. ¿Por qué entonces siguen desapareciendo apresuradamente las lenguas nativas? Revisemos algunas ideas: Lo primero es que lo intercultural se ha quedado estancado en una concepción ontológica de la cultura: como totalidad concreta. En esa línea, la literatura especializada se ha limitado concebir lo intercultural, mayormente en el universo de los

contenidos curriculares, que además son elaborados en una sola lengua (español), creando con ello un falso problema debido a que la lengua, al ser el recipiente o la pizarra negra donde se registran los prejuicios de la cultura dominante hacia las demás, resulta un vehículo con el cual es imposible construir un diálogo intercultural. Para que esto fuera posible, antes bien tendrían que haberse creado las condiciones políticas y sociales, que permitan la creación de un espacio de significación/sentido del que podría emerger un lenguaje intercultural de segundo piso –desprejuiciado, por así decir-, que contenga las lenguas en diálogo, acompañado de formas inéditas de socialización entre esas culturas.

Otro aspecto de este problema se refiere al universo de las relaciones sociales (la sociedad). Cada pueblo se diferencia de los otros por la forma particular en que teje y proyecta su red de relaciones sociales (socialidad), lo cual acompaña la reproducción de su cultura, lengua y la forma de adaptarse al medio ambiente al cual se ha adaptado convirtiéndolo en medio antrópico, de tal forma que no se debería concebir lo intercultural sin una dimensión social a la que podemos llamar “intersocietal” (Gasche et al, 2011), consistente en un espacio en el que dos o más culturas descubren que hay una red de equivalencias, tanto de formas culturales como formas de socialidad. Esto último nos alerta para revisar el concepto de GE, como una entidad conceptual que no es neutra y por el contrario transmite significados que intervienen en este proceso de diálogo. Todo lo anterior, creemos ha sido superado por la semiótica de la cultura, como se explica al interior del texto.

Este es el leitmotiv que me inquieta, desde antes de pensar en escribir esta tesis y lo sigue haciendo, pues no ha sido respondida en su totalidad, por lo que este trabajo podría ser leído como un programa a desarrollar: una tesis-programa. Respecto a la desaparición de las lenguas, se ha planteado la existencia de factores sociales empíricos que contribuyen a ello, como pueden ser la *disposición psicológica* y la *actitud* que tienen los hablantes de la lengua dominante, con respecto a las lenguas vecinas, lo cual se expresa en el prejuicio de *la lengua imperfecta e inútil*, la *vergüenza lingüística* y la

*incorporación insuficiente* de las lenguas vernáculas (Rodríguez Alfaro, 2012: 123-139)<sup>3</sup>, entre otros. El debate sobre el monolingüismo, cobra relevancia en la década de los años sesenta, siendo una preocupación importante para la sociedad peruana, por el efecto social que implicaba para las tendencias mundiales; los monolingües más visibles fueron las poblaciones quechua y aymara que vivían o se encontraban ligadas a las pequeñas ciudades de provincia, la población de pueblos amazónicos, llegaban a las ciudades que limitan con el bosque, para vender sus productos, lo cual refuerza la idea que son un mundo aparte-, también llegaban a las ciudades como servidumbre, o por intermediación de familias ligadas a la economía latifundista, donde los “indios” –categoría general de dominación colonial para los no blanco y no mestizos- trabajaban en labores domésticas como sirvientes; aunque los hablantes de lenguas amazónicas, vivieron situaciones similares, su vida en los ríos, lejana y bosque adentro hizo que su existencia fuera ignorada en gran medida, el Estado tampoco disponía de los recursos académicos y materiales necesarios para enfrentar tal diversidad lingüística, por lo tanto, simplemente se la ignoró hasta convertirla en invisible, lo cual se tradujo en cero políticas del lenguaje para una compleja realidad lingüística, que sufrieron los hablantes de las lenguas vernáculas, que iban a escuelas donde sólo se enseñaba el castellano, como sucede todavía en muchas escuelas rurales, enfrentándolos a un universo hostil surgido de esa vecindad lingüística:

*Algunos investigadores sobre el bilingüismo han mostrado la superioridad de los niños monolingües sobre los bilingües no solamente en áreas específicamente verbales, como exactitud y comprensión de la lectura oral y el vocabulario oído, sino también en estructuras psicológicas como son la inteligencia general y el razonamiento aritmético (...) Más aún, el efecto del bilingüismo, especialmente en condiciones en las que el ambiente socio-cultural impone el dominio de una lengua que no es precisamente la materna del sujeto, determina tensiones*

---

<sup>3</sup> Tomado de: <https://revistas.upch.edu.pe/index.php/HON/article/view/2105> Fecha: 8-06-2022, 17:44 Hrs.

*emocionales, vergüenza, dubitaciones, inseguridad, es decir rasgos y reacciones que no son precisamente los más adecuados para lograr una buena adaptación social. (Gonzales-Moreira y Aliaga, 1972: 222) (Gonzales-Moreira & Aliaga, 1972: 222) <sup>4</sup>*

De ahí el aspecto más preocupante, por el que atraviesan las políticas de GE, con enfoque intercultural: constatar la desaparición progresiva, por no decir apresurada, de esta parte del patrimonio inmaterial que da sentido a su propósito y existencia, el cual vive un escenario de *muerte viviente* –expresión de la lingüística de los años ochenta, para referirse al no-uso público de una lengua indígena materna, reducida por ello a una forma de resistencia cultural que usa su propia lengua de forma intermitente, dado que al mismo tiempo está siendo sustituida por una segunda, donde la lengua materna al no ser usada en público, es *inexistente* en espacios dominados por el castellano, aunque en realidad su uso ya se había desplazado a espacios de resistencia, como los espacios doméstico y ritual, lo cual se tradujo en una baja intensidad de la actividad semiótica, como sucedió en México (Aubage, 1985). Es importante agregar sobre esto que, los periodos con *baja actividad semiótica* son percibidos psicológicamente por la colectividad, como si la cultura hubiese muerto. Se trata de fenómenos culturales conocidos por la semiótica de la cultura, cuyo marco general de comprensión nos remite al concepto lotmaniano de *actividad semiótica*, donde: “*la conciencia que una semiosfera<sup>5</sup> tiene de sí misma, [puede llevarla a registrar] los periodos de menor actividad [semiótica], como interrupciones intermitentes*” en el tiempo, lo cual es vivido por la colectividad como muerte, extinción o fin de la etnia –cuya línea entre la intuición y la constatación de lo real, es muy delgada-, dada una presunción determinada de semioticidad. (Lotman, 2018:36).

---

<sup>4</sup> Cf. Escobar, Alberto. Compilador (1972).

<sup>5</sup> Cf. Definiciones en las pp. 63 y 235.

De lo anterior, es imposible no aludir en este discurso hipotético, a la maquinaria de producción subjetiva que se encuentra en el substrato de la vida social –me refiero a la formación discursiva a la que pertenecemos- que envuelve no sólo a quien escribe, poniéndole en frente una coyuntura que la lucha de clases ha producido, sino que ella lleva al investigador a sentirse interpelado para intervenir, en el sector educativo –de donde depende, el tipo de sociedad que estamos construyendo-, pensando al mismo tiempo en la *episteme* general que organiza el campo de nuestros conocimientos, desde cuyos mecanismos centrales, se producen los discursos dominantes en la esfera de la educación; así como en los movimientos generales de la *semiosfera*.

Durante el lapso que corresponde a la segunda mitad del siglo XX, en el medio rural peruano, los cambios estructurales de la economía, junto a la agresiva penetración de la alfabetización evangélica en la amazonía, al lado de los desarrollos incipientes del mercado de las artes y un mercado que posteriormente se convertirá en industria cultural, se configura para las lenguas vernáculas una intensificación del exotismo hollywoodense en los cambios que experimentaban, al transitar de un estado de *muerte viviente* a otro de extinción consumada, lo que acabó de manera fáctica con la existencia de dichas lenguas-pueblo. La formación ideológica y discursiva de la sociedad peruana, produjo con bastante empeño, espacios donde se arrinconaron los silencios lingüísticos, también fue minuciosa en marcar la línea de lo que podía y debía ser dicho, con un sentido modelizado por los marcos institucionales, lo cual produjo la forma en que debían ser interpretado el acontecer, en este caso la desaparición de las lenguas originarias, cuya descripción coincide con la de un proceso que llega al estado “final” de su relato, dado que la desaparición de un determinado número de lenguas se ha consumado. Según el citado informe de la Defensoría del Pueblo<sup>6</sup>, la desaparición de dichas lenguas es consecuencia de un largo proceso histórico de al menos quinientos años, si hacemos coincidir la intervención que instaura el imperio español en Sudamérica, con la formación

---

<sup>6</sup> Cf. Nota de prensa de la Defensoría del Pueblo N°146/DP/OCII/2014.

y apogeo de la *modernidad occidental* –que impone al mismo tiempo la ética del pensamiento único-, denominación georreferencial que se puso de moda en los años sesenta “cultura occidental”, “occidente moderno”, etc., cuya continuidad en el pensamiento es susceptible de ser dividida en unidades discretas -unidades mínimas de análisis histórico-, que para las necesidades de este trabajo, vamos a intentar restringir en lo posible al siglo XX, por lo que tomaré de tal narrativa algunos ejemplos a profundizar. Por estos años, posteriores a la segunda guerra mundial, aparece el léxico fundado en un espejismo económico que inventa la división del mundo, en expresiones como: “*sub-desarrollo, país sub-desarrollado, país económicamente sub-desarrollado, país de crecimiento retardado, país en vías de desarrollo rápido*» (Perroux et al, 1975:13).

Para quien escribe, la semiótica siempre estuvo en el horizonte de su formación, como parte de las ciencias del lenguaje, dado que la antropología no tiene mejor aliado, más aún cuando la universidad se encuentra rodeada de lenguas nativas. Antropología lingüística y semiótica son caminos que he debido andar en buena medida solo, por cuestiones geográficas y en los últimos años por el encierro que significó la pandemia; pero con la asesoría a distancia de amigos-maestros he logrado aprender algo de la metodología. Otro aspecto de la semiótica, para quien realiza el análisis, es la idea de llevar el mismo hasta el último paradigma existente, lo cual es algo que al margen del avance de la teoría, es parte de la trayectoria psicológica y personal del investigador, lo cual es la razón por la que mis análisis no llegan hasta el último paradigma teórico, como todo proyecto científico, mi trabajo avanzará con el tiempo incorporando nuevas herramientas y paradigmas, en esa medida todo conocimiento es puntual y momentáneo.

Relevantes para el investigador en cuanto a metodología de la historia, los trabajos realizados por el filósofo M. Foucault (1979, 1983a, 1983b, 1983c, 1984, 1985, 1991, 2013) los cuales se inscriben en el campo de la arqueología de las ideas o mentalidades; así como las investigaciones que continúan su legado, como la compilación realizada por J. Ball, *Foucault y la educación*

(1993); también cabe resaltar las reflexiones del filósofo francés Gilles Deleuze (1990), así como del italiano G. Agamben (2011) sobre el concepto foucaultiano de dispositivo, que permiten comprender la institución y el sistema educativo intercultural como un dispositivo de poder-saber, así como comprender la GE, desde la perspectiva de una tecnología moral. En cuanto a Agamben, el filósofo resume la idea de dispositivo en tres puntos:

- 1) *[El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos.*
- 2) *El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder.*
- 3) *Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber. (Agamben, 2011: 250)*

En el aspecto metodológico, he asumido bajo la orientación de los lingüistas y semiólogos rusos, A. J. Greimas (Lituania, 1917-1992) así como Y. Lotman (San Petersburgo, 1922-1993), la obra de sus seguidores; en cuanto al análisis semiótico que propugnan como instrumento de investigación, lo cual es parte de nuestra comprensión de la semiótica del mundo como proyecto científico. Sobre el particular podemos decir que, el primer paradigma de la semiótica fue el que produjo el análisis estructural de los relatos, cuyo apogeo tuvo lugar en los años sesenta, de ello recogemos aspectos varios para nuestro análisis, como el modelo actancial y los esquemas canónicos del relato, los cuales articulan la significación que produce el sentido. El siguiente paradigma en aparecer, para los años ochenta, fue el de la semiótica de las pasiones, cuyo aporte es el esquema

tensivo<sup>7</sup>, instrumento que permite representar las oposiciones que pueden encontrarse en un relato. Si bien los desarrollos de esta disciplina, han avanzado hacia una semiótica de las prácticas y, por último, hacia una semiótica de las formas de vida; nuestro trabajo ha priorizado el primer paradigma, porque nos pareció conveniente comenzar investigando las significaciones profundas que se encuentran en los discursos que nos ocupan, lo cual no agota nuestro objeto, ni contradice los paradigmas últimos; tampoco ignora la crítica a la teoría del lenguaje elaborada por Wittgenstein, pero sería muy complicado y largo introducir en esta investigación tales perspectivas.

Trabajo en proyectos con enfoque intercultural desde hace veinte años, tal vez por ello, al inicio de mi investigación parecía más o menos claro el derrotero que debía seguir. Intuitivamente, recordaba de mi pubertad, el ascenso que tuvo la imagen de Túpac Amaru II, que diseñó Jesús Ruiz Durand durante el velasquismo, la cual fue utilizada como logotipo de SINAMOS<sup>8</sup> en todo tipo de medios; de ahí la importancia entre los mecanismos centrales que rigen la dinámica cultural y las políticas sociales en particular. Creí ver en los documentos de la reforma educativa velasquista de inicios de los años setenta, el campo conceptual que explicaría la aparición de la interculturalidad en el Perú, pero no fue así, al acercarme al análisis de los documentos, en particular la Ley General de Educación, dada bajo el decreto N°19326, el 21 de marzo de 1972, lo que se encuentra es un relato reivindicativo centrado en la población andina, cuyo sujeto emancipador era la revolución velasquista, lo cual funcionó como contenido del logotipo mencionado, el cual representaba al pueblo.

Esto me llevó a explorar el campo teórico relacionado con el bilingüismo de los años sesenta, en autores como Arguedas (1956, 1966, 1975), Escobar (1972, 1978) y Torero (1964, 1974, 1987) entre otros, para concluir en que si

---

<sup>7</sup> Es un esquema visual que permite comprender, la operación esencial de poner en relación dos aspectos de una pasión; de una parte, un aspecto cualitativo (intensidad), por la otra, un aspecto cuantitativo (extensidad).

<sup>8</sup> Siglas del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social. Organismo gubernamental creado en junio de 1971, por el gobierno de facto del Gral. Juan Velasco Alvarado

bien ya se encuentran de forma virtual los elementos de los que van a surgir las políticas de interculturalidad y GE, su condición de posibilidad había que buscarla más atrás, tal vez en el convenio con el ILV de los años cuarenta, incluso en las reflexiones de Alejandrino Magaña, sobre las rebeliones indias de en el sur peruano de 1901. Lo que nos lleva a retroceder, para situarnos a comienzos del siglo XX, cuando estalla la rebelión india en Chucuito, Puno, lo cual tuvo como efecto la formación de una comisión que fue enviada por el gobierno en 1902, como parte de ella, el entonces político don Alejandrino Magaña –quien luego ocupara diversos cargos, durante el oncenio de Leguía– elaboró un informe bastante veraz, sobre las condiciones miserables en que vivía la población indígena. Este informe fue recuperado del olvido don Pablo Macera, en un libro que tituló *Rebelión India* (1988).

Es la razón por la que cambié el análisis semiótico de la ley de reforma de la educación peruana (1972)<sup>9</sup> y otras sobre sobre políticas educativas, por el de una pieza literaria como *SP*, cuento oral escrito de oídas por José María Arguedas: una obra en la que, a nivel profundo de su manifestación, encontramos la figura del indio que ha atravesado, incluso tardíamente, la mayor parte del siglo XX. Por lo que se trata, en parte, de una investigación en el plano del contenido, sobre los elementos que organizan el sentido del cuento, así como las relaciones que los enlazan para lograr dicha producción; en este análisis empleamos el modelo actancial y el esquema tensivo, con los cuales se espera haber descompuesto dicho plano, en los diferentes niveles de organización y componentes que lo integran (Blanco y Bueno, 1989: 29).

Problemática que se expresa de manera muy clara en la obra de este escritor y antropólogo, la cual junto con la de otros autores, delinean el pre-campo de sentido en el que van aparecer posteriormente los discursos sobre las políticas de interculturalidad, en los años ochenta (Godenzzi, 2001: 299), hasta llegar a la creación de la Dirección de *Educación Bilingüe Intercultural* (1984), en el Ministerio de Educación, sin embargo, en los años noventa

---

<sup>9</sup> <https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/19326.pdf> Visto: 9/09/2023. Horas: 13:11 Hrs.

apareció otra forma de concebir lo intercultural que no fue la primigenia, como afirma Helberg:

*El tema de la interculturalidad fue introducido a la opinión pública nacional por tres publicaciones seguidas de María Heise, Fidel Tubino y Wilfredo Ardito (1994), Heinrich Helberg Chávez (2001) y otra vez María Heise (2000, 2002) introducía al “estado de la discusión” con énfasis en temas como la no universalidad de los derechos humanos en las culturas del mundo y la globalización y sus aspectos comunicacional y económico. (Helberg, 2019: 115)*

En el otro extremo del binomio que resume nuestro interés, se encuentra el concepto de GE. En occidente, su rama conceptual procede de los años cincuenta y sesenta, la cual se desarrolló en el entorno de la industria automovilística japonesa por lo que, al aparecer las políticas de interculturalidad, las prácticas que luego se conocerán como GE, aún se encontraban dispersas, entre lo que correspondía a la administración y al planeamiento.

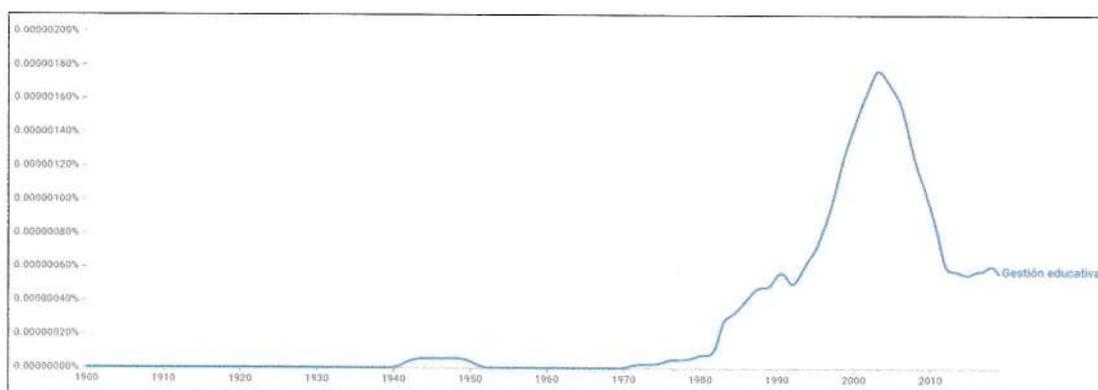
Para hacernos una idea, sobre la producción textual existente, acerca de las materias que tratamos, vamos a usar la herramienta Google Ngram Viewer, que corresponde a un universo bibliográfico digitalizado de 5,2 millones de libros editados entre los años 1500 y 2008<sup>10</sup>, especie de caja negra. Si bien ha tenido muchas críticas, aun así, puede mostrarnos una imagen aproximada.

---

<sup>10</sup> Google Ngram Viewer, es una herramienta para realizar de búsquedas dos tipos, por un lado, para la investigación profunda, por otro para la exploración ocasional. Sin olvidar la importancia de Google Scholar, para el trabajo académico (...) Google (...) ha pasado los últimos años digitalizando 5.2 millones de libros, publicados entre 1500 y 2008, en idioma inglés, francés, español, alemán, chino y ruso. Pues no sólo los ha escaneado y enviado a un disco duro: ha construido una monumental base de datos, gratuita, con 500 mil millones de términos obtenidos de esos libros. “¿Qué hace exactamente Ngram Viewer? 1) Lee una serie de términos separados por comas (n-gramas, específicamente), 2) Lee un rango establecido en años, 3) Lee un corpus elegido por el usuario: la base de datos. Hay 10 disponibles, 4) Lee un factor de precisión (smoothing) entre 0 y 50, con 3 como valor por defecto. Mientras más grande sea el factor, más "suave" es la curva de la gráfica, y 5) Entrega una gráfica con la frecuencia de los términos de búsqueda a lo largo del corpus y los años elegidos”. (Lazalde, 2010). Cf. <https://hipertextual.com/2010/12/google-books-ngram-viewer-investigacion>

Consultando la misma, encontramos que el uso del concepto GE en libros y documentos en idioma español, se mantiene en una actividad mínima desde inicios del siglo XX, hasta la década de 1960, en la década siguiente que son los años setenta empieza su auge, mismo que se dispara aproximadamente el año 1980, ascendiendo de forma zigzagueante hasta el año 2009 en que empieza un descenso parcial describiendo un valle que dura aproximadamente otra década, para iniciar nuevamente un ascenso zigzagueante hasta la fecha.

Gráfico 1



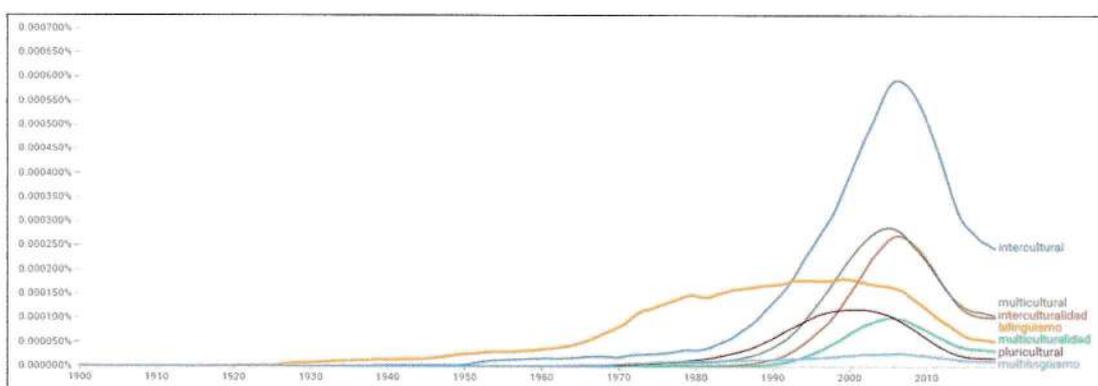
**Leyenda:** Frecuencia de la expresión: *GE*. Parámetros búsqueda: años 1900-2019, idioma español. Buscador: *Google Books Ngram Viewer*.

Pero no es suficiente describir estos gráficos, se requiere de algo más, como la literatura. Como se sabe, la literatura construye un modelo del mundo y al construirlo modela nuestra persona, en tal sentido aporta datos y los proyecta de manera tal que sentimos natural su entendimiento, como si se trataran de la vida misma que nos contamos en una conversación, a eso vamos a llamar lo figural –el aspecto de la iconicidad gráfica que encierra, es asunto por tratar aparte–, esa significación compleja que se nos da de golpe, con todos sus elementos actuando al mismo tiempo como una totalidad, en medio de lo existente.

De acuerdo a los elementos anteriores, parece que podemos preguntar: ¿Cómo aparece la GE este concepto en los documentos oficiales? ¿En qué circunstancias irrumpe? ¿Cuáles sus motivaciones y fines, bajo qué pretextos? Y antes de aparecer en los discursos sobre la educación ¿cómo fue su existencia “extra-discursiva”? ¿Cómo era esta existencia oral entre los

escritorios, salones de clase, entre salas de espera y pasillos? ¿Quiénes son sus actores y cómo así sus prácticas sociales, su clima laboral y atención al cliente? ¿A qué lugares de la administración pública, se restringió el confinamiento de la “gestión educativa”?

**Gráfico 2**



**Leyenda:** Frecuencia de las expresiones: intercultural, interculturalidad, multicultural, bilingüismo, multiculturalidad, pluricultural, multilingüismo. Parámetros búsqueda: años 1900-2019, idioma español. Buscador: *Google Books Ngram Viewer*.

Según Casassus, la GE: “*data de los años sesenta en Estados Unidos, de los años setenta en el Reino Unido y de los años ochenta en América Latina*” (2000: 2). En línea con las transformaciones que se fueron dando en América Latina de acuerdo al concierto mundial, en el caso del Perú, para 1986 ya existía en la UNMSM una maestría en educación, con mención en GE, por lo que durante esos años su difusión estuvo limitada a las élites, no olvidar que por entonces el país estaba sumergido en la violencia política, todavía faltan seis años, para que se inicie un proceso de descentralización como política de Estado, para que se popularice la GE en todos los niveles del sistema educativo –con una virtualidad presente- como tecnología moral.

*Por lo tanto, se puede decir que la tradición de la gestión de la educación, se inicia con los procesos de descentralización, en la cual la actividad de gestión transita de la gestión del sistema en su conjunto, a la gestión de un sistema que está compuesto por distintas entidades con distintos niveles de competencia de gestión. Esto quiere decir hacia un sistema compuesto por*

*distintos sub sistemas de gestión. La cual por cierto termina en la escuela. Por ello la gestión educativa, debido a los cambios estructurales del sistema, ha pasado de ser una actividad exclusiva y propia de la cúspide del sistema (el ministerio central) a ser una actividad que ocurre en el conjunto del sistema, y afincándose en la base del mismo, que son las escuelas.*  
(Casassus, 2000: 17)

Esto nos lleva a los años noventa, cuando se promulga el primer instrumento público del sector en usar el concepto de gestión, encontramos para 1992 la emisión del decreto ley N° 26011 o *Ley de Participación Comunal en la Gestión y Administración Educativa*. Luego de la violencia política y afincado el sistema neoliberal, empieza un proceso de reformas que van a introducir progresivamente las prácticas de la gestión en escuelas, colegios y posteriormente en todo el sistema educativo. Por lo dicho anteriormente, un periodo crucial para la GE sería 1996-2001, dado que es uno donde se aplica la Resolución Ministerial 016-ED<sup>11</sup>, así como la diversificación curricular; la cual implico algunos intentos de descentralización, en cuya realización empieza a crecer en la práctica, el germen de la GE. En el otro extremo del periodo, está la Ley de Bases de la Descentralización (2002)<sup>12</sup> y en la misma línea le sigue, la *Ley General de Educación* de 2003 y su reglamentación al siguiente año.

Al igual que en la evaluación de las políticas educativas, éstas sólo pueden realizarse contra los objetivos que se propusieron al inicio las mismas; aquí también será imprescindible dar cuenta de los objetivos planteados al inicio. Hay un conocimiento básico en la investigación, al menos desde las *Reglas del método sociológico* de E. Durkheim, acerca de las hipótesis iniciales, si al final sólo se termina corroborándolas, entonces ya se sabía de

---

<sup>11</sup> Se refiere a la aprobación de las *Normas para la Gestión y Desarrollo de Actividades en los Centros y Programas Educativos*, promulgada el 3 de marzo de 1996.

<sup>12</sup> Fue emitida el 20 de julio de 2002. **Artículo 3°.** - **Finalidad:** "La descentralización tiene como finalidad el desarrollo integral, armónico y sostenible del país, mediante la separación de competencias y funciones, y el equilibrado ejercicio del poder por los tres niveles de gobierno en beneficio de la población".

antemano los resultados, de ahí que lo interesante aquí sería hacer una lectura productiva –casi quiero decir “positiva” pero no porque se puede entender como positivista–, de esas brechas que plantean las hipótesis iniciales y el resultado final, poniendo énfasis en lo inesperado, el lugar donde aparecen los textos nuevos; es en mi opinión una razón parecida a la que apelaba G. Bachelard en sus textos sobre historia y epistemología, pero también algo de ello encontramos en T. Kuhn y su noción de paradigma con relación a la historia de las revoluciones científicas; en todos estos encontramos la referencia a la importancia de estudiar los errores que se practican antes de que se produzca un descubrimiento científico, pues son tan importantes como el descubrimiento mismo; tal vez el caso del descubrimiento del cinematógrafo, puede resultar significativo; por ello la importancia de tener presente la noción de obstáculo epistemológico, por ejemplo, a la hora de superar la concepción ontológica de la cultura que hoy impera. En nuestro caso, aunque este trabajo no contempla formalmente hipótesis, en la práctica todo investigador tiene algunas de carácter intuitivo, al iniciar lo que hace.

*El objetivo general:* Analizar los elementos que organizan el sentido del concepto “gestión educativa”, en el discurso de las políticas de educación intercultural en la educación peruana.

*Los objetivos específicos:*

1. Analizar las relaciones históricas de sentido entre significaciones imaginarias sociales como: *progreso, educación, cultura, desarrollo, interculturalidad y gestión*, en el contexto general de la historia de las ideas.
2. Analizar los conceptos: *sujeto e interculturalidad*, en el discurso de las políticas de educación intercultural peruana.
3. Analizar las relaciones de presencia explícita/implícita, que describa el uso del concepto GE, en el discurso de las políticas de educación intercultural peruana.

Hay algunos descubrimientos que esta investigación aporta. Respecto del concepto de interculturalidad, descubrimos su posible inicio en el acontecer internacional, en medio de una situación estratégica creada por un dispositivo de poder-saber que organizó su irrupción: ha pasado mucha agua bajo el río, desde que **Edward T. Hall usó por vez primera el concepto de interculturalidad en lengua inglesa hacia 1959**<sup>13</sup>, en medio de un trabajo de ayuda gubernamental, el que consistió en asesorar a funcionarios de proyectos públicos y privados de los EE.UU. en sus países satélite, sobre cómo comprender los códigos culturales de sus contrapartes, para evitar que los proyectos de desarrollo no fracasen, lo cual causaba graves problemas económicos. Desde entonces hasta el presente, dicho concepto se ha vuelto prácticamente inabarcable; como lo es el de cultura: tronco conceptual del que se desprende el primero. **En el caso del Perú, el concepto de interculturalidad aparece en los años ochenta, con la creación de la Dirección de Educación Bilingüe Intercultural (1984) y la normatividad respectiva, en el Ministerio de Educación.**

Cultura e interculturalidad tienen en común, compartir un mismo obstáculo epistemológico según el cual, la cultura se concibe como un objeto ontológico, con consistencia propia, afuera del cual no sería posible el conocimiento de lo humano. En dicho estado de la cuestión, la irrupción de lo que se llamó pensamiento estructuralista, a mediados de los años sesenta, por un lado –lo cual ha sido ampliamente comentado desde varias disciplinas–, así como los desarrollos de la lingüística soviética con Jakobson, de quien proviene el modelo funcional con que nos representamos la comunicación humana; permitieron cuestionar en conjunto la cuestión e iniciar la búsqueda de su superación. Creemos es un aporte, incorporar aquí los aportes de la semiótica soviética, con los trabajos de la famosa *Escuela de Tartu-Moscú*, en particular la obra de Yuri Lotman, obra en conjunto que logra superar el obstáculo epistemológico que implicó para el pensamiento occidental, concebir la cultura como una entidad ontológica, lo que tuvo como una de sus

---

<sup>13</sup> La primera edición de este libro apareció en 1989. Cf. Bibliografía.

consecuencias, la construcción occidental de la idea de la muerte, como el fin del lenguaje... (Bataille, 1981: 16).

Superación que significará, el desplazamiento de la dimensión ontológica, para sustituirla por la idea de un espacio semiótico, de acuerdo a los desarrollos propios de este proyecto científico, que se auto denominó *semiótica de la cultura*, en la medida en que esta última será concebida en adelante, como *un sistema de signos*, inmersos en un espacio semiótico mayor, que incluso precede la experiencia comunicativa, al que se llama *semiosfera*: espacio semiótico afuera del cual no sería posible significación alguna... En esta línea de trabajo, no sólo hemos incorporado la semiótica de la cultura como herramienta metodológica, sino que la hemos aplica ya al estudio de la cultura peruana en su literatura.

En cuanto al desarrollo de la exposición, el capítulo primero, está dedicado tanto a los a los antecedentes, como a las bases teóricas; expone acerca de la naturaleza variada de los instrumentos; el fundamento epistemológico como campo previo de sentido, así como algunos postulados para el análisis semiótico , tanto en la vertiente greimasiana<sup>14</sup> –con influencia de Hjelmslev, de la que toma el cuadrado semiótico y el esquema tensivo–, como desde el lado de la semiótica de la cultura lotmaniana; todo lo anterior cae bajo la influencia de la Escuela de Ginebra –fundada por Saussure–, los llamados Círculo Lingüístico de Praga, Círculo Lingüístico de Copenhague, Círculo lingüístico de Moscú asociado con la Escuela de Tartu –de la que tomo el concepto de semiosfera y otros asociados a él–. Se describe el objeto y la urgencia estratégica que hace emerger la interculturalidad, como dispositivo de frontera; asimismo la gestión educativa<sup>15</sup> bajo la figura de una tecnología moral. Muy cerca de las ciencias del lenguaje, hemos usado otras herramientas que vienen de ese terreno conocido como historia de las ideas o de las mentalidades, filosofía de la historia, del que tomamos instrumentos

---

<sup>14</sup> La palabra *greimasiana(o)*, se utiliza en general para adjetivar la producción teórica del lingüista Algirdas Julius Greimas (Lituania, 1917-1992) y la de sus seguidores. En cambio, el adjetivo *lotmaniano*, se utiliza exclusivamente para adjetivar la obra teórica de Yuri Lotman, máximo exponente de la Escuela Tartu, Rusia.

<sup>15</sup> En adelante GE.

como el análisis arqueológico, filosófico, genealógico, histórico; orientados por el leitmotiv, que se resume en el concepto de etnocidio lingüístico.

El segundo capítulo, es la puesta en práctica de la metodología que se ha seguido para el análisis semiótico, contiene la explicación de conceptos que hubiera sido difícil explicar en capítulo anterior, debido a que su grado de abstracción, hace que sea más amigable explicarlos directamente ligados a su aplicación en el análisis, que se ocupa de la gramática narrativa en un cuento del escritor J.M. Arguedas el SP, el cual reúne los requisitos para comprender el periodo histórico alrededor del primer tercio del siglo XX, sobre el que se intenta un acercamiento a algunas estructuras elementales del sentido, que se pueden analizar en el discurso de la literatura, para este periodo. Se acude a fuentes como Nueva Crónica y Buen Gobierno de Guaman Poma de Ayala, Ritos y Tradiciones de Huarochirí del padre Ávila, lo mismo que a otros textos de J. M. Arguedas. Cuento que sirve de pretexto para exponer el concepto de semiosfera, a la luz de ejemplos extraídos de la cultura peruana, tomados de su literatura, donde se describen aspectos del ecosistema cultural opresor, que domina este periodo.

Como tercera parte, desarrollamos algunas ideas sobre la cultura que nos introducen a la problemática de la interculturalidad, para lo cual se toma antes, una posición con respecto al constructo teórico cultura, del cual hago una revisión rápida a la luz de tres núcleos semánticos, que a su vez describen tres estadios por los que ha pasado dicho constructo, a saber, la cultura como: (A) valor, (B) alma colectiva, y (C) mercancía. Lo cual no deja de lado la simultaneidad que existe entre ellos debido al aspecto conmutativo heredado de la lengua, como si se tratara de un mecanismo único, esta característica conmutativa se entiende mejor al abordar la cultura como sistema de signos, desde la perspectiva de una semiótica de la cultura. El texto sigue con una reflexión sobre la oralidad, revisa ideas sobre el modelo de la comunicación jakobsoniano. Aquí es donde se desarrolla la idea de lo intercultural como un dispositivo de frontera, cuya existencia se argumenta con ejemplos. Se define lo que se entiende por discurso, texto y texto artístico, como herramientas que

intervienen en los análisis emprendidos. J.M. Arguedas, M. Scorza, J. Huanay, C. Vallejo, son algunos autores cuyas obras son leídas bajo el paradigma de esta investigación. El indigenismo de inicios del siglo XX, ciertas oposiciones complementarias de sentido en estos acontecimientos. Se menciona la aparición del Instituto Indigenista Interamericano (III), la OEA, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y su incursión en el Perú, como actores ¿activos o pasivos? en el etnocidio lingüístico que llega hasta el presente. La reflexión sobre el monolingüismo, el bilingüismo, el tipo de alfabetización que comienza a mediados del siglo, junto con las transformaciones en la economía que suceden luego de la II Guerra Mundial, lapso donde se expande la esfera de la cultura dominante y la semiosfera que hemos denominado “del misti”. Se sigue con ejemplificar la definición foucaultiana de dispositivo. Noticia sobre la primera vez que se usa el concepto “interculturalidad”, en un texto de E. T. Hall. Vigilar y alfabetizar: es el interés estratégico que empuja la aparición del dispositivo.

Asimismo me refiero a las coordenadas en que surge la GE, como una tecnología moral, cuyos antecedentes inmediatos se encuentran en el llamado management o pensamiento gerencial, pero si queremos comprender sus inicios, tenemos que retroceder para encontrarla entre las esferas del planeamiento y la administración, cuyos antecedentes nos hacen retroceder hasta donde comienza la inclinación por la numerología, el cálculo, los censos y la estadística, así como la geografía y la cuadrículación del globo, también nos lleva a los inicios de la ingeniería militar y su prestigio científico, todo lo cual nos permitirá comprender cómo la gestión se va convirtiendo en tecnología moral. Se desarrolla, lo referente a su parentesco con la razón burocrática, la aparición de las cuentas nacionales. Ejemplos de los inicios de la planificación en el Perú, César Vallejo y Paco Yunque, datos sobre el desarrollo de la educación pública, lo mismo que otras esferas como las humanidades y las ciencias sociales. El golpe militar de 1969, la reforma educativa y su impronta en el devenir histórico. La proliferación de lo mensurable en las políticas de GE. Los costes del crecimiento económico.

## **CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO**

*(...) es de gran importancia subrayar que en el Perú desde la conquista hasta nuestros días no ha existido un solo tipo de memoria histórica, no ha existido un solo tipo de historia, un solo modo de recordar colectivamente el proceso social. En realidad, hubo y hay una pluralidad de historias, una de ellas con alfabeto y otras sin alfabeto. Los pueblos dominados por efecto de la conquista, siguen elaborando como grupo social, un recuerdo histórico, tienen una historia. (Macera, 1988: 97)*

## **1.1 Antecedentes**

### ***El ámbito internacional.***

El análisis y la evaluación de políticas públicas que existe en la actualidad, entre ellas las dedicadas a los sectores educación y cultura, es abundante; un ejemplo de ello es la existencia de una colección editada en México por la Editorial Porrúa, dedicada temáticamente a ello bajo parámetros de carácter administrativo-gerencial, sus libros se centran en los aspectos mensurables de las políticas sociales, en particular la realidad monetaria del crecimiento sostenido, haciendo de esto el referente “racional” de las mismas y dejando con ello de lado, aspectos esenciales de la dimensión simbólica de la actividad humana. Desde el punto de vista de la gestión en general, el paradigma actual de la GE se ha ido transformando hasta tener como objeto la gestión del conocimiento. Durante el siglo XX, en el ámbito internacional europeo, la preocupación por lo intercultural nació al calor de las grandes migraciones producidas por conflictos de carácter geopolítico como las guerras, o los desastres naturales como sequías y hambrunas que han acaecido a través del tiempo tanto en Europa como en sus colonias, por ejemplo africanas; esto funciona como caldo de cultivo para que los estados de la Unión Europea elaboraran instrumentos como el Convenio Europeo de Derechos Humanos (1950) y el Convenio Cultural Europeo (1954). Encontramos así, en medio del lenguaje de los servicios sociales que se

brindan a inmigrantes y damnificados, la aparición de nociones como “intermediación” (social, cultural, etc.), “patrimonio cultural común”, “diálogo intercultural”, etc., en áreas como el control migratorio, la medicina social, acceso a la justicia, programas sociales, así como en los servicios educativos y culturales. Es importante esto último, porque todos los conceptos con los que hemos estado reflexionando tienen como paraguas común la idea de “desarrollo”, que es la forma como se reintroduce la idea de “progreso” en el discurso de las políticas públicas, acabada la segunda guerra mundial y luego de creada la ONU. Decimos reintroduce porque a idea de progreso tuvo su peor crisis en los años veinte en particular cuando sucede el crack de 1929. Esto dará lugar a la creación de adjetivos para el ideal de desarrollo, tales como “sustentable”, “sostenido”, “propio”, etc., todas bajo el poder de la norma –no será igualmente ¿bajo la phisis aristotélica, la norma canguilhemiana, la episteme foucaultiana, o la formación ideológica althusseriana– que realiza su finalidad? ¿Cuál es la idea que sirve de norma al desarrollo, fijando al mismo tiempo su límite? ¿Acaso hablamos de la idea de *progreso*? No parece serlo, porque el lugar de su límite es indeterminado.

### **El ámbito nacional.**

La GE como instancia de ejecución, ha seguido en el Perú, las transformaciones propias de su historia, según Meza (2016) el modelo de gestión se ha transformado al menos dieciocho veces entre 1876 y 2002, lo cual deja pendiente una revisión rápida de la literatura relevante sobre el objeto de estudio; respecto al cual, aparece posteriormente la planificación estratégica (Cabrera, 2009), seguida de la planificación por resultados. El paradigma de la administración, da paso al paradigma de la gerencia educativa, para ingresar posteriormente al de la gestión propiamente dicha. Para la revisión de este periodo, existen autores como Carrillo (2004), Casassus (2000), Díaz y Alfaro (2008), Machicao (2008), Timaná (2015), así como Vegas y Claudet (2016), entre otros.

Si nos acercamos a la literatura nacional o regional –como se dijo– ¿qué encontramos? Para el lapso delimitado en que surgen las políticas de

interculturalidad, el Perú de mediados del siglo XX es sobre todo un país rural, con menos del 20% de la población viviendo en ciudades, marcado por ello con una fuerte cultura oligárquica latifundista, con las particularidades propias que tuvo el racismo de la época –lo que se ejemplifica en las citas que hacemos de Arguedas, Scorza, Macera y otros–; oligarquía que tuvo como contraparte lógica, el universo del mundo andino; la selva peruana, aunque ocupa el 62% del territorio nacional y alberga y 47 lenguas agrupadas en 13 familias lingüísticas que corresponden a un número igual de culturas (etnias), tienen una presencia opaca, casi invisible en la literatura de la época. En lo referente al análisis semiótico de piezas literarias, es tal vez lo que más abunda, por ello tuvimos la suerte de que al investigar nos encontráramos con el análisis que hace Óscar Quezada (2022) –citado más adelante– acerca del cuento *El sueño del pongo*<sup>16</sup> (SP); dado que también es motivo de análisis en este trabajo de investigación. Es de notar por otra parte, el análisis que hace Quezada (2008) del *Manuscrito de Huarochiri*, dado a conocer por G. Taylor (1987).

Investigaciones sobre los eventos que estudiamos, cuyas variables son *gestión educativa e interculturalidad* y políticas públicas, son abundantes; tanto las que proceden del ámbito internacional, como los que se refieren al ámbito nacional, haciendo casi imposible hacer un cuadro que las represente; sin embargo, en esta producción abundante **no hemos encontrado trabajos que se planteen investigarlas desde un punto de vista semiótico**, mucho menos que traten de alguna política pública educativa. Tal vez porque el análisis semiótico requiere de cierta minuciosidad y tiempo, que no se corresponde con la velocidad y vaivenes de las políticas sociales en general, pero sobretudo porque su enseñanza ha estado restringida a ciertas disciplinas como literatura y comunicación.

Otra razón posible de dicha ausencia sería de índole académica, en nuestro país son pocas las universidades que se destacan por su producción

---

<sup>16</sup> En adelante SP.

semiótica; así tenemos a la UNMSM, donde el semiólogo Santiago López Maguiña a inicios de los años setenta, comienza su formación en semiótica greimasiana con Enrique Ballón –iniciador de la semiótica en Perú-, luego de lo cual ha contribuido a formar las siguientes generaciones que han pasado por la decana; también trabaja en la Universidad de Lima, donde se ocupa de traducir semiólogos franceses que aparecen en la colección del Fondo Editorial, en reemplazo de Desiderio Blanco –fallecido recientemente-. La Universidad de Lima, es la casa de estudios que ha invertido más recursos en el desarrollo del proyecto científico de la semiótica, probablemente a iniciativa de Desiderio Blanco, quien llegó a ser Rector de la misma, desarrollando una importante obra ensayística, así como de traducción sobre autores franceses como J. Fontanille, C. Zilberberg y E. Landowski principalmente, sin olvidar la traducción del inglés, que hizo de la segunda parte del libro de Iuri M. Lotman, *El universo de la mente*, bajo el título de *La semiosfera*; traducciones todas, aparecidas en la colección que el Fondo editorial de dicha universidad, sin olvidar que dedicó parte de sus esfuerzos a la divulgación de la semiótica; asimismo, en cuanto una visión general de la vigencia que tiene el análisis semiótico en la actualidad, así como la discusión sobre el destino de nuestras sociedades, tema de su último libro *La vigencia de la semiótica* (2012), donde nos acerca a una reflexión sobre los modelos sociales.

## 1.2 Bases teóricas

El instrumental –y la panoplia disuasiva-, que yacen guardados con celo en el escritorio del arqueólogo de las mentalidades, es heterodoxa: la obsesión por los acontecimientos pasados, hace que recurra a herramientas de distinta especie, incluso con la desesperación que le puede causar esta búsqueda de sentido, llevándolo una y otra vez de la ansiedad al método. Lo cual no se debe olvidar, a la hora de leer este armazón, que intenta dar consistencia teórica al presente discurso. Esto significará revisar el mobiliario e *instrumentos* conceptuales con los que trabajo, en una especie de juego, lucha, ocio e investigación. En cuanto al orden del análisis, he procedido como lo haría un carpintero que debe desarmar un viejo mueble que fuera una reliquia de madera; en cambio, para el orden de la exposición, he querido copiar el método

que siguen los pintores impresionistas: vistos de cerca sus trazos, los capítulos podrían abrumar en la abundancia de ciertos datos, detalles que pueden hasta parecer barrocos, pero sin continuación en el capítulo siguiente. Vistos de lejos, estos fragmentos trasuntan sus formas elementales, gracias al trabajo de corrección que realiza el cerebro y su lógica estructurante, hasta donde lo permite la vista... Luego entonces, nos presentará una imagen dominante en nuestra época: la imagen de un etnocidio lingüístico. Por ello es momento de tomar posiciones, abordar lo real de la cultura y la educación peruanas en la actualidad, escarbando bajo este problema.

### **1.2.1 Centralidad del lenguaje: algunos postulados**

Imaginemos este texto, como un campo previo de sentido, donde hemos ordenado lo escrito, bajo un punto de vista metodológico. En tal sentido, exponemos algunos fundamentos epistemológicos y postulados de los que nos servimos en este trabajo. Entendemos por Semiótica, un proyecto científico:

*que tiene por objeto de estudio la significación: cómo se produce y cómo se aprehende la significación. La significación no es algo dado de antemano; es el resultado de un proceso de producción. Y puede considerarse desde dos perspectivas: o como proceso, es decir, la significación en acto; o como producto, establecido y terminado en un texto. (Blanco, 2012:15)*

Otro fundamento en este trabajo de investigación, es el que viene de la antropología social como proyecto científico, cuyo objeto de estudio es la *alteridad* en el dominio de lo humano. Comprender la alteridad, en la medida que su materia es la significación, hace necesarias las relaciones entre la antropología y la semiótica –campo de interés ampliamente explorada-, en una especie de discurso antro-po-semiótico que permita comprender en la actualidad, el destino de nuestras sociedades acosadas por la incertidumbre, en buena medida porque el simulacro de la naturaleza ontológica de la cultura,

ha terminado produciendo un mundo con rasgos apocalípticos, donde una diversidad cultural, se hunde hecha girones en la insignificancia, de un mundo construido vertiginosamente bajo un pensamiento único, con vertimientos de globalización.

Seguimos con el concepto de **lenguaje**, sobre lo cual tomaremos la definición mínima de ser: “*cualquier sistema de comunicación que emplea signos ordenados de un modo particular*”. (Lotman, 1982: 18) Sistema del que la sociedad se sirve como forma de comunicación –que no es la única función que cumple el lenguaje-, para lo cual se requiere realizar algunas operaciones como: acumular, almacenar e intercambiar información. (Lotman, 1979: 8) Desde este punto de vista, su definición abarca no sólo el conjunto de las **lenguas naturales** como el castellano, el inglés o el ruso, sino también los sistemas artificialmente creados por las ciencias para describir fenómenos diversos:

*En este sentido, podemos hablar de lenguas (...) al referirnos a las costumbres, rituales, comercio; ideas religiosas. En este mismo sentido, puede hablarse del “lenguaje” del teatro, del cine, de la pintura, de la música, del arte en general como de un lenguaje organizado de modo particular. (Lotman, 1982: 18)*

Esta precisión es importante porque permitirá comprender ciertos fenómenos culturales tratados bajo el concepto de **lengua** –no natural-. Ahora bien, con respecto al signo –de filiación saussuriana-, más allá de estar compuesto de dos caras, lo que importa resaltar de esa relación, fundada por una presuposición recíproca, es que está:

*enteramente determinada por el “valor” del signo, (...) en sincronía –entendamos: en un estado de lengua dado- ese valor es inmutable; en cambio, en diacronía, en diacronía (...) ese valor evoluciona (...). La noción de sistema procede directamente de la definición de valor lingüístico, puesto que si el valor de un signo depende de una red de oposiciones y si esa*

*red de oposiciones debe ser, para cada signo, estable en sincronía, entonces el conjunto de la red de oposiciones de todos los signos forma un sistema estable (...) disponible en todo momento (...) (Fontanille, 2001:28-29)*

En lo concerniente a poner en suspenso la delimitación de unidades, desde el punto de vista de Saussure, la cuestión puede ser reducida a dos cuestiones:

*(1) La relación entre la percepción y la significación*

*A partir de nuestras percepciones emergen significaciones; nuestras percepciones del mundo "exterior", de sus formas físicas y biológicas, procuran los significantes a partir de nuestra percepción del mundo "interior", conceptos, impresiones y sentimientos, se forman los significados.*

*(2) La formación de un sistema de valores*

*Estos dos tipos de percepción entran en interacción, y esta interacción define un sistema de posiciones diferenciales; cada posición está caracterizada según los dos regímenes de percepción; el conjunto es entonces llamado sistema de valores.*

*Subyacente a la teoría del signo, aparece en Saussure una teoría de la significación; y esta teoría, particularmente a través de la noción de "imagen" (imágenes acústicas, visuales, imágenes mentales, psíquicas), está enraizada en la percepción.*

*(Fontanille, 2001: 30)*

Ahora bien, de la concepción del signo peirceano, queremos retener entre otras cuestiones, el concepto de signo como: *"alguna cosa que, para alguien, toma el lugar de cualquier otra cosa bajo cualquier correspondencia o bajo cualquier aspecto"*. Asimismo, se considera que la percepción es la que impulsa en su movimiento a la significación, antes que considerarse instancias bien delimitadas. Fontanille, 2001: 32). En cuanto a postulados metodológicos, es importante desarrollar algunos que hacen parte de las herramientas

conceptuales, en particular del vocabulario con el que me refiero al análisis de la narratividad, cuya gramática es aplicable a otras estructuras, distintas de la literatura, como pueden ser documentos y normas legales, que forman parte del objeto de esta investigación. Desde que apareció el análisis estructural de los relatos, bajo el modelo actancial, en los años sesenta, ha corrido mucha tinta, de tal forma que las investigaciones pasaron de los signos a interesarse en el discurso, sin embargo, hay algunos postulados que requieren ser retenidos. El postulado del isomorfismo es uno de ellos, porque tratamos con una materia cuya manifestación se nos presenta, bajo la forma de una isotopía, como corresponde a la naturaleza del dispositivo. En el *Diccionario de semiótica*, la entrada isotopía, deja leer:

*es la identidad formal de dos o más estructuras (dependientes de planos o niveles semióticos diferentes), reconocible por la posible homologación entre las redes relacionales que las constituyen. (Greimas y Courtés, 1982:229)*

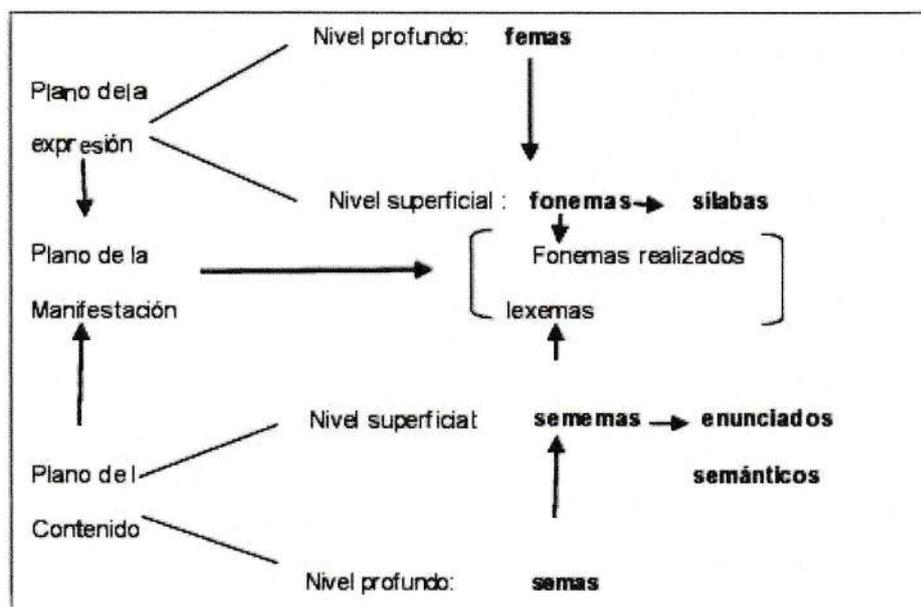
Esto quiere decir sobre la significación que, cuando se articula en un texto, puede ser segmentada con los mismos criterios que la lingüística fonológica usa para el análisis del plano de la expresión:

*Así como la cadena sonora puede ser dividida en unidades mínimas, denominadas femas (rasgos distintivos fonológicos), de la misma manera el plano del contenido puede ser segmentado en unidades mínimas, denominadas semas (rasgos distintivos semánticos). Esto no quiere decir que a cada fema corresponda un sema, sino que el postulado del isomorfismo se entiende como un paralelismo operativo en los dos planos del discurso. (Blanco y Bueno, 1983:18)*

Para su mejor comprensión, reproduzco el esquema propuesto por Greimas, citado por Blanco y Bueno (1983:18) cuya utilidad aquí es

orientadora para ubicar el lugar donde se está desarrollando la actividad:

Gráfico 3: Planos del lenguaje



Existe la observación de que “los dos planos de un lenguaje deben ser heterogéneos, aunque isomorfos: de un lado sus contenidos deben ser heterogéneos, de otro lado, sus formas deben ser superponibles” (Fontanille, 2001:36), pero también está la cuestión de que el isomorfismo no está dado de antemano, sino que es una construcción que resulta de la reunión de los dos planos, por la *función semiótica*. Parafraseando a Blanco y Bueno (1983), vamos a realizar un par de detalles del esquema anterior, a manera de ejemplificar el postulado del *isomorfismo* de los dos planos, utilizando el lexema “indio”, importante aquí porque es el antecedente de los lexemas “campesino” en los años 60-70 y el lexema “indígena” que aparece en los años ochenta en adelante. Continuando con los fonemas constitutivos de dicho lexema, tenemos:

*/i/ /n/ /d/ /i/ /o/*

Un análisis a este nivel, nos dirá que es una palabra llana y su número de sílabas dos, con una separación silábica en: in-dio, donde **in** es la sílaba

tónica. Se dice que es una palabra *paroxítona*, porque su sílaba tónica es la penúltima y no lleva tilde; asimismo la sílaba **dio** contiene un diptongo, formado por el grupo vocálico **io**; se trata de un diptongo creciente, porque la vocal cerrada **i**, seguida de la vocal abierta **o**, se unen para componerlo<sup>17</sup>. Un mayor análisis estaría fuera de nuestro alcance, aunque sería interesante estudiar las diferentes conmutaciones que pueden tener los fonemas contenidos en ella, las entonaciones y énfasis –debido a su vecindad con otras lenguas, directa o virtualmente-, que se manifiestan en la performance cotidiana de la palabra hablada, en determinados contextos (geográficos, sociales, religiosos, rituales, artísticos, etc.) del castellano regional como segunda lengua, por imaginar una forma de aplicación; pero la idea aquí es sólo ejemplificar esta dimensión por la que no vamos a optar, aunque es importante tenerla en cuenta, estar atentos a las investigaciones en este campo. De hecho, hay algunos postulados que nos interesa retener porque sirven para analizar ciertos discursos, institucionales, administrativos, legales –por ejemplo, esos discursos que tienen consecuencias vinculantes de tipo legal, a veces sus verdaderos propósitos están ocultos, en los pliegues de la manifestación, pero el sema o el lexema serán siempre identificables en forma directa o virtual-, de ahí que sea importante una especie de repaso superficial que los tenga presentes, pero desarrollando estos conceptos solo como ideas de base, siguiendo en esto el orden particular de lo inmanente.

Lo que sigue luego que se manifestaron los fonemas y las sílabas formando una palabra llana que, al ser realizadas, componen el lexema “indio”, que además de ser ejemplo del análisis en curso, ha sido productivo para identificar con cierta exactitud elementos como los semas, a partir de los lexemas por su presencia fáctica o virtual, en los análisis emprendidos:

*Los lexemas constituyen la posibilidad de manifestación de las unidades de sentido. En efecto, sin los lexemas, los semas no podrían manifestarse, y aún podría dudarse de su existencia. (...) en Semiótica, el lexema es concebido de manera rigurosa*

---

<sup>17</sup> Cf. <https://www.buscapalabra.com/separar-palabras-en-silabas.html?palabra=indio#resultados> Del 02.08.2022, a las 23:04 Hrs.

*como un modelo virtual de la organización del sentido y de sus posibilidades conceptuales. “El lexema (...) es el punto de manifestación y de encuentro de semas provenientes, a menudo, de categorías y de sistemas sémicos diferentes y que mantienen entre sí relaciones jerárquicas.” (Blanco y Bueno 1983:30)*

Volviendo al relato y la apuesta por el plano del contenido, se observa que el **lexema** “indio”, es utilizado una vez en la introducción y tres veces en todo el relato, lexema que hallamos al interior de los siguientes enunciados, extraídos de la introducción y el cuento:

1. *“El indio no cumplió su promesa de volver...”* (p. 161)
2. *“Recemos el Padrenuestro —decía luego el patrón a sus indios, que esperaban en fila”* (p. 165).
3. *“Cuenta todo, indio —le dijo el gran patrón”*. (p. 166)
4. *“Los indios siervos oían, oían al pongo, con atención sin cuenta pero temerosos”*. (p. 167)

Enunciados en los que se van a producir los **sememas**:

1. indio en cuanto /deuda/
2. indio en cuanto /servidumbre/
3. indio en cuanto /siervo/
4. indio en cuanto /narrador/

De donde /deudor/ /servidumbre/ /siervo/ /narrador/ son sememas del lexema “indio” en los enunciados-ocurrencia seleccionados de SP, cuento que hemos puesto de ejemplo, pero también ha servido de rejilla para practicar cierto tipo de lecturas. En el nivel profundo, los sememas aludidos, estarían compuestos a su vez, por los siguientes **semas** o rasgos distintivos del contenido, de lo que puede deducirse que, en el lexema “indio” se encuentran los semas:

1. /actividad/ + /transformación/ + /intercambio/
2. /actividad/ + /transformación/ + /ideología/

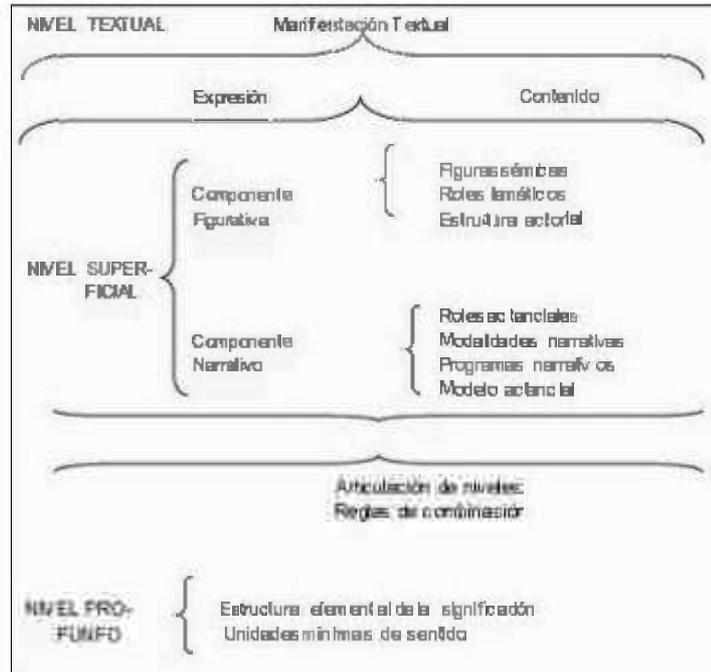
3. /actividad/ + /transformación/ + /poder/
4. /actividad/ + /transformación/ + /comunicación/

Muy útiles a la hora de hacer el análisis arqueológico, porque orientan la exploración de la estructura inmanente de los documentos. Aquí es oportuno agregar la *figura sémica* o semiótica, la cual “*debe ser considerada como una unidad segunda, descomponible en las unidades simples que son los términos de las categorías figurativas (femas o semas)*” (Greimas y Courtés, 1982:175) Las figuras sémicas se articulan en campos operatorios llamados *configuraciones discursivas*, el análisis de ambos remite “*directamente al nivel profundo del plano del contenido, permitiendo descubrir las ‘estructuras elementales de la significación’ de cada discurso*” (Blanco y Bueno, 1983:24). También se la emplea para “designar los no-signos, puede reservarse (...) para las combinaciones de femas o semas que son fonemas” (Greimas y Courtés, 1982:175). Ahora bien, para la semiótica en la que estamos interesados, la manifestación textual –como resultado de la relación significante/significado- no constituye lugar para un análisis semiótico viable, por lo que: “*abandonaremos el nivel textual (plano de la expresión) para trabajar sobre el plano del contenido*” (Blanco y Bueno, 1983:25)<sup>18</sup>. El siguiente esquema de los autores citados, puede servir para visualizar el plano del contenido, como se viene diciendo.

---

<sup>18</sup> El gráfico es de Blanco y Bueno (1983:27).

Gráfico 4: Plano del contenido



Continuando, toca hablar del postulado de inmanencia/trascendencia, de utilidad a la hora de describir el *sentido*, la *significación* y *significancia* de un texto o un corpus, porque señalan dos caminos complementarios en el análisis, que enriquecen el conocimiento de la materia, por lo que juntos producen lo que se conoce como un punto de vista propioceptivo, que tiene dos posibilidades:

*o bien se considera la estructura del sentido producido en sí misma, en cuyo caso se habla de **estructura inmanente** del sentido, o bien se considera las condiciones en las cuales ese sentido es producido, en cuyo caso se trata de la **estructura trascendente** del sentido. Cuando hablamos de trascendencia (...), aludimos al hecho de la descripción del sentido desde perspectivas materiales más amplias que las ofrecidas por el texto, dentro de los cuales el texto mismo adquiere un sentido.* (Blanco y Bueno, 1983:20)

Ambos puntos de vista son de utilidad aquí, el concepto de **estructura inmanente** ha servido para hurgar en la enunciación de la introducción y el

relato, de SP<sup>19</sup>, que nos ocupa principalmente, pero no es la única; libros de humanidades y CCSS, así como documentos administrativos y de carácter jurídico, también son materia de análisis semiótico, buscando redes de valores y conceptos, alrededor de lexemas –unidades de contenido que (Greimas y Courtés, 1982:239), merced a estar comprendidas por un formante único– como “indio”, “gestión”, “interculturalidad” o “educación”, etc., tejen cada uno bajo dominios distintos, una red conceptual en la que ellos son el centro deíctico. Frente a estos lexemas e interpelado por ellos, he buscado describir relaciones diversas de sentido, esto es la condición social, política, o instancia en la jerarquía de poder que los engloba, ejercicio necesario con el fin de atrapar la sintaxis narrativa que existe en esta especie de capa discursiva, en la que he intentado dar cuenta de la **estructura inmanente** de sentido en dichos textos. Operación realizada principalmente, con SP de J.M. Arguedas, en el aprendizaje sobre aplicar elementos de análisis actancial greimasiano, como se hace en el primer capítulo. Igualmente, se hizo un trabajo de análisis más amplio para revelar la **estructura trascendente** de dicho texto, para buscar en sus redes conceptuales, los semas y lexemas que interconectan la textualidad, que se constituye en las *isotopías semiológica y semántica* de un periodo histórico determinado, en el que se formaron las bases del dispositivo de poder-saber, que estudiamos bajo el concepto de interculturalidad, de tal forma que nos permita describir el sentido que le es propio y su realización social como dispositivo.

Estos postulados, tomados inicialmente de la versión de Blanco y Bueno (1989), con los cuales inicié el estudio ordenado de la semiótica greimasiana y su modelo actancial aplicado al análisis estructural de los relatos –en mis épocas de estudiante en los ochenta, se estudiaba la versión de R. Barthes (1972), sin mayor aplicación-, estos han sido renovados totalmente en la obra *Tensión y significación* (Fontanille y Zilberberg, 2004), aunque entre ambos hay un libro publicado solo por Fontanille (2001), *Semiótica del discurso*, que es a nuestro entender representa una renovación más directa, sobre los tópicos

---

<sup>19</sup> Cf. Texto completo de EP, en la sección anexo.

tratados por Desiderio y Blanco (1989), lo que hace fundamental el trabajo de Fontanille (2001) en esta investigación, por varias cuestiones:

- 1) La actualización en sí misma de las investigaciones en semiótica, la cual nos propone abandonar las *unidades mínimas* del análisis, para reemplazarlas por *conjuntos significantes y actos que produzcan discursos*, donde emerge el análisis actual que describe la percepción y la sensibilidad. Esto en el terreno de la antropología local no ha tenido un impacto mayor, aunque representa una superación del primer estructuralismo, pero sobre todo una superación importantísima de los obstáculos epistemológicos que no permitían la comprensión de la cultura, por considerar que sus mecanismos internos tenían una naturaleza ontológica, hasta que los estudios de la *Escuela de Tartu-Moscú* –descubrimiento que debemos a Lotman-, muestran la naturaleza semiótica de la cultura como sistema de signos, alrededor del concepto de semiosfera.
- 2) Al optar por la perspectiva de la significación de lo viviente y la significación en acto; el objeto de las investigaciones semióticas deja de ser el signo, para ser cambiado por el discurso en acto.
- 3) La reconceptualización del signo, bajo las cuatro propiedades principales de la significación: a) Coexistencia de dos mundos (interior-significados/ exterior-significantes). b) Comprender la significación como sistema de valores, supone la conmutación entre todos los que conformen el sistema. c) La preeminencia del interpretante, orientador de la mira que apunta al sentido. d) La importancia del fundamento, como límite del dominio de pertinencia que capta la significación, al selecciona en forma pertinente algún aspecto como punto de vista.
- 4) Los dos planos del lenguaje, que reemplazan ahora las caras del signo, están deslindadas por un cuerpo semiótico, que toma posición como frontera de lo correspondiente al interior/exterior –lo que resulta correspondiente con el concepto de *semiosfera*-, unidos por el

discurso en acto de la significación, correspondiente con las esferas de lo sensible/inteligible respectivamente.

- 5) El derrotero atomista de las unidades mínimas, que dejan de lado el sistema y su capacidad de estructurar, responsable del obstáculo epistemológica para entender la cultura, superado por la introducción del concepto lotmaniano de *semiosfera*. (Fontanille, 2001: 21-44)

Luego de lo anterior, descubro que reflexiono en medio de un texto que se ha ido tejiendo en cierta manera por sí mismo, con inclinación a expresarse con una idea de la dimensión “propioceptiva” del discurso –aunque esto sólo sea la quimera de un *cuerpo propio*: “*forma significativa de una experiencia sensible de la presencia*” (Blanco, 2012:27)-, que se organiza en dos grandes campos, conforme a los planos del lenguaje, como son: el **dominio externo** de cuyos efectos nace lo **exteroceptivo**, lo que coincide con el plano de la expresión; así como el **dominio interno**, que resume sus efectos bajo lo **interoceptivo**, acorde con el plano del contenido. Dos caras de una misma moneda, o signo representando el lenguaje, de cuya interacción entre planos surge –*como del choque entre dos espadas*-, lo que se puede poner bajo el signo de un conocer **propioceptivo**, del sujeto de la percepción, cuyo cuerpo imaginario –como cuerpo propio- ostenta una posición central; desde cuya ubicación, la significación resulta de un mundo de percepciones, donde el cuerpo instala la frontera entre dos **macrosemióticas**, de la **exteroceptividad** –donde tiene lugar, una *semiótica del mundo natural*-, y de la **interoceptividad** –macrosemiótica que tiene la forma de una *lengua natural*-, lo sensible y lo inteligible, a partir del sujeto de la percepción, que es un cuerpo semiótico. (Fontanille, 2001: 35).

Son planos que encuentran sus raíces, en la tradición científica que produjo el famoso *Curso de Lingüística General* (Saussure, 1973), como en la obra de Charles Sanders Peirce, pero también en la inclinación por elucidar: “el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan” (Castoriadis, 1983: 11). Propriocepción que no se queda ensimismada en el pronombre singular, dado que se trata de un **yo** que siempre está para **otros**,

en la medida que **todos** están inmersos en una esfera de sentido que los precede como un sistema pleno de significación, donde es posible la experiencia comunicativa; en esta esfera abstracta de sentido que surge cuando **nosotros**, elabora un discurso para diferenciarse de **otros**: es el momento donde **nosotros**, acude a la auto descripción necesaria que construye la frontera semiótica que lo diferencia de esos **otros**; operación no siempre perceptible porque está subsumida en la función lingüística que cumple el pronombre. En el orden del mundo sensible, dicha esfera permite la interacción comunicativa, aunque es en realidad un espacio abstracto de sentido, de experiencia común –muchas veces confundido con la cultura-, en el que todos los lenguajes particulares deben estar inmersos para poder funcionar (Lotman, 1996:22), y en cuyo dominio, es posible comprender la correlación entre las dos macrosemióticas que guía nuestro andar por el mundo.

Como es lógico, todo abandono o adopción, implica la realización de una serie de operaciones dentro del sistema para tal efecto; en el examen realizado por Fontanille (2001), luego de su trabajo de síntesis, retiene una serie de propiedades que resultan –como dice el autor- pertinentes, mismas que vamos a continuar en esta investigación:

- (1) la coexistencia de dos universos sensibles, el mundo exterior y el mundo interior;*
- (2) la elección de un punto de vista (mira);*
- (3) la delimitación de un dominio de pertinencia (captación);*
- (4) la formación de un sistema de valores gracias a la reunión de los dos mundos que forman la semiosis.» (Fontanille, 2001:33)*

### **1.2.2 Objeto y urgencia estratégica**

Como ya se dijo, nuestras preguntas acerca de la GE en los inicios de las políticas de interculturalidad en el Perú, surgieron de la preocupación por constatar –según información oficial de las entidades competentes-, la desaparición de 37 lenguas-pueblo, en los últimos años este número ha crecido

extraoficialmente en cinco. Al inicio, tuvimos la hipótesis –un tanto mecánica-, que explicaba la desaparición debido a la presión social, derivada de la vecindad entre las lenguas, donde el castellano como lengua dominante, configuraba simplemente un conjunto de relaciones de dominancia, sobre las demás lenguas que pueblan el territorio nacional, fenómeno conocido como “diglosia”, o dominancia de una lengua sobre otras, la cual se expresa entre otros aspectos en la desvalorización constante de las lenguas no-dominantes, como consecuencia de lo cual son abandonadas y luego olvidadas progresivamente, por caer en desuso. Pero este argumento, no era suficiente para explicar el proceso de su extinción dado que no todo son carencias, constreñimientos, exclusiones, dominancias o sujeción; también existe el lado productivo de estas relaciones de poder-saber, que configuran aspectos de la formación ideológica-discursiva de donde parte la producción de la dimensión social histórica, que incluye más allá de las relaciones de dominación, otra dimensión donde el sujeto desea, participa en el agenciamiento de esas mismas políticas, cuyo resultado es la extinción de las lenguas ¿Cómo se produce este complejo social? Exploramos una red de posibles respuestas...

Nuestro objeto es estudiar cómo aparecieron las políticas de interculturalidad, así como la GE, en medio de un proceso más general que es el de la cultura, concebida como un mercado general de poder-saber, que organiza el aspecto subjetivo de la dominación capitalística, a través de sus semióticas dinerarias (Guattari-Rolnik, 2005). Como ejemplo, intentaré un boceto muy ajustado a este propósito, en un corte temporal alrededor del siglo XX, aunque la II Guerra Mundial es un parte aguas, porque significa la aparición de una serie de estratos en los discursos desarrollistas, en particular los de la antropología norteamericana que se conocieron en el territorio, las que van a dar lugar a la formulación de las políticas de interculturalidad – comprensión que lleva implícita, una crítica al concepto ontológico de cultura, en el uso que la antropología y las humanidades le dan en la actualidad-, cuya reflexión actual forma parte del obstáculo epistemológico, que impide la comprensión de la cultura como una entidad –esto es un subconjunto con una determinada organización, pero sin consistencia propia-, por lo que ella puede

allanarse a la concepción de un sistema ocupado por mecanismos semióticos, cuya organización responde a los movimientos de la *semiosfera* –lo que en Foucault, se relaciona con el orden que impone la *episteme*-. De lo que sigue una redacción que intenta describir de forma casi programática, algunas de estas relaciones de poder-saber envueltas en los surgimientos de lo intercultural, como dispositivo que se apoya en la GE, a la que va a modelizar como estrategia de persuasión, impulsada por tendencias que desplazan los discursos hacia el campo de la subjetividad –la aparición del neuro marketing es solo un efecto de ello-, lo que en buena medida implica el triunfo local de cierto tipo de razón burocrática, como parte del movimiento general de una modernidad tardía.

Hay un conjunto de fenómenos culturales que constituyen una serie, bajo la cual se pueden encontrar evidencias de la estructura discursiva que da lugar al etnocidio lingüístico que padecemos, organizadas como un archipiélago de acontecimientos, entre los que su continuidad no es tan evidente, requiere del esfuerzo del análisis para hallar su presencia, entre la dispersión de los discursos y la sucesión de los regímenes sociales que ha habido en territorio desde la colonia. Estos aspectos tampoco estuvieron considerados en nuestras hipótesis iniciales, pero al revisar la documentación es evidente no solo la formación de ciertas figuras sémicas en los discursos –además de la documentación histórica, la literatura es un acervo muy importante para esta exploración-, sino que ellas han ido cambiando a través del tiempo en la superficie de sus expresiones, pero en sus contenidos sospechamos persiste una manera similar de estructurarse, conforme a la episteme a la que pertenecen –como continuidades del viejo *sistema social de clasificación en castas* latifundistas, desde la formación de las haciendas en el siglo XVII de acuerdo con los *Trabajos de historia* (Macera, 1988)-, vigente en muchos sentidos hasta el día de hoy. Si bien no es un tema que podamos desarrollar aquí, si es posible tomar de su referencia algunos aspectos para esta reflexión; porque sirve para comprender otro de los fenómenos de la semiosfera, que se explica con el ejemplo de la sala de un museo (Lotman, 2018), para llamar la atención acerca de la contemporaneidad de las piezas (textos), que pueden

estar en un mismo espacio como la sala, aunque todas sus piezas procedan de épocas distintas, es la función que cumple el museo. Muy parecida al espacio de la semiosfera, es como la sala que brinda el espacio donde pueden ser contempladas y comprendidas, a lo que debe agregarse la gente que trabaja y asiste, los reglamentos que requiere su gestión, etc. Sin este espacio abstracto de sentido, por si solas, estas obras no podrían ser comprendidas; lo mismo sucede con el territorio –que no siempre coincide con las fronteras culturales de la semiosfera–, donde pueden coexistir diferentes modos de producir provenientes de diferentes épocas tanto del “pre” como del “no” capitalismo. Desconocer este principio no atomista de la cultura, que deriva en aquel otro por el cual se comprende que ella no ostenta un nivel ontológico de consistencia propio; hizo que toda la discusión política de los partidos de izquierda, girara en torno al carácter predominante del modo de producción de la sociedad peruana, generando divisiones políticas irreconciliables como innecesarias, que persisten hasta hoy.

Cada que se afirma el eufemismo: todas las lenguas indígenas tienen el estatuto de “idiomas oficiales” –según el artículo 48° de una Constitución Política del Perú<sup>20</sup>, aunque no ha sido traducida aún a todas las lenguas que pretende regular-, se activa un tipo de discriminación velada, más bien “larvada”, dado que hasta hoy no se formulan las políticas lingüísticas que se requieren para su conservación. De la misma forma que la *Carta Universal de los Derechos Humanos*, no es tan universal en su traducción ni en sus políticas lingüísticas, porque ha impuesto como el inglés como idioma universal de facto. En el caso peruano, la práctica demuestra que sólo el castellano, es la única lengua que tiene todas las prerrogativas de un *idioma oficial*, aunque se declare que todas las lenguas son oficiales, por ello:

*“la falta de políticas públicas adecuadas en materia lingüística ha generado que en la actualidad 37 lenguas se hayan extinguido y*

---

<sup>20</sup> Cf. *Constitución Política del Perú* de 1993, en: <https://www4.congreso.gob.pe/comisiones/1996/constitucion/cons1993.htm> (recuperado el 3-8-2021).

*que la mitad de las 47 lenguas originarias que aún se usan en nuestro país se encuentren en peligro de desaparecer, debido a que solamente son habladas por núcleos familiares o personas dispersas. Es el caso, por ejemplo, de la lengua Taushiro que tiene un solo hablante”.*

Por todo lo anterior, el problema planteado bajo el título de esta tesis que intenta ser clarificado, ha seguido para ello procesos diversos de investigación, que se derivan de la práctica antropológica, histórica, a la que se agregan análisis fragmentarios de tipo arqueológico, también incorporamos el análisis semiótico –orientación y articulación del sentido que intentamos extraer de la materia que nos ocupa, la cual es visible a nivel de una microfísica de relaciones de poder-saber localizadas–, así como prácticas de escritura diversas. La idea ha sido trabajar introduciendo fragmentos semióticos y antropológicos, en canteras históricas, otear el horizonte discursivo que ellos puedan abrir, a la hora de resolver el título propuesto. También he recurrido a herramientas de análisis que, en algunos casos, siguen el rumbo de la genealogía, con la cual doy una especie de rodeo, en el que he visto surgir entre la marea de documentos y discursos, figuras, ideas, contenidos –que aquí voy a tratar como *enunciados narrativos*–, que posteriormente se articulan en formas discursivas reconocibles como *políticas de GE*, a las que se agrega el *enfoque intercultural* –primero como campo epistémico, luego transformado en discurso. Finalmente, para escribir el tejido textual que presento aquí, a partir de un conjunto diverso de fuentes y lecturas, ha sido de utilidad fundamental el programa Atlas.ti, el cual me permitió estudiar la teoría semiótica de forma precisa, al poder juntar bajo una misma etiqueta, diferentes citas acerca de conceptos y categorías determinados, que de otra manera hubiera sido posible inteligir, en nuestro aprendizaje del análisis semiótico, así como para su aplicación en el análisis en general.

## CAPÍTULO II: MARCO METODOLÓGICO

La investigación cualitativa que llevamos a cabo, se realizó de acuerdo a una matriz de consistencia, cuyo objetivo general partió de la pregunta motivadora: *¿Por qué si hay políticas interculturales siguen desapareciendo apresuradamente las lenguas indígenas?* La cual, a su vez, tenía un supuesto: *Las lenguas siguen desapareciendo, porque su tratamiento está atrapado en la realidad física del texto, éste no toma en cuenta elementos que estando fuera del mismo, contribuyen con la significación.* En tal sentido esta investigación se refiere a un evento del tipo: proceso, situación; en el que aparecen las políticas de gestión e interculturalidad. Ahora bien, esta sucesión de eventos que conforman la situación estudiada –que es el surgimiento de ciertas políticas-, pueden interpretarse bajo su aspecto procesual ¿dónde inicia y termina este proceso? Es un asunto metodológico que decide el investigador, atendiendo a un precepto del análisis, acerca de que el objeto a analizar debe estar concluido. Para quien escribe, el proceso comienza con la formación del actante principal del relato SP, *el pongo*, personaje cuya dimensión anónima, es inversamente proporcional a la representación máxima de un pueblo, porque constituye una especie de anonimato cuyo ser recóndito, abre un vacío donde viene a depositarse inversamente la representación de la multitud, de los desposeídos. Por lo que iniciar esta investigación, estudiando la figura del pongo, era crucial para nuestra comprensión del surgimiento posterior de las políticas, así como del sentido estratégico que va a tener el dispositivo.

Por lo que la investigación fue analítica, en la medida que se trató de un análisis semiótico de la pieza literaria SP de Arguedas –por condensar ésta, el significado nuclear de las políticas estudiadas-; pero también fue un análisis de tipo histórico, que usó métodos como la arqueología de las ideas, la historia de las mentalidades y el método genealógico; por otra parte es la razón de que no haya directamente un sujeto de estudio o población, aunque la pieza literaria y los discursos que analizamos, se refieren a los hablantes de lenguas nativas; en tal sentido podríamos decir que el sujeto de la

investigación es el Estado peruano, en la medida que es la personalidad colectiva, que funge como el autor de las normas legales, que dan vida a la aplicación de las políticas educativas. Resumiendo, metodológicamente: en la investigación se usaron técnicas e instrumentos de revisión documental y de archivo.

Habría que agregar algo, para que se comprenda el estilo o la forma de escritura de este capítulo, aparentemente algo disperso. Hubiera sido muy engorroso, describir decenas de conceptos y reglas del análisis –tanto de la corriente greimasiana, como de la Escuela de Tartu-, así como conceptos de otros autores, para luego, a la hora de redactar el mismo, acudir a las dichas reglas para citarlas nuevamente en sustentación del análisis. Es la razón, por la que tales instrumentos, así como conceptos, se explican en el análisis mismo de la pieza literaria, por lo que podríamos decir que, el estilo de este capítulo es el de una exposición metodológica, aplicada al análisis de un cuento.

En cuanto a los objetivos particulares, ellos partieron de otra pregunta motivadora: ¿Hasta qué punto es posible describir el “sentido” que comunican un conjunto de políticas como las de gestión e interculturalidad? Los supuestos para la formulación de estos objetivos fueron: a) El sentido se estructura como un magma, b) Se requiere describir cómo se articula el sentido en las variables estudiadas –particularmente, el de su pre-campo o campo anterior-, para entender la existencia actual de ellas mismas como prácticas del sector educativo. c) Es posible estudiar las variables gestión e interculturalidad como eventos históricos contemporáneos.

Para todos objetivos, corresponde un tipo de investigación de diseño documental, transeccional –sobre momentos únicos en el tiempo-, perteneciente al periodo contemporáneo. Fue una investigación exegética, lineal: porque logra identificar los ejes de sentido o semas –unidades mínimas de sentido- que se encuentran hasta hoy en el discurso de las políticas, por lo que abonan a su comprensión. La razón para cambiar el análisis de la Ley

General de Educación según decreto N°19326, por el de esta pieza literaria SP, ya se explicó en la introducción; pero, por si hubiera sido poco, se pueden encontrar las razones teóricas aquí mismo –en la p. 201-, sacadas del libro *Estructura del texto artístico* (Lotman, 1982: 69-71).

## 2.1 ¿Sueño del pongo o retablo del misti?

En realidad, esta tesis nació de un texto de Arguedas.<sup>21</sup> *De la risa que sacude después de leerlo*, aunque la historia narre una *tristeza sonqo*: todo lo familiar al pensamiento sobre el mundo andino: la densidad profunda de sus edades y geografías, explota con la risa luego del final, derrumbando con ella el ordenamiento de nuestras ruinas simbólicas, donde *indios*<sup>22</sup> y mestizos viven resistiendo estructuras feudales –para usar las palabras que emplea Arguedas, como expresiones residuales de la Colonia y su sociedad de castas latifundistas (Giraudó, 2018)-, viven resistiendo estructuras feudales, neoligarquías diversas, capitalismo integrados y la dimensión amenazante del neoliberalismo. La atmósfera en que se escuchó el cuento, fue el de una situación comunicativa poco clara, en circunstancias algo forzadas –como lo explica el autor– [1.1]<sup>23</sup>, pero la insistencia del honorable Santos Ccoyoccosi Ccataccamara, comisario escolar de Umutu, logró convencer al comunero de *Qatqa*, de la lejana provincia de *Quispicanchis* –por donde se sube al nevado Ausangate y al santuario de Quyllur Rit'i– que le narrase el cuento del pongo, a su amigo Arguedas –es muy probable que haya antepuesto el “*tayta*”–. De ahí la dedicatoria, *in memoriam* [2.1], después de la introducción; a la manera

---

<sup>21</sup> Cf. Es imprescindible la lectura del cuento, ubicado en el anexo. “El sueño del pongo” El cual procede del libro: *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima: Editorial Milla Batres, 1974. Los números decimales corresponden a episodios que se pueden ubicar en el anexo.

Asimismo, al inicio hago la paráfrasis de un conocido texto de M. Foucault, *Las palabras y las cosas*: “*Es te libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude al leerlo, todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía-, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de los seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro*” (Foucault, 1984:1).

<sup>22</sup> Arguedas escribió en el *¿Último diario?* de su novela póstuma: “*Dispéñeme la inocente y segura convicción: invulnerable como todo aquel que ha vivido el odio y la ternura de los runas (ellos nunca se llaman indios así mismos*”. (Arguedas, José María, 1996)

<sup>23</sup> En adelante, los números entre corchetes, hacen referencia al anexo final la sección: Corpus. Incluida al final de este capítulo, el cual consta de tres partes y ha sido fragmentado con numeración decimal, para una referencia más exacta de las citas.

de un umbral, por donde el escritor atraviesa el espesor de la escritura, para convertirse en el narrador del cuento.

A continuación, el texto describe el antiguo maltrato extremo [3.2, 3.4], a que podían ser sometidos los pongos que trabajaban como servidumbre, gratuita y obligatoria, en casa de los patrones dueños de haciendas, conforme a la vieja estructura del yanaconaje, desde los tiempos de la Colonia. Luego de narrar los vejámenes, luego de la mitad del cuento [3.5], el pongo se arma de valor y pide permiso al patrón, diciendo en forma humilde<sup>24</sup>: *“Tu licencia, padrecito, para hablarte”*. Quería contarle el sueño que había tenido, donde ambos habían muerto: la curiosidad del patrón dio pie al relato del pongo, quien narró que una vez muertos [3.6, 3.7, 3.8] llegaron ante San Francisco; entonces luego de examinarlos y pesar sus corazones, mandó que vinieran dos ángeles: *–“uno alto como el sol, al lado de otro sin valía”-*, y ordenó que el patrón y al pongo, fueran cubiertos respectivamente, con miel y excremento. Acabada la tarea, San Francisco decretó: *“Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo”* (Arguedas, 1974: 17).

Al concluir el relato, un pachakuti imaginario revuelve lo existente, al mismo tiempo se escuchan carcajadas –en nuestra conciencia trágica–, haciendo estallar la abundancia de seres imaginarios que la cultura andina ordena en series, pequeñas esculturas montadas en estructuras de madera pintada, con niveles diferentes y puertas que cierran dicha estructura para convertirla en el universo mental que hoy llamamos *retablos*, donde se representan situaciones sociales arquetípicas, sobre las que cada usuario vierte su recubrimiento personal de significación y deseos –*San Marcos*<sup>25</sup>, los

---

<sup>24</sup> En el sentido de: "Bajeza de nacimiento o de cualquier otra especie; también de sumisión, rendimiento; asimismo refiere la virtud consistente en conocer las limitaciones propias y debilidades, para obrar de acuerdo a este conocimiento" (RAE). Consultado en: <https://dle.rae.es/humildad> El 15.07.2022 a las 15:49 Hrs.

<sup>25</sup> Un ejemplo semiótico de *catacresis*, según la RAE, nombre que se pone a “algo que carece de nombre especial por medio de una palabra empleada en un sentido metafórico, como en (...) hoja de papel”. Lo que confirma es un objeto que fue incorporado a la semiosfera de la cultura andina, mediante el nombre propio de un santo cristiano, que debe estar indicando una frontera cultural aún por estudiar.

llamaban los artesanos, hasta que los coleccionistas de arte, entre los que estuvieron las hermanas Bustamante –una de ellas esposa de Arguedas–, los rebautizaron con el nombre genérico de *retablos*, en los años cincuenta–, lo que dio inicio a la creación de representaciones no usuales hechas a pedido, o imaginadas con audacia a partir de ahí por los artistas andinos, donde también se disponen escenas rurales o de otro tipo, donde se pueden imaginar planos superiores para zorros de arriba, abismos y quebradas para zorros de abajo... Ensamblaje que hace explosión con las carcajadas del pongo, quien acabado el relato huye del texto con la mandíbula pelada, dejando en escombros el retablo del mundo. Mientras, una larga vacilación e inquietud en nuestras prácticas sobre lo Mismo, se avivan con la risa muda del Otro: “*que se defiende triunfante*”. [1.7]

*La segunda vez que fui a Lima fue cuando ya tenía profesión. [Cuenta don Joaquín López Antay<sup>26</sup>] Me invitó la señorita Alicia Bustamante. Ella había venido con el doctor Arguedas, con la señora Celia. Yo estaba trabajando, como siempre, y ellos llegaron. La señorita Alicia me invitó y acepté.*

*La señorita Alicia siempre me compró retablos. Pero no le gustaban los que yo hacía. Me encargaba otros, como ella quería. Y yo le hacía. “Quiero cárcel de Huancavelica”, me decía, y yo le hacía. “Quiero jarana”, decía y yo le hacía. He hecho bastantes retablos para la señorita Alicia. Ella me decía: “Hazme corrida de toros”, y yo le hacía. Después le he hecho peleas de gallos, trillas, el recojo de tunas. El que más le gustó fue la cárcel de Huancavelica. Todos se los llevó a la Peña Pancho Fierro, en Lima. Ahora está en la Universidad de San Marcos su colección; así me han dicho. Baúles también le he hecho, pasta wawa, creces. Todo eso le interesaba a la señorita Alicia.*

*El doctor Arguedas preguntaba mucho. Sabía quechua y nos reíamos mucho, era muy alegre, aunque vivía en Lima y era*

---

<sup>26</sup> Premio Nacional de Cultura, otorgado por el Instituto Nacional de Cultura, en 1975. Arguedas dedica sendas páginas a este artista popular y su obra.

*doctor. (...) el doctor me contaba chistes y me hacía reír. Yo también le contaba chistes y se reía como wawa, siempre.* (Razzeto, 1982: 147).

## **2.2 Substratos de sentido**

Tal vez porque el editor tuvo presente la vida que Arguedas había llevado –lo cual se supo en vida, como lo muestran textos y discursos pronunciados en eventos- , decidió reunir en una edición especial, cuentos no reunidos antes en una edición completa, donde se prefigura sin querer la geografía completa de los lugares que habitó en el mundo de su niñez y adolescencia, entre costumbres y tierras como las del pongo –el escritor mismo lo declara, en una nota del texto *Puquio una cultura en proceso de cambio* (1975)-, sea lo que animó al editor incluir este relato en la edición póstuma del libro *Agua*, como un retorno de lo inconsciente en los recuerdos del escritor, actualizado por un cuento folklórico de origen difuso, escuchado con “*una clara vinculación espiritual*”. Esto pudo suceder así porque el padre de Arguedas, el abogado cuzqueño Víctor Arguedas Arellano, se desempeñó como Juez de paz en Ayacucho y Huanta, lo cual obligó a que vivieran en dichos lugares; pero en 1915, fue ascendido a Juez de primera instancia en la provincia de Lucanas, por lo que tuvieron que mudarse una vez más: “*Fui a Puquio en 1917, a caballo, tenía 6 años*” –recuerda José María–, también es el año en que su padre se casó en Puquio con una mujer acaudalada, motivo por el que se mudaron donde ella (Merino, 1991:100).

Aspectos biográficos que relacionan la experiencia arguediana, con el conocimiento inconsciente de los símbolos mnemotécnicos de la cultura andina, que ella hace formar parte de los rituales donde actualiza los textos que conforman la dimensión de su oralidad; también se relacionan con sus preocupaciones [1.5] sobre el destino de la literatura quechua –argumento que justifica escribir de memoria, un texto donde el autor se funde una vez más con la cultura andina–, reflejada en traducciones diversas de documentos quechua-español con lo que ya interrogaba de manera práctica, aunque

desde una concepción aún no descolonizadora, la idea de la interacción entre culturas cuyo resultado, es una cultura andina que logra resistir el embate de la dominación, permaneciendo sólida; de ahí también sus preocupaciones tempranas sobre la práctica del monolingüismo quechua y aymara en el Perú, que también dará lugar a las reflexiones de los académicos sobre bilingüismo (Escobar, 1975) y multilingüismo (Escobar, 1972), así como las posibilidades de una futura literatura en quechua, como se ve más adelante.

El personaje del pongo, representa la condición que tuvo el yanacona. Del sistema de yanaconaje, podemos decir que puede ser descrito en sus orígenes como un dispositivo de poder local prehispánico, que utilizó la mano de obra como servidumbre. En aquel periodo, yana eran los rebeldes que una vez reducidos, tenían como sanción prestar servicio a las *huacas* o parientes del *Inca*; como etnia desarraigada, el *yanacona* tuvo una situación similar a los *mitmacona*, quienes no perdían su adscripción étnica. En su fórmula colonial aparece como la dación de un trozo de tierra cultivable, a cambio de prestar servicios gratuitos, agrícolas o domésticos, en la propiedad de españoles o curacas. Como forma de explotación agraria, combinó renta de la tierra, ganancia comercial e interés del capital. Los yanaconas estaban exentos de pagar tributo, aprovechaban parcelas pequeñas de españoles o curacas; también fueron considerados parte de la comunidad cristiana, por lo que pudieron tener propiedad individual y ejercer oficios. Cuando desapareció la prestación gratuita, el *yanacón* se ajustó a dar una *merced conductiva* consistente en productos, por la chacra que recibía, resultando así una modalidad autóctona recreada por los españoles, que reforzó las bases económicas de control, en la estructura agraria dominada por la hacienda. (Matos, 1976: 21-30)

*La lectura del "El sueño del pongo" presenta, como casi toda la narrativa arguediana, una visión impregnada en sus coordenadas espacio-temporales por las imágenes del mundo de la sierra, endeudadas no solo sociolectalmente, sino también epistémicamente, con tradiciones mágico-religiosas*

*provenientes del antiguo Perú. En la dimensión cognoscitiva de la mayoría de relatos –remitámonos sobre todo a “Warmakuyay”, “Agua” y “Amor mundo”–, se mezcla esa herencia andina con la cosmovisión propagada e impuesta por los conquistadores hispanos, de manera que surge un sincretismo de signos confrontados e irreconciliados. (Quezada, 2023:181)*

Lo que nos lleva a una conclusión momentánea, para comprender la energía semántica que carga en sus hombros el personaje del pongo: si en el Estado Inca los *yanacuna* fueron principalmente sirvientes, durante la colonia, aunque nominalmente libres, sufrieron un proceso de fijación a la tierra, que se mantuvo casi invariable hasta inicios de la República criolla. En los albores del siglo XX, el carácter tradicional del *yanaconaje* andino se resquebraja, mientras que el moderno, surgido del *boom* algodonero de la Primera Guerra Mundial, llega a ser reconocido por la Ley N°10885 de 1947, bajo la presidencia de José Luis Bustamante y Rivero. En su forma servil, el *yanaconaje* queda confinado en la sierra; mientras que, en su versión moderna, se asocia al desarrollo de la empresa capitalista. Según el censo agropecuario de 1961, el *yanaconaje* tuvo presencia en todo el país, distribuido desigualmente en las tres regiones: existieron 18,916 *yanaconas*, en una extensión territorial de 96,408 Ha. El mayor número de *yanaconas* y tierras *yanaconizadas* estuvo en la sierra, debido a la situación que trajo consigo la Ley del *Yanaconaje*. (Matos, 1976: 31-52)

El libro *Agua*, es un texto en el que se pueden encontrar estructuras elementales de la significación, que sintetizan valores importantes de la cultura peruana, en la primera mitad del siglo XX, cuya distribución se halla dispersa, entre las oposiciones complementarias de los discursos sobre la indianidad: indio-blanco, siervo-patrón, ilustrado-ignorante, hablar-callar, mandar-obedecer, humildad-orgullo, reciprocidad-iniquidad, elogio-humillación, daño-reparación, entre otras; a las que se recubre con un

vertimiento semántico<sup>27</sup>, constituido por las significaciones producidas por las prácticas tradicionales, asociadas a ellas por la cultura andina de entonces; o impulsadas por formas diversas, muchas veces exasperadas, en que se manifiesta la esperanza, cuando se la presiente como reivindicación divina, reparadora simbólica del daño.<sup>28</sup> Asimismo, se puede encontrar un inventario de contenidos semánticos que la cultura andina asocia a la mama pacha, los cuales se expanden en toda la intensidad y extensión que hay entre los extremos sub categoriales sólido (piedra, cerro) y líquido (agua, chicha, vino, miel, hez) al que pertenece, así como las cualidades que puede alcanzar su presencia sensible en el mundo, teniendo como extremos subcategoriales la vida (el agua) y la muerte (la hez), entre las cuales encuentran posición la chicha, el vino y la miel. Al final de cuya serie, el objeto agua como valor inicial de todo el texto, se ha transformado en la oposición complementaria formada por la miel y el excremento, de cuyo desenlace resulta una clara afirmación de la vida hasta en la muerte<sup>29</sup>. No resulta tan abstracto invocar la oposición sólido-líquido para hablar de los valores de la cultura andina en ese momento, dado que buena parte no sólo del vocabulario académico desde entonces hasta la actualidad, sino el de otras esferas como el periodismo, involucran metáforas que giran en torno a los extremos sólido-líquido, como en la expresión del filósofo Sigmund Bauman –también título de un libro suyo igualmente famoso– *La modernidad líquida* (Bauman, 2020), en oposición a una identidad cultural sólida... Pero volvamos al universo rural de la primera mitad del siglo XX.

Un mayor acercamiento al libro, para detenernos en SP, puede servir para mostrar cómo procede la enunciación, a la hora de comunicar su “mensaje”, contenido, significación, carga semántica, adoptando formas particulares de auto descripción, así como dispositivos centrados en la primera persona del plural “nosotros”, que marcan con claridad las líneas

---

<sup>27</sup> Cf. Greimas y Courtés (1982: 436) “... es un procedimiento por el cual a una estructura sintáctica dada se le atribuyen valores semánticos previamente definidos. (...) 2. La noción de carga semántica, que determina un estado, es próxima al de vertimiento (que designa una operación).”

<sup>28</sup> Cf. Delgado, Wáshington. “Rabia e injusticia social en la obra de José María Arguedas”, en *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima: Carlos Milla Batres, 1974: 9-17. También, Laplantine (1977).

<sup>29</sup> Cf. Bataille, Georges. *El Erotismo*.

divisorias con otras culturas que el pronombre pone afuera –usando procedimientos de exclusión que expulsan lo extraño, apartan al *otro* y todo lo que contenga la tercera persona del plural–, pero frente a los cuales, adopta una disposición estratégica a la hora del diálogo (Lotman, 1996:22-24). Anoto lo que se entiende aquí por enunciación, aunque de una manera restringida, dado que es un concepto de definición amplia:

Si se concibe a la enunciación como una instancia de mediación productora del discurso (...) es el lugar en que residen las estructuras semio-narrativas, formas que, al actualizarse como operaciones, constituyen la **competencia semiótica** del sujeto de la enunciación. (...) El conjunto de procedimientos capaz de instituir el discurso como un espacio y un tiempo, poblado por otros sujetos además del enunciador, constituye para nosotros, por tanto, la **competencia discursiva** en sentido estricto. (Greimas y Courtés, 1982:144)

Continuando con lo dicho, existe una particularidad que la pieza narrativa pone frente al lector, no de forma evidente, su estar compuesta de tres partes: I) introducción, II) dedicatoria, y III) el cuento. Entre las cuales forman un dispositivo que abre las posibilidades para una narración crítica –lo que se vuelve más complejo en la edición príncipe del cuento, dada su naturaleza bilingüe–. La primera parte, se nos presenta como “*un relato del relato*”, en otras palabras como *hipernarración* que se ocupa de los enunciados y la crítica de su razón narrativa, poniendo en circulación signos que pueden distribuirse entre esferas como etnología, lingüística, ethnohistoria, filosofía, literatura, como partes de un mecanismo de la formación ideológica y discursiva al que pertenece; lo que hace ver en cada una de estas tres partes, un sistema propio de narración que la palabra (voz) debe sortear a la hora de atravesar la frontera que los separa, donde resultan evidentes las premisas de una ciencia propia: la de una **narrática** particular que reflexiona sobre sus signos y la acción que ellos ejercen.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> He tomado como base, el concepto de *narrática* y otros, de Jean Pierre Faye (1974:9-43), pero los he modificado.

### 2.3 Del diálogo como traducción

Es de suma importancia, abríenos a la comprensión del fenómeno de la comunicación humana, como un proceso de traducción –y no de simple transmisión-, lo cual ha significado sobrevalorar la conciencia del mismo, con un discurso que no ha podido evitar –menos explicar–, cómo a pesar de los “esfuerzos” oficiales, el resultado ha sido la desaparición de 37 lenguas-pueblo<sup>31</sup>. O en otro ámbito como los medios de comunicación ¿cómo ha sucedido que la praxis periodística haya terminado empobreciendo su “mensaje” a niveles insospechados? A menos que la comunicación misma esté sometida a procesos de resignificación que no habíamos identificado, o que al parecer esté “modelizada” por marcos más generales que determinan el proceso comunicativo final –recodificando sus mensajes, revistiéndolos con nuevos códigos, asociados a nuevas significaciones–. De ahí la importancia de comprender el fenómeno de la comunicación, desde el punto de vista de la semiótica, lo que permitirá superar el obstáculo epistemológico que significa esta *metafísica de la transmisión*.

Esto tiene como consecuencia el sobre entendimiento de dichos procesos de traducción, bajo el concepto de “transmisión”, razón por la que se fue consolidando, una falsa conciencia sobre aspectos claves del proceso de la comunicación humana, así como sobre los procesos que tienen lugar durante el intercambio sígnico. Desde este punto de vista, lo que llega al destinatario no sería puramente el “mensaje” –esto es el enunciado-, lo que en realidad sucede en este proceso, es que el destinatario traduce el enunciado a su propia experiencia, interacción en la que se produce lo que llamamos texto. Objeto, no solamente producido por la intención del destinador, sino que se encuentra sujeto a las prescripciones de la formación ideológica y discursiva, que la coyuntura produce a partir de la lucha de clases: imposible no aludir a esta interpelación, a la hora de intervenir en la actualidad del sector educativo –del cual depende el tipo de sociedad que se está construyendo-. De donde tengo presente, en la episteme general que organiza el campo de los conocimientos,

---

<sup>31</sup> Cf. Nota de prensa N°146-DP-OCII-2014 de la Defensoría del Pueblo, así como el Documento Nacional de Lenguas originarias del Perú (MINEDU, 2012).

los mecanismos centrales que producen los discursos dominantes en la esfera educativa, de acuerdo a la formación ideológica y discursiva a la que pertenece:

*Actualmente, creemos necesario sustituir el concepto de ideología por los de formación ideológica y formación discursiva:*

*Dada una formación ideológica, es decir, una coyuntura determinada por la lucha de clases, llamaremos formación discursiva a aquello que determina lo que puede y debe ser dicho, el sentido de lo que se dice, la inteligibilidad del enunciado, los motivos del silencio.*

*Podemos decir que los individuos son interpelados en sujetos parlantes por las formaciones discursivas que se representan. Se comprende mejor ahora cómo los “dominios del pensamiento” se constituyen históricamente, como puntos de estabilización que producen al sujeto, aquello que le está dado ver, comprender, pensar, hacer, crear y esperar, etcétera. (Álvarez et al, 1979:28)*

Dada la descripción de este campo, en el espacio de la semiosfera, toca ocuparse de la praxis discursiva que los individuos emplean en dichas formaciones, dentro de las cuales: interactúan, se miran, observan, intercomprenden sus discursos, piensan sobre sí –el monólogo interno inventado por las novelas de James Joyce como *Ulises*, *Esteban el héroe* o *Retrato del artista adolescente*–, es también una forma de diálogo entre una persona consigo misma, alternando ocupar el lugar del destinador y del destinatario, en turnos sucesivos- en suma: es el lugar donde los sujetos ejercen una praxis semiótica general, al mismo tiempo que hacen-producen objetos, los crean –en el más amplio sentido de la palabra–, así como tienen esperanzas –materia prima transformada de la que nace el mesianismo y la utopía (Laplantine, 1977)–. Por ello será de vital importancia, comprender antes y mejor, los procesos imbricados en el concepto de diálogo, sin olvidar lo que acabamos de plantear acerca del modelo comunicativo, dentro del cual, lo que en realidad se producen son procesos de traducción biunívocos –y no de simple

transmisión unidireccional–, por lo que ignorarlos convierte la política de los medios de comunicación, en una forma particular de subjetivación. Revisemos lo que plantea la semiótica de la cultura sobre el concepto de diálogo, al que concibe como *acto elemental de pensamiento*.

*Hemos mencionado ya el hecho de que el acto de pensamiento elemental es la traducción. Podemos ir ahora un poco más lejos y decir que el mecanismo elemental de la traducción es el diálogo. El diálogo presupone la asimetría, que debe ser percibida ante todo a través de las diferencias inherentes a las estructuras semióticas (los lenguajes) que emplean los que participan en el diálogo, y luego, a través de las direcciones alternativas adoptadas por el flujo de los mensajes. (Lotman, 2018: 35)*

Lotman agrega otras ideas a esta definición –por ejemplo, la de asimetría- afirma que, sin la existencia mínima de una asimetría semiótica, no sería posible el diálogo; pero en el otro extremo, la diferencia absoluta también lo anularía, imposibilitando su realización; de donde deriva la condición necesaria para que exista la posibilidad de dialogar: *“La asimetría debe, pues, comportar un grado mínimo de invariancia”*. (Lotman, 2018:35-36).

*Pero hay otra condición necesaria para el diálogo: la implicación recíproca de los participantes en la comunicación y su capacidad para saltar las barreras semióticas que surjan inevitablemente. Newson (1978), por ejemplo, que ha estudiado la situación dialógica de una madre que amamanta a su hijo, ha señalado que –por extraño que parezca en este tipo de obra- la condición necesaria para el diálogo es el amor, la atracción de los participantes del uno por el otro. (...) La relación de una madre con su hijo es, en este aspecto, un material experimental ideal: los participantes en ese diálogo acaban por formar un solo ser, aunque aún no están totalmente separados. En el sentido más puro, esa relación muestra que la necesidad de diálogo, la situación dialógica, precede a la vez al diálogo real e incluso a la*

*existencia de un lenguaje con el cual conducirlo: la condición semiótica precede a los instrumentos de la semiosis. Más interesante aún es la constatación de que, en la búsqueda de un lenguaje común, cada uno de los participantes trata de emplear el lenguaje del otro: la madre produce sonidos que se parecen a los balbuceos de un bebé; pero son más sorprendentes las expresiones del rostro del infante, filmadas y proyectadas después al ralentí, (...) muestran que él también trata de imitar las expresiones de su madre. Igualmente importante es el hecho de que ese tipo de diálogo contiene una secuencia rigurosa de transmisión que se alterna con una secuencia de recepción: cuando uno de los participantes emite un «mensaje», el otro se interrumpe, y viceversa. Así, por ejemplo, –y muchos de nosotros lo habremos observado– se produce un intercambio de sonrisas entre la madre y su infante. Rousseau consideraba que ese «lenguaje de sonrisas» era el único género conversacional cuya ausencia de falsedad estaba garantizada. (Lotman, 2018:35-36)*

Creo se entiende hasta aquí, la crítica que queremos esbozar de las formas en que se produce subjetividad, subjetivación e individuación en la sociedad, no sólo en el espacio de los medios masivos de comunicación; de los que el periodismo no solo no hace consciencia, sino que se sirve de ello, para justificar el papel “técnico” o “neutral” que dicen cumplir –en todo el espectro comunicativo–, así como para establecer los recorridos canónicos de la producción y de la transmisión, en medio de coyunturas ideológicas determinadas por la lucha de clases. Hay otro aspecto no contemplado, al momento de realizarse la comunicación, se trata de que al producirse ésta, ya está siendo predicada por un marco más general de significación que la moldea, modeliza su sentido al inducir en el destinatario, cierto marco para “comprender” el texto, bajo un determinado régimen de creencia, dicho marco general son los *predicados modales*, los cuales actúan desde afuera del texto,

son predicados “que actúan sobre otros predicados (...) modifican el estatuto de otros” (Fontanille, 2001: 142)

La experiencia comunicativa del pongo y el patrón hacendado, nos permite reflexionar sobre el diálogo cultural que se entabla en el cuento, lo que presupone algunas condiciones para su existencia antes expuestas, como compartir una experiencia semiótica previa (espacio de la semiosfera), pero también porque los diferentes lenguajes de los que da cuenta la narración, no podrían funcionar aisladamente por sí mismos –lo que sería peor que un diálogo de sordos–, dado que para funcionar requieren estar sumergidos en un *continuum* semiótico. En esto consiste la característica general a la que Lotman se refiere como “presunción de semioticidad”, la cual precede toda comunicación, según esto: “la intuición semiótica de la colectividad, lo mismo que su conciencia propia, deben aceptar la posibilidad de que esas estructuras puedan ser portadoras de significación” (Lotman, 2018: 15). Para comprender cómo pueden dialogar los personajes del cuento, no es suficiente referir su interacción al tradicional modelo emisor-destinatario, propuesto por el lingüista R. Jakobson y repetido por las siguientes generaciones –al punto de que este aspecto de sus modelo crea prácticamente, una metafísica de la comunicación-; debido a que a través de este modelo, no es posible reconstruir la semioticidad del sistema cultural que pone en interacción a los individuos en su conjunto, ni permite explicar la aparición-creación de textos nuevos (por ejemplo los textos artísticos). Otra condición de existencia para dicho diálogo, es considerar los fenómenos de frontera: para que este universo de sentido funcione, es preciso que los diferentes lenguajes estén insertos en un espacio semiótico mayor que les permita interactuar, causa y a la vez efecto de su existencia y funcionamiento (Lotman, 1996:22, 2018:10); mayor no en cuanto suma, porque en su interior estos lenguajes están diferenciados entre sí por fenómenos de frontera, sino en tanto se encuentran en un espacio que al contenerlos, les da estructuralidad, Lotman llamará a este espacio la **semiosfera** (1996, 2018), en analogía con los conceptos de biosfera y noosfera de Vernadsky (2007),

*el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que el concepto de espacio se emplee aquí en un sentido metafórico. Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Solo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información.* (Lotman, 1996: 23)

Dejando en suspenso la reflexión sobre el funcionamiento del lenguaje en general, esta presunción de semiótica no se refiere a otra cosa que las condiciones inconscientes de posibilidad que permiten ese dialogar; para el caso, considerar la herencia colonial de la sociedad de castas latifundistas, como una formación discursiva donde prima el eje semántico de la cultura-valor. Pero la presunción de semiótica se refiere a otra cosa, se refiere a lo que la filosofía llama “apercepción”, lo que está antes de la percepción sensible, lo que la arqueología del pensamiento va a llamar *lo impensado*, refiriéndose a la posibilidad de un “saber sin sujeto, de lo teórico sin identidad”; del “sistema anterior a todo sistema” (Foucault, 2016)<sup>32</sup>.

Para que exista una inmensa maquinaria (Instrumentum) de dominación cultural, como la impulsada en América Latina desde la época colonial, debe emerger al mismo tiempo un tipo de formación ideológica –en el sentido de un tipo de subjetividad, una forma de subjetivación, así como otra de individuación– que le sirva de soporte. Es la razón por la que reproducirá los campos y conceptos que le van a dar un fundamento a su medida, como los que le proporciona la antropología y la historia, con unos discursos que funcionan de forma homeostática, sin trascender al siguiente nivel, desde donde poder superar el no haber podido explicar los mecanismos que pone en funcionamiento el universo cultural, ya no sólo como memoria longeva de la sociedad –donde anida su densidad histórica, expresada en la práctica de conservar y transmitir correctamente determinada información–, sino desde el

---

<sup>32</sup> Citado por Edgardo Castro, en Dorsal. Revista de Estudios Foucaultiano, N°1, diciembre, Colombia, 2016: 13-22.

punto de vista de la creación de textos nuevos (artes, ciencias), cuya existencia es la constatación de que estamos ante una cultura viva; dicho nivel es el que viene a proporcionar la semiótica de la cultura y el concepto de semiosfera; cuyo conocimiento, será de importancia suma seguir profundizando.

#### **2.4 La semiosfera del *misti*<sup>33</sup>**

No es esta la única vez que Arguedas usa un dispositivo de escritura como el que emplea en EP, en su novela última *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, lo usa nuevamente pero volviéndolo más complejo, hasta llevarlo al límite; en un tejido donde los diarios intercalados entre los capítulos de la novela, cumplen la misma función, a la vez que abren fronteras semióticas múltiples, que facilitan la individuación, a través de formas asociadas a la primera persona, donde el espacio semiótico se vuelve “el nuestro”, “el mío”, como signo de lo interno; frente al espacio “suyo” o externo, ambos contenidos en el cuento: toda cultura comienza por dividir el mundo de esta forma. (Lotman, 2018:19) Como ya es evidente en *SP*, “nosotros” representa la apertura de un mundo sensible, donde pululan ciertas ideas dominantes, en pares de oposiciones complementarias, como las mencionadas líneas atrás: hablar-callar, mandar-obedecer, humildad-orgullo, reciprocidad-iniquidad, elogio-humillación, daño-reparación. Apelando a una homologación con las propiedades del campo discursivo, este “nosotros” organizará un universo contenido en el pronombre mismo, excluyendo hacia el exterior todo aquello que califique como ellos: exterioridad, lo extraño, caos, barbarie, los indios. A este dominio descrito –siguiendo a Yuri Lotman– lo llamaremos **semiosfera**: espacio abstracto ocupado por magnitudes diversas, al mismo tiempo que condición para todo diálogo, en la medida que permite a la cultura definirse y

---

<sup>33</sup> Cf. Arguedas: “Nombre de las personas de las clases dominantes, cualquiera que sea su raza” (1974:23); «una enconada división de grupos entre la casta de los señores llamados también “*mists*” o “principales” (...) Deberemos llamar “señorial” a la clase denominada por los indios “*misti*” (...) El “*misti*” no es el blanco, se designa con ese nombre a los señores de cultura occidental o casi occidental que tradicionalmente, desde la Colonia, dominaron en la región, política, social y económicamente. Ninguno de ellos es ya, por supuesto, de raza blanca pura ni de cultura occidental pura. Son criollos. Los indios dan a los mestizos, el nombre de “*mediomisti*”, o *tumpamisti*, que tiene la misma significación.» (1975: 30-35)

situarse frente a otras (Lotman, 1996:24); siendo el mecanismo encargado de que los sujetos tengan la experiencia de la significación (Fontanille, 2001:245-247), la semiosfera se abre en un dominio delimitado por la interioridad –sobre el fondo de la exterioridad–, así como por determinada homogeneidad e individualidad semióticas (Lotman, 1996:24); definibles con dificultad en el orden de lo formal, pero con un carácter delimitado real en el mundo intuitivo, cuya función facilita el reconocimiento del espacio extrasemiótico o alosemiótico que la rodea: gracias a ello, la cultura se define por *contraste*, contra el fondo exterior de la no-cultura. (Lotman, 2018:9-18). Lo cierto es que *habitamos al interior de semiosferas, entre las que nuestras existencias semióticas respiran y circulan*<sup>34</sup>, en el interior de mundos que se organizan en intensidades y extensiones, para refugiarse en la enunciación del pronombre *nosotros*. Volviendo a su carácter semióticamente delimitado, veamos:

*Así como en la matemática se llama frontera a un **conjunto de puntos perteneciente simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior**, la frontera semiótica es la **suma de los traductores-«filtros» bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada. El «carácter cerrado» de la semiosfera se manifiesta en que ésta **no puede estar en contacto con los textos alosemióticos o con los no-textos. Para que éstos adquieran realidad para ella, le es indispensable traducirlos a uno de los lenguajes de su espacio interno o semiotizar los hechos no-semióticos. Así pues, los puntos de la frontera de la semiosfera pueden ser equiparados a los receptores sensoriales que **traducen los irritantes externos al lenguaje de nuestro sistema nervioso, o a los bloques de traducción que adaptan a una determinada esfera semiótica el mundo exterior respecto a ella.**** (Lotman,1996:24)<sup>35</sup>***

---

<sup>34</sup> Cf. Ana María Camblong en: <https://youtu.be/xMcRbRNoxx4?t=18> (21.07.2022 16:16 Hrs.)

<sup>35</sup> El subrayado es mío.

*SP* es un buen ejemplo del carácter delimitado de la semiosfera; esto lo hallamos al inicio de la primera parte [1.1], en la tensión que produce el origen difuso del cuento, confirmando su condición periférica y exterior, expresado en su resistencia a entablar contacto con el autor (misti), quien habita también al interior del espacio semiosférico –Arguedas escritor, escribe desde los mecanismos centrales de producción discursiva de la semiosfera de los mistis–. Aquí es donde los textos que ocupan el espacio interno, para poder entrar en contacto con los no-textos –sin olvidar que una frontera deviene en el conjunto de puntos perteneciente al espacio interior y al espacio exterior simultáneamente–, deben haber sido traducidos previamente, a uno o varios de los lenguajes que los incorporarán como textos al espacio interior de la semiosfera, en situaciones fronterizas, la sociedad realiza acomodos en diversos niveles para arreglar el ingreso de cualquier elemento externo, a la manera de un organismo. Ejemplo de ello son, episodios como [1.1] las súplicas que son formas de contrato, cuando don Santos Ccoyoccosi Ccataccamara, comisario escolar y amigo entrañable de Arguedas –a quien dedica el cuento–, pide al comunero de Qatqa que cuente la versión que él sabía. La esfera académica, también realiza sus acomodos [1.5, 1.6], en las consultas para la verificación temática del mismo, en contraste con versiones similares a lo contado [1.3], dudas respecto a ciertos elementos y motivos que componen el cuento [1.4]; en resumen, para que un texto alosemiótico pueda entrar en contacto con los textos internos, requiere de una traducción consistente en una serie compleja y multidimensional de operaciones. Sin embargo, en la conciencia del escritor que habita la semiosfera aludida, todo será para él un dato del inconsciente, la pieza de tradición oral que tiene en sus manos, no será suficiente para darse cuenta... Dimensión psicológica de estos acontecimientos, que lo harán dudar de lo escuchado, de su validez folklórica, como el mismo lo da a entender en el fragmento [1.4].

¿Qué elementos del cuento incorpora Arguedas por motivos de difusión? [1.3] ¿Es este tipo de disyuntiva, la que lo hizo dejar de lado el cuento *Runa Yupay*, en la edición completa de sus cuentos? –tal vez porque el argumento

fu creado a pedido, con el objeto de promover la alfabetización—, es una cuestión por despejar. De todas formas, esto nos muestra que la semiosfera, sea por el lado de la producción general de los discursos, sea por el de la dimensión psicológica del individuo: cada que ingresa un texto nuevo, a su espacio interior, acaece una serie multidimensional de operaciones complejas. Entre ellas, los acomodos del tipo que permiten las técnicas literarias, utilizadas en la prosa —como dispositivo que permite el uso de formas (retóricas) de discurso que resulten pertinentes para tal o cual finalidad del autor—, en este caso para transformar, la narración oral que había escuchado: “*quedando casi copiada en su memoria*” [1.2], a la forma literaria del cuento, importante aquí porque permite subsanar todo obstáculo comunicativo, que pudiera impedir el ingreso de dicho texto en la semiosfera.

Introducción que, desde el inicio, facilita el desdoblamiento del escritor Arguedas, para dar el salto que lo convierte en narrador de la tercera parte: de donde proviene el recurso a usar la escritura en quechua, luego traducida por el autor mismo al castellano, traducción que lo lleva a imaginar con acierto, el inicio de una prometedora prosa escrita en quechua hoy hecha realidad, con gran maestría y entusiasmo, en obras como la del escritor Pablo Landeo y las revistas literarias editadas totalmente en quechua, que han aparecido en Apurímac, por ejemplo. Son evidentes entonces, los arreglos que suceden al interior de la semiosfera, cuando se realiza la incorporación de un texto alosemiótico, previa traducción a alguno de los lenguajes que ocupan su espacio abstracto de sentido. Advierto entonces, que hago un uso extenso del concepto de traducción, de acuerdo a como es usado por la *Escuela de Tartu*.

Son arreglos narrados por una voz anónima, desde el interior de la semiosfera del *misti*, en la primera persona del singular, connotando en su discurso un objeto (narrar) cuyo rastro resulta lejano, de ese tipo de lejanías que caracterizan el sentimiento que nos ocasionan las periferias y el espacio exterior que se ve desde ahí, sobre cuyo fondo aparece por contraste, el espacio interior de la *semiosfera*. Más acá de las tensiones que el *indio* tiene consigo mismo y la decisión de relatar su historia vetusta [1.1], cuya condición

externa no permite contacto con el interior, a menos que se realicen las operaciones correspondientes [1.2], en la semiosfera de la gente hispano-mestiza: *los mistis*. Acomodos que suceden, en las insistentes súplicas – colmadas por una lengua natural, actualizada a través de memorias e intercambios culturales– para convencerlo con: “*las súplicas de un gran viejo comunero de Umutu*”. La semiosfera se hace visible cuando la lejana periferia rodea la decepción del autor: “*El indio no cumplió su promesa de volver y no pude grabar su versión, pero ella quedó copiada en mi memoria*” [1.2]. Una carencia que va a ser reemplazada por la escritura creativa [III] de un Arguedas, ocupando indistintamente el lugar del autor, al redactar la dedicatoria (II); del académico, cuando mide la pertinencia de la pieza literaria [1.3, 1.4]; del narrador, cuando escribe entre diálogos y guiones que se intercalan en el cuento [III]; del destinatario, cuando es oyente del cuento [1.1]; en todos los casos su escritura es realizada en el interior de la semiosfera del *misti*, donde predominan los discursos centrados en la primera persona del singular o plural, que producirán el efecto interioridad que le es propio.

El “yo” que refiere la función del autor, hace ingresar un “nosotros” virtual, implícito en el gremio al que acude, para buscar la opinión de folkloristas y antropólogos con los cuales contrastar versiones [1.3], ahí es donde aparece un “yo” en transformación a convertirse en entidad plural; en medio del temor y la esperanza interpelando su escritura, con especulaciones sobre la reacción que podría ocasionar la publicación; cuando fuera leída en el interior del gremio referido por el uso del *nosotros*; es una *semiosfera* que aparece como centrada en el casco urbano capitalino, institucional y académico. La cultura de la gran metrópoli, no sólo ocupa la capital del país donde están las instituciones importantes de todos los poderes del Estado, también adquiere una posición estratégica, al interior del centro donde bulle la semiosis social – no es la única opción, pueden haber semiosferas que alberguen culturas organizadas con múltiples centros–, bajo mecanismos rectores de la producción discursiva: la administración pública, las instituciones académicas, el mercado de bienes simbólicos, el control de los medios masivos de

comunicación, en fin, el lugar de los aparatos ideológicos del Estado. Volvamos a *SP*.

Constatar la existencia de la semiosfera, organizada alrededor de un centro, implica aceptar que su dominio está delimitado por una periferia, no sólo como una cuestión lógica, sino porque está organizado entre otros por dos leyes –como afirma Lotman– que son la asimetría y la binaridad, las cuales aseguran la cohesión del sistema, así como regulan la dinámica productiva de la significación. De ahí que la semiosfera pueda ser considerada como un *generador de información*, de acuerdo a su estructura asimétrica y el juego de oposiciones que le es propio.

*La binaridad, sin embargo, debe ser comprendida como un principio que se realiza a través de la pluralidad, puesto que cada lenguaje nuevamente constituido es, a su vez, subdividido siguiendo un principio binario (...)*

*La asimetría aparece claramente en el lazo que se establece entre el centro de la semiosfera y su periferia. En el centro de la semiosfera, se forman los lenguajes más desarrollados y más estructuralmente organizados, y, en primerísimo lugar, la lengua natural de esa cultura. Podríamos decir que si ningún lenguaje (incluida esa lengua natural) puede funcionar a menos de ser sumergido en la semiosfera, entonces, ninguna semiosfera puede existir, como lo ha señalado Benveniste, sin una lengua natural en cuanto centro organizador. (Lotman, 2018:15)*

---

En la segunda fila el gráfico muestra la horizontalidad de la narración, fragmentada en tres partes con números romanos, representando la división entre la introducción, dedicatoria y cuento.

Gráfico 5: Horizontalidad narrativa

Horizontalidad narrativa			
I	II	III	
Vigía Vida Introducción	Vigía Muerte Dedicatoria	Cuento	
		III.1 Vigía Vida Daño	III.2 Sueño Muerte Reparación
Pre-texto		Texto	

La tercera fila sigue el orden en que la vemos o se nos presenta en la lectura; también ubica con claridad a la dedicatoria, en una posición liminar al cuento, con lo que resalta su condición de frontera, así como la línea por donde pasa la división del **plano de simetría** ( $P_1$ ), entre el pretexto y el texto del cuento. Asimismo, la tercera fila nos permite observar la distribución de la vigía y el sueño, lo mismo que de la vida y la muerte, así como del daño y la reparación sufrida por el pongo; también se puede ver la división del cuento en dos partes siguiendo el principio de la simetría, con numeración romana decimal, correspondientes a la frontera entre la vigía y al sueño, dentro del cuento; esta frontera coincide con un segundo plano de simetría ( $P_2$ ), entre el daño y la reparación. Por último, la cuarta fila muestra la división general entre el pretexto y el texto, es de notar que el pretexto muestra una subdivisión, conformada por la introducción y la dedicatoria, cuya línea divisoria con el texto, restituye la simetría a la horizontalidad narrativa; lo cual permitirá comprender la existencia de al menos dos planos de simetría, como se ha dicho, ubicados entre los números II y III, y el otro, entre III.1 y III.2; todas estas divisiones, no nos muestran otra cosa que tensiones y fronteras semióticas, contenidas en la totalidad del texto.

---

Aquí es donde la segunda parte [II], se nos revela ubicada en la periferia, de acuerdo al punto de vista interior de la *semiosfera* del *misti*, que la ha colocado en esa línea liminar. De ahí que *SP*, debe ser leído como una historia de la *periferia*, como una *escritura de frontera*, en la medida que es

depositaria de una serie representativa de diferencias y tensiones que organizan su espacio de sentido: “Una definición muy sencilla de frontera semiótica, es verla como una diferencia cuyo cruce implica un esfuerzo”. La cosa se complica, cuando ingresa la percepción que cada cultura va a tener de este *esfuerzo*, algo que se expresará en las representaciones que circulan en la semiosfera, de acuerdo a cómo sean sancionadas en esa sociedad, por lo que ellas podrían ser enfatizadas (*euforia*), o por el contrario considerarlas algo banal (*disforia*) –cuyo término no marcado, es el eje de la *aforia* o categoría tímica– volviéndose con esto invisibles, dado que no requerirían de ningún esfuerzo cognitivo verdadero, por parte del tejido social o del relato histórico.<sup>36</sup> Tal vez la frontera más importante en el texto, sea la que nos muestra la formación de la semiosfera, desde el punto de vista del Destinatario: “Escuché este cuento en Lima” [1.1] que como ya dijimos es la semiosfera del misti; que recibe la ayuda del Destinador (lo relató accediendo a las súplicas de un gran viejo comunero de Umutu); a ello deben agregarse los intelectuales con quienes consulta versiones parecidas del relato [1.1, 1.2], hasta convertir el grupo nombrado en un “nosotros”, respecto del cual, el actante Sujeto (A<sub>1</sub>) queda situado en la periferia de la semiosfera en cuestión, inmerso en un mundo fronterizo, cuya línea limítrofe pertenece, al mismo tiempo, adentro y afuera de un mundo que es otro.

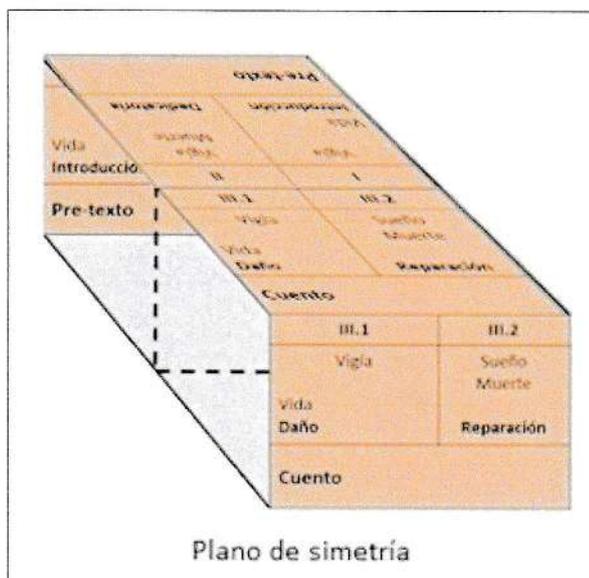
Ahora bien, estas relaciones entre centro y periferia dentro del espacio de la semiosfera, tienen una profundidad diacrónica (sintagmática, lineal, temporal, histórica), en el mecanismo semiótico interno de la cultura – concebida como un sistema de signos, como “el conjunto de los productos concretos y observables de la semiosfera”–, dotado de la memoria longeva de esta: “Mecanismos de memoria hay no solo en algunas subestructuras semióticas, sino también en la semiosfera como un todo” (Fontanille, 2017:31; Lotman, 1996:35) que permiten la regulación interna y la vinculación funcional de las partes; relaciones que pueden describir ciclos sinusoidales, cuya circularidad se reproduce en torno a un eje de simetría. Es la razón por la que

---

<sup>36</sup> Cf. Dr. Massimo Leone, en: <https://youtu.be/DwyzcKXZOB8?t=3020> Consultado el 25.07.2022 a las 14:40 Hrs. También Greimas-Courtés (1982:31).

se ha creído ver, en la dimensión onírica que viven los personajes de SP, el retorno canónico del lugar donde se restituye la justicia social (Delgado, 1974: 9-17), lo cual derivan del gesto condenatorio [3.6, 3.8] que ambos personajes reciben de “nuestro gran Padre San Francisco” (Flores, 1988). Pero si

**Gráfico 6: Plano de simetría**



analizamos mejor lo que se restituye, no es un tipo de justicia divina que pone al mundo al revés como una tortilla; lo que se restituye –desde el mecanismo central del mundo sobrenatural de la muerte, representado nada menos que en la figura del santo, que por lo demás es una figura con los atributos del dios creador, omnipotente, distante, vigilante, evaluador, piadoso, de juez capaz de tener generosidad; pero como todo santo, con el poder de castigar–, de donde nacen dos tipos de reciprocidad positiva-negativa, que organizan las interacciones sociales en el mundo sobrenatural –y por isotopía en la tierra–, no únicamente como una expresión de las demandas del mundo social, sino como conjunto de estructuras que se reflejan de acuerdo a una simetría especular, de la que surge una duplicación al interior del cuento, que aumenta la especificación funcional que cumplen las partes, como se ve en el gráfico del plano de simetría<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Según la RAE, *simetría*: “Correspondencia exacta en la disposición regular de las partes o puntos de un cuerpo o figura con relación a un centro, un eje o un plano”. En: <https://dle.rae.es/simetr%C3%ADa> Consultado el 31.08.2022, a las 21:50 Hrs. En geometría: “La simetría especular o bilateral, es una transformación respecto de un plano de simetría, en la que a cada punto de una figura se asocia a otro punto llamado imagen, cumpliendo las siguientes condiciones: a) La distancia de un punto y su imagen al plano de simetría, es la misma, y b) El

Esto no invierte la jerarquía social, solo la humaniza, restituyendo la reciprocidad positiva andina a través de un procedimiento divino, dentro del cual surge, una voz plena, la cual había sido quebrada por la conducta agresiva, burlona y humillante del patrón en el primer encuentro [3.1] –al inicio del cuento–, cuyo correlato en el mundo del sueño, será la reciprocidad negativa expresada en la sanción que le impone San Francisco, por una vida de orgullo, egoísmo y maltratos. Este tipo de “inversión”, se comprende mejor a la luz del concepto de *plano de simetría*, del que habla Lotman, al describir el funcionamiento de la semiosfera.

*En realidad, también estos dos principios pueden ser reducidos a una unidad más general: la simetría-asimetría puede ser considerada como la división de cierta, unidad por un plano de simetría, como resultado de lo cual surgen estructuras reflejadas especularmente —base del ulterior aumento de la variedad y de la especificación funcional. Y la ciclicidad, en cambio, está basada en un movimiento giratorio en torno al eje de la simetría.*  
(Lotman, 1996: 20)

Ahora bien, no es sólo una cuestión de producción figural, los planos de simetría generan además cierto tipo de especificaciones: la introducción con respecto al cuento, la narración del sueño con relación al resto de la historia. Lo que plantea la existencia de un desarrollo dinámico de las subestructuras, como elementos que componen la semiosfera, dándole una orientación hacia la especificación, lo que deriva en un aumento de la variedad interna del espacio semiótico. Para que la integridad de la semiosfera no se desvanezca, esta recurre a un principio de combinación simetría-asimetría –como los mecanismos saussureanos de semejanzas y diferencias– con un relevo periódico de apogeos y extinciones, que se hace presente en el transcurso de todos los procesos vitales, en todas sus formas. (Lotman, 1996: 20) Principio

---

segmento que une un punto con su imagen, es perpendicular al plano de simetría. Consultado el 31.08.2022, a las 22:00 Hrs. En: <https://es-academic.com/dic.nsf/eswiki/1090198>

de combinación, que coincide con segundo rasgo distintivo de la semiosfera que es la: irregularidad semiótica (Lotman, 1996:29).

Tal pareciera una característica de los textos arguedianos, ponernos de cara ante modos particulares en que la humildad aparece asociada con la pobreza –sin ser la única asociación–, en lo profundo de la densidad histórica del sur andino, donde estas formas serian parte de una conciencia trascendental, que se traduce en un ideal de justicia que se mantiene a través del tiempo. Pero desde el punto de vista de la semiótica de la cultura, estos movimientos se ven como propios de la periferia, en sus relaciones dialécticas con el centro, donde los textos periféricos una vez traducidos al lenguaje interno de la semiosfera del misti, pugnan por llegar al centro. De ahí que la narración del sueño también puede ser vista, como un ritual de inversión, donde el relato restituye la reciprocidad andina, interrumpida por la conducta del hombre blanco-mestizo, lo que no necesariamente expresa un “ideal campesino” reivindicativo del tipo que describe el libro *Buscando a un Inca* del historiador Flores Galindo (1988) –como se lo ha interpretado mayormente desde las ciencias sociales–, según lo cual habría una sed de justicia que se prolonga desde el siglo XVI, a través de una serie de encadenamientos unidos por una necesidad trascendental, los cuales se habrían expresado reivindicativamente de forma colectiva, a través de siglos, en un mundo alejado de las contingencias. Sin embargo, la experiencia nos muestra que sucede todo lo contrario, inmerso en las contingencias, es al historiador a quien corresponder dar cuenta de estos juegos dialecticos, entre el centro y la periferia, cuya profundidad diacrónica, los hace plausibles de convertirse en discurso histórico, entre un presente –como centro deíctico– y un pasado, un adelante y un después, a lo que se agregan los usos predicativos del eje sémico temporal, cuyas subcategoría futuro-pasado donde el futuro está marcado como el extremo positivo, de donde vienen adjetivos peyorativos como: cavernícola, bárbaro, atrasado, edad de piedra, vive en el pasado.

*En diferentes momentos históricos del desarrollo de la semiosfera, uno u otro aspecto de las funciones de la frontera puede dominar, amortiguando o aplastando enteramente al otro. La frontera tiene también otra función en la semiosfera: es un dominio de procesos semióticos acelerados que siempre transcurren más activamente en la periferia de la oikumena cultural [mundo conocido por esa cultura], para de ahí dirigirse a las estructuras nucleares y desalojarlas. (Lotman, 1996:28)*

Lo que hace el historiador con este conocimiento semiótico, –de ahí el precepto lotmaniano, acerca de que el análisis semiótico, precede al análisis histórico–, es dotarlo con los datos que lo hacen inteligible en y a partir de una situación dada, al actualizar estas contingencias a partir de un pensamiento estratégico que ve cómo esos procesos se dirigen hacia las estructuras nucleares para desalojarlas. En tal sentido, EP podría ser leído como una sanción positiva, que la cultura andina atribuye a lo humilde –al margen de la posición que ocupe en la estructura social–, donde la narración como mecanismo enunciativo, echa un vertimiento semántico sobre “lo bajo”, dotándolo de un contenido moral positivo, que lo reivindica frente a “lo alto” como su contravalor, trocándolo en algo bueno. Cabe recordar aquí la famosa frase de Arnold Geulincx (1624-1669): *“La humildad es el descuido de sí. Las partes de la humildad son dos: examen de sí y desprecio de sí”*<sup>38</sup>. De acuerdo con lo anterior, la periferia es ocupada entre otros valores, por la humildad asociada con una fortaleza colectiva magnificada –lo que podría ser interpretado como una normalización de las condiciones precarias de vida–, de lo cual la escritura arguediana es un testimonio. Un ejemplo de este tipo de normalización, encuentra registro en las memorias de un soldado chileno de la Guerra del Pacífico, citado por Kapsoli, quien describe a los indígenas como:

---

<sup>38</sup> Filósofo cartesiano belga (S. XVII), citado por Nietzsche en *La genealogía de la moral* (1983:156, 157, 199).

*Humildes, pacientes y sencillos, existen como rebaños cuyos pastores son el alcalde y el cura (...) Son muy andadores y sin más alimento que la insípida cancha (maíz tostado), coca y yucta, practican larguísimas marchas sin que su naturaleza se abata en lo menor. La yucta es una especie de lejía hecha con ceniza de espino. (Kapsoli, 1987:139)*

No se vaya a entender que estoy postulando la existencia en el mundo de las ideas, de una especie de autoconciencia de lo *humilde*, cuyo despliegue describiría la continuidad histórica de un valor moral, igual a sí mismo, a través del tiempo; por el contrario, sigo en este punto y con exactitud, una regla marxista: “la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad.” (Deleuze-Guattari, 1973: 145) Hemos citado ejemplos de la condición precaria del hombre andino, como campo semántico en textos periféricos de la semiosfera, que caracteriza la primera mitad del siglo XX, cuya persistencia la seguimos encontrando en registros de años posteriores, muy entrada la década de los setenta, lo que abarca el periodo bajo la dictadura militar, en que se realiza una reforma agraria y posteriormente una reforma del sistema educativo. En una entrevista que le hicieron al arqueólogo Luis Guillermo Lumbreras, en los años ochenta, él recuerda:

*Toda el trabajo duro y sucio era de él [indio] y corresponda a su naturaleza. Ser indio significaba poder ser pisoteado, estropeado, significaba poder hacer cualquier cosa, incluso dormir a los pies de las personas, cuidar de ellas, morir de frío; el indio no debía tener hambre, él estaba habituado al hambre y, consecuentemente, si no tenía que comer un día o dos, no importaba porque su naturaleza era así. Era algo menos que una persona; no era persona. Ni siquiera sabía hablar castellano... y estaba muy mal que alguien tratase de aprender quechua porque eso iba a malograr su castellano. Además, el indio era*

*sucio, era lo peor, incluso en la comida. Cómo iba a tomar leche, por ejemplo. No le vayan a dar leche porque se enferma.*

*El indio era como un niño; entonces había que enseñarle y azotarle públicamente para que vieran que no podía hacer cualquier cosa... Además, no tenía propiedad porque el indio nunca tuvo propiedad; era por naturaleza un ladrón, un potencial asesino. (Degregori, 1990: 33)*

No todo son carencias, por ejemplo, en la novela *Yawar Fiesta* se hace referencia a la fortaleza y capacidad de gestión que demostraron los indígenas –frente a blancos y mestizos–, en la construcción de la carretera Nazca-Puquio en 1926, con la fuerza de la “*acción popular*”<sup>39</sup> donde participaron comuneros de toda la provincia de Lucanas: “para que todo el mundo vea la fuerza que tienen, la fuerza del ayllu cuando quiere. Así fue abierto el tajo de la carretera Nazca ¡150 kilómetros en 28 días! Como en tiempos del Imperio” (Arguedas, 1958: 120). Pero no todo son perlas, bajo la magnificencia del recuerdo, la procesión va por dentro. Cuenta don Wilfredo Kapsoli, los reclamos hechos por el Patronato de la Raza Indígena:

*(...) los indígenas se quejan de irregularidades que en la forma de pago comete la compañía alemana, contratista de la obra de construcción del camino de Lucanas al Cuzco. Lo que es peor, las autoridades intervienen en el reclutamiento de los indios para el servicio de la empresa, lo que no tiene razón de ser; que en cuanto a los conscriptos viales trabajan se les paga el jornal que les corresponde, pero no les toman en cuenta el mes que pierden en el viaje de ida y vuelta hasta Abancay. (Kapsoli, 1987: 43)*

---

<sup>39</sup> Expresión luego usada políticamente como sinónimo de “acción colectiva”, hasta llegar al partido político fundado por Belaunde Terry con el mismo nombre, en una clara apropiación de ese sentir popular, solo en el discurso porque su práctica desconoce el objeto de la acción popular.

Analizado las citas, se pueden interpretar como referencias, a la interacción ente las culturas (nosotros-ellos), preocupación evidente en toda la escritura arguediana, incluso antes de publicar el texto en cuestión, ya se evidenciada en los trabajos de campo realizados en la ciudad de Puquio, donde da cuenta de la conversación que tuvo con los viejos indios – “cabecillas” de los ayllus–, así como en sus traducciones. (Arguedas, 1975: 37) No es raro encontrar referencias similares, a la actitud y comportamiento humilde que se atribuye al pongo en la memoria colectiva andina, sin que ello quiera postular la existencia de algún tipo de significación mental a través de la historia, por el contrario cada nueva aparición o registro de su existencia, emerge siendo afectada por los vaivenes de un espacio semiótico, que coloca estos recuerdos arguedianos de infancia y juventud<sup>40</sup>, en la fuente de donde aparece el “nosotros” andino en su obra. No es la única fuente discursiva o textual que da realidad a la existencia del mundo andino en el cuento, al cual podemos encontrar en otras fuentes del mismo universo cultural, mismas que pueden ser georeferenciadas; para evitar el espejismo de los “fragmentos dispersos de una misma filosofía, que se complementan y tienen coherencia entre sí” (Szeminski y Ansión, 1982: 187). Por ello, este valor que se da a lo humilde –como un contenido filosófico que se introduce en canteras históricas– se puede rastrear en un área cultural extensa que si bien no ha sido delimitada aún, tiene en los manuscritos del cronista mestizo Guamán Poma de Ayala –sus biógrafos lo ubican en San Cristóbal de Sondondo, durante la Colonia perteneciente a Huamanga–, así como en los papeles del doctrinero de los indios de san Damián de Huarochirí, el padre Francisco de Ávila –cuyo manuscrito lo ubica en la provincia de Yauyos–, y el de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua –natural de las provincias de Canas y Canchis, Cuzco–; tres referentes que permiten una aproximación

---

<sup>40</sup> Hay una referencia explícita a ello: “Conviene hacer presente que el autor de estas líneas pasó su niñez y adolescencia en Puquio” (Arguedas, 1975: 34). En su autobiografía inédita, recogida en un libro de homenaje, escribe: “Fui a Puquio en 1917, a caballo, tenía 6 años” (...) “Hasta 1919 viví entre San Juan, Lucanas, Utek’, Ak’ola y Puquio” (...) “Conocí el Cuzco en 1924. Pero antes había hecho un largo viaje, de Puquio a Andahuaylas y Ayacucho, 14 días a caballo, por las punas y algunos pueblos de las quebradas. En cada pueblo oíamos música y cantábamos y bailábamos con los indios a los que mi padre buscaba siempre” (Montoya, 1991: 100-103).

inicial, a la que se suman las relaciones y crónicas, así como investigaciones contemporáneas.

El ensayo etnográfico de Arguedas acerca de Puquio –capital de la provincia de Lucanas–, inicia mencionando que “Los rukanas constituyeron en la antigüedad una provincia importante del Imperio; [que] en la época preinka habían creado una cultura original” (Arguedas, 1975: 34), sin citar la fuente del dato, también lo repiten en igual forma, los escritores aucarinos Espinoza (1980) y Bendezú (1996), originarios del distrito de Aucará, provincia de Lucanas; en auxilio de lo cual están los documentos de gestión administrativa colonial del siglo XVI, conocidos como *Relaciones geográficas de Indias* – publicados en 1881–; en ellas se puede leer que Rucanas [hoy Lucanas] y Soras, son repartimientos pertenecientes a una unidad administrativa, en este caso la provincia del mismo nombre:

*(...) se responde al primer capítulo, que este repartimiento tiene por nombre Atunrucana, que quiere decir dedo grande; y en este repartimiento hay dos ayillos, que son Ananrucana y Lurinrucana; Atunrucana se derivó porque en este dicho pueblo de Atunrucana se juntaban en tiempo de los Ingas todas las dichas dos parcialidades a tratar cosas que les convenía, y en estas dos parcialidades se comprenden todos los indios deste repartimiento de Atunrucana, y Ananrucana, que quiere decir primero, y Lurin Lucana (así), el postrero (a); y así, el cacique principal deste repartimiento manda y gobierna los indios de Ananrucana, y la segunda persona (b) gobierna manda los indios de Lurinrucana. (RGI, 1881: 180)*

En el texto arguediano sobre Puquio, revisando las versiones del mito de Inkarrí, es de notar que la versión de don Mateo Garriazo cuenta: “*Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande*”. A lo que Arguedas agrega una nota: “Montaña, al este de Puquio. Se asegura que existen ruinas en la cima”

(Arguedas, 1975:40)<sup>41</sup>. Sorprende que el autor no haya estado al tanto que dichas ruinas ya habían sido descritas por el Dr. Dionisio Salas Vitangurt<sup>42</sup>, donde se refiere a ellas con el nombre de Pucara Osconta (Salas, 1940). Hay otras fuentes para seguir estos rastros de lo humilde, cuyos estratos pueden ser explorados en textos de varias épocas, que nos remontan hasta el siglo XVI.

Una exploración semántica de lo humilde asociado con la pobreza, nos lleva a analizar nuevamente *SP*, para comprender cómo ella se asocia con otros conceptos que van poniéndose en juego, a la hora que la formación histórica produce su campo semántico, donde décadas después aparecerá la *interculturalidad* como interfaz para reparar, los fallos que puedan surgir en la interacción comunicativa entre culturas. Por lo que muy pronto se convierte en un “enfoque”, cuyo empleo ha ido incorporando con el tiempo su lenguaje en la sociedad, al cumplir la función de adjetivo en normas legales, proyectos de desarrollo, sobre todo en políticas educativas y libros, que la evocan por la sanción social positiva que recibe de la sociedad, debido al imaginario radical que pone en juego, como “interfaz correctiva del diálogo cultural”, lo que motiva su nacimiento conceptual-epistémico en un momento determinado del proceso histórico de la primera mitad del siglo XX, cuya popularidad mundial por la que atraviesa hoy, empezó cuando estas estructuras de sentido fueron puestas en discurso. Pero las cosas no fueron simplemente funcionales, por lo que, en realidad, más allá de la apariencia, lo que en realidad se estaba instaurando, era un dispositivo de poder-saber, en el dominio donde interactúan las culturas, para lo cual se produce una forma particular de individuación que los convierte en sujetos fronterizos, periféricos, cuya incorporación a la semiosfera del mundo occidental global, incluirá mecanismos de codificación y reconocimiento numérico, donde la adscripción étnica quedará desterritorializada de su realidad política, por una inclusión obediente.

---

<sup>41</sup> Tal vez se refiere a las aguas termales de Geronta, Puquio.

<sup>42</sup> Cf. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, tomo LVII, trimestres 1° y 2°, 1940, Pág. 30-36.

Para continuar se podría revisar el párrafo inicial del cuento donde el narrador predica al personaje del *pongo* [3.1]: “Un hombrecito se encaminó hacia la casa-hacienda de su patrón. Como era siervo iba a cumplir el turno del *pongo*, de sirviente de la gran residencia. Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas viejas” (Arguedas, 1974: 164). De donde se desprende la serie de atributos que lo califican en el cuento como indio: sirviente, pequeño, cuerpo miserable, ánimo débil, apariencia lamentable, haraposo. Pero no son los únicos predicados, también tenemos los que utiliza el patrón: cosa, nada, inmundicia, perro, vizcacha, pancita. Mientras la cocinera mestiza –como manifestación de una divinidad lejana– lo compadece con la expresión: “*huérfano de huérfanos, hijo del viento*”. Por su parte, el narrador denota para el *pongo*, estados virtuales como: hombre común fuerte, espantado, callado extremo, trozo de pellejo. Todo lo anterior, dentro de las posibles isotopías sociales –equivalencias–, marcadas por un pasado reciente y un presente imperativo –aquí y ahora–, que nos conducen a equivaler la condición humilde del *pongo*, con la de un hombre pobre.

Se podrían presentar dudas, acerca de las descripciones que hace Arguedas, a propósito de *SP* –cuento recopilado antes de 1965, año de su primera edición– hacer conjeturas sobre si las descripciones del narrador en el cuento, son simples motivos que se ponen por difusión, a la hora de adaptar la oralidad al sortilegio de la escritura; sin embargo, revisando la información histórica disponible, dimos con el libro de Pablo Macera (et al) titulado *Rebelión India* (1992), referente al *Informe sobre la provincia de Chucuito* [1903], escrito por Alejandrino Maguiña (1864-1935), a propósito de las luchas llevadas a cabo por campesinos de Puno, a comienzos del siglo XX. Sorprende encontrar que no es literatura, las condiciones descritas en que vivían los pueblos andinos, iguales a las de un Estado de tipo colonial, donde blancos, criollos y mestizos, eran poseedores de una bien montada red de relaciones de dominación, conocidas hasta la obscenidad por todos, pero debido a una suerte de complicidad, por un acuerdo tácito, guardaban silencio al respecto. Entre dichos segmentos sociales, es la figura del mestizo, donde

ancla buena parte de la semántica del misti, con un estilo de personalidad bastante claro, como lo describe Johann Jakob Von Tschudi, en el año de 1838, naturalista nacido en la actual Suiza, que arribó a nuestro país en una visita cuyo lapso duró seis años; interesado en clasificar geografías naturales y sociales, al describir a los mestizos escribió (Cadena, 2005:52):

*Andan de preferencia con los blancos y no quieren saber nada de los indios a los cuales tratan en general con desprecio. El número de mestizos en Lima es menor que en el interior del país, donde existen poblaciones enteras habitadas únicamente por mestizos. Allí se autotitulan “blancos” y se enfrentan con aires de superioridad a los indios. No se les puede decir cumplido que sea más de su agrado que preguntarles si son españoles, a lo cual contestan por lo general afirmativamente, aunque todas sus facciones revelan los inconfundibles rasgos típicos del indígena. El color de los mestizos es castaño claro, a veces tirando a oscuro. (von Tschudi, 1966:117)<sup>43</sup>.*

De ahí la importancia del informe que escribió el filósofo y político Alejandrino Maguiña, a la sazón comisionado por el presidente Manuel Candamo, para recoger información, así como recepcionar los memoriales de los indios de Juli, Región Puno, protestando por los abusos extremos, carentes de sanción, cometidos por el subprefecto de la región, lo que llegó a encender el foco de un conflicto étnico-económico: indígenas versus blancos y mestizos. En un contexto donde las comunidades eran administradas por las castas indirectamente, a través de los mandones, a quienes correspondía además de cobrar multas, intervenir en la recolección de impuestos, de lana y otros productos que los indígenas vendían obligados a los señores, organizaban también los llamados *servicios gratuitos* de *pongos* y *mitimaes*, que en resumidas cuentas era *servidumbre gratuita*. No deja de asombrar la conclusión del análisis que hace Macera, al afirmar que para el año 1900 en la Región Puno, *criollos y mestizos tenían a su disposición, más funcionarios*

---

<sup>43</sup> Citado por Cadena (2005:52).

de los que tuvo el propio Inca. Situación generalizada de abuso, que condujo según Maguiña, a la *abyección* del indígena. (Macera, 1992: 2-10)

*Las tierras campesinas eran con frecuencia absorbidas o usurpadas por los latifundistas hasta llegar a desaparecer comunidades enteras (...) Eran también los hacendados y vecinos quienes señalaban el precio a los productores de la tierra en particular por el ganado y la lana. (...) El indígena "ni siquiera es libre para divertirse o no divertirse, porque las fiestas son obligatorias para él, desde que las autoridades intervienen en la designación de los alféreces e imponen los bailes públicos, so pena de multa, lo que constituye, además, un nuevo medio de explotación y de desmoralización".*

*Las comunidades indias eran administradas por tres autoridades nombradas por el gobernador de su distrito. Todas eran conocidas bajo el nombre de Mandones: Alcalde, Contador y llacata. Estos nombramientos eran forzosos y duraban un año. Para exceptuarse del cumplimiento debía pagarse una suma al gobernador que por este concepto obtenía buenas rentas ya que por no ser llacata había indígenas que pagaban hasta cincuenta soles. En algunos casos el nombramiento de llacata –una especie de comisario rural– versaba apenas sobre la propiedad del mismo nombrado. (...) Era llacata de sí mismo.*

*Los campesinos resentían este sistema como lo que era: una explotación. Los numerosos servicios .de pongos y mitanes les quitaban días útiles, que hubiesen preferido dedicar a sí mismos. (...) Se llegaba al extremo de asignar servicios de alcaldillos a indígenas que sólo tenían dos o tres años de edad. Por lo cual sus padres debían pagar exención (32-36 soles anuales). Nadie se salvaba pues había hasta el deber de enviar mujer para el cuidado de las aves de corral (huallpachiri). Todos entre los blancos y mestizos resultaban beneficiados: curas, alcaldes, etc. Por si fuera poco, los propios pongos y mitanes debían resolver sus problemas de alimentación. Y al cumplir sus servicios en una*

*casa llevaban combustible, sal y víveres además de sus propias ollas.* (Macera, 1992: 9)

Al tratar las condiciones inhumanas a que era sometido el hombre andino, el documento aporta datos sobre la violencia generada por las castas dominantes, para perpetuar el ciclo festivo, descubriendo que las fiestas eran obligatorias, incluso en la designación del sistema de cargos con el que se impusieron los bailes públicos, por lo que el sistema festivo se constituyó en esta región, probablemente como una experiencia en obtener rentas, a partir de la *explotación cultural* de un calendario festivo, perteneciente patrimonio. No disponemos de datos acerca de la evolución del ciclo ritual asociado a pongos y mitimaes, como para reconstruir la ruta de los movimientos sociales –que más allá de ser leídos como contraprogramas semióticos del centro dominante–, son impulsados por un deseo colectivo que aparece en momentos de peligro, es entonces cuando esa energía vertida de esperanza, se manifiesta en expresiones colectivas de ruptura, múltiples y reordenadoras, que emergen desde abajo entre el caos: como mito, posesión o utopía, son las voces de la imaginación colectiva que claman justicia (Laplantine, 1977:13-18).

Mientras se crea estar parado sobre la línea del temporal que nos une al presente, se puede tener la ilusión de que es posible retroceder en el tiempo... hay dispositivos de escritura para ello: *la cronología es siempre una ley enmascarada*. Un autor muy leído por Lotman es Vernadsky (2007) –físico, matemático, enciclopedista, nacido en Ucrania–, cuya reflexión sobre la biosfera, le permitió reflexionar de manera crítica sobre el concepto de noosfera, en el sentido de profundizar la reflexión sobre el impacto de las relaciones sociales, según la RAE, noosfera es el: “*Conjunto de los seres inteligentes con el medio en que viven*”. Escribe en un texto citado por Lotman:

*Las leyes que rigen aparentemente la actividad consciente de la vida de los pueblos han conducido a más de uno a negar la influencia de la personalidad sobre la historia, a pesar de que*

*en el fondo, a través de toda la historia, asistimos a un combate permanente de los modos de existencia consciente (es decir, “no natural”) con el orden inconsciente de las leyes inertes de la naturaleza, y en ese esfuerzo de la conciencia reside toda la belleza de los fenómenos históricos, la originalidad de su posición entre los otros procesos naturales. Con la medida de ese esfuerzo de conciencia puede ser juzgada una época histórica. (Lotman, 2018:12).*

Aventurados en esta consciencia crítica que desbarata el teatro positivista de la cronología, podemos imaginar retroceder un poco más, que el *Informe sobre la provincia de Chucuito* [1903], hurgando hasta encontrar en la cuarta edición del libro *Los movimientos campesinos en el Perú* (1987), donde la prosa del historiador Wilfredo Kapsoli no solo aporta información valiosa para el estrato etnológico, sino que nos lleva hasta la Campaña de la Breña, donde el caudillo Andrés Avelino Cáceres juega un papel crucial en la Guerra del Pacífico, como figura histórica cuya función de frontera semiótica pudo suceder gracias a su bilingüismo español-quechua, que le permite convertirse en organizador y estratega de la resistencia andina, por lo que sus enemigos lo recuerdan como el Brujo de los Andes, aunque para su ejército, él era Tayta Cáceres. En la segunda parte del libro, referente a la resistencia de los *indios*, Kapsoli escribe:

*Los indios de hacienda no tenían la autonomía ni la disponibilidad de que gozaban los comuneros. Ellos estaban sujetos a las imposiciones y a la voluntad del patrón. Muchas veces los pequeños excedentes quedaban en manos del hacendado y no podían colocarlo en el mercado. No tenían disponibilidad para asistir a las ferias y a las fiestas patronales. Vivían en un mundo más constreñido. La vida de los pastores, al interior de las haciendas, era aún peor: tenían “trabajo improvo día y noche para liberarse de la multitud de cuatrerros que pululan por las estancias”. Debía cuidarlos además de los accidentes y*

*asechanzas de las fueras y buitres. Enviar a su esposa e hijos a servir en la casa del patrón.*

*En resumen, las condiciones de vida de los indios de comunidad eran distintas a los de la hacienda. Y de ambos diferente a los indios sin tierra. (Kapsoli, 1987: 142)*

Descripciones que aportan a la serie de contenidos semánticos, que delimitan la frontera por donde pasa la materia de la significación, perteneciente tanto al dominio interior como exterior de la semiosfera del misti. Revisando otras fuentes, donde se describe el mundo de la periferia delimitado por dicha frontera semiótica, nos lleva al discurso de la antropología indigenista de la primera mitad del siglo XX, donde la escritura arguediana, entre la de otros representantes, nos brinda información sobre las fiestas relacionadas con el agua, así como la relación entre el pongo y su comunidad, pero también imaginar el área de difusión como carga semántica, de lo *humilde* como valor cultural –no necesariamente asociado a la pobreza–, a través del tiempo, en el que se ha opuesto a diversas categorías.

*El personero de la comunidad de Pichqachuri, un caballero de Puquio, nos hizo el relato de una experiencia personal, muy interesante, acerca de **los wamanis y de su siervo y sacerdote: el pongo**<sup>44</sup>.*

*Era gobernador de un distrito del interior de la provincia. Sucedió que la gente de la capital del distrito y de los anexos fueron conmovidos por la noticia de que **en las alturas, en una cueva, vivía un pongo que hacía curaciones maravillosas y que adivinaba el destino**. En vista de que toda la gente se alborotaba e iba donde el pongo, el gobernador decidió poner fin a la farsa del indio. Envío cuatro comisionados e hizo apresar al pongo. Lo trajeron amarrado al pueblo. El gobernador trató rudamente al pongo; hizo que durmiera amarrado en la cárcel. Gente de todas*

---

<sup>44</sup> El resaltado en negritas en mío.

las clases sociales, ignorantes y "leídos", vinieron a rogar al gobernador por la libertad del pongo y garantizarlo. Decidió, entonces, someterlo a prueba. El pongo pidió una serie de ingredientes para preparar la "mesa" y llamar a los aukis o wamanis. Conseguidos los ingredientes, el gobernador y el pongo se encerraron en una habitación, a oscuras. El pongo tendió la "mesa" y llamó a los wamanis; ellos se presentaron. Volaron en la habitación, haciendo gran ruido de alas. Nos dijo el gobernador que pudo ver a uno, pues había dejado una ventana entreabierta. Que el wamani tenía la figura de un águila pequeña, de aspecto increíblemente imponente.

Dijo que los wamanis hablaron con majestad y enojo. Que azotaron al pongo. Que el más bravo, el más insolente, era el Qarwarasu. Los wamanis le predijeron su porvenir al gobernador; dieron recetas para curarle de todos sus males; y le hablaron. Cada wamani tenía una voz diferente. El gobernador quedó cautivado y converso. Hizo una excelente lente amistad con el pongo y deseó, finalmente, ser pongo.

**Pero el pongo le dijo que ése no era oficio de misti, que un misti no tendría resistencia suficiente para soportar los castigos y las pruebas a las que los wamanis lo sometían. Y que, efectivamente, los mismo wamanis le dijeron, mientras azotaban al pongo, que respondiera si se sentía capaz de recibir con absoluta humildad tan feroz tratamiento. Y renunció entonces a su aspiración. (Arguedas, 1975: 47-48)<sup>45</sup>**

---

<sup>45</sup> Cf. El ensayo se titula "Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local". El subrayado es mío. La cita contiene una nota: refiere que los datos etnográficos, provienen de dos trabajos de campo realizados en agosto de 1952 y septiembre-octubre de 1957, en la ciudad de Puquio, Prov. Lucanas, Ayacucho. Realizados en compañía del Dr. François Bourricaud, sociólogo francés, y Josafat Roel Pineda, Jefe de la sección de Etnomusicología del Conservatorio Nacional de Música del Perú. Arguedas agrega al final de la nota: "Conviene hacer presente que el autor de estas líneas pasó su niñez y adolescencia en Puquio".

Imagen 1: Lugares que refieren los documentos



**Legenda:** Cuadrado amarillo superior derecha, es Ccatca, lugar de donde procede el comunero que narró “SP”. Cuadrado derecha inferior: provincias de donde proviene el héroe Pachacuti. Cuadrado izquierda: El cerro Usqunta, el volcán Ccarhuarazo, Puquio, Andamarca –que está junto a Sondondo, de donde vivió el cronista mestizo Guamán Poma de Ayala.

Aunque el episodio resulta asombroso, la ferocidad de los wamanis azotando al pongo y la resistencia del mismo, esto tiene los visos de un ritual de dolor que califica (¿purifica?) al sujeto para obrar, con el poder de manipular la fuerza de los mismos. Sin embargo, no es extraño encontrar de forma universal, que en diversas culturas exista el interés por controlar el cuerpo, o alguna de sus partes: la percepción del dolor –las pruebas de los danzak en Perú–, los estados de conciencia –los ayunos prologados de los curanderos para beber ayahuasca–, o el funcionamiento de ciertos órganos –el control sobre las palpitations del corazón que se logran con sus técnicas de za-zen budista–; son ejemplo muy claros de la conciencia y control que algunas culturas gustan ejercer sobre el cuerpo, pero echemos una mirada general al asunto, desde la paleontología, para encontrar que:

*La más importante manifestación de la sensibilidad visceral está ligada a los ritmos. La alternancia de los tiempos de sueño y de vigilia, de digestión y de apetito, todas las cadencias fisiológicas forman una trama sobre la cual se inscribe toda la actividad. Estos ritmos están generalmente ligados a una trama más amplia, que es*

*la alternancia de los días y de las noches, la de los cambios meteorológicos y estacionales. De ello resulta un verdadero acondicionamiento, que opera como base estable de las operaciones cotidianas, pero que no interviene en el comportamiento estético más que en la medida en la cual tiene como instrumento al cuerpo humano. Los estados de comodidad visceral no actúan más que estableciendo las condiciones normales de la actividad, y los estados de sufrimiento o de insuficiencia fisiológica pueden acarrear notables modificaciones del campo estético individual, sencillamente por sus consecuencias sobre la actividad, en un sentido amplio. (Leroi-Gourhan, 1971: 277)*

Existen expresiones locales en el mundo andino, como la *Danza de tijeras*, cuyos *danzaq* o danzantes (Núñez, 1990), atestiguan la vigencia de la geografía simbólica en la que se desenvuelve la historia del pongo, donde hallamos una inclinación a soportar pruebas de dolor, como una forma de purificación que califica al individuo para ejercer las funciones que le competen como intermediarios, como personajes de frontera –en la actualidad los *danzak* caminan sobre piedras, carbón caliente, se atraviesan la piel del cuello u otras partes del cuerpo, con objetos punzantes, alambre de acero, pero también pueden atravesar a través de las cuerdas de un arpa o comen sapos vivos, son solo algunas de sus pruebas-. En el caso de SP, éste tuvo que pasar pruebas como la humillación, el maltrato físico y al final, asumir una muerte simbólica, antes de llegar ante “*nuestro gran San Francisco*”.

Entonces hay un estrato etnológico, donde el relato que presenta Arguedas (1975) dialoga con sus investigaciones etnográficas, en tal sentido describe la anécdota de un pongo que vivía en las alturas de Puquio, en una cueva –a la manera de héroes mitológicos del panteón andino como Pariacaca–, soportando las inclemencias del clima, así como el dolor por el maltrato físico a que era sometido por los wamanis cada que los invocaba, es la cualificación que recibe el pongo para poder comunicarse con las deidades.

Pero no todo es discurso, también en la *praxis* simbólica, existe un sistema de cargos donde el pongo ocupa el último lugar. En el fondo de la obra arguediana, queda clara la preocupación por buscar los códigos que permitirían una interacción humanista entre culturas, frente a lo cual, el autor disuade implícitamente al lector, de los peligros que trae consigo el desarrollo y la vida urbana para la supervivencia de la cultura rural.

*El pongo es el servidor, ya del auki, ya de los wamanis. El auki, como representante de la comunidad y mensajero de ella ante los wamanis y el agua y unu, es un sacerdote; pero también personifica a los propios wamanis; por eso se llama auki. El sullka auki es un subauki, su heredero. El pongo es el "serbisio" de ambos aukis. No tiene este término la significación que en el sur del Perú y Bolivia; no existe en Puquio el servicio personal gratuito indígena, salvo el de los varayoc con respecto a las autoridades oficiales, que es muy limitado y ofrecido con el carácter de servicio público.*

*(...) El pongo, como sirviente de los wamanis, iniciado en el oficio de evocar y ponerse en comunicación con el espíritu de las montañas, es un personaje raro. No logramos saber si existía alguno en la ciudad de Puquio, cuya población de indios es muy elevada. Nos dijeron que había en los pueblos del "interior" (distritos trasandinos de la provincia) que son aún más densos de población india. El pongo tampoco es un brujo. Está vinculado con los dioses que no necesitan de intermediarios para destruir a quienes los ofenden, pero sí para hacer mercedes, a quienes lo solicitan. Pues, ningún hombre común está en aptitud de llamarlos y hablarles. Ni el auki.*

*Los aukis y varayoc eligen al pongo, aprendiz de auki en grado inferior, porque el pongo ascenderá a sullka auki, cuando éste se convierta en auki. Los aukis nos dijeron unánimemente que se elige auki al discípulo del auki, el sullka. "Qatinqiykutapunin aukipaqqa churayku", dijeron: (Elegimos auki al que nos sigue, no a ningún otro). Y el que le sigue es el auki menor, sullka. Y el que sigue al*

*auki menor es el pongo. Los propios aukis y varayog se interesan en elegir pongo entre los jóvenes que han demostrado vocación por el oficio. (Arguedas, 1975: 72-73)*

## **2.5 Ejes sémicos en canteras históricas**

Volvamos al inicio de *SP*, a reflexionar sobre la descripción de su aspecto de siervo: “*cuero miserable, ánimo débil, todo lamentable; sus ropas viejas*” [3.1]. Lo cual no es difícil que nos recuerde el discurso de la ethnohistoria, interesado en los atributos de héroes andinos como Huatiacuri – hijo de Pariacaca–, cuyas características físicas, sensibles, visibles, son parecidas a la descripción del pongo; pero no es solo recuerdo de quien escribe, el propio Arguedas hizo referencias directas al *Manuscrito de Huarochirí*, en su última novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, cuyo título es una alusión obvia al manuscrito, donde sucede el episodio en el que unos zorros, al cruzar sus caminos mantienen una conversación, sin saber que son escuchados por Huatiacuri:

*Esta conciencia de que existe un eje histórico que se actualiza en el discurso de su obra narrativa y que en éste se encuentran como actantes de la novela, animales que vienen del mito, le da la seguridad al escritor de que hay un sentido de la historicidad que enlaza dos mil quinientos años entre Huarochirí y la constitución de Chimbote, como nueva versión de las migraciones de arriba para recrear junto al mar la fundación de un nuevo mito del Perú actual. (Escobar, 1984:215)*

De acuerdo con el viejo código de la cultura andina, la llegada del pongo a la hacienda, debería haber significado una actitud contraria, a la conducta hostil y humillante que encontró al llegar, contradiciendo un código antiguo, ya expresado en textos como el *Manuscrito de Huarochirí*, estudiado por Quezada (2008):

*Un dato digno de ser tomado en cuenta es que el huaca castiga la incapacidad de las comunidades para reconocer al Otro, para ser solidarias y generosas con el pobre y extraño. En la perspectiva de la moralización, gracias a esos mitos que destacan el castigo desatado por la ira divina, podemos ponderar el valor que, en las comunidades andinas, tienen los comportamientos solidarios. (Quezada, 2008:91)*

Importante aporte local de la semiótica greimasiana –y lotmaniana– en los análisis de O. Quezada, quien tal vez sea el primer en aplicar este tipo de análisis a un texto etnohistórico como el *Manuscrito de Huarochirí* –sin olvidar el trabajo de E. Ballón (1978), introductor formal de Greimas en el Perú, pero dado que la semiótica es un proyecto científico joven, que evolucionó aceleradamente en las últimas décadas, tocó a autores como D. Blanco y R. Bueno ampliar este horizonte, a quienes siguen una generación de otros autores locales como M. A. Huamán –con su libro *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata* (1994)<sup>46</sup>–, S. López –con diversos artículos no reunidos en libro– y el propio O. Quezada, quien además tiene un artículo anterior, a propósito del tema, titulado «“El motivo /sueño/ en la narrativa de Arguedas. En torno a “El sueño del pongo” (“Pongoq mosqoyhin”)» (1990)<sup>47</sup>, por mencionar a los intelectuales de nuestro medio local –sin ser la opinión de un especialista en la materia, he visto en redes sociales como YouTube, por ejemplo el canal *Semiótica Studio*, de un semiólogo joven, como E. Yalán–, pero con seguridad hay nuevas generaciones emergiendo en las canteras académicas; estos devenires ulteriores en el análisis semiótico greimasiano; que se dan al lado de la producción teórica, principalmente de Y. Lotman, J. Fontanille, E. Landowski y C. Zilberberg-; esta brevísima enumeración, constituyen de forma apretada la mochila académica, para ingresar a la comprensión del trabajo abierto por O. Quezada, con nuevas posibilidades para comprender la crónica mestiza y otros objetos culturales desde la

---

<sup>46</sup> Cf. Huamán, M.A. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

<sup>47</sup> Cf. Quezada Macchiavello, Óscar. *Ensayos semióticos*, Lima: Universidad de Lima, 2022.

semiótica tensiva, a los cuales leer con las herramientas de un *pensamiento formal*; donde las preguntas tradicionales que se hacían a textos como el citado manuscrito, han dado un “giro semiótico”, con trabajos como: “Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochirí” (Quezada, 2008:71-111), donde el autor se preocupa de aspectos que en el *Manuscrito* pertenecen a la dimensión del mundo natural expresado en la lengua. Cabe agregar, para la comprensión del título y la cita, que el adjetivo *fórico* en este tipo de semiótica, deriva de una *categoría (clasemática) denominada tímica*, que se articula en las subcategorías euforia/disforia, teniendo a la foria como término neutro. La cual puede permitir el estudio de objetos como: “el complejo campo de presencias organizado en este relato en torno al movimiento de Cuniraya, entendido como centro deíctico” (Quezada, 2008: 98).

*Nos interesa partir de la hipótesis de que un sujeto de enunciación que fuera también un cuerpo [semiótico], en el que se encarnarían tensiones fóricas, sería susceptible de dar testimonio de sus experiencias. En el caso que nos ocupa, la instancia de discurso opera sobre la encuesta que Ávila y/o el amanuense Tomás llevan a cabo para que anónimos encuestados manifiesten o expresen la experiencia de una creencia o de una pertenencia. (Quezada, 2008: 75)*

Perspectiva que introduce en el estudio aplicado de las fuentes etnohistóricas, probablemente por vez primera, la oposición entre las semiosferas del mundo andino y español en la primera centuria del contacto, fundando con ello un análisis semiótico aplicado a los discursos de la etnohistoria, desde la perspectiva de una dimensión tímica, cuya complejidad siempre resultará refrescante, para la producción de textos nuevos entre las ciencias sociales:

*Pero al final (...) encontramos una confrontación de cosmovisiones o, si se quiere, de semiosferas. El texto es producido materialmente en plena guerra de las idolatrías. En él*

*quedan las huellas de la energía empleada por los evangelizadores para reconocer y cambiar la identidad del Otro. Así, por ejemplo, cuando en los capítulos 3 y 4 del Manuscrito, el enunciador narra, respectivamente, la historia de un diluvio y la de la muerte del sol, en el último párrafo de ambos relatos el embrague a “Nosotros los cristianos...” marca la diferencia entre el [ellos / allá], actante que interpreta los relatos narrados de acuerdo con sus ideas supersticiosas y el [nosotros / aquí] actante que lo interpreta en función de la única verdad que proviene del catecismo o de la Biblia. (Quezada, 2008: 76)*

Esta “confrontación de cosmovisiones o, si se quiere, de semiosferas” – como escribe Quezada–, responde a la ley de simetría que organiza la semiosfera, por lo que ambas semiosferas se oponen, aunque en la actualidad de EP, la semiosfera del mundo andino aparece bajo la dominación aplastante de la semiosfera del *misti*, desplazándola a una existencia virtual, descrita con minuciosidad por el trabajo de Quezada (1990), por lo que se complementa con la descripción de la semiosfera del *misti*, que hago aquí. Todo lo cual, motiva echar un vistazo sobre la geografía simbólica, alrededor de la analogía entre figuras como la del pongo y el dios andino Huatiacuri –como figuras de lo humilde asociadas a la pobreza–, con lo que el área se extiende hasta Huarochirí, provincia de Lima; esperando que todas estas exploraciones ayuden a construcción-comprensión de una red conceptual que eche luces sobre el proto sistema de ideas que se forma como campo epistémico, antes que aparezcan las políticas de interculturalidad. Por ello viene a nuestra reflexión el héroe mitológico Huatiacuri, quien *siendo muy pobre* logra desarrollar poderes para curar –como el pongo de la etnografía arguediana, quien escucha a los wamanis–, gracias al saber que adquirió escuchando de incógnito la conversación de dos zorros, de acuerdo al *Manuscrito de*

Huarochirí<sup>48</sup>, donde se recoge la memoria de los informantes del doctrinero Francisco de Ávila, autor del manuscrito, narraron lo siguiente:

*Un solo hombre, un pobre que se llamaba Huatiacuri (...) /Se dice que/ la gente de aquella época lo llamaba Huatiacuri porque, siendo muy pobre, se sustentaba sólo con papas huatiadas.*

*[Un día Huatiacuri pasó la noche en el cerro Latausaco]:*

*«Mientras dormía, **un zorro que subía se encontró a mitad del camino con otro que bajaba.** El primero preguntó al otro: “Hermano, ¿cómo está la situación en la huillca de arriba[?]”. (...) “Lo que está bien está bien” le contestó el otro, “aunque un señor, un huillca de Anchicocha, que finge ser un gran sabio, un dios, se ha enfermado”. (...) “el de arriba le preguntó sobre los hombres de la huillca de abajo.” (...) “Entonces, el otro a su vez le contestó: “Hay una mujer —la hija de ese gran señor- que, a causa de un pene, casi se muere”. (Taylor, 1987: 9)*

Luego de escuchar a los zorros —y en posesión de este nuevo saber—, Huatiacuri queda calificado para curar, a continuación de lo cual va adquiriendo otras competencias, en el desarrollo narrativo del manuscrito. Es posible suponer que la difusión del manuscrito de Huarochirí, haya alcanzado un radio de influencia que llega hasta el hoy Valle del Sondondo, tierra donde vivió Guamán Poma de Ayala una parte de su vida, además de ser una provincia situada de paso, por la vía que iba al Cuzco. Razón por la que —suponemos— el cronista está informado sobre la tradición del dios Pariacaca, padre de Huatiacuri, como lo representa en la killka (lámina) N° 266 de su *Nueva Crónica*. En el manuscrito de Ávila, la información sobre Pariacaca se encuentra en la nota al parágrafo N° 12 del capítulo uno, se lee a pie de página, transcribo respetando la ortografía:

---

<sup>48</sup> El manuscrito contiene el material contado por los informantes de Francisco de Ávila, doctrinero de San Damián de Huarochirí, data de inicios del siglo XVII, aunque Arguedas propuso como año de referencia 1598 (Taylor, 1987: 9).

Derivado probablemente de /parya/ “polvos de color colorado, como de bermellón” (Arriaga, p.211) y de /qaqa/ “peña”. Nombre del dios principal de las provincias de Huarochiri y de Yauyos en la época de la llegada de los españoles,' se identifica con un nevado, conocido también por el nombre de Yaro (dios de los llacuases) y asociado con el culto de Huallallo Carhuincho, desterrado por Pariacaca a la región oriental de Huancayo

Imagen 2: Killka N° 266 Ídolos y huacas



“Guarnan Poma representa a Pariacaca en una especie de gruta en una peña en la ilustración intitulada *Idolos i vacas del chinchaisvivi*<sup>49</sup> (p.240). Está asociado con Pachacamac. (...) Ávila cuenta en su *Relación* que: “Otro ydolo ay ... que lo es de Toda la Proui(nci)a y en esta / de Huarocherí lo es el famoso Pariacaca que es Vn pedazo de / Cordillera neuada bien conocida de quantos an passado a este / Rey(n)o porque se pasea por ella desde esta ciudad a la del Cusco y / es vn zerrillo como Pan de azúcar cubierto

<sup>49</sup> En la numeración original, es la lámina N° 266; en la edición impresa corresponde a la página N| 240.

*de nieve | Y otro menor / junto a el, Y este zerrillo finjen que era pers(on)a antiguam(en)te Y otras / muchas cossas que si no es en larga Historia no se pueden Re/ferir. (Taylor, 1987: 49).*

Volviendo al personaje del pongo, este era considerado siervo y sacerdote de los *wamanis*, en la provincia de Lucanas, palabra cuyo significado si bien se ha popularizado como montaña, tiene una significación más compleja que remite a elementos que en conjunto significan el paisaje.

Según los informantes de Puquio, el complejo de montañas y pampas, poseen un espíritu que denominan *wamani*, tiene apariencia de ave y es probable que represente la personificación de la *pachamama* (tierra); se les suele poner nombres propios –como cerro Don Pedro, *Pedrorqo* u otros– y se les rinde culto, con rituales como la *fiesta de la cruz*, la *fiesta del agua* o *Aguay Unu*. (Arguedas, 1975:45-47). En la novela *Yawar Fiesta*, hay un capítulo titulado *El auki*: “El varayok’ alcalde de K’ayau encomendó su ayllu al auki K’arwarasu. El auki K’arwarasu tiene tres picos de nieve, es el padre de todas las montañas de Lucanas” (Arguedas, 1958: 102). En el quechua regional vecino de Yanque, Valle del Colca, Arequipa, *awki* es una “Categoría de espíritu de montañas, tienen menor jerarquía que los Apu, llevan el nombre de la montaña en que habitan” (Escalante y Valderrama, 1988: 231). Por su parte, además del héroe *Huatiacuri*, el personaje del pongo también recuerda rasgos de otro héroe de la mitología andina, se trata de *Cuniraya Huiracocha*, según Ávila (Taylor, 1987):

[Párrafos Cap. 1]:

14. *Había también otro huaca que se llamaba Curinaya.*

17. *ya que los hombres cuando adoraban [a Curinaya], le dirigían [el rezo siguiente]: “Curinaya Huiracocha, animador de la tierra y el hombre, todas las cosas son tuyas, tuyas son las chacras, tuyos son los hombres”.*

18. *En los tiempos muy antiguos, antes de empezar cualquier tarea difícil, los hombres de antaño arrojaban su coca al suelo y, sin ver*

a Huiracocha, rezaban así: “Haz que me acuerde [de cómo realizar] esta tarea y que sea hábil en su ejecución, oh Curinaya Huiracocha.

Imagen 3: Lugares que refiere el ensayo de J.M. Arguedas



---

Leyenda: Área a la que se refiere el ensayo de Arguedas, *Puquio una cultura en proceso de cambio*. Resaltan lugares como la ciudad de Puquio, Lucanas, arriba el Cerro Don Pedro (Pedrorqo), Andamarca, el cerro Usqunta (Osqonta) en cuya cumbre hay una estructura, y el volcán Ccarhuarazo.

---

[Párrafos Cap. 2]:

1. *Una tradición de Curinaya Huiracocha.*
2. */Dicen que, / en tiempos muy antiguos, Curinaya Huiracocha, convertido en hombre muy pobre, andaba con su capa y su cusma hecha harapos.*
3. *Sin reconocerlo, algunos hombres lo trataban de mendigo piojoso.*
4. *Ahora bien, este hombre animaba a todas las comunidades.*

5. *Con su sola palabra [preparaba el terreno] para las chacras y consolidaba los andenes.*

6. *Con nada más que arrojar una flor de cañaveral llamado pupuna abría una acequia desde su fuente.*

Al final de SP, hay un aspecto que los científicos sociales tienden a interpretar como una inversión de la jerarquía social andina. Sucede cuando se da cumplimiento a la sentencia divina: lamerse mutuamente pongo y patrón. Aunque no es la única interpretación posible, puede valer la pena una exploración semántica de sus contenidos. Esta especie de agenciamiento del deseo que invierte la realidad, como en un juego de espejos –aunque sospecho que puede tratarse más bien, de lo que Lotman llama plano de consistencia–, recuerda el vocablo pachakuti; palabra que el cronista mestizo Guamán Poma (1980: 74) traduce como: «el que transforma la tierra, el cataclismo», lo cual es válido para la territorialidad de Guamán Poma, cuyas raíces provienen de Huamanga<sup>50</sup>, a la que perteneció San Cristóbal de Sondondo, en “tierras andamarcas” o andamarquinas. No solo por ello, el texto actualiza con precisión la figura de Huatiacuri, el dios pobre con poderes curativos –entre otros poderes que recibe de su padre Pariacaca–; asimismo, se encuentran elementos que dan lugar al sincretismo religioso, donde la imagen de los hombres andinos que viven en cuevas, es asimilada con la de los frailes franciscanos que practicaban la pobreza. Es importante agregar, que el texto citado pertenece a la misma geografía simbólica que la del pongo, por ello es importante reproducir algunos pasajes de esta voz que proviene de Huarochiri:

*(...) Caminando san Bartolomé en la provincia llamada en el Collao se metió en la cueva, que fue en tiempo de frío. **El indio hechicero Anti** tenía dentro de la cueva su ídolo que le hablaba y no le respondió. El diablo que estaba en la cueva ya no estaba allí, por haber entrado el señor san Bartolomé. No respondió a la pregunta*

---

<sup>50</sup> Antes de pertenecer a Huamanga, perteneció al Cusco, según Porras Barrenechea en su libro *Los cronistas del Perú*, Lima: Banco de Crédito, 1986.

y, como calló el peñasco de los sacrificios, se espantó, se fue y en sueños se le apareció el demonio y le dijo que de ninguna vía ni manera podía entrar en la cueva —esto, con enojo. Luego siguió al bienaventurado san Bartolomé, lo alcanzó y le dijo todo lo que pasó y mandó san Bartolomé que tornase a la cueva y luego tornase a hablar a su ídolo que estaba en la cueva. **Tornó, le habló y le respondió y dijo el demonio que el hombre pobre podía más, que no él con todo lo que sabía. (...)**

También **había muchos milagros** en este reino **entre los indios** que dan fe de tiempos pasados y de estos incas. **Dicen que los pobres ermitaños** y los frailes franciscos pobres **los enviaba dios** para tentarles y **para saber si tenían caridad con sus prójimos**. De esto no dieron fe porque no había quien lo escribiera, sino que dicen que **enviaba dios en figura de fraile pobre** y dicen que **pedían limosna por dios, que decían que les dieran de comer y de beber. Entraban estos pobres grandes que hacían fiestas y taquies y si no les daban limosna dicen que los castigaba dios por ruego de ellos: los quemaba con fuego del cielo, en partes les cubría los cerros y se hacían lagunas los pueblos y los tragaba la tierra.**

Cómo fue el gran castigo de dios en el mundo y los milagros desde el principio. Gran juicio fue la caída de **aquel ángel con sus secuaces**, tan principal y tan hermoso, **la caída de todo el género humano por culpa de uno**. El castigo de todo el mundo con las aguas del diluvio. (...). Así ha habido otros muchos milagros y castigos en el tiempo del inca. No se escribe, sino son testigos la caída de los cerros y peñas derrumbadas y así se escribe todo en suma. **Por eso, al castigo de dios le llaman pachacuti, pachaticra y así algunos reyes fueron llamados Pachacuti**. En nuestros días hemos visto reventar el volcán y llover fuego del infierno y arena, asolarse una ciudad y su comarca.

También **se dice milagro el temblor de tierra**, morir mucha gente y un religioso prior de la orden de santo Domingo, **asolarse**

***la cordillera del mar más de una legua y tornar otra legua el agua del mar, que jamás ha hecho desde que dios mandó. También se dice milagro las pestilencias que dios envía de sarampión y viruelas, garrotillo y paperas y con ellas se ha muerto mucha gente. (Guamán Poma, 1980: 72-74)***<sup>51</sup>

La primera actualización de este mito, de la que se tiene noticia en forma escrita, es de la segunda mitad del siglo XVI, coincidente con el estallido del movimiento mesiánico de reivindicación panandina, conocido con las expresiones *taki unquy*, “el que enferma con el baile” (Guamán Poma, 1980: 1101, 1151)<sup>52</sup>, o *taki onqoy*, traducido como “enfermedad del canto” (Millones, 1971, 2007: 16; Ossio, 1973). Corría el año 1564, cuando el cura español Luis de Olivera, descubre que los indios de Parinacochas están practicando un tipo de herejía subversiva, la cual era comunicada o más bien difundida por *taquiongos*, hombres considerados mensajeros de las divinidades: predicaban que “dentro de breve tiempo, una alianza panandina de divinidades derrotaría al dios principal de los cristianos” (Stern, 1982: 49-50). Era una época donde los últimos incas resistían, acantonados en Vilcabamba (1560-1570), al mismo tiempo que en las regiones bajo el control español, se desarrolló el primer *movimiento milenarista* conocido como *Taki Onqoy*:

Ante la propagación de epidemias mortales que diezmaban la población indígena, profetas nativos, [partiendo] de la región de Ayacucho, pasando de aldea en aldea, anunciaron el próximo retorno de las antiguas divinidades andinas. (...) Ahora el mundo se volvía de cabeza: las huakas estaban a punto de vencer a su vez a Dios y, como contragolpe terreno, los españoles serían definitivamente arrasados y el mar sumergiría sus ciudades, borrando hasta su recuerdo. (Curatola, 1977:67)

---

<sup>51</sup> El texto citado, corresponde a la Pág. 74 de la versión facsimilar (Guamán Poma, 1980). El subrayado es mío.

<sup>52</sup> Periodo que se atribuye al texto: [1583-1615]. En la edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste (Guamán Poma, 1980).

Eran ecos de la voz quechua *pachakuti*, actualizada por el estallido del *taki onqoy*, el cual prometía: “una nueva era purificada de todo vestigio hispánico” (Curatola, 1977: 65). Lo que nos lleva directamente a la concepción andina de *Inkarrí*, mito de fundación instituyente, Inkarrí trabaja en ruinas simbólicas donde la introducción de un *eje sémico de lo vertical*, hace dialogar a las subcategorías universales de lo alto y de lo bajo –la barreta que se avienta en mitos como el de Inkarrí: quien “*arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta*”, lo mismo que la vara de mando de los varayoq, está presente en las fundaciones míticas de lugares (topónimos) importantes como Cusco –para no hablar del monolítico *Lanzón de Chavín*–. No debemos olvidar que las coordenadas geográficas del área a que se refiere la escritura arguediana, tuvieron durante la colonia a la ciudad Guamanga como su centro administrativo y de orientación geográfica –lo que para el siglo XVIII se traslada al Cuzco–, con la República persistió como orientación geográfica hasta la construcción de la carretera Nazca-Puquio (1926), tal y como lo describen las *Relaciones geográficas de Indias* del siglo XVI, cuya descripción tenía unas pautas generales de orientación (códigos) para la lectura, muy precisas:

*En la publicación de estas Relaciones sigo el orden geográfico, y dentro del geográfico el cronológico, cuando es posible. Doy la precedencia á las relaciones generales de un territorio, y entre las particulares á la de la capital. Partiendo de ésta, en el Perú propio, tomo hacia el Sur, y llegado al límite meridional del virreinato, vuelvo por la zona oriental, hacia el Norte, al punto de partida. (RGI, 1881: CXXI)<sup>53</sup>*

Cuando en las *Relaciones* citada, se describe la *Provincia de Rucanas y Soras*, encabeza la relación como autoridad de tales repartimientos, el Encomendador don Pedro de Córdova; no he podido averiguar si es por coincidencia, el que los indígenas de los pueblos locales, tengan aún la costumbre de nombrar con las expresiones: “Cerro Don Pedro”, “Pedro” o

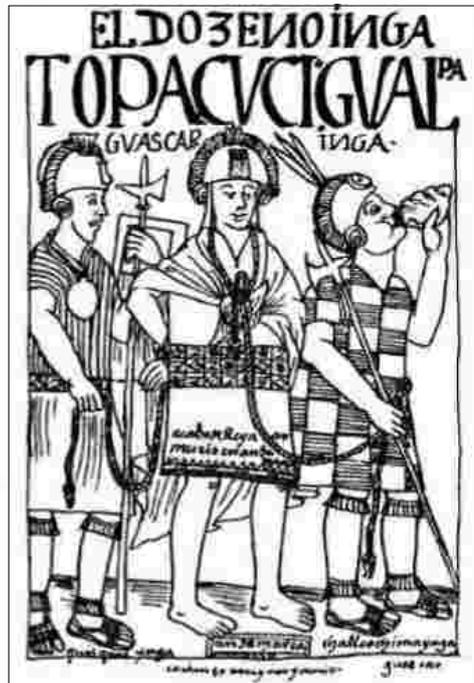
---

<sup>53</sup> He conservado la ortografía original.

“Pedrorqo”, al cerro ubicado al norte de Puquio, el cual es epicentro ancestral de los rituales relacionados con el agua, lo cuales son organizados por un sistema de cargos: los aukis mayor y menor, ayudados por el *pongo*. Un dato parecido en longevidad, pero relacionado con el aspecto trágico de los mitos locales, es la vestimenta típica que hasta hace años usaban las mujeres en Andamarca, donde predominaba el color negro. Al preguntar por esta costumbre, las más ancianas respondieron que era el luto por la muerte del inca *Huáscar* –¡ocurrida hace cinco siglos! –. Puede leerse al respecto en la *Nueva Crónica*:

*EL DOZENO INGA / Guascar Ynga: Topa Cuci Gualpa se llamó este dicho Ynga. (...) murió de edad de ueynte y cinco años en el aciento de Andamarca en las manos de su enemigo. Le hizo justicia los dichos capitanes (...) por mandato de su ermano uastardo Atagualpa Ynga” (Guamán Poma, 1980: 94)<sup>54</sup>*

Imagen 4: Killka N° 115 Guascar Inga Topa Cuci Gualpa



<sup>54</sup> He conservado la ortografía original.

Aplacado el Taki Onqoy hacia 1743, existen noticias de otro movimiento social, discontinuo del anterior, esta vez milenarista y atribuido a *Juan Santos Atawallpa* (Pease, 1965; Curatola, 1977; Stern, 1982), un indio quechua cuyo discurso interesó principalmente a la vertiente oriental –a los entonces llamados campas–, así como habitantes de la sierra, ocasionando un éxodo en estos territorios para unirse a los rebeldes en la selva, al punto que: “*los españoles fueron obligados a construir dos fortines en Chanchamayo y en Oxapampa*”, como medida para impedir el ingreso de sus seguidores andinos a la montaña. *José Gabriel Condorcanqui Noguera*, conocido posteriormente como *Túpac Amaru II*, fue un personaje central (Curatola, 1977: 72). La historia ha documentado que su ejecución fue en la plaza del Cuzco en 1781, como era costumbre bajo el procedimiento de desmembrar el cuerpo con cuatro caballos, descuartizamiento posterior de extremidades y cabeza. Treinta años después, aparece un tercer movimiento milenarista, el cronista *Pachacuti* se refiere a ello en los folios 42-42v de su *Relación de antigüedades...* Guamán Poma lo describe en las killkas N° 451-452 importante, cuya figura Lo último, tal vez haya sido uno de los acontecimientos trágicos más importantes para la cultura andina.

*/451 [453]/ BVEN GOBIERNO*

*A TOPA AMARO LE CORTAN LA CAVESA EN EL CUZCO. / Ynga Uana Cauri, maytam rinqui? Sapra aucanchiccho mana huchayocta concayquita cuchon? [Inka Wana Qawri, ¿a dónde te has ido? ¿Es que nuestro enemigo perverso te va a cortar el cuello a ti, que eres inocente?] en el Cuzco /*

*(...)*

*/ 452 [454] BVEN GOBIERNO /*

*Fue degollado Topa Amaro Ynga por la sentencia que dio don Francisco de Toledo. Le dio la dicha sentencia al ynfante rrey Ynga y murió bautizado cristianamente de edad de quinze años.*

*Y de la muerte lloraron todas las señoras principales y los yndios deste rreyno y hizo grandésimo llanto toda la ciudad y doblaron todas las campanas. Y al entierro salió toda la gente prencipal y señoras y los yndios prencipales y glericía. Le conpañó y le enterraron en la yglesia mayor de la ciudad del Cuzco. Entonses sesó don Francisco de Toledo. (Guamán Poma, 1980: 419)*

**Imagen 5: Killka N° 451 A Topa Amaro le cortan la cabeza**



Aplacada la rebelión de Túpac Amaru en 1780, pasan algunas décadas para que las fuentes aporten informes, sobre el surgimiento discontinuo de otro movimiento sincrético, esta vez en Lircay, Huancavelica, fechado en el año 1811, también mesiánico, cuyo vertimento echa una nueva capa de sentido sobre la imagen del Inka, para introducir la del *Apóstol Santiago* patrono de la conquista, quien se transforma en una divinidad superior a los Wamani, prometiendo un tiempo nuevo, feliz, sin hambre, con abundancia. Parece que no tuvo mayores proporciones, pero indica una latencia estructural

de la semiosfera esta vez materializándose en el mesianismo vigente en esa área andina, luego de vencido el Taqui Onqoy y demás movimientos sociales (Pease, 1965). Pero nos da cuenta de un campo semántico, que nos prepara para emprender una relectura del Inkarrí, con nuevas premisas.

*Habiendo una gran sequía y avicinándose en consecuencia un año de carestía, en el mes de septiembre comenzó a surgir entre la población un profundo estado de descontento. En tales circunstancias **un indio de nombre Pedro Alanya, que afirmaba ser “pongo” de Santiago**, invitó a los nativos a rendir el debido culto al santo porque sólo así llovería. Para eso convocó a los indios varias noches sucesivas en alguna casa o sobre la montaña. Allí preparaba una “mesa” con maíz de varios colores, vino, aguardiente, coca, pan, flores, agua bendita, una cruz, etc., y esperaba, rezando con sus secuaces, la aparición de Santiago y de los Wamanis (...) Santiago hablando en quechua por boca de Alanya, anunciaba su retorno con estas palabras: “Ahora vuelvo para que volváis a los tiempos anteriores, ya no pereceréis de hambre”. Las apariciones, al decir de algunos eran acompañadas de terremotos. (Curatola, 1977:74)*

Hemos recorrido brevemente, la dinámica sinusoidal –que es el movimiento de la semiosfera, impulsado por las relaciones tensivas entre centro y periferia– de un ciclo mitológico compuesto por la trilogía narrativa, Pachakuti, Taki Onqoy e Inkarrí: cataclismo, “*vuelta del mundo al revés*” y renacimiento, que representan las características de los rumbos que toma la historia –sinusoidal porque su persistencia o continuidad en lo imaginario colectivo, no siempre es de una intensidad constante, sino que está caracterizada por ciclos de esta naturaleza–, que pueden coincidir con la percepción psicológica de “haber muerto” ¿Mi dios ha sido vencido? –percepción que tienen los sujetos, cuando la cultura está en el punto más bajo de su intensidad semiótica (Lotman, 2018: 36)–; fenómenos de discontinuidad muy parecidos a los estudiados por Foucault (1968) al hacer la arqueología

de las ciencias humanas; los cuales mantienen relaciones de isomorfismo, con los planteamientos de la *Escuela de Tartu-Moscú*, cuando se consideran por ejemplo, oposiciones complementarias como centro-periferia que afectan a la cultura, entre sus preocupaciones semióticas, como una conciencia, que no es percibida por la cultura.

*Diré pues que me parece que en estos últimos años (hablo como historiador de la cultura) se produjo un descubrimiento inesperado, a saber: la existencia de relaciones formales que también podemos llamar estructuras, justamente en las regiones que parecen estar en todo y para todo sometidas a la conciencia, como por ejemplo el lenguaje y el pensamiento formal. Se descubrió asimismo que esas relaciones existían y actuaban antes de que el sujeto fuera verdaderamente consciente de ellas; consciente ante todo en el sentido psicológico y también en el sentido kantiano o cartesiano del término. De ese modo, por intermedio de la lingüística, la lógica y la etnología se llega a descubrir un sector que escapa a la conciencia en el sentido comúnmente aceptado de la palabra. (Foucault, 2013: 395)*

Volviendo al mito de Inkarrí, recopilado por vez primera durante una expedición científica realizada en comunidad quechua de Q'ero, provincia de Paucartambo, Cuzco, 1955. Expedición que fue gestada por el Dr. Núñez del Prado, con el auspicio del diario *La Prensa* de Lima; participaron en ella Josafat Roel Pineda, entre otros, primero en escuchar la narración de este mito. Otras informaciones igualmente importantes, provienen de los estudios realizados por Arguedas en agosto de 1952, así como en setiembre-octubre de 1956, publicados este mismo año en el tomo XXV de la famosa Revista del Museo Nacional, sin el subtítulo que le agrega la edición póstuma y con fotografías que la misma suprime. (Arguedas, 1956:184-232; 1975: 34 y 41) Versiones que aportan una variante milenarista-mesiánica importante, que coloca a este mito en la línea de los relatos que ponen “el mundo al revés” (pachakuti). Veamos un fragmento de la primera versión, encontrada en Q'ero:

*Era un tiempo en que no existía el sol y las moraban en la tierra hombres cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, o convertir las montañas en llanuras con el solo disparo de sus hondas. La luna irradiaba en la penumbra iluminando pobremente las actividades de aquellos seres conocidos con el nombre de ñaupa machu.*

*Un día, el Roal, o espíritu creador, jefe de los Apus, les preguntó si querían que les legara su poder. Llenos de soberbia, respondieron que tenían el suyo y no necesitaban otro. Irritado por tal respuesta, creó el Sol y ordenó su salida. Aterrados los ñaupa y casi ciegos por los destellos del astro, buscaron refugio en pequeñas casas, la mayoría de las cuales tenían sus puertas orientadas hacia el lugar por donde habría de salir diariamente el sol, cuyo calor los deshidrató paulatinamente, convirtiendo sus músculos en carnes resacas y adheridas a los huesos. Sin embargo, no murieron y son ahora los soq'as ¡que salen de sus refugios algunas tardes, a la hora en que el sol se pone en el ocaso, o en oportunidades de luna nueva.*

*La tierra se volvió inactiva y los Apus decidieron forjar nuevos seres. Crearon a Inkarí y Qollarí, un hombre y una mujer llenos de sabiduría. Dieron al primero una barreta de oro; y, a la segunda, una rueca como símbolos de poder y laboriosidad.*

*Inkarí había recibido orden de fundar un gran pueblo en el lugar en que arrojada la barreta quedara enhiesta. Probó la primera vez y ella cayó mal. La segunda fue a clavarse entre un conjunto de montañas negras Y las orillas de un río. Cayó oblicua y, sin embargo, decidió levantar un poblado que fue el de Q'ero. (Holzmann, 1986:28-29)*

A diferencia de la versión hallada en Q'ero por Roel Pineda<sup>55</sup>, donde la información relaciona al mito y el pueblo *Qolla*, con los trabajos del lingüista Cerrón-Palomino esto va a tomar un sentido distinto, que obliga replantear la visión canónica de una historia idiomático-cultural de los inkas, concebida e interpretada exclusivamente desde la institución monoglósica del quechua, para quien: *la lengua oficial de los incas era el aimara*, *Qosqo* es una palabra en dialecto aimara y significa lechuza; en las crónicas uno de los hermanos Ayar convertido en lechuza, voló al Coricancha y se petrificó, desde entonces se llama: "*Piedra donde se posó la lechuza*".<sup>56</sup> Volviendo a la versión de Arguedas, esta aporta el elemento "milenario-mesiánico" que invitó a su reflexión entre las ciencias sociales, quienes hicieron este mito muy conocido:

*Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el Padre Sol. (...)*

*Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco*

*Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.*

*Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande, "Si podrá caber el Cuzco", diciendo. No cupo en Ja pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia a dentro, "No quepo", diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.*

*¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía.*

---

<sup>55</sup> Hay una polémica silenciosa acerca de esto. Arguedas le da el crédito a Roel Pineda en 1956, pero Holzmann (1986) treinta años después, sólo menciona en forma parca a Roel y le da todo el crédito a Morote Best.

<sup>56</sup> Cf. Website: librosperuanos.com, entrevista a Rodolfo Cerrón-Palomino: [https://ijchha.blogspot.com/2016/06/rodolfo-cerron-palomino-lengua-oficial.html?fbclid=IwAR2CsCDgllviHNXX5Pg1YY5H3tmltw4mAOcSFhA81ras6HP57oN\\_Ss3zoM](https://ijchha.blogspot.com/2016/06/rodolfo-cerron-palomino-lengua-oficial.html?fbclid=IwAR2CsCDgllviHNXX5Pg1YY5H3tmltw4mAOcSFhA81ras6HP57oN_Ss3zoM) (del 30/07/2021)

*El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.*

*Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva. (Arguedas, 1956:184-232)*

## **2.6 El eje sémico de lo vertical**

Algirdas J. Greimas, en un ensayo sobre semiótica figurativa y plástica, de inicios de los años ochenta, hacia el final del texto y a modo de conclusión, desarrolla la idea de las estructuras míticas, cuya descripción puede dar una idea del trabajo que hemos venido intentando hacer, con respecto a la verticalidad de un análisis posible:

*El semiotista también se reconoce en la posición que adopta: apoyándose en la convicción intuitiva de la existencia de una significación otra, más profunda, **la lectura “vertical”** que realiza le permite reconocer recurrencias “anafóricas” de algunas magnitudes del relato y, al mismo, tiempo, oposiciones de “contrastes” entre los términos retenidos, apareciendo en la narración –con toda su desbordante figuratividad– como el “ruido” que hay que superar para poder desempeñar las principales articulaciones del objeto, para postular enseguida una aprehensión mítica atemporal de esa estructura de base que da cuenta de la significación global del texto. (Greimas, 1994: 41)<sup>57</sup>*

---

<sup>57</sup> Las negritas son mías.

En el caso de Arguedas, la verticalidad ya ha sido tratada por Alberto Escobar desde una perspectiva distinta a la anterior, en el libro *Arguedas o la utopía de la lengua* (1984), inspirada en la distinción saussureana, entre una lingüística sincrónica, “de valores y de relaciones coexistentes” en un estado de lengua (Saussure, 1973: 176), esto es una lingüística estática que analiza en forma *vertical*; de otra lingüística llamada diacrónica, que se ocupa de las relaciones “entre términos sucesivos que se sustituyen unos a otros en el tiempo” (Saussure, 1973: 231) de donde resulta su carácter horizontal. Afirma Escobar:

*(...) hay que distinguir entre una visión horizontal o lineal del desarrollo del relato, tal como lo venimos haciendo en las líneas anteriores, o sea en el proceso sintagmático del avance del relato, y lo que es el eje vertical, que ya no tiene que ver con la linearidad del discurso sino con los antecedentes que remiten la figura de los zorros a una obra del siglo XVI, que es el pretexto del cual recogió el escritor la idea de incorporar unos zorros, como aquellos míticos, legendarios de Dioses y Hombres de Huarochirí.*

*Visto lo anterior, fluye normalmente que ese eje vertical se dirige hacia el pasado mitológico al que apuntaba la obra del siglo XVI, y que en verdad se refiere a un tiempo fuera del tiempo, lo que se suele denominar la acronía (...). No hay duda que este cruce entre los ejes vertical y horizontal, permite concebir las relaciones del espacio. (Escobar, 1984:225)*

Poco más de una década después, esta idea es retomada por Rouillón, para desarrollar un ensayo sobre mito y cristianismo en el último Arguedas, donde los conceptos de horizontalidad y verticalidad, le sirven para organizar los datos; el eje vertical le permite mirar el pasado mitológico, su topología y *motivos verticales*; el eje horizontal, sirve para la historia personal, la autobiografía, donde se gestan los símbolos que lo insertan en la historia

contemporánea, conectando su obra con la densidad temporal de un Perú profundo, que incorpora nuevos valores y cambia con ellos. (Rouillón, 1996: 341-350).

Ya hemos mencionado el *eje sémico de lo vertical*, cómo hace dialogar a las subcategorías universales de lo alto y de lo bajo. No se trata de una noción nueva, ésta ha sido empleada con anterioridad en ramas diversas del saber. Un filósofo racionalista como Gastón Bachelard, en su libro *Poética del espacio* (1993), se refiere a ella como parte de un estudio fenomenológico, sobre los valores de la intimidad en el espacio de la casa onírica, que nos propone la imaginación poética, en los siguientes términos:

*La casa es imaginada como un ser vertical. Se eleva. Se diferencia en el sentido de su verticalidad. Es uno de los llamamientos a nuestra conciencia de verticalidad (...) La verticalidad es asegurada por la polaridad del sótano y de la guardilla. Las marcas de dicha polaridad son tan profundas que abren, en cierto modo, dos ejes muy diferentes para una fenomenología de la imaginación.* (Bachelard, 1993: V)

Como se ve, esta verticalidad puede presentarse bajo formas distintas, alejadas de las interpretaciones usuales fundadas en ideas reivindicativas. Ya vimos también en *SP*, cómo la verticalidad puede estar asociada a algo más que *voltear la tortilla* o intercambiar el arriba y el abajo, como lo demanda la famosa canción de la Guerra Civil Española, actualizada en los años setenta por el grupo Quilapayún, en el Chile de la época del presidente Allende: “*Cuando querrá el Dios del cielo / Qué la tortilla se vuelva / que los pobres coman pan / y los ricos: mierda, mierda*”. Eso no quita, al interior de las organizaciones sociales, que la verticalidad aparezca en las discusiones, cuando una tendencia política acusa a otra de verticalismo, como sinónimo de autoritario: es un ejemplo de que la *verticalidad* no goza de buena reputación en esferas como la política. En el lenguaje corriente sirve como epíteto insultante, para seguir en el ejemplo de las organizaciones sociales, donde se

presenta como una condena, cuando en la vida de la organización predominan las relaciones de *tipo vertical*; esto es cuando en las altas esferas, los dirigentes acostumbran tomar las decisiones, la mayoría de las veces, sin consultar a sus bases o militancia partidaria, cuando este es el caso las organizaciones sociales reciben el epíteto de “autoritarias” y de ahí la costumbre de oponer a ese estado negativo de cosas, las organizaciones llamadas horizontales, como una alternativa de solución al lastre autoritario.

Sin embargo, no es la única forma en que puede comprenderse la *verticalidad*. Cuando en medio de una conversación corriente, hablamos de “líneas rectas”, no lo hacemos pensando de forma inmediata en algo *vertical*, para que ello suceda requerimos de una pequeña transformación en el diálogo, debe ocurrir algo en la conversación: el tenue aparecer de una dirección, que ponga esas líneas imaginarias de pie; como el albañil ante la visión del péndulo, colgando de la pared que construye, el pedazo de cuerda tensado por el peso de la “plomada”, desde el suelo. Se requiere en el despliegue del diálogo, el aparecer de una señal –el trazo de una constante fisiológica-, indicando el trayecto que va de la cabeza a los pies –trazo erecto-. Tal vez por ello, lo vertical es una figura antropomorfa, cuando se encuentra con subordinación a lo que tiene lugar *arriba*... Pero no siempre, también hay otras formas en que aparece la verticalidad, como en el discurso histórico, a la hora de conocer los nuevos campos empíricos (empiricidades) que trajo consigo la modernidad occidental, como son la vida, el lenguaje y el trabajo.

*El espacio del saber occidental (...) va a ordenarse en una verticalidad oscura: ésta definirá la ley de las semejanzas, prescribirá las vecindades y las discontinuidades, (...) a partir de su núcleo primitivo e inaccesible, sino del origen, de la causalidad y de la historia. De ahora en adelante, las cosas no llegarán ya a la representación a no ser desde el fondo de este espesor replegado en sí mismo, (...) agrupadas sin recurso por el vigor que se oculta allá abajo, en este fondo. Las figuras visibles (...) sólo se ofrecen a nuestra mirada ya compuestas del*

*todo, ya articuladas en esta noche subterránea que las fomenta con el tiempo.* (Foucault, 1984:246)

Antes de sacar conclusiones apresuradas, sobre *el eje sémico de lo vertical*, sería importante considerar que sus antecedentes nos remontan a uno de los dos principios de clasificación que guía el análisis de la narratividad, como es el *principio de oposición*, el cual no puede existir sin el otro que es el *principio de sucesión*, opuesto complementario con el que mantiene relaciones polémicas, a la hora del análisis. Según el *principio de oposición*, todo elemento proyecta de forma simétrica otro, conforme a un *principio de organización paradigmática* (verticalidad, sincronía, armonía), cuando un discurso es actualizado de manera estática, cuando hay apaciguamiento: el despliegue de un remanso en el paisaje de la narratividad. Es entonces cuando los elementos pueden oponerse sobre el mismo punto: estar “yuxtapuestos en su oposición” (Entrevernes, 1972: 35, 77, 78), de tal forma que sus diferencias, produzcan efectos de sentido, como sucede en pares de opuestos complementarios, como las subcategorías universales de *lo alto* y de *lo bajo*, cuando se usan para describir valles andinos, o la olla amazónica (Arguedas). Sin embargo, por un efecto similar de simetría, no debemos olvidar el *principio de sucesión*, según el cual todo elemento es seguido y/o precedido por otro, de acuerdo a un *principio de organización sintagmática*; en este punto es donde pueden aparecer términos como los opuestos arriba-abajo, para la descripción de los cambios, que conducen de una situación “elevada” a otra “baja” –como en la expresión “alta Edad Media”–, de donde se deriva que, las subcategorías universales de *lo alto* y de *lo bajo* –como extremos del eje sémico de lo vertical–, pueden aparecer también en el orden de lo sintagmático (horizontalidad, diacronía, melodía).

Volvamos al extremo superior marcado del *eje sémico de lo vertical*. Es aquí donde el sentido de la *verticalidad* encontrará sus raíces etimológicas,

como en la palabra *verter* (Corominas, 1987: 604)<sup>58</sup>, derivada de *vertedero*, *vertedor*, llegamos a la palabra vertiente: “*ladera por donde corren las aguas*” (a. 1616), o “*agua que corre por una ladera*” (a. 1674). Si bien, dentro de la tradición occidental del Corominas, esto nos debería conducir lógicamente al vocablo *manantial* (a. 1607); cuando se trata del caso de la cultura andina, parece más conveniente introducir –Por similitud icónica– la palabra quechua *wayqo*, en su variante dialectal Ayacucho-Chanca, la cual significa barranco, quebrada, río (Soto, 1976: 116, 1979: 444), de donde proviene la castellanización *huaico* o *huayco*, fenómeno hídrico que se produce en el Perú sobre las laderas de los cerros, cuando el agua corre en tiempo de lluvias; la Real Academia Española (RAE) lo describe como una: “*masa enorme de lodo y peñas que las lluvias torrenciales desprenden de las alturas de los Andes y que, al caer en los ríos, ocasionan su desbordamiento*”. No sucede así en la variante dialectal del quechua Ancash-Huailas, donde tenemos para *huayco*, las palabras *qashqay*, “*agua que corre por el suelo (lluvia o agua de acequia que se desborda)*”, *apaakun* o aluvión, en el quechua de Llamellín, capital de la provincia Antonio Raimondi, así como *apaakuy*, también aluvión, en las provincias de Huailas y Huaraz, Región Ancash (Parker y Chávez, 1976: 34, 137, 256).

Pluviosidad arrolladora que convierte las vertientes andinas, en ríos descomunales que bajan anualmente con ferocidad desde la puna hasta el mar. De la precipitación de los huaicos andinos, volvemos a la palabra “*verter*” (a. 950) del latín *vertere*, para encontrar: “*girar, hacer girar, dar vuelta*”, “*derribar*”, “*cambiar, convertir*”. De donde lo *vertical* para serlo, requiere de algo que gire, de vuelta hasta una posición perpendicular, requiere de una inclinación, desde el cuerpo humano hasta el horizonte, también cuando se hace girar la cacerola, mientras pende del asa, para inclinarla y verter su caldo. Aquí es preciso recurrir al *Diccionario de Autoridades* (RAE: 1726), para tener presente el origen antropomorfo del concepto, al introducir la instancia

---

<sup>58</sup> En adelante, todas las referencias al Corominas, procederán de la entrada *Verter* (Corominas, 1987: 604), dada la fragmentación de la entrada que hemos citado, en adelante se escribirán parafraseando dicha referencia bibliográfica.

corporal, como referente del contenido expresado en la siguiente definición de:

VERTICAL. adj. de una term. Lo que está directa, y perpendicularmente sobre nuestro vertice, o cabeza: y así se llama círculo Vertical el que pasa por el Zenith, y Nadir de un lugar, por ser perpendicular a su horizonte. Es del Latino Verticalis.

VERTICAL PRIMARIO. Se llama el que corta el Horizonte en los puntos del verdadero Oriente, y Poniente, por lo qual su plano mira directamente a Medio día por un lado, y por el otro a Septentrion. Lat. Verticalis primarius.<sup>59</sup>

En medio de esta verticalidad corporizada, que para serlo antes debe hacer cierta inclinación –como en los procesos electorales, a la hora inclinar el espinazo-, hay flujos, corrientes de sentido que caen por abismos profundos de la tradición andina, donde luego del impacto psicológico que ocasiona lo fáctico de su geografía agreste, también asoman otras formas de *verticalidad*, esta vez derivadas de la iconicidad de su lenguaje, en voces quechuas como: *taki unquy*, “el que enferma con el baile” (Guamán Poma, 1980: 1101, 1151)<sup>60</sup>, o *taki onqoy*, traducido como “enfermedad del canto” (Millones, 1971, 2007: 16; Ossio, 1973); expresiones formadas con palabras quechuas como *takiy* “cantar” y *onqoy* “enfermarse, enfermedad”, en su variante dialectal Ayacucho-Chanca (Soto, 1979: 439, 442); dichas expresiones se relacionan con palabras como derribar, cambiar, convertir, o la expresión “dar vuelta”; lo cual resulta muy oportuno, debido a que ellas hacen referencia al estallido en los Andes centrales, del movimiento mesiánico de reivindicación panandina, conocido como *taki onqoy* y surgido hacia el año 1564, en contra del caos generado por la reciente –En aquel entonces– invasión española; movimiento nativista que intentaba **derribar** el orden impuesto, pugnando por **darle vuelta, invertir** el orden colonial imperante por otro más justo, bajo el ideal de un retorno al culto de las huacas (Millones, 2007: 16; Ostria y Enríquez, 2016).

---

<sup>59</sup> Se ha respetado la ortografía original del diccionario.

<sup>60</sup> Periodo que se atribuye al texto [1583-1615]. En la edición crítica de John Murra y Rolena Adorno. Traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste.

Como se puede apreciar, el eje sémico de *lo vertical* es una herramienta útil y productiva, para la lectura e interpretación de fuentes, en este caso tanto arqueológicas como etnohistóricas, aplicada a estas últimas, permite proponer la existencia de patrones de movilidad y asentamiento humano, que conformarían una especie de *ideal andino* que guio la creación dispersa de enclaves humanos, cuya finalidad fue *controlar verticalmente* un máximo de pisos ecológicos, de acuerdo a las hipótesis del arqueólogo John Murra (1916-2006). La noticia más temprana sobre estos movimientos de población en el Perú prehispánico, que implicaron a su vez la creación de enclaves étnicos, la encontramos “*en las frases de Domingo de Santo Tomás (...)*”<sup>61</sup>:

*(...) que a causa de aver puesto algunos caciques de los que estan en nuestra Real corona algunos yndios en partes donde se coxia mucho axo y coca y otras cosas [léase: maíz, madera, algodón, etc.] por ser sus tierras esteriles / y frias les auian apartado de sus repartimientos a veinte y a treinta y a quarenta y cincuenta leguas...*

[Provisión Real transcrita en La Plata, el 21 de marzo de 1566; dirigida a los Oficiales Reales de Potosí. Archivo de la Casa de Moneda. Potosí, Cajas Reales 20, ff. 126r / 126v]. (Murra, 1975: 15-16)

De acuerdo con estas hipótesis, en el mundo prehispánico andino cada grupo étnico por más grande o pequeño que fuera, “*trataba de controlar y abarcar*” a través de miembros de su etnia distribuidos estratégicamente, de acuerdo con un patrón discontinuo de territorialidad, en “*la mayor cantidad de pisos ecológicos*”, lo que representó en la práctica un modelo para la obtención de alimentos, fundado en una percepción, conocimiento e interacción *sui géneris* de estos recursos y la forma de obtenerlos, a partir de cierta relación discontinua con el territorio; en su conjunto esto supone un ideal

---

<sup>61</sup> Citado por Pease en el prólogo al libro de Murra (1975: 15-16). Se ha respetado la ortografía original.

alimentario al mismo tiempo que un patrón de asentamiento, cuyos núcleos estuvieron separados por grandes distancias entre sí, pero comunicados por los recorridos sobre un territorio discontinuo, con lo cual lograron controlar verdaderos “*archipiélagos verticales*”, sobre los que Murra postula que representaron un ideal panandino, el cual tuvo una amplia difusión en el antiguo Tahuantinsuyo. (Murra, 1975: 50, 60, 65-67, 70-73, 87, 90, 109-111, 290 y 303).

Volviendo al diccionario Corominas (1987), también encontramos resonancias semánticas que se irán actualizando más adelante, por ejemplo, el vocablo *vértebra* (a. 1739) tomado del latín *vertebra*, indica propiamente la “*articulación entorno a la cual gira un hueso*”, de donde deriva *vertebrado*, *vertebral*. Para el periodo en que surgen las políticas de interculturalidad, la reforma educativa impulsada por el Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, fue considerada *la columna vertebral* de la “Revolución” y el hombre nuevo que nacería de ella. Lo que recuerda la palabra “cachaco”, usada para referirse al policía de servicio, cuya posición vertical por estar parado en labores de vigilancia, se ha trasladado por iconicidad, a esferas como la señalización, o la demarcación, donde se ha convertido en un modelo de *parantes*, para demarcar zonas de trabajo, peligro, obras, emergencia, etc. Lo que recuerda, el clima marcial de las noches bajo toque de queda, durante la dictadura militar 1968-1980, instalado por largas temporadas en el país. En cambio, *vértice* (a. 1739), del latín *vertex*, significa “*polo entorno al cual gira el cielo*”, como *Los voladores de Papantla*, grupo de danzantes mexicanos que bajan girando con la ayuda de cuerdas, de un tronco con una altura mayor a 20 m. También tenemos “*cumbre*” y su variante arcaica “*vórtice*”. Aquí es donde aparece *vertical* (a. 1633), del latín tardío *verticalis*, indica “*que va a la cumbre*”; *verticalidad*, misma que aparece en la incontestable rectitud del abismo. Por eso tenemos *vértigo* (a. 1739) del latín *vertigo*, que significa propiamente “*movimiento de rotación*”; *vertiginoso* (a. 1739).

Hay otras resonancias semánticas que pueden ayudar a la comprensión cabal del eje sémico de *lo vertical*, si bien propuestas por Corominas (1987),

resultan igualmente apropiadas para este lado del hemisferio en los surgimientos históricos que estamos analizando, porque articulan contenidos diversos que si bien ya fueron tratados –Como es el caso del *taqui onqoy* y el control de los “*archipiélagos verticales*”–, nos permiten otras interpretaciones para mostrar los surgimientos que nos interesa, en vocablos como: *reverter* (a. 1250), *revertir*, *reverso* (a. 1575), de *reversus*: “*vuelto del revés*”, del castellano *revés* (a. 1330); *revesado* (a. 1495), o *enrevesado* (S. XIX); *revesino* (mediados del S. XVIII), *reversión*, *reversible*. También *subvertir* (a. 1444), del latín *subvertere* “*volver cabeza abajo*”, “*destruir*”; *subversión* (a. 1739), *subversivo*. *Travieso* (a. 1220-1250), del latín *transversus*, “*transversal*”; *traviesa*, *travesura* (a. 1220-1250); *travesear* (S. XVII); *travesía* (a. 1250). *Través* (a. 1490), del latín *transversus*. *Atravesar* (a. 1140), del latín tardío *transversare*. Enunciados de suma importancia para la sintaxis narrativa que estamos analizando, porque van actualizar a todo lo largo del siglo XX, una economía política discursiva expresada –Aunque no exclusivamente–, en los movimientos sociales, la dictadura militar, la violencia política, el inicio del narcotráfico ligado a ella y finalmente el terrorismo de izquierda y de derecha.

Cabe subrayar sobre el *eje sémico de lo vertical*, como categoría de análisis general, que ella organiza aspectos precisos del devenir histórico en cualquier sociedad, por lo que es importante comprender la génesis de su modelo en la conciencia humana, elaborado a partir de las constantes del espacio como la rotación de los cuerpos celestes, o constantes fisiológicas como las dimensiones del cuerpo humano, como en el caso de la RAE (1726: 468) para la entrada “vertical”, constantes fisiológicas que terminaron produciendo al fin y al cabo, la percepción de lo *alto* y lo *bajo*, lo cual da un fundamento científico, a las significaciones diversas que se actualizan, bajo la productividad del eje sémico de *lo vertical*. Escribe Lotman:

***Todo lo que existe está sometido a las limitaciones del verdadero espacio-tiempo. La historia humana no es más que una manifestación particular de esa ley. Los seres humanos están inmersos en un espacio real, aquel que la naturaleza les ha dado.***

*La conciencia humana elabora sus modelos a partir de constantes tales como la rotación de la Tierra (el trayecto del Sol en el horizonte), el movimiento de las estrellas y el ciclo natural de las estaciones. Las constantes fisiológicas del cuerpo humano no son menos importantes: ellas predeterminan ciertos tipos de relaciones con el mundo exterior. Las dimensiones del cuerpo humano confieren al mundo de las leyes mecánicas su aspecto «natural», mientras que el universo de las partículas y del espacio cósmico solo puede ser concebido de manera especulativa con el apoyo de un esfuerzo mental excepcional. La correlación entre el peso medio de un ser humano, la fuerza de gravedad y la **posición vertical del cuerpo** ha producido un concepto universal, presente en todas las culturas humanas: la **oposición de lo alto y de lo bajo**. Existen numerosas maneras de interpretar esa oposición: religiosa, social, política, moral, etcétera. (2018:20)<sup>62</sup>.*

En un texto anterior, este autor ya había expresado un punto de vista similar, sobre las interacciones entre las que todo ser se encuentra inserto, al escribir: «La vida de todo ser representa una compleja interacción con el medio que le rodea. Un organismo incapaz de reaccionar ante las influencias externas y adaptarse a ellas perecería inevitablemente. Se puede representar la interacción con el medio externo como la obtención y el desciframiento de una cierta información.» (Lotman, 1982: 12). La teoría lotmaniana explica cómo todo ser humano, a partir de su diseño corporal y posición vertical inmersas en el verdadero espacio-tiempo, elabora desde cada cultura las relaciones que tiene con el mundo exterior, cuyas predeterminaciones físicas como la asimetría corporal humana, resultan “la base antropológica de su semiotización: la semiótica de la derecha y de la izquierda puede encontrarse tan universalmente en las culturas humanas como la oposición de **lo alto** y de **lo bajo**” (Lotman, 2018: 20). En nuestro caso, dicha oposición va a corresponder con los extremos del eje sémico de lo *vertical*, como lo hemos

---

<sup>62</sup> El subrayado es mío.

venido tratando, sin embargo la revisión de diccionarios y etimologías citadas hasta aquí de forma extensa, nos ha permitido actualizar estratos de sentido y series de datos que habíamos ido hallando en la raíz del concepto, al mismo tiempo que nos recordaba otro aspecto de la *verticalidad*: “Las corrientes semánticas no circulan solamente a lo largo de los niveles horizontales de la semiosfera, sino que tienen efecto en la dirección vertical, y favorecen diálogos complejos entre los diferentes niveles”, afirma Lotman (2018: 18).

Revisando la obra del físico rumano Basarab Nicolescu –desde mi punto de vista, muy cerca de las posturas de Lotman–, creemos nos permite avanzar eventualmente, en nuestras posturas, cuando escribe:

*La unidad abierta entre el Objeto transdisciplinario y el Sujeto transdisciplinario se traduce por la orientación coherente del flujo de información que atraviesa los niveles de Realidad y del flujo de conciencia que atraviesa los niveles de percepción. Esta orientación coherente otorga un nuevo sentido a **la verticalidad del ser humano** en el mundo. En el lugar de la verticalidad de la estación sostenida sobre esta tierra gracias a la ley de gravitación universal, la visión transdisciplinaria propone la **verticalidad consciente y cósmica de la travesía de diferentes niveles de Realidad**. Es esta verticalidad la que constituye, en la visión transdisciplinaria, el **fundamento de todo proyecto social viable**.*  
(Nicolescu, 1996: 45)

## **2.7 Lo alto y lo bajo como extremos subcategoriales**

Extremos del *eje sémico vertical*, las subcategorías universales de *lo alto* y de *lo bajo*, resultan muy productivas en el horizonte discursivo que estamos analizando; cuando este principio se aplica a escalas de valores diversos, lo mismo al espacio que para axiomatizar el tiempo, en todos los casos, los sujetos de estos discursos resultan una multiplicidad “holística” vista desde un caleidoscopio, mostrándonos sujetos cambiantes al mismo

tiempo que en movimiento, los vemos aparecer en *lo alto*, desaparecer entre *lo bajo*, teniendo la *verticalidad* dispuesta como un billar puesto de lado, cuyas bandas fueran el marco donde los valores rebotan, jugando a representar lo real. Tenemos así que, en la historia, desde el punto de vista occidental, lo *alto* se asocia con lo que está *arriba*, de la misma forma con aquello que se considera *superior*; una asociación similar ocurre con la subcategoría universal de lo bajo que juega en espejo con su opuesto.

Como adjetivo, la subcategoría universal de lo alto viene de la voz latina *altus* (1042), según Corominas (1987: 45) ella deriva en *altanero* “de *alto vuelo (ave)*” (a. 1330), “*altivo*” (a. 1495); “*altanería*” (a. 1611). También convoca la voz latina “*altar*”, “*alteza*” (a. 1238). *Altillo* (a. 1560). *Altitud* (a. 1444), tomada del latín “*altitudo*”, lo mismo que “*Altivo*” (a. 1300). *Altura* (a. 1219). En palabras compuestas, encontramos la raíz *alto* en: “*Contralto*” (a. 1553). “*Altavoz, altibajo*” (a. 1604). “*Altisonante*” (a. 1605). *Altímetro, altimetría* (a. 1617); así como “*altiplanicie*”, a principios del siglo XX. Significaciones que resultan cercanas, de acuerdo a su implicancia, con nuestro objeto de estudio. Cabe resaltar que, para inicios del siglo XVIII, como adjetivo, *lo alto* tenía el sentido de algo “*levantado*”, pudiendo vérselo formar a partir de referencias geológicas, para señalar un lugar elevado de la tierra como un monte; por iconicidad se usó para señalar estructuras arquitectónicas como una torre, lo mismo que para señalar un árbol gran estatura, o cualquier otra cosa de similar magnitud. Metafóricamente, la subcategoría de lo alto está asociada – Lo que implica una escala de valores para cada época–, a lo que es dificultoso de comprender, percibir y entender por misterioso, profundo, escondido, arduo, oscuro y de difícil “*inteligencia*”: de donde surgen expresiones como “*alto misterio, alto pensamiento, alto discurso, etc.*” Tal vez por ello la referencia al dios católico como: “*el altísimo*”.

También lo alto, se asocia por metáfora, con las voces latinas *excelsus* y *sublimis*; asimismo con el ingenio, el juicio, la capacidad, el entendimiento, y todo lo que se relacione con aquello que se entienda como “*grandeza*”, dice el *Diccionario de Autoridades* (1726, T. I: 248-249): “*grandeza en las*

*perfecciones del alma, en cuyas operaciones y efectos resplandece lo primoroso, singular y grande de su ser y espíritu*"; de ahí que vale "por translación", con lo que "es de gran aprecio, sumamente estimable, así como de superior grado y jerarquía: como alta virtud, alta dignidad, alto empleo". Topografía conceptual y cronológica de *lo alto*, cuya densidad histórica muestra un cuadro con escalas de valores y magnitudes diversas para un mismo objeto, lo que permitirá interrogar otras fuentes con posterioridad, en análisis semióticos diversos. En un campo semántico inverso o en espejo, la subcategoría de lo alto puede ser usada para explicar "la deformidad y grandeza de algún delito: principalmente, cuando el ofendido es de suprema dignidad y altura". El diccionario aludido usa la siguiente frase: "Quiero decir que hace la más alta injuria y afrenta a la Divina Majestad que se puede pensar, si la Divina Majestad fuese capaz de recibir algún daño". No queremos dejar de lado resaltar el aspecto imperativo de la subcategoría, cuando se refiere a "poner un alto" en cualquier cosa, como sinónimo de detener.

Proyectada sobre campos como la antropología y la etnohistoria del "complejo cultural en el Perú"<sup>63</sup> (Arguedas, 1975: 1-8), la subcategoría universal de *lo alto* funciona como el extremo de un *gradiente*, en pareja con su opuesto complementario *lo bajo*, como su valor cero, por ejemplo en las comparaciones de corte evolucionista que se hace sobre la "unidad política y cultural realizada por los incas", cuando se dice que aprovecharon los rasgos comunes de las distintas etnias dominadas, para lo cual tuvieron que diferenciar: "pueblos que (...) habían alcanzado **un alto desarrollo cultural** y, por tanto, una configuración y personalidad **muy definidas**". En esta parte del "complejo cultural", se pueden identificar valores que incorporan este gradiente en sus relaciones con lo social-histórico, como: esencia, perfeccionamiento, permanencia, identidad, pureza, entre otros. Los cuales resultan en muchos casos, cuando son aplicados a la dimensión de lo histórico-social, verdaderos socio-dramas narrativos.

---

<sup>63</sup> Cf. Ensayo: "El complejo cultural en el Perú" (Arguedas, 1975:1-8).

Como en todo horizonte discursivo, hay momentos que las vertientes pueden mostrar cierta inclinación, en este caso hacia el campo del *socius* (relaciones sociales), lo que inclinaba el cauce de toda posible corriente o flujo discursivo sobre lo indio/mestizo/blanco, hacia la amplia llanura de las categorías sociológicas, donde todo surgimiento o precipitación de lo discursivo, terminaba tarde que temprano en el vaso del análisis sociológico. Así, aspectos sociales de la cultura andina, cayeron bajo el gradiente alto-bajo, que sirvió para la diferenciación de actores sociales como el “*mestizo apenas diferenciado del indio*”, actor social cuya comprensión era un enigma sociológico por aquel entonces, dado que apenas había podido “*cuajar como borroso elemento de la clase media*”, lo que esclarece acerca de los valores intermedios de dicho gradiente calificados como “borrosos” e incomprensibles. En un momento en que las ideas sobre la diversidad cultural apenas se abrían paso –Aunque la expresión “complejo cultural” ya era un avance en esa dirección–, conceptos como raza, pureza, perfección y otros cumplieron la función de obstáculos epistemológicos en el campo teórico de la antropología, como en el resto de la formación histórica discursiva, debilitando con ello la comprensión de las posiciones sociales intermedias, como las que ocupó *el mestizo*, quien por aquel entonces: “*padece la doble tragedia de dos almas irreconciliables y el doble rechazo de los de arriba y de los de abajo*”, en clara referencia a la clasificación social, en la que el mestizo sólo encuentra su ambivalencia cultural. Aún no era tiempo en el Perú, para el diálogo entre el giro lingüístico y posteriormente el semiótico con el discurso de la historia, donde categorías como la de “discontinuidad”, que ya existía en el discurso histórico occidental<sup>64</sup>, circulaban limitadamente en ciertas esferas de las letras

---

<sup>64</sup> Es importante recordar al Víctor Li-Carrillo Chía (1929-1988) filósofo de la UNMSM. Para lo que concierne de su vasta obra, queremos resaltar la visión pionera que desplegó durante los años sesenta, escribiendo en paralelo a pensadores de su época como J.M. Arguedas, A. Quijano, C. Malpica, Salazar Bondy, etc., sobre estructuralismo, lingüística, autores como Barthes, Jakobson, Lacan, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, etc. Era 1968, año del golpe militar de las FFAA en Perú, cuando Li-Carrillo publica “*Estructuralismo y antihumanismo*”, por entonces el estructuralismo, mejor aún el giro lingüístico, eran lo último del pensamiento occidental, pero sin un efecto evidente de aplicación práctica en la realidad peruana, los pensadores de entonces estaban más cercanos a categorías provenientes de la sociología, economía política y el materialismo dialéctico-histórico en versión G. Politzer; guiados por modelos de pensamiento más cercanos a la sociología de la dominación y el subdesarrollo, eran tiempos en que filósofos como Sartre y Beauvoir en Francia, repartían volantes en favor de la Revolución Cultural China, creyendo que estaban construyendo el comunismo real. Una crítica al marxismo dogmático de la época desde el estructuralismo, en E. Verón (1972:231-258). Más información sobre Li-Carrillo Cf. <http://revistasolar.org/victor-li-carrillo-chia/>

y las humanidades, sin aportar de manera notable, por ejemplo, con la comprensión de “lo mestizo” en el Perú y su posición en el tablero complejo de la división social.

Un ejemplo que refuerza esta comprensión, es la descripción que hace el cronista Pedro de Cieza de León, en la dedicatoria a su libro *La Crónica del Perú*, cuando escribe al "muy alto y poderoso Señor Don Felipe" (Arguedas, 1975:1), denotando con ello al destinatario de la dádiva que representó nuestro país, así como la alta posición social desde donde se la recibía, la cual es isomorfa con el orden sacro de coordenadas espaciales del sistema colonial, cuyo lugar más elevado está reservado para el altísimo, de acuerdo con el esquema de la cruz católica. Sin embargo, la expresión más antigua, fruto de una metamorfosis lítica de lo vertical religioso, son monolitos como el *Lanzón de Chavín* (S. X a.C.), o el huanca rural andino, divinidad asociada con la ocupación de la tierra y la fecundidad del agua, luego recubierto por los contenidos simbólicos de la cruz colonial:

*El Huanca es representado por una piedra alargada, de configuración monolítica y más o menos fálica, clavada en el suelo de la chacra, en el patio de la casa o en un lugar relevante del territorio de la comunidad (...) como resultado de la metamorfosis lítica del primer antepasado del grupo que ocupó el territorio y fundó el pueblo. (González, 1989: 23-31).*

Junto con esta diferenciación social, donde los extremos tienden a estar definidos con mayor brillo, *lo alto* tiene como efecto de sentido, la producción de una especie de escala moral que se puede aplicar al espacio geográfico o al habitat, inspirada en las condiciones extremas de supervivencia, haciendo de las zonas alto andinas las menos propicias para la reproducción social, lo cual en este caso signa la categoría de *lo alto* con valores negativos –De acuerdo a su grado de proximidad o lejanía urbanas-, convirtiéndola así en el grado cero de las condiciones de supervivencia, al revés del sentido dominante que habíamos venido sosteniendo líneas atrás: “los indios han sido

arrojados a las zonas altas; las aldeas y ciudades del valle están pobladas por mestizos. En el alto Mantaro, a causa de la influencia del Ferrocarril Central” (Arguedas, 1975: 3).

Como se ve, hay regiones de las ciencias sociales, pero sobretodo de la literatura –como sistema supra<sup>65</sup> lingüístico–, que resultan un corpus suficiente para explorar la productividad de estos conceptos y categorías, cuando se aplican en amplios horizontes discursivos. Lo mismo sirve cuando se trata del habitat, la condición y el aislamiento geográficos. Esto quiere discutir de alguna manera, con lo afirmado por Ricardo Melgar (1946-2020) en un artículo titulado, “*Lo sucio y lo bajo: entre la dominación y la resistencia cultural*”, cuando escribe:

*Es cada vez más contradictorio el sentido de “lo bajo” y de “lo sucio” en América Latina. Símbolos de dominación y desprecio hacia los pobres y hacia los indios, en la voz y en las manos de excluidos y disidentes, son hoy expresiones de rechazo al sistema y de resistencia cultural». Sobre la base de un: “proceso de configuración y sedimentación de estas tradiciones, impulsadas por nuestras oligarquías y burguesías modernizantes”. Frente a lo cual, su autor se proponía buscar: “algunos aspectos de este proceso histórico, que vivimos hoy bajo clave neoliberal y en el que se viene actualizando un denso y contradictorio simbolismo de lo bajo y lo sucio. Se trata de presentar **la violencia desde esta dimensión cultural** en la que se aproximan y confunden los sentidos de lo escatológico y el submundo. (Melgar, 2004)<sup>66</sup>*

Parece que a la luz de los desarrollos ulteriores, en las ciencias del lenguaje, tal vez las cosas no sucedan como las concibe Melgar, por ejemplo si ampliamos el análisis y lo pensamos desde las subcategorías universales de *lo alto* y de *lo bajo*, como los extremos del eje sémico de *lo vertical*,

---

<sup>65</sup> Cf. El concepto de literatura, como “sistema supra lingüístico”, (Lotman, 2006:26).

<sup>66</sup> Subrayado mío.

veríamos que si bien ellas tienen una existencia imaginaria que las relacionaría con la ideología en general, el contenido simbólico que les da sentido, no necesariamente es impulsado por la semántica que “podría” elaborar una clase social, sin contar con que antes habría que haber explicado bajo qué mecanismos, el simbolismo de esa “clase” puede anclar en la trama de lo imaginario, para tener efecto sobre la dimensión histórico-social que da sentido y operatividad a lo real. Para avanzar en esta dirección, antes bien se requerirá de una cierta des-antropologización del análisis –la soberanía del lenguaje, no obedece a voluntades, ni clase alguna–, para ser ampliado por una perspectiva más cercana a la dimensión de los fenómenos de interacción discursivos y la más amplia comprensión semiótica del lenguaje.

El texto que analizamos ahora, puede ser un buen ejemplo de lo que sucede cuando antes del trabajo de análisis histórico, no se ha realizado el análisis semiótico previo, lo que muestra que la escritura de la historia había estado siempre ubicada en el vértice entre dos metodologías, no ser consciente de ello (de la rejilla), la condujo a errores de interpretación. La importancia de la introducción de la perspectiva semiótica en el trabajo de la historia, no puede estar guiada más que por la comprensión de la cultura como un mecanismo semiótico (un sistema de signos: una lengua), cuyo código explica conductas, comportamientos, actitudes, costumbres; pero también la significación precisa que adquieren palabras, conceptos, expresiones, prácticas, de acuerdo al tipo de cultura y época al que pertenecen, lo cual implica que la escritura de la historia, es un esfuerzo por remontar el lenguaje y superar las significaciones simples, obvias, que la concepción de un lenguaje unidimensional y esclavo, nos conduce por la senda de los errores de interpretación, ideologizando el discurso histórico hasta convertirlo en falsa conciencia. Escribe Uspenskij:

*En una perspectiva semiótica, puede representarse el proceso histórico como un proceso de comunicación durante el cual la afluencia de información nueva no cesa de condicionar reacciones-respuestas en un destinatario social (el socius). El papel del código*

(...) *determina una cierta percepción de los hechos -tanto reales como potenciales- en el contexto histórico-cultural en que funciona. Así, los acontecimientos reciben un sentido: su texto es leído por el socius. Se puede, por tanto, decir que, durante una fase elemental, el proceso histórico se presenta como un proceso de producción de «frases» nuevas en una «lengua», siendo estas leídas por un destinatario social (el socius).* (Lotman et al, 1979: 209)

Siguiendo con la subcategoría universal de *lo bajo*, en el Corominas (1987: 80) tenemos para la primera mitad del siglo XIII la voz latina “*basus*” que significa “*gordo y poco alto*”. Lo bajo se halla en glosas y como nombre propio de persona, se cree es de origen osco. Como derivado tenemos la palabra “bajeza” (a. 1495), bajío (a. 1521), que primero fue adjetivo (a. 1490), y bajura (a. 1444). Lo encontramos en palabras compuestas como: “abajo” (a. 1300), lo cual es raro antes del siglo XV; bajamar (a. 1557), contrabajo (a. 1553), debajo a fines del siglo XIII.

Volviendo a las interpretaciones usuales, que se han hecho del cuento *SP*, suponemos un error epistemológico la que propone el desaparecido historiador Alberto Flores Galindo –que comparte con la mayoría de científicos sociales–, cuando al escribir el pasaje de su libro *Buscando a un Inca* (1988), conceptualiza el cambio social, como un viejo y universal sueño campesino. Esta forma conocida de interpretación histórica, canonizada bajo “la realidad” de los fenómenos histórico-sociales, ha servido para crear más de una conciencia ideológica y fundar más de un partido político “histórico”. Son fenómenos de la semiosfera, como se comprenderá más adelante, que manifiestan los efectos de su organización en la cultura, a los que se atribuyen racionalidades del tipo “proyecto utópico andino”, “tren de la historia”, “conciencia histórica” –como si el relato hegeliano que cuenta la aparición de la clase obrera, hubiera existido por doquier en todas las épocas donde hubo opresión– y todas aquellas otras expresiones que pueden hacer pensar, la existencia de encadenamientos y continuidades históricas que produce de un sujeto ubicado aquí y ahora (causa efficiens), tal y como lo ha construido la

episteme moderna, a la manera de un fenómeno universal –como si la historia, no fuese antes que nada, una forma de escritura– más aún, cuando ahora se sabe que este tipo de conceptualización en cierta manera positivista de la historia, no existió antes del siglo XIX. Lo cual ha sido estudiado por M. de Certeau (1985), pero antes que él por M. Foucault, al hacer la crítica de las unidades discursivas en la escritura de la historia, en su libro *La arqueología del saber* (1979), donde la historia cultural se nos presenta como si se tratara de la larga explosión de un Big Bang, de la que aparece la atmósfera de un mundo que engloba la cultura tal y como si estuviera organizada por esta atmósfera que sería la *episteme*. Fenómeno que no se ha tomado en cuenta debido a la confusión existente, entre los fenómenos que se reproducen en el campo de la cultura, de los que pertenecen al campo de la episteme –equivalente a la *semiosfera* lotmaniana-; lo que permitiría al historiador, realizar un análisis arqueológico o semiótico previo a la escritura de la historia, asimismo calibrar la pertinencia y uso de fuentes; obstáculo epistemológico del que Lotman ya nos había advertido. Veamos un ejemplo:

Una concepción similar a la de Inkarrí parece haber inspirado ese relato quechua titulado “El sueño del pongo” (...) Un colono de hacienda, humillado por un terrateniente, se imagina cubierto con excrementos; el relato termina con el señor a sus pies lamiéndolo. El cambio como inversión de la realidad. Es el viejo y universal sueño campesino en el que se espera que la tortilla se vuelva, pero en los Andes, donde los conflictos de clase se confunden con enfrentamientos étnicos y culturales, todo esto parece contagiado por una intensa violencia. (Flores, 1988: 23-24).

Esta concepción, hace que las interpretaciones histórico sociales sobre problemas de esta naturaleza, queden reducidas a una inversión revestida de teología –aquí, buena parte del marxismo en su versión mariateguista, han seguido irreflexivamente este guion histórico del que no se pueden librar hasta hoy–, cuya racionalidad es en realidad una simulación, una expresión de lo imaginario radical en el discurso social que no ha comprendido el valor de la

discontinuidad en la historia. Aunque el sentido arriba-abajo de la tortilla, parezca evidente: son tortillas que dan vueltas sobre el sartén de lo real... Sin embargo, es posible distinguir en ese revoloteo que la tortilla efectúa de *arriba pa' bajo* en el “sartén de la historia”, diferencias significativas, sin las cuales este u otros revoloteos no podrían tener un sentido histórico. Ha sido un obstáculo epistemológico, al menos en las esferas de la educación, la historia y la antropología, el no haber aprendido a distinguir, en este punto, lo que corresponde a la sartén de lo que corresponde a las tortillas, donde el revoloteo funciona como el equivalente de la personalidad cultural de cada pueblo, mientras que el sartén cumplirá el papel de espacio abstracto de sentido, que permitirá este u otros revoloteos posteriores, señalando entre ellos un posible trayecto, una posible condensación en el centro de su sartén *craneano* –como diría César Vallejo– *impávido*. Sartén que funciona como el espacio abstracto que ayuda a generar un sentido individual de tortilla, espacio previo donde todas las tortillas se revuelven y comparten aceites, restos carbonizados de tiempo, victorias con lucha, incluso espátulas para revolver nuevas tortillas –oh, rejilla teórica–, sin importa la clase, la etnia o la cultura donde se preparen. Que sea una sartén o una esfera –como prefiere llamar Lotman a la semiosfera–, poco importa, siempre que no se pierda el universo cósmico de referencia, el eje bajando de su cenit a su nadir, el ser que se planta sobre lo que se encuentra acaeciendo como un *hombre vertical* (*Homo erectus*).

Hay otro aspecto de las tortillas, donde no importa el lado derecho o revés sobre el que estén –como se llama en México a los lados de una tortilla–, todas gozan de un centro y una periferia como la semiosfera lotmaniana. El llamado “proyecto utópico andino”, que según Flores Galindo lo componen una saga de héroes de los que hemos escrito en un sentido distinto y discontinuo, pueden ser leídos como entidades que marchan de la periferia adentro, hacia la ocupación de los mecanismos centrales, donde se producen los discursos dominantes de la formación histórica ideológica-discursiva, no debido a una racionalidad histórica introducida por el historiador. Más que interpretar estos movimientos sociales, a partir de un a priori que proyecta

encadenamientos históricos, bajo la premisa de “un proyecto” que en realidad no está allí, habría que pensar en la posibilidad de que esos movimientos sociales puedan ser vistos, bajo el lente sinusoidal de la semiosfera –espacio abstracto de sentido que hemos representado aquí como una sartén–, que no solamente los ve volviéndose de arriba-abajo, revolcándose sobre sí mismos, sino que los ve avanzar de la periferia al centro, como un fenómeno ubicado más allá del mecanismo de la cultura, en el espacio de una semiosfera que funciona como una sartén, donde se cocina nuestro rumor craneano... –como el eco de un verso–. Lo que Flores Galindo conceptualiza como un “*proyecto utópico andino*”, es en realidad el tipo de fenómeno que aparece en todas las culturas del mundo, cuando la actividad semiótica de una sociedad determinada, teje las relaciones tensivas entre la periferia y el centro, sin que esto cancele los contenidos históricos, sociales, políticos que, en cada caso, siguen autónomos junto con el destino de sus sociedades. Lo que aparece aquí, a partir de estos tipos diversos de “lucha”, en toda la amplitud del espectro que pueden abrir las capacidades simbólicas humanas, es la adecuación de lo existente a los procesos de adaptación, en el medio antrópico donde les ha tocado vivir y construir sus vínculos con la tierra.

## 2.8 Discretizar un mundo ya dividido

Antes de continuar con EP, debemos recordar la premisa metodológica propuesta por R. Barthes<sup>67</sup>, acerca de los relatos:

*En el origen del relato está el deseo. Sin embargo, para producir el relato, el deseo debe variar, entrar en un sistema de equivalencias y metonimias, o de otra manera: para producirse, el relato debe poder intercambiarse, someterse a una economía. (...) El relato: moneda de cambio, objeto de contrato, apuesta económica; en una palabra, mercancía (...) es la representación*

---

<sup>67</sup> También citado por Blanco y Bueno (1983:91).

*del contrato que lo funda; en estos relatos ejemplares la narración es teoría (económica) de la narración; no se cuenta para “distraer”, para “instruir” o para satisfacer un cierto ejercicio antropológico del sentido; se cuenta para obtener intercambiando, y este intercambio es el que figura en el relato mismo: el relato es simultáneamente producto y producción, mercancía y comercio, apuesta y apostador. (Barthes, 1980: 73-74)*

En el caso del SP, todo hace suponer que como relato ha sido intercambiado por el interés y el tiempo del destinatario (A<sub>4</sub>); como cuento escrito, se intercambia por el dinero del lector interesado o narratario; pero en el caso del cuento mismo, el pongo intercambia la narración de su sueño, por el anhelo depositado en el destinatario (patrón), acerca de la restitución de una reciprocidad positiva.

**Tabla 1: El sueño del pongo/Esquemas actanciales**

<b>EL SUEÑO DEL PONGO (SP) / Esquemas actanciales</b>		
<b>Actantes:</b>	<b>I) Introducción:</b>	<b>III) Cuento:</b>
A <sub>1</sub> Sujeto	comunero	pongo
A <sub>2</sub> Objeto	voz	palabra
A <sub>3</sub> Destinador	comisario de Umutu	narrador
A <sub>4</sub> Destinatario	Arguedas	patrón
A <sub>5</sub> Ayudante	Arguedas	San Francisco
A <sub>6</sub> Oponente	racismo	patrón

En el texto se puede reconocer un relato de transmisión, en el que se resumen los avatares por los que ha atravesado la voz (lengua natural) para sobrevivir, como símbolo de las culturas orales en nuestro territorio, durante la primera mitad del siglo XX al menos. Para comprender mejor la estructura actancial que presenta el texto impreso, hemos hecho un esquema donde se precisan los actantes que intervienen en dos de las tres partes en que se ha dividido el texto impreso, como son la introducción (I) y el cuento (III).

Desde el punto de vista de la estructura narrativa, podemos leer que hay tres nudos dando ritmo a la sintaxis narrativa, mediante la circulación del Objeto ( $A_2$ ) entre los actantes ( $A_x$ ) de la historia, de acuerdo al estatuto que la palabra va adquiriendo en el relato (narración, rezo, aserción, silencio); o mediante la topología de su emergencia en el espacio interior de la hacienda (residencia, corredor, cocina, sueño), o las relaciones de reciprocidad y poder, entre cuyas cuadrículas emergen los actores sociales (pongo, patrón, mandón, siervos). Vemos EP como un relato de transferencia, donde el objeto (voz-palabra) a transferir, es signo de reciprocidad (positiva/negativa) que busca ser restituida, a través de la dimensión onírica.

**2.8.1 Primer nudo: “Escuché este cuento en Lima: un comunero que dijo ser de Qatqa (...) lo relató accediendo a las súplicas de un gran viejo comunero de Umutu”.**

El enunciado narrativo de inicio, describe de golpe, la transformación del Sujeto, dado que nos informa de un estado previo, donde éste no quiso relatar el cuento, por lo que hubo que suplicar. Según este postulado metodológico, significa que previamente existió un estado virtual de disjunción entre el Sujeto y el Objeto, estado que puede ser representado como:

$$EN_1: S \vee O$$

Donde está condensada la resistencia inicial del Sujeto a narrar lo que sabe, como se cuenta desde la primera línea en la introducción, dando lugar a la posibilidad de una junción con el Objeto, que va a tener como consecuencia, la narración de la historia, lo que se representa como:

$$EN_2 = S \wedge O$$

Por otra parte, con esto se conforma la categoría principal de la pieza literaria, centrada en el **eje de la comunicación**, cuyos extremos subcategoriales, en este caso hablar ( $S_1$ ) y callar ( $S_2$ ), forman el Objeto del cuento y al mismo tiempo están articulados semánticamente, con la presencia de dos actantes que se relacionan con el mismo Objeto, respecto del cual se produce una acción de traslado: Destinador ( $A_3$ ) –en este caso, el comunero

de Umutu-, y Destinatario (A<sub>4</sub>) –posición que ocupa Arguedas-, tienen una relación denominada actancial, caracterizada por una acción de traslado de *un Sujeto a otro*, mediada por el **saber** que poseen con respecto al mismo (Desiderio y Blanco, 1983: 66-67), de acuerdo al cual establecen su valor.

Esto significa que, para poder narrar el cuento –cuya comprensión debe seguir los recorridos del gráfico, donde el eje de la comunicación hace comprensibles, las subcategorías principales de EP: hablar/callar-, el Sujeto ha tenido que negar su posición inicial (S<sub>2</sub>), motivado por las súplicas del comunero de Umutu (A<sub>3</sub>), para animarse a narrar; esto lo hace realizando una operación inversa que describe el recorrido de regreso, hacia la posición donde le es dado narrar (S<sub>1</sub>):

$$S_2 \rightarrow \underline{S_2} \rightarrow S_1$$

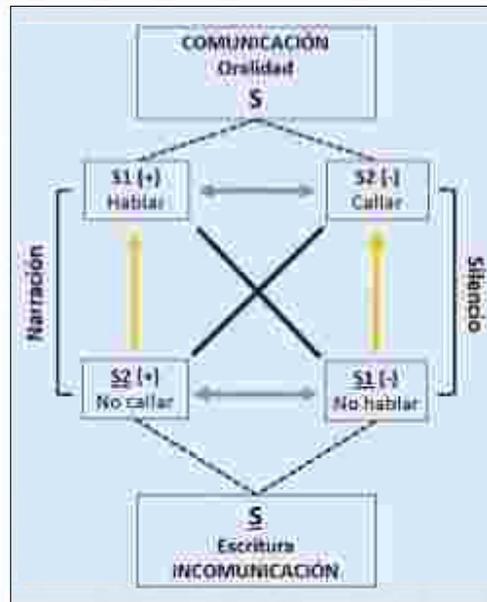
Como relato de transferencia, se trata de un objeto –voz que se transformará en *palabra*– que circula, por medio de la relación entre el Sujeto y el Destinatario, cuyo recorrido describe un *esquema descendente*. Estamos ante una disminución, donde la intensidad inicial: “conjugada con el despliegue de la extensión, procura un reposo cognitivo”: el esquema de la decadencia (Fontanille, 2001:93).

El texto de la introducción continua: “*El indio no cumplió su promesa de volver y no pude grabar su versión, pero ella quedó casi copiada en mi memoria*”. Enunciado que se explica, apelando a Fontanille, por tratarse de un primer escenario que: “*conduce de un acento de intensidad, de un shock emocional a la calma procurada por un despliegue, un explicitación, incluso una reformulación en extensión*” (Fontanille, 2001:93-94). De acuerdo con

estos postulados metodológicos, luego de la primera toma de posición, es posible reconocer otras posiciones con relación a la primera, acto segundo que funda la instancia del discurso: “*el desembrague realiza el paso de la posición original a otra posición; el embrague se esfuerza por retornar a la primera posición*” (Fontanille, 2001:85). “*El indio no cumplió su promesa de volver*”, como corresponde al embrague, que tiende a su postura inicial:

$$S_1 \rightarrow \underline{S}_1 \rightarrow S_2$$

**Gráfico 7: Cuadrado semiótico hablar/callar**



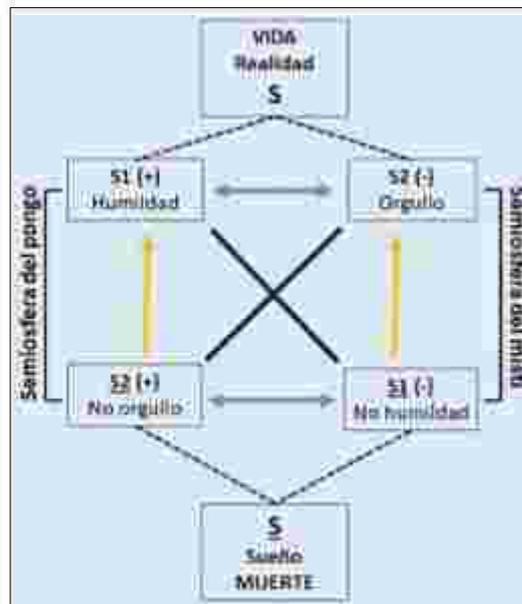
Lo cual resulta un momento, *en una vasta semiosis infinita* (Fontanille, 2001: 32), que puede explicarse de forma circular, teniendo como centro el eje de la simetría: el estado inicial disjunto ( $S \vee O$ ), se supone precedido de un estado virtual conjuntivo, así como de un estado posterior de igual conjunción, con dicho Objeto ( $S \wedge O$ ), lo cual genera las condiciones para la narración del cuento. Sobre el uso del término “*brague*”, es bueno tener presente que ha sido construido: “*a partir de sus dos derivados más conocidos, el embrague y el desembrague*”. Se define como “*un conjunto de rupturas de isotopías (rupturas espaciales, temporales, actoriales), que poseen el Yo y el Él, el ahora y el entonces, el aquí y el allá*” dentro de la materia textual, por lo que los términos de la oposición embrague/desembrague resultan de naturaleza conjunta/disjunta, gracias a cuya oposición, el mundo del discurso se revela como distinto de la vivencia “simple” e inefable, de la pura presencia:

*(...) el discurso pierde ahí en intensidad, pero gana en extensión: nuevos espacios, nuevos momentos pueden ser explotados y otros actantes puestos en escena. El desembrague es, pues, por*

*definición, pluralizante y se presenta como un despliegue en extensión; pluraliza la instancia del discurso: el nuevo universo de discurso así abierto comporta, al menos virtualmente, una infinidad de espacios, de momentos y de actores. (Fontanille, 2001:85-86)*

A partir de este punto, es posible identificar el despliegue de las acciones del Ayudante, que van a constituir la extensión que controla su punto de vista, respecto a que la versión narrada por el comunero no había sido grabada: “ella *quedó casi copiada en mi memoria*” –dice el autor de SP–. Entonces el discurso se abre al dominio de la extensión, mediante acciones necesarias para legitimar un texto recogido-escrito de memoria; esto implicará una potenciación del mismo que lo convertirá en escritura alfabética bilingüe, en versión comparada por académicos antropólogos y folkloristas, así como quechuólogos; para su posterior transformación en cuento, mediante el dispositivo de una escritura alfabética y creativa, que recorre la memoria para su recuperación bajo el código de la escritura: la memoria está estructurada como un lenguaje... A esta dimensión pertenece el recorrido apretado que hemos hecho páginas atrás, por la etnografía, la historia y la etnohistoria peruanas.

Gráfico 8: Cuadrado semiótico realidad-vida/sueño-muerte



Ahora bien, para que la categoría central, en este caso: hablar/callar, nos diga algo de su significación, debe poder estar asociada con otra magnitud perteneciente a una dimensión distinta, con lo que se “crea la posibilidad de una diferencia con las otras magnitudes de su propia dimensión”. (Fontanille y Zilberberg, 2004: 74) Esto es importante porque hemos venido haciendo un rodeo semántico, alrededor de la figura de la humildad asociada con la pobreza, pero también con “lo bajo”, como explorando sus posibilidades en el sistema de cultura, bajo los movimientos de la semiosfera –desde el punto de vista del *misti*; nos permita ver ¿por dónde va? el proyecto de una semiótica discursiva encaminado a construir *categorías*, para comprender la inteligibilidad discursiva de “conjuntos vastos, variados y heterogéneos” manipulados por el análisis. (Fontanille y Zilberberg, 2004: 2004: 73)

*Esto nos recuerda que la “pobreza”, puede formar parte de isotopías diferentes según que aparezca, por ejemplo, en un cuento folclórico o en los evangelios. En el primer caso, la “pobreza” es tratada en la isotopía social, como una figura de la modalidad [no poder-hacer] individual, y en la segunda, en la*

*isotopía de la sensibilidad a la palabra divina, como un [poder-saber] o un [poder-sentir].*

*En el seno de una dimensión cualquiera, una magnitud, por ejemplo la “pobreza”, elige otra magnitud que pertenece a otra dimensión, la “humildad” por ejemplo, y con ello crea la posibilidad de una diferencia con las otras magnitudes de su propia dimensión. En efecto, la oposición entre “pobreza” y “riqueza” es únicamente de escala, hasta que la correlación con la dimensión “humildad/orgullo” no le haya otorgado su valor y su orientación (en este caso, “pobre” → positivo y “rico” → negativo). (Fontanille y Zilberberg, 2004: 71 y 74)*

Muy a propósito de lo que ya he venido tratando, la cita nos abre la puerta para explorar posibles redes conceptuales, en la formación de ciertas categorías, como es el caso del eje de la comunicación, cuyos extremos subcategoriales –como se dijo– son hablar/callar, los cuales forman la categoría central del texto impreso. Desde este punto de vista, hemos hecho un cruce de magnitudes procedentes de dimensiones distintas, con el fin de explorar la categoría, es así como nos hemos preguntado por las relaciones de poder que se cruzan con el eje de la comunicación, ambos ejes fundamentales en el texto, para situar, por ejemplo, a los personajes del cuento en la trama de esta red. Es importante anotar que las casillas fuertes de la categoría, son las que ocupan en este caso el pongo y el patrón:

**Tabla 2: mandar-obedecer / hablar-callar**

	<b>Mandar (+)</b>	<b>Obedecer (-)</b>
<b>Hablar (+)</b>	patrón (+ +)	siervos (+ -)
<b>Callar (-)</b>	mandón (- +)	pongo (- -)

Mirando a los personajes atrapados en esta trama, es posible observar lo que sucede entre actantes con las distancias sociales (diferencias), evidenciadas por la resistencia del Sujeto a narrar; pero también en la expresión distante del Destinatario al inicio de in introducción, connotando un

desconocimiento del Sujeto. Distancias y tensiones indicando la existencia de fronteras semióticas, lingüística, sociales, administrativas, culturales, etc., pero también fronteras en el nivel de la práctica gesticular y las técnicas corporales; así como en la atención inusual (euforia = +) que la cultura del *misti* concede a la palabra oral (voz), como lo hace el Destinatario.

### **2.8.1.1 La extensidad escrita de la voz**

Luego que el Destinatario escucha el cuento, declarará con cierta desilusión: *“El indio no cumplió su promesa de volver y no pude grabar su versión”*. En este punto, podría decirse que se instaura la extensión. Entendemos por tal:

*(...) el conjunto de objetos, reales o ideales, a los que se aplica un elemento de conocimiento (concepto o proposición) (...) puede ser útil contar las ocurrencias de una palabra gráfica, pues ellas constituyen su extensión; (...) en semiótica, los objetos que definen la extensión de otro objeto han de ser de la misma naturaleza que éste.*

*(Greimas y Courtés, 1982: 170) «La distinción “extenso/intenso” categoriza (...) los elementos extensos tienen la capacidad de caracterizar un enunciado entero (...), un enunciado catalizado (...) los elementos verbales son extensos y los elementos nominales intensos. (Greimas y Courtés, 1991: 105)*

Extensidad que se identifica con una serie de operaciones de reacomodo, que la semiosfera realiza cada que se incorpora cualquier texto –en este caso de naturaleza oral- a la semiosfera letrada del *misti*, a la que pertenece el Destinatario, la cual cuenta con instancias de verificación operadas por especialistas, que ponen en marcha los engranajes propios del mecanismo tecnológico llamado escritura fonética-alfabética occidental, como pueden ser los diccionarios en general, en particular los dedicados a coleccionar motivos narrativos, coleccionismo en general que se desarrolla in extenso en revistas especializadas que se reprodujeron por todo nuestro continente en el siglo XX, lo que también da lugar la edición de antologías,

revistas de antropología, historia o folklore especializadas o producidas por instituciones públicas; trabajo de traducción y docencia, eventos académicos, seminarios permanentes, actividades de archivo, estímulos económicos y recursos para la investigación; todo un conjunto de engranajes, mecanismos y dispositivos de una tecnología, cuya escritura está hecha para prescindir del cuerpo; todo lo cual grafica de alguna forma que se trata de mecanismo de movimiento autónomo, cuantificando motivos y ocurrencias narrativas (la dimensión sintagmática del discurso); para convertir cualquier versión oral recogida de memoria, esto es cualquier porción del universo de la voz, en palabra vertida en una escritura exterior a ella, donde se ha fijado su recuerdo “casi completo”, pero antes sometido al orden con el que la formación discursiva lo va atravesar, con la finalidad de operar de entrada, la sustitución de su naturaleza sonora como voz, por el silencio escrito de la palabra: «*El sueño del pongo*”, lo publicamos por su valor literario, social y lingüístico» –se lee en la introducción. Extensidad también, de los mecanismos literarios, donde:

*(...) se descubrirán los elementos originales y los que se incorporaron, por difusión, como motivos del cuento”. Pues el escritor declara haberse esforzado, en: “reproducir lo más fielmente posible la versión original, pero, sin duda, hay de nuestra “propia cosecha” en su texto; y eso tampoco carece de importancia. Creemos en la posibilidad de una narrativa quechua escrita, escasa o casi nula ahora... (Arguedas, 1974: 161)*

Extensión que se amplía una vez más, al continuar con las reflexiones de Arguedas sobre la diletancia, entre una escritura “*en quechua actual y no solo erudito*”, lo cual considera purista y despectivo respecto del que se usa cotidianamente en todas las esferas sociales; lo cual valora como una vía para el desarrollo de dicha literatura; así como otras disquisiciones estilísticas, acerca de la creación de expresiones en quechua moderno, que va a dar cuerpo a una concepción, de reivindicación positiva acerca del mestizaje de lenguas, porque la cultura andina empezaba a incorporar términos de la

lengua castellana –por aquel entonces–, en expresiones como la citada *tristeza sonqo*, sin que ello afecte según el escritor, “*la fuerza perviviente*” de la lengua, por el contrario: “*necesarios para la expresión artística*”. Lo que le da pie a dividir las lenguas, en unas más desarrolladas –por lo tanto, flexibles–; de las “*poco evolucionadas*”, por ser rígidas, lo que constituye según Arguedas, la prueba de su flaqueza y de su condición de estar en riesgo de extinción. De donde la oposición subcategorial flexible-rígido, resultan los extremos de la performance de la lengua; lo que por isotopía corresponde con el comportamiento flexible del pongo, versus el comportamiento rígido del patrón; donde ninguno de los dos tiene nombre propio en la historia.

Pero eso no es todo, en esa dualidad se está expresando también, una reflexión sobre la materialidad ya no de la voz –que ha quedado representada por una escritura fonética-alfabética que la suplanta, diseminándola en el sistema de una lengua escrita-, sino del suplemento que la reemplaza, primero como habla –el punto de mira, de quien escucha y ve, cuando el hablante mueve la lengua–; luego como captación –cuando se logra determinar, el dominio de su influencia semántica–. Suplemento de la voz, que lejos de llegar solo... viene acompañado de un dispositivo, sobre la cual se construye la extensión del Objeto suplantado –su aspecto inteligible–, apoyado en la “tecnología” de las palabras. Proceso denominado fonetización de la escritura, cuya metafísica ha producido una crítica, desarrollada por Jacques Derrida en su libro *De la Gramatología* (1978). Según la RAE, el fonetismo es la “*adaptación de la escritura a la más exacta representación de los sonidos de un idioma*”, lo que según Derrida se convirtió en el centro deíctico del “*etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta*”, a partir del cual se construyó la metafísica actual de la escritura fonética, en toda la extensión alcanzada en el planeta por su *logocentrismo*, el cual, “*en un único y mismo orden dirige*”:

1. *El concepto de escritura en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción;*

2. *La historia de la metafísica que pese a todas sus diferencias (...) sino también, más allá de sus límites aparentes (...) asignó siempre al logos el origen de la verdad en general (...)*
3. *El concepto de la ciencia o de la cientificidad de la ciencia – que siempre se determinó como lógica- concepto que siempre fue un concepto filosófico, aunque en la práctica (...) nunca dejó de impugnar el imperialismo del logos, apelando, por ejemplo (...) a la escritura no fonética. (Derrida, 1978:7-8)*

A partir de lo anterior, se puede regresar la imagen, para ver en retrospectiva cómo se fueron montando los mecanismos mediante los que se produce la extensión de dicha voz, por el lado de los desarrollos de una escritura que la exterioriza, como sucede en el campo de la literatura, lo cual vale también para la formación de los discursos históricos. Me refiero a los planteamientos, desarrollados por el historiador jesuita Michel De Certeau en *La escritura de la historia*, donde nos habla entre otros asuntos, del lugar de la oralidad y sus silencios, en el discurso de la historia durante el siglo XVIII, al hablar de las leyes propias que se daban al interior de los grupos religiosos cristianos, en una situación donde padecían los efectos colaterales de una socialización intensa, lo cual implicó en una proporción inversa, despojarse de determinadas creencias que permitieran mantener un reconocimiento práctico del discurso religioso, al mismo tiempo que se desconocía su objeto: la dinámica de toda ideología. En adelante la administración cultural eclesiástica va a necesitar reducir al silencio, ciertas «*convicciones efectivas, y la actitud del funcionario en lo que se refiere a la “administración” de los ritos. La experiencia (...) ya no puede expresarse...*» –al parecer, este tipo de prohibiciones produjeron juicios inquisitoriales en algunas diócesis, también figuras religiosas como Santa Teresa o Santa Rosa de Lima, enclaustradas por expresar un tipo de experiencia prohibida, condenada al silencio por las formación discursiva e ideológica vigente.

*El problema aparece, por ejemplo, bajo el modo de una nueva relación entre lo escrito y lo oral. La cultura popular que se*

*encuentra determinada por lo que tiene ante ella, es oral, pero la oralidad se convierte en otra cosa desde el momento en que lo escrito ya no es símbolo sino “clave” e instrumento de un “hacer la historia” en las manos de una categoría social (...) Pero en el interior de la cultura ilustrada, la oralidad cambia de condición en la medida en que la escritura se convierte en la articulación y la comunicación de los trabajos mediante los cuales una sociedad construye su progreso. La oralidad se desplaza, como excluida de la escritura; se aísla, perdida y encontrada en una “voz”: la de la naturaleza, la de la mujer, la de la infancia, la del pueblo. La oralidad es la pronunciación, separada de la lógica técnica de las consonantes-clave (...) (De Certeau, 1985: 211)*

Tampoco podemos dejar de ver en la extensidad, esa característica apenas advertida, o cuando se la advierte, inmediatamente se la olvida –muy parecida a como se comporta lo inconsciente, en la escucha de la discursividad oral freudiana–; vea usted ahí todos estos lenguajes realizando sus operaciones particulares de producción significativa, que hacen inteligibles los objetos del horizonte que abarcan, ahora valorando la voz convertida en palabra, sometiéndola a múltiples diagnósticos, exámenes diversos con el fin de averiguar la verdad que yace en su fondo, para terminar descubriendo que en ese fondo no hay nada salvo el residuo de una actividad significativa de un ente que pasó por ahí, dejando su rastro residual; porque el sentido aparece arrancado entre diferentes magnitudes que nos proponen los objetos, que hallamos en el diario caminar por los caminos de un país profundo, por donde camina cualquier comunero anónimo, como el que aparece en la introducción al SP –ese teatro retórico al que apela la situación literaria, para hacerse creer–, quien en su trayecto virtual de regreso a su terruño, va encontrando a su paso, campos ya preparados de prácticas y conocimientos como los descritos arriba, que debe atravesar para que su existencia adquiera contenido e inteligibilidad. Dentro de estos espacios, se ven como los objetos de la sala de un gran y desconocido museo, por donde el comunero debe atravesar observando todos estos artefactos del saber occidental y sus

lenguajes particulares, atrapados en un espacio abstracto que les permite existir: la semiosfera del *misti*. Espacio donde todos estos lenguajes conviven traduciéndose infinitamente, incluso mediante operaciones inconscientes, sin que ninguno de ellos pueda funcionar solo, lejos de este recinto, a menos que esté sumergido –como lo explica Y. Lotman– en este continuum semiótico de sentido que el autor llama semiosfera. Por lo que la extensión, a la que nos hemos venido refiriendo, coincide en estos aspectos con la semiosfera.

### **2.8.1.2 Intensidad de “una tristeza sonqo”**

En la intensidad del cuento, en mayor o menor grado, está el hablar/callar en la apatía (disforia) que embarga al Sujeto ( $A_1$ ), incluso en su desdén ante la posibilidad misma de tener que narrar algo: situación convertida en acontecimiento especial en la semiosfera del *misti* –lo que mantiene latente, el contraprograma de  $A_1$  que funciona como contenido, en la promesa incumplida de volver para registrar el relato en una grabación–. Lo cierto es que el cuento se narra en una situación especial de conjunción, surgida de la súplica que fabrica su deuda como un don a retribuir. De donde la historia se produce en el cruce del elogio –como acto de celebración y dignidad– predica el acto de narrar, en la persona de quien lo profiere: el comunero anónimo. Como se ve, al asociar la categoría central de la voz, con subcategorías hablar/callar, con otra magnitud que puede encontrarse dentro del texto, como es elogiar/humillar –verbo de afección psíquica que afectan al Sujeto, por parte del Oponente, que recae en el personaje del patrón. Con relación a ella, es posible hacer un diagrama espacial, que nos muestre la topología que da cuenta de los regímenes del hablar, al calor de las relaciones sociales de elogio y humillación.

**Tabla 3: elogiar-humillar / hablar-callar**

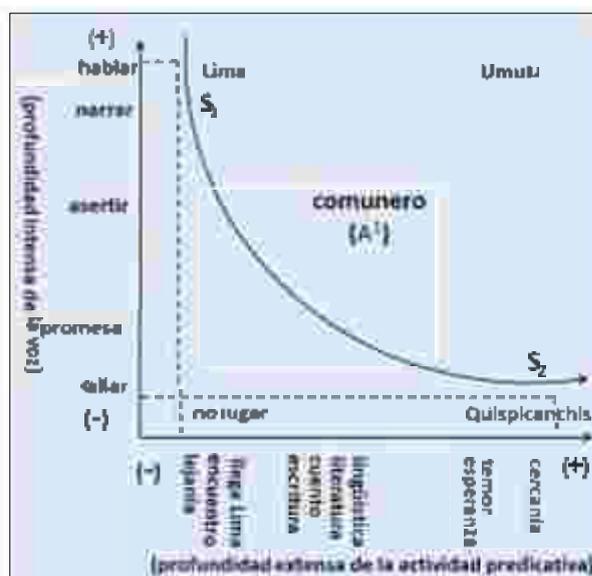
	Elogiar (+)	Humillar (-)
Hablar (+)	narrar (+ +)	rezar (+ -)
Callar (-)	asertir (- +)	silencio (- -)

De un lado esta *oralidad anónima*, que circula sin saber a qué reglas o intercambios obedece, para que el Sujeto se haya sentido convencido, por las súplicas en lengua quechua, hechas por el comunero de Umutu –el destinador del Objeto, pero también el actante del relato que expresa afecto, aprecio que se prodiga al que es semejante, al que es viajero, al sediento y necesitado–, a diferencia del primer comunero probablemente monolingüe o analfabeto, este segundo tenía alguna incorporación al sistema educativo, desde su cargo de comisario escolar. Del otro lado una *voz transformada* por el teatro de la “tradición oral” en palabra escrita, haciendo de su emergencia un acontecimiento especial, como no lo es necesariamente en la vida cotidiana de las comunidades de donde procede el Sujeto, donde la voz surge bajo otras marcas para diseminarse en el paisaje; teatro que la convierte en escritura alfabética, en palabra lineal, a partir de lo cual queda cualificada para convertirse en discurso histórico. Lo importante aquí, como dice Lotman cuando escribe sobre el diálogo que surge de la interacción entre culturas, no es solamente la zona donde la línea de puntos –que pertenece a ambos lados de la frontera– pone en contacto a las culturas, sino también aquellas zonas donde las culturas no hacen contacto, por encontrarse en los extremos, lo cual también genera información bajo otro tipo de procesos.

Publicar el cuento por su “*valor literario, social y lingüístico*”, es de por sí una predicación que se abre a la extensidad, que permitirá su intelección en la zona más genérica del gradiente, como literatura quechua en proceso: “*creemos en la posibilidad de una narrativa quechua escrita, escasa o casi nula ahora en tanto que la producción poética es relativamente vasta*” –escribe Arguedas en la introducción–, continua con la contraposición del uso de la lengua, entre el quechua arcaico y moderno, considerando al último como el más apropiado mientras que al primero lo ve como “*un purismo algo*

*despectivo*". También se refiere al estilo, a la incorporación de términos, luego de más de cuatro siglos de contacto, que *"han causado en la lengua inca efectos que no son negativos"*, permite la creación de frases como **"tristeza sonqo"**<sup>68</sup> o **"cielo hunta ñawiniwan"**; con lo que invoca a los quechuólogos regionalistas, para que lean el cuento con indulgencia –ellos le dan "temor"-, lo que nos transporta a la zona más cercana del gradiente de la extensidad.

**Gráfico 9: Esquema tensivo del comunero anónimo**



Antes de iniciar el cuento, el escritor (A<sub>4</sub>), a través de la dedicatoria, que le sirve de interfaz, se ha transformado en el narrador (A<sub>3</sub>) del cuento. El discurso del Arguedas escritor, cuya voz nos hablaba desde los mecanismos centrales de la semiosfera, salta como de un trampolín –desde el lugar que la enunciación ha concedido a este escritor, como paradero final en la dedicatoria–, haciendo un clavado, sobre la caja del texto, para sumergirse en la trama del cuento. Es ahí donde el escritor de la primera parte, se transforma en el narrador (A<sub>3</sub>) de la tercera, abriéndose a la posibilidad de poder recorrer el enunciado narrativo, expresado en un discurso sobre el otro: el escenario donde sucede la historia, es un espacio lejano, periférico. Por otra parte,

<sup>68</sup> Se ha corregido la errata de palabra tristesa (Sic.) (Arguedas, 1974: 161).

vemos que el Objeto (voz) de la introducción, se ha transformado en *palabra escrita*. En cuanto a la pieza literaria, cuando comienza el cuento, la posición del actante Sujeto (comunero), es ocupada por el personaje del pongo, mientras que la figura del comunero pasa a convertirse en fundamento del nuevo sujeto, al que va aportar un punto de vista que ayudará a calibrar la selección de su Objeto. En cuanto al escritor (Arguedas), este pasa de ocupar el lugar de los actantes Destinatario (A<sub>4</sub>) y Ayudante (A<sub>5</sub>), a ocupar el lugar del narrador (A<sub>3</sub>).

### **2.8.1.3 Dedicatoria: diferencia, umbral y frontera**

La dedicatoria luego de la introducción, no hace parte de la misma, pero tampoco del cuento; en esta diferencia superficial, ella ancla en un enunciado escrito –ahí radica en realidad, la diferencia que en todo caso nos interesaría, cuya naturaleza es gramatológica–, donde la dedicatoria se convierte en el umbral para ingresar al cuento o salir de él, o si se quiere, para salir del relato y volver... Se abre entonces un ida y vuelta, entre la voz y las palabras, el escritor y el narrador, enunciador y enunciatario; por lo que su actividad semiótica intensa, diversa y colorida, convierte a la dedicatoria –en el nivel de la enunciación–, en un objeto de frontera. No es que su lugar en el libro, entre la introducción y el cuento, la sitúe como una simple ubicación tipográfica e incluso topológica para lo que se requiere una geografía, sino que ella representa la dimensión semiótica de esa frontera. Donde se lee:

*A la memoria de don Santos Ccoyoccosi Ccataccamara, comisario escolar de la comunidad de Umutu, provincia de Quispicanchis, Cuzco. Don Santos vino a Lima seis veces; consiguió que lo recibieran los ministros de educación y dos presidentes. Era monolingüe quechua. Cuando hizo su primer viaje a Lima tenía más de setenta años de edad; llegaba a su pueblo cargando a la espalda parte del material escolar y las donaciones que conseguía. Murió hace dos años. Su majestuosa y tierna figura seguirá protegiendo desde la otra vida a su comunidad y acompañando a quienes tuvimos la suerte de*

*ganar su afecto y recibir el ejemplo de su tenacidad y sabiduría.*  
(Arguedas, 1974:163)

Para acceder a su condición de línea fronteriza, la dedicatoria apela al microrrelato del “nosotros”, con lo que demarca una territorialidad semiótica para que exista una semiosfera, al usar la expresión “*tuvimos la suerte*” cuyo sujeto tácito es “nosotros” en contraposición a “ellos”, punto de explosión donde se abre con total evidencia la semiosfera del *misti*, que es la semiosfera del enunciador, cuyo ordenamiento pone al comunero anónimo tanto como al pongo que tampoco tiene nombre, compartiendo la misma condición social que don Santos –personaje que ostenta el nombre, con que lo ha designado el enunciador, para sacarlo del anonimato–, en posiciones lejanas que coinciden con la periferia. La figura de don Santos Ccoyoccosi viniendo a Lima siendo analfabeto, con una voluntad lo suficiente tenaz para lograr haber sido atendido por las más altas autoridades gubernamentales, como precisa el escritor-narrador –aparte, todas las entidades en la dedicatoria son duales u oscilan entre dos destinos, como las figuras deformes que se reflejan oscilando sobre el agua–, en su demanda por conseguir recursos para redistribuirlos en la escuela donde era comisario escolar. Nos dice todo lo que tiene y se requiere, para ser un micro relato en sí mismo, que concluye con todas las bendiciones materiales conseguidas para la escuela, donde los *escoleros* seguramente aprendieron a leer y escribir: un estado de junción entre Sujeto y Objeto, que ocurrió tras su muerte y que no es solo junción, también es, o significa, la reciprocidad andina del “nosotros”.

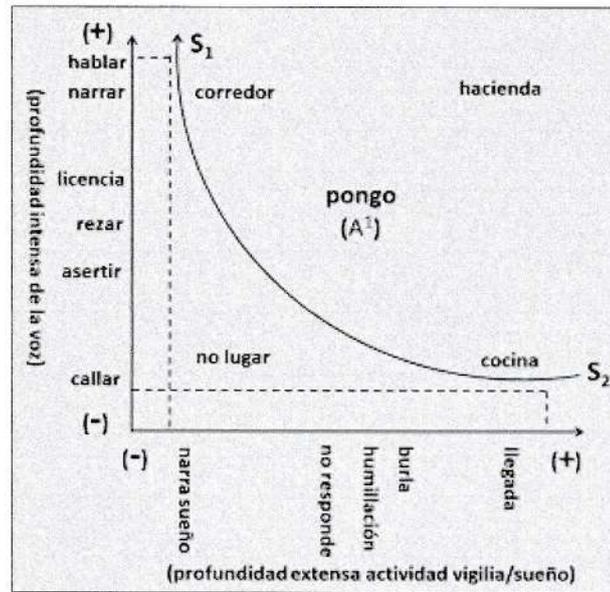
En resumen, de acuerdo al postulado de implicancia, podría decirse que la dedicatoria nos informa de la condición monolingüe del comunero de Umutu, por lo que podemos deducir una situación igual para el comunero anónimo que contó la historia, e incluso para el personaje del pongo. La segunda cuestión evidente en la dedicatoria, al recordar el esfuerzo del comisario escolar don Santos Ccoyoccosi, nos recuerda las demandas por políticas educativas, culturales y lingüísticas para mejorar la condición educativa de los pueblos indígenas, que nos persiguen desde fines del siglo

XIX, donde el concepto irreflexivo de raza, en contraposición a cultura, todavía no estaba del todo claro, como se puede leer, por ejemplo, en la prosa de González Prada y los escritores de aquella época, donde se muestra que disciplinas como antropología y sociología, eran todavía “nacientes” en América Latina y poco demarcadas. En resumen, la dedicatoria describe el esquema tensivo de la ascendencia, donde están implicadas dos estructuras actanciales, como lo muestra el grafico respectivo.

### **2.8.2 Segundo nudo. El pongo llega a la hacienda y el patrón lo recibe con burla [S v O]**

El cuento inicia en un estado de desunión entre Sujeto ( $A_1$ ) y Objeto ( $A_2$ ) como consecuencia de lo sucedido en la introducción –si se recuerda, el comunero ( $A_1$ ) no regresa para grabar la versión que había relatado–, de donde sigue que el Sujeto y el Objeto de la introducción, han quedado en una situación de disjunción, la cual es transferida, o desplazada al personaje del pongo, al inicio del cuento, a través de la dedicatoria y su dispositivo de frontera-. Como relato de transferencia, el Objeto no logra ser transferido sino hasta el final del relato, debido a una interrupción en la comunicación, ocasionada por la intervención humillante del patrón, que se impone al pongo mediante la burla y una humillación descarnada, donde aún está latente, el trauma de la memoria histórica del *yanaconaje*. Dicho estado de desunión, también significa una situación donde la reciprocidad de las relaciones que implica todo diálogo, se han “roto” o más, bien se han trastocado de positivas en negativas –por lo que serán restituidas en la dimensión onírica, cuando narra su sueño–, dando con ello lugar a una situación de iniquidad que relaciona al Objeto con otra dimensión, en este caso moral, que constituye el

Gráfico 10: Esquema tensivo del pongo



eje sémico del intercambio simbólico, cuyos ejes subcategoriales son la reciprocidad (+) y la iniquidad, como se aprecia en el siguiente fragmento:

*Un hombrecito se encaminó a la casa-hacienda de su patrón. Como era siervo iba a cumplir el turno de pongo, de sirviente, en la gran residencia. Era pequeño de cuerpo, miserable de ánimo, débil, todo lamentable; sus ropas viejas.*

*El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.*

*—Eres gente u otra cosa —le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio.*

*Humillándose, el pongo no contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie. (Arguedas, 1974: 164)*

Esto hace del relato, una lenta ascensión que inicia en las palabras del narrador (A<sub>4</sub>), prologándose la trama hasta el final, cuando el narrador describe al patrón (A<sub>6</sub>) humillando al pongo (A<sub>1</sub>): “no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia”, este punto va a marcar el inicio del silencio que adoptará A<sub>1</sub>, durante el resto del relato casi hasta el final. La frontera semiótica de este nudo tensivo, es primeramente de

naturaleza lingüística. Nuevamente se va a repetir, respecto de la palabra, la actitud de disforia (-) por parte de A<sub>1</sub> y de euforia (+) por parte de A<sub>6</sub>, en lo cual ha reemplazado el interés del comunero de Umutu como Destinador (A<sub>3</sub>) en la primera parte. Al juntar ambas dimensiones, vemos aparecer a los personajes en la trama, que relaciona el estatuto de la voz-palabra con eje sémico del intercambio justo, cuyos extremos subcategoriales, se nos presentan en el relato como reciprocidad/iniquidad.

**Tabla 4: reciprocidad-iniquidad / hablar-callar**

	Reciprocidad (+)	Iniquidad (-)
Hablar (+)	pongo (+ +)	patrón (+ -)
Callar (-)	servidumbre (- +)	mandón (- -)

Digo de forma similar, recordando la introducción, que puede explicar la actitud reticente del pongo (A<sub>1</sub>), debido a un probable temor histórico, si no al misti, al mundo de humillación que éste representa, en el momento que inicia el texto, cuando se resiste a narrar y tiene que ser convencido, de donde su relato se convierte en un deber-hacer, un deber-contar a cambio de alguna forma de reciprocidad dejada en suspenso, cuando no regresa a Lima para la versión grabada como ya se dijo. En el cuento, es el narrador que hace las de Destinador (A<sub>3</sub>), sea como informante sobre el mundo natural en que se desenvuelve A<sub>1</sub> en todo momento, por ejemplo, contándonos la anécdota del desencuentro entre A<sub>1</sub> y A<sub>6</sub>: al llegar el primero a la hacienda; pero también como dispositivo que prepara la situación comunicativa: “*Pero... una tarde a la hora del Ave María, (...) ese hombrecito, habló muy claramente*” (p. 166). Lo cual, proyectado en la mente del lector, explica el origen de la actitud de A<sub>1</sub> al inicio, en la introducción. Como se lee en la cita, la anécdota se desarrolla cuando A<sub>1</sub> llega a la casa-hacienda, donde A<sub>6</sub> lo recibe convirtiéndolo en objeto de burla y humillación, con lo que el diálogo y la reciprocidad entre A<sub>1</sub> y A<sub>6</sub>, ratifican su condición inicial disjunta.

Resulta revelador, el cruce de la dimensión comunicativa hablar/callar, entendida como el corazón de este cuento, que bombea energía semiótica con un sentido sin pulir, de forma contingente a través de la historia donde se transforma según los campos que encuentra a su camino –en la semiótica lotmaniana, las traducciones de un lenguaje a otro son un ejercicio de praxis infinita– tomando cuerpo según la red en la que aparezca, ya sea en boca de sus personajes, ya sea como jerarquía social, ya sea sobre el espacio topológico del cuento; sea cuando se asocia con la dimensión moral de la historia, condensada en la costumbre de elogiar/humillar; lo mismo que cuando dicho eje, que también puede ser signado como símbolo de la historia local de nuestra oralidad y sus avatares, se asocia con el eje sémico de la ética, que encuentra a todo lo largo del texto impreso y lo que él enuncia históricamente, sus extremos subcategoriales entre los valores humildad/orgullo, que predicán el accionar y la subjetividad de los personajes, en medio de la semiosfera del misti. Se trata de redes conceptuales, semi simbólicas, donde los sujetos se encuentran sujetos –para usar la metáfora del viejo Althusser– en forma dinámica, en la medida que atraviesan por estos campos de sentido, gravitados por relaciones entre centro y periferia, tensiones de frontera, mecanismos centrales de producción discursiva, como es la producción perpetua de diferencias, que resultan vitales al mantener el campo de sentido fértil, frente al avance de la insignificancia.

**Tabla 5: humildad-orgullo / hablar-callar**

	<b>Humildad (+)</b>	<b>Orgullo (-)</b>
<b>Hablar (+)</b>	pongo (++)	patrón (+-)
<b>Callar (-)</b>	servidumbre (-+)	mandón (--)

El eje sémico del hacer, con sus extremos subcategoriales actividad/no actividad, al estar asociado a la actividad comunicativa, necesitan una dimensión espacial para completar su lugar en el mundo, como el diseño estructural del espacio que hace las veces de lenguaje primario, de otra forma

no se podría dar cuenta del mundo natural y sus configuraciones espaciales de sentido. Esto es lo que Lotman llama poliglotismo. Toda cultura se construye, desde un punto de vista genético, “sobre la base de dos lenguajes primarios” –lo que va a constituir, según la semiótica, el *poliglotismo* de toda cultura, sin el cual no sería posible dar cuenta del mundo–; entonces tendríamos de un lado el lenguaje primario de la lengua natural, la voz –a la que luego se adhiere la *escritura alfabética* que la convierte en palabra escrita, hasta sustituirla por la *metafísica de la transmisión del mensaje*–; y por otro lado, el diseño estructural del espacio, el segundo lenguaje primario que completa esta pareja (Lotman, 1996:83).

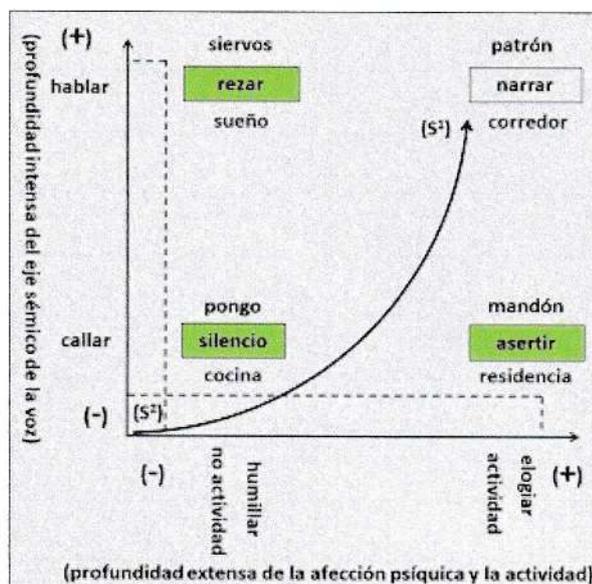
**Tabla 6: actividad vs no-actividad / hablar-callar**

	Actividad (+)	No actividad (-)
Hablar (+)	corredor (+ +)	sueño (+ -)
Callar (-)	residencia (- +)	cocina (- -)

Ahora emerge la topología del cuento, los espacios donde la comunicación y la *praxis* de los actantes, pueden encontrar las coordenadas para establecer y anclar su existencia. Ella muestra la actividad concentrada en el corredor –donde suceden casi todos los episodios de la historia– asociada a una sanción doblemente positiva por el hablar y el hacer, versus la cocina que es el único lugar donde el pongo deja sus labores para comer, también donde recibe la única expresión compasiva que aparece en el mundo real, expresada por la cocinera, espacio culinario doblemente sancionado en forma negativa, por los mismos extremos subcategoriales. Como se ve, los dos primeros espacios (pasillo-cocina), ocupan las posiciones fuertes del cuadrado, donde se sitúan los extremos fuertes de la categoría, representada por el eje sémico del saber. En cambio, las otras dos posiciones corresponden a espacios menos definidos y más difusos, por lo tanto, con una cobertura de mayor amplitud en el dominio que captan, dentro de la esfera conceptual de su inteligibilidad, con lo cual se constituyen en la extensión de mayor

generalidad de la categoría; mientras que el corredor y la cocina, acogen el aspecto tímico de la historia, por ser los más cercanos.

**Gráfico 11: Esquema tensivo voz/actividad**



La residencia, en la hacienda del latifundio, como denominación general de lo real –ya que todo sucede en la casa hacienda–, constituye la dimensión rural de la semiosfera del *misti* –la dimensión urbana, está en el lugar donde reside y escribe el narrador, cerca de los mecanismos centrales de la semiosfera– en contraposición a lo cual, el espacio del sueño emerge como esfera de lo sobrenatural, delimitado como todo espacio de esa naturaleza por lo sagrado, esto es por un sistema de interdictos que se ponen sobre ciertos objetos del mundo, entre los cuales está la prohibición de la coprofagia: dando pie con ello, al siguiente nudo tensivo, que sucede cuando el pongo toma la decisión de hablar:

*Pero... una tarde a la hora del Ave María, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ese, ese hombrecito, habló muy claramente. Su rostro seguía muy espantado.*

–Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte –  
dijo. (Arguedas, 1974: 166)

Lo que prepara todo para atravesar el umbral del sueño y de la muerte, un umbral caracterizado por el eje sémico de lo ético, que acompaña a la pareja al atravesarlo como una especie de residuo, que va a estar presente a la hora que el “gran padre San Francisco” ponga en una balanza sus corazones, para sancionar luego el peso de las acciones que se desprenden de ellos, antes de decretar.

### **2.8.3 Tercer nudo. El pongo narra su sueño. [S ^ O]**

Hay un estado final de unión entre  $A_1$  (sujeto) y  $A_2$  (objeto). Como relato de transferencia, aquí el objeto logra ser transferido, debido a la intervención del sueño, lo que impone a los actantes un deber-ser, encarnado en un viejo drama entre la dimensión figural del mundo *versus* el pensamiento lineal, oposición frente a la que cada cultura responde de manera distinta, sea que la produzca bajo las oposiciones voz-palabra o marca-letra. A contrapelo de una tradición histórica casi teológica, aunque fiel a una “creación heroica” –no exenta de humor mariateguiano– ampliando más el análisis... Lo que nosotros podemos leer en *SP* –en segunda instancia–, es el viejo drama interpretado por las tensiones que se derivan de las dos clases existentes de signos –los figurativos y los convencionales–, cuya tensión adquiere expresiones distintas en el tiempo y el espacio, como cuando se manifiesta entre conflictos producidos por culturas que interactúan en medio de procesos históricos distintos, tanto como una oposición irresoluble entre sistemas gráficos, que se actualiza con dispositivos propios de memoria oral o escrita, según los mecanismos semióticos que actúan en una semiosfera dada.

Además de otros atributos, el personaje del *pongo* expresa una oralidad radical, incluso en la muerte que le es decretada como un *lamer eterno*, cuya esencia es definida por ser predictiva: todo en el personaje del *pongo* se vuelve futuro, incluso la figura ridícula de caricatura que proyecta –con harto racismo discursivo– que lo construye como un sirviente humillado, o imitador

de perros y vizcachas, todo adquiere sentido en la medida que avanza el programa narrativo, a través del sueño que precede en el relato, el encuentro con la muerte. Esto no es solo una idea arguediana, es parte de una estructura que poseen culturas (“orales”) con escrituras no fonéticas –como las que existieron, tanto en Mesoamérica como en los andes centrales y el llano amazónico suramericano–, no conectadas directamente a una voz, pero sí conectadas a lo existente a través de una organización mnemotécnica pluridimensional, con múltiples formas de memoria y registros (Leroi-Gourhan, 1971; Deleuze-Guattari, 1973–. En el extremo de las evidencias, existen culturas amazónicas en la actualidad –es el caso de la familia lingüística huitoto de la selva peruana– cuyas sociedades han decidido no marcar en la pizarra negra del lenguaje, la conjugación de los verbos en tiempo pasado, lo cual da a esas lenguas una orientación psicológica permanente hacia el futuro, reforzando con ello una oralidad radical, tal y como la estamos planteando.

No podemos dejar de anotar algo más, acerca del drama que protagonizan aquellos que experimentan los fenómenos derivados de la tensión entre estas dos clases de signos –los figurativos y los convencionales–, cuando las dinámicas de estos entrecruzan sus sensibilidades, sus experiencias sígnicas –cuyo ejemplo más simple aparece, cuando alguien intenta describir por medio de la escritura, una vivencia que ha experimentado en forma pluridimensional–, hay ocasiones en que esto puede estar tan cargado de iconicidad que aviva la actualización de la experiencia sensible, al punto de afectar a la persona hasta colapsar su ánimo, con el consecuente conflicto cultural que de su repetición se deriva. En ese sentido y a contrapelo entre dos culturas, Arguedas es un escritor en cuya obra abundan ejemplos sobre este tipo de conflictos, propios de culturas donde la balanza se inclina en favor de uno de los dos sistemas gráficos que esta oposición describe:

/escritura alfabética/ <----> /escritura no fonética/

Por el momento, solo puntualizaremos apretadamente, los elementos que juegan en el entendimiento de este relato que se nos abre como un espacio abstracto de sentido: una semiosfera que vamos a ver bajo la forma de un

sartén, para comprender el tipo de tortilla que significa *SP*. En el sentido según el cual:

*una cultura se define por sus interacciones con otras culturas en el curso de un «diálogo» y de intercambios de formas culturales de una y otra parte de una frontera simbólica: de este lado de la frontera se despliega una cultura del «nosotros», y del otro lado, la cultura de «ellos», la alteridad cultural. (Fontanille, 2013: 56)*

¿Cómo es ese “nosotros”, a partir del cual se articula el presentimiento de una semiosfera de sentido? En el orden del texto, *SP* nos pone ante un “nosotros” que se capta bajo un doble registro, que alberga el conflicto entre la escritura y el habla, resumiendo muy bien en el uso que Arguedas da a la palabra *indio*, en toda la gama de los indigenismos que le fue posible pensar. Esta forma del “nosotros” emerge en un nivel técnico que es el de la escritura, bajo unidades que regulan su discurso, dándole la identidad del título, legitimación al texto introductorio, o consagración a la dedicatoria, seguidos de la sintaxis narrativa: todo el conjunto funcionando como un dispositivo que realiza el programa narrativo del argumento oral, así como el otro programa de una futura literatura escrita en quechua: *el ideal de un mestizaje perfecto*.

En el nivel del programa narrativo, “nosotros” corresponde a “*todos los hombres y mujeres que estaban de servicio*”, al “*mandón de la hacienda*”, la “*cocinera mestiza*”, “*la servidumbre*” que se reúne para rezar el *Ave María* cristiano, el perro y la vizcacha a quienes imita el pongo para diversión del gran señor. Un “nosotros” con un tipo particular de memoria, más inclinada a plantearse otras posibilidades de recuerdo distintas del alfabeto, de las que pueden dar cuenta una oralidad radical, salvajemente desconectada de la voz, con otros intereses mnemónicos apareciendo, en medio de cálculos con economías insospechadas, marcas diversas y diversas perspectivas de observación, sobre superficies de inscripción con las variedades que ofrece la geografía, el calendario y su inevitable geometría sagrada, plantas como la coca convertidas en oráculo lanzado al viento: *un golpe de dados, no abolirá*

*jamás el azar...* Del lado del “nosotros”, la oralidad radical resulta una forma de memoria que toma sus signos del espacio abierto, usa por ejemplo partes del paisaje o elementos particulares, que intervienen como signos mnemotécnicos en el ritual, que sería el texto que los actualiza, de ahí que la desaparición rápida y forzada de elementos del paisaje, apresuren su extinción.

*La diferencia entre las formas semióticas centrales y las periféricas tiene que ver principalmente con la manera como son asumidas por el “nosotros” y con la intensidad con la cual ese “nosotros” adhiere a las formas culturales. Esta intensidad se aprecia en términos de fuerza de compromiso, de estabilidad en el tiempo, de creencias compartidas, y es sostenida por numerosos dispositivos culturales destinados a legitimar esa fuerza, esa estabilidad y esas creencias: por ejemplo, en la zona central se despliegan y se imponen tradiciones, normas, géneros y cánones estéticos; en la zona periférica, en cambio, dominan los procesos de innovación, de traducción, de préstamo y de hibridación, que confieren un brillo y un valor muy particular a los aportes extraños, justamente en razón de su extrañeza y de su novedad. (Fontanille, 2013: 56)*

Del lado de [“ellos”] está “el patrón” y el “gran señor de la hacienda”, el tipo de escritura alfabética que violenta el habla, al asumir el papel de suplemento suyo, cadena sintagmática a la que se agrega la materia simbólica de su dominación; le será propia la multiplicación de discursos orientados por la causa-efecto, pero traducidos en órdenes humillantes o ese interminable racismo discursivo derivándose de ello, para que *el pongo* se comporte como animal. “*La conciencia escrita se caracteriza por la atención a los nexos de causa y efecto y a la productividad de las acciones en cuestión de resultados*” (Lotman, 1998: 83). Como el recuerdo documentado de los acontecimientos fundacionales, las escrituras que hacen del patrón dueño hacendado, los documentos contables que registran los índices de productividad. La escritura

de crónicas y anales dedicados a personajes poderosos, protagonistas del despojo de estos reinos. Son culturas con una escritura alfabética que necesitan dar cuenta de esos bienes que han hecho suyos, por ello orientadas hacia el pasado, a tal punto que crearon una forma de representar estas relaciones, a partir de su diferenciación con el presente, usando retóricas narrativas peculiares, a ratos positivistas: efectos de superficie temporal, creados por la escritura alfabética, pero capitalizado después –como la ha mostrado M. de Certau (1985)– por el discurso histórico, tal como se lo conoce hoy en día.

Hacia 1963, luego de recibirse como doctor en etnología por la UMSM<sup>69</sup>, José María Arguedas se hace cargo de la Dirección de la Casa de la Cultura del Perú, cargo al que renuncia el año siguiente, pero en dicho lapso logró organizar una *Mesa redonda sobre monolingüismo quechua y aymara en el Perú*, que se realizó entre el 20 y el 24 de noviembre, cuyas actas se conocieron tres años después con su publicación, durante la gestión del Dr. Fernando Silva Santisteban, en un volumen que recogió las intervenciones de este importante e histórico evento sobre el monolingüismo<sup>70</sup>, cuyas relaciones con la educación formal ya se percibían como problemáticas, porque afectaban el devenir integracionista del país, como lo perciben algunas capas de la sociedad hasta hoy, quienes preferirían que todos hablemos inglés. Escribe Arguedas en la introducción:

*Durante todo el periodo republicano se había impartido instrucción a los monolingües indígenas en un idioma para ellos extraño: el español. Los resultados de esta política fueron negativos.*

*La existencia de una vasta población monolingüe quechua y aymara puede ser considerada como un indicio muy sólido, no solamente de la pervivencia (...), sino de lo que bien podríamos denominar la continuidad de la antigua cultura prehispánica,*

---

<sup>69</sup> Universidad Mayor de San Marcos en aquel entonces.

<sup>70</sup> Cf. Colección: *Documentos Regionales de la Etnohistoria Andina*, N°2, Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1966.

*cualquiera sea el grado y la cuantía de las modificaciones que ésta haya sufrido.*

*La educación oficial ignoró este fenómeno. Empleaba un idioma ajeno no solamente para instruir sino para imponer creencias o modos de ser extraños. Como tal escuela no podía lograr ninguno de estos fines, el resultado consistió en la exacerbación del auto menosprecio del nativo monolingüe por su propio idioma y el acrecentamiento del menosprecio tradicional del criollo por el monolingüe. "El indio no aprende –no porque se le trata de instruir en una lengua que no entiende- [sino] porque es torpe", pensaban casi todos los maestros y quienes pertenecían a su casta o clase. "Mi hijo no aprende nada en la escuela, será que de verdad somos torpes", juzgaba con angustia el padre de familia monolingüe. Y así, la escuela, en vez de convertirse en un medio unificador, integrador, estimulante de las virtualidades de la población indígena, desempeñaba una función disgregante y deprimente, tanto por lo equivocado de sus métodos y fines como por su rutinario y bajo nivel. (Arguedas, 1966:7)*

## **2.9 Oralidades, escrituras, sistemas gráficos.**

La comprensión de la oralidad como comunicación en sí misma, es una de las dimensiones del problema que analizamos, de acuerdo a las subcategorías hablar/callar; a la espera de una necesaria crítica, tal vez la de mayor importancia, como la que debe comenzar respondiendo a las posturas que siguen viendo a las lenguas originarias, desde un paradigma donde el discurso *oral* es construido a imagen y semejanza de la escritura alfabética, bajo el cual sucede diariamente un etnocidio lingüístico "hirviente", normalizado de tal forma en tantos sentidos, que el resultado es la desaparición de las mismas. Es el paradigma actual de la escritura alfabética, actuando desde la lengua como sistema de modelización primario, dimensión matricial de la que se derivan un conjunto de fenómenos –extendidos en la informatización de la sociedad, o la escritura desdoblándose en lenguajes matemáticos, de programación y otros–, como forma dominante de registro cultural, que por

momentos eclipsa la experiencia de lo figural (Lyotard, 1979) –universo de la experiencia sensible que se desenvuelve inmerso entre toda clase de signos figurativos– la cual caracteriza aún la vida cotidiana entre las culturas amazónicas y andinas, situación que vemos desvanecerse apresuradamente.

*Cuando Lotman afirma que “El arte es un sistema de modelización secundario” quiere señalar que a lengua natural es el sistema de modelización primario y el arte, como otros sistemas de signos, actúa como superestructura de la lengua natural. Pero que el arte sea un SMS no quiere decir secundario respecto a la lengua natural, sino que se sirve de ella como material, como modelo. Es decir, a partir de las lenguas naturales se conforman los sistemas culturales: arte, literatura, etc. (Lotman, 1979:24)*

Cabe resaltar el carácter primario modelizante de la lengua, expresado en la escritura; de donde se desprenden lenguajes de modelización secundarios como el arte y la literatura –en el sentido de que cuando requieren autodescribirse, deben recurrir a la lengua– (Lotman 1982:20), los que se relacionan con la invención de “la oralidad” y una comprensión irreflexiva del discurso oral, en sus fundamentos teóricos, ciertamente etnocéntrica en su comprensión de la técnica y las escrituras, por último con un sesgo evolucionista que ha creado la imagen “teórica” de una oralidad primera, con la que se nombra al discurso oral bajo el simulacro de las “tradiciones orales” –no importa si esta oralidad es primaria, secundaria o terciaria, igualmente es una puesta en escena para que surja una palabra amaestrada–, para luego aplicarle una forma de escucha que la normalice, desde los parámetros de la tecnología alfabética.

Son posturas que llegaron hasta nosotros, en la pluma de dos historiadores norteamericanos como Jean Vansina (1968) y Walter Ong (1987), los cuales fueron ampliamente leídos en español y seguramente inspiraron muchos proyectos sobre “rescate de las tradiciones orales” –título para el

drama perfecto, con qué normalizar la oralidad—, desde los años sesenta; aportes que también vienen del antropólogo inglés Jack Goody (1996; 2008), a quien debemos denodados estudios africanistas sobre la cuestión de la oralidad. No así un autor canadiense como Paul Zumthor (1991), cuyos planteamientos resultan muy esclarecedores y productivos con respecto a las condiciones en que aparece lo “oral”, más cerca de concepciones pragmáticas y holísticas sobre el discurso y la poesía oral, tan bien conocidos por este medievalista. Hay entonces esta especie de “oralidad teórica”, construida como la escena que transcurre en el teatro de una escritura alfabética, que viene en su salvación —pensemos en Arguedas, contando la ocasión en que oyó narrar EP que luego escribe— lo cual, sin dejar de ser una tarea noble, es contemporáneo de los acontecimientos que conducen a la desaparición de las lenguas. ¿Cómo se relaciona un acontecimiento con otro, es su percepción parte del drama arguediano? Es esa la historia que cuenta la normalización del etnocidio lingüístico que padecemos, mientras “la procesión va por dentro” ...

*(...) no hay oralidad en sí misma, sino múltiples estructuras de manifestaciones simultáneas, que cada una en su propio orden ha llegado a unos grados de desarrollo muy desiguales. Sin embargo, su sustrato común sigue permaneciendo perceptible (...) Está unido al carácter específicamente lingüístico de toda comunicación vocal. (...) En efecto, hablar significa una escucha (...), una doble actuación en la que los interlocutores ratifican en común unos presupuestos fundados en un entendimiento, en general tácito, pero siempre (en el seno de un mismo medio cultural) activo.*

*“Lo que ofrece materia para hablar, aquello en lo que la palabra se articula, es un doble deseo: el de decir y aquel en quien repercute el contenido de las palabras dichas. En efecto, la intención del locutor que se dirige a mí no es únicamente comunicarme una información, sino conseguirlo provocándome a reconocer esa intención y someterme a la fuerza ilocutiva de su voz. (Zumthor, 1991: 31-32)*

Con los textos de Zumthor, se introduce un punto de vista donde las palabras pronunciadas –los discursos orales–, implican no solamente un sentido que va en dirección del hablante al oyente, sino también otros que, envolviendo a la ocasión, hacen posible la producción del sentido. En el caso que nos ocupa, narrar algo, como le sucede al personaje y héroe de *SP*, implicará la presencia de un hablante [el pongo] y un interlocutor [el patrón] que dialogan. Ambas dimensiones o universos de sentido (semiosferas), articulados en la performance del diálogo que propicia el pongo –al narrar su sueño al patrón–; se unen en la dimensión propioceptiva experimentada por un hablante que desborda sus condiciones, cuando en su voz se unen, el universo interoceptivo –la dimensión subjetiva del pongo, de donde provendrá la fuerza ilocutiva de su relato–, con el universo exteroceptivo –el mundo exterior donde se reza el *Ave María*, los peones reunidos alrededor del patrón, que son testigos de la violencia física y psicológica que comete este último, así como de la narración onírica del pongo–, ambos universos unidos por un acto de habla –el acto por el que se narra *SP*–, para que se produzca la significación. De ahí que dialogar signifique, antes que nada, compartir intersubjetividad en un plano mayor a la persona –espacio abstracto de sentido, al que Lotman dará el nombre de semiosfera– responsable de hacer posibles e intercambiables, las estructuras que permiten el diálogo ¿entre sujetos parlantes? Entonces, en este punto será muy útil decir lo que entendemos por voz, que participa en el diálogo:

*Juego, ritmo vocálico, anterior a la instauración de un espacio y de un tiempo mensurables y que no tiene «sentido» sino en la medida en que esa palabra significa dirección y proceso; la voz se encuentra simbólicamente «colocada» en el individuo desde su nacimiento, del cual significa (por oposición –según D. Vasse– a la clausura del ombligo) la abertura y la salida. Más tarde, al entrar en su conjunción histórica, el niño asimilará la percepción auditiva al calor y a la libertad reveladas por la voz maternal o a la austeridad protectora de la ley manifestada por la del padre. Experiencia equívoca; a la imagen donde pesa la*

*presencia del significado maternal se opone la iconoclasia del orden y de la razón. Pero la equivocidad se remonta aún más lejos: in útero, el niño se bañaba ya en la Palabra viva, percibía las voces, y se dice que mejor las graves que las agudas: ventaja acústica en favor del padre. Pero la voz maternal se oía en el íntimo contacto de los cuerpos, calor común, sensaciones musculares tranquilizadoras. De este modo se esbozaban los ritmos de la futura palabra, en una comunicación hecha de afectividad modulada, de una “música uterina” que, reproducida artificialmente cerca de un recién nacido, provoca inmediatamente el sueño en él. (Zumthor, 1991:18)*

Instalados en la actualidad de la voz: ¿De qué forma podemos escapar a esta comprensión de una oralidad fundada en la escritura? Entendida aún como una expresión incorrecta, esta oralidad teórica nunca logró dar cuenta del fenómeno comunicativo del discurso oral en forma plena, cuando esta se produce, cuando la voz emerge como de una fuente de agua (puquio u orificio) en medio de lo existente. Pero en el cuerpo del relato arguediano, si bien no hay referencias directas al paisaje, el solo hecho de que la palabra ponga sea parte del título, es una invocación a las montañas, a sus oficiantes los aukis y a su gran espíritu: el cóndor –como se ha descrito este punto en el primer capítulo tomando nota de los trabajos etnográficos de Arguedas en la ciudad de Puquio–. Los sistemas gráficos, cuyos símbolos mnemotécnicos están vivos, permiten a la persona orientarse socialmente en el universo de sentido, como sucede en uno de los relatos del libro Agua, titulado Warma Kuyay – “Amor de niño”-, donde se lee:

*Llegué al pie del molino, subí a la pared más alta y miré desde allí la cabeza del “Chawala”: el cerro medio negro, recto, amenazaba caerse sobre los alfalfares de la hacienda. Daba miedo por las noches; los indios nunca lo miraban a esas horas y en las noches claras conversaban siempre dando las espaldas al cerro.*

—*¡Si te cayeras de pecho, tayta “Chawala”, nos moriríamos todos!*

*“En medio del Witron, Justina empezó otro canto:*

*Flor de mayo, flor de mayo,  
flor de mayo primavera,  
por qué no te liberaste  
de esa tu falsa prisionera.*

*(...)*

*Los indios volvieron a zapatear en ronda. El charango daba vueltas alrededor del círculo, dando ánimos, gritando como potro enamorado. Una paca-paca empezó a silbar desde un sauce que cabeceaba a la orilla del río; la voz del pájaro maldecido daba miedo. El charanguero corrió hasta el cerco del patio y lanzó pedradas al sauce; todos los cholos le siguieron. Al poco rato el pájaro voló y fue a posarse sobre los duraznales de la huerta; los cholos iban a perseguirle, pero don Froylán apareció en la puerta del Witron. (Arguedas, 1974:94)*

Aunque son claros los símbolos mnemotécnicos individuales ligados al paisaje, la flora y la fauna; en el fragmento anterior también sucede que la “oralidad” —en representación de los signos figurativos que componen la experiencia comunicativa, pero que ella ha reducido a discurso— se enfrenta a lo escrito, bajo el rol de una falsa representación de lo existente, organizada por la voz, como si lo acaecido fuese solo discurso, como si ello solo pudiese existir en el espesor de una escritura que lo signa, que lo traduce a la dimensión de ser su suplemento, como se presenta la escritura cuando intenta representar el habla: es imprescindible despejar ese prejuicio que cree no solo en la superioridad de la escritura alfabética, sino que proyecta sobre cualquier sociedad, el estigma de una inferioridad cultural por no haberse encontrado hasta hoy, vestigios de una escritura como la alfabética, cuyos efectos sobre la regulación de la vida social fuera su característica dominante —los quipus, no son otra cosa que el sistema residual, de un sistema gráfico estatal mayor—, desconectada de la voz, pero vinculada a ella indirectamente a través de un

sistema complejo de alianzas y contraprestaciones rituales pluridimensionales, por lo que ellas no deberían ser interpretadas bajo el mismo campo epistemológico que la escritura alfabética, dado que no parece puedan expresar la subjetividad de quien confecciona o teje esa escritura como sucede en el mundo occidental.

*Detengámonos en un ejemplo. Toda la cultura conocida por la ciencia europea está basada en la escritura. Es imposible imaginarse una cultura ágrafa desarrollada (y cualquier civilización ágrafa desarrollada en general) —pero nos hemos acostumbrado a imaginarnos tanto una como la otra, solo que evocando involuntariamente en nuestra conciencia imágenes de culturas y civilizaciones que nos son conocidas. (...) Lo acostumbrado es declarado como lo único posible. (...) **El nexo que liga la existencia de la civilización (...) a la existencia de la escritura, parece tan natural, que las posibilidades alternativas son rechazadas a priori. Basándonos en el muy amplio material que nos ha sido dado realmente, podríamos reconocer ese nexo como una ley universal de la cultura, si no fuera por el enigmático fenómeno de las civilizaciones preincaicas suramericanas.** (Lotman, 1998: 81-82)*

¿Por qué la experiencia en que interviene el discurso oral tendría como destino inefable únicamente su vocalización? ¿Acaso lo oral es la comunicación discursiva de un pensamiento que solo puede devenir lineal? ¿No es el discurso algo que se profiere en medio de una situación comunicativa, donde se incorporan las dimensiones del paisaje, esto es, las dimensiones del diseño estructural del espacio? Tal vez, la colonialidad de lo oral, consista en haber reducido esta experiencia comunicativa inmersa en lo figural, a una nominalización que la ha reducido a un discurso, al signarla con una escritura que se asume como el espejo de la palabra; así sucede cuando el hablante reduce su experiencia sensible a una representación discursiva, a través de un relato propio, convertido en discurso hablado-escrito en

sustitución de su experiencia sensible, plena de iconicidad. ¿Cómo así, resulta impensable para el mundo occidental, un sistema de representación gráfico que fuera independiente de la voz? Veamos lo que dicen posturas más heterodoxas, como las de Deleuze-Guattari, más cercanas a una filosofía deconstructiva; camino que ha sido profundizado por Jaques Derrida, quien realiza la crítica de la metafísica occidental fundada en una idea de la escritura como suplemento del habla –argumentación que desarrolla, en un famoso texto que lleva por título *De la gramatología* (1978)– cuya densidad filosófica requeriría un capítulo aparte:

*Las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la tierra, un dibujo sobre una pared, una marca sobre el cuerpo, son un sistema gráfico, un geografismo, una geografía. Estas formaciones son orales precisamente porque tienen un sistema gráfico independiente de la voz, que no se ajusta ni se subordina a ella, pero le es conectado, coordinado «en una organización en cierta manera radiante» y pluridimensional. (Y es preciso decir lo contrario de la escritura lineal: las civilizaciones no cesan de ser orales más que a fuerza de perder la independencia y las dimensiones propias del sistema gráfico; es al ajustarse a la voz que el grafismo la suplanta e induce una voz ficticia). (Deleuze-Guattari, 1973:195)*

¿Cómo se perdió la independencia y las dimensiones propias de los sistemas gráficos amazónicos y andinos, que se desarrollaban sin estar articulados directamente a una voz? ¿Por un simple copiar la escritura alfabética? Tal vez, como efecto del poder que tuvo y sigue teniendo la figura de la semejanza entre nosotros, con mayor predominancia en la cultura popular y en menor medida en el terreno de las ciencias; sin olvidar que también existen bases neuropsicológicas, fundadas en el descubrimiento de las neuronas espejo (Iacoboni, 2009), a las que se atribuye la actitud que

tienen los individuos de reproducir lo que ven, repetir lo que escuchan, o reproducir en general lo que perciben desde su experiencia sensible; pero son estos individuos también, los que participan de las interacciones que entretienen las culturas, adentro y afuera del espacio de la lengua. ¿Mueren las lenguas simplemente por sustitución exógena? Esto es por la introducción de elementos foráneos en sustitución de los existentes, no sería muy difícil imaginar un escenario histórico así, con el alto porcentaje de docentes que tienen consciente o inconscientemente una vocación integracionista, por ello se han ejecutado políticas diversas de alfabetización, bajo el paradigma del pensamiento único, en un contexto caracterizado por sus relaciones de diglosia<sup>71</sup>, como en la siguiente cita, donde la cuestión de la “sustitución lingüística” se lleva a cabo debido a la presión social que ejerce la cultura dominante:

*Otro prejuicio suscita una reacción adversa entre los propios quechua-hablantes adultos, quienes estiman que no envían a sus hijos a la escuela para que se les enseñe quechua, sino para que aprendan español. (Arguedas, 1966:28)*

*(...) tenemos el caso de quechua-hablantes monolingües que bajan a las ciudades, aprenden a la guerra –como solemos decir– el castellano, durante un periodo de martirio de muchos años, y una vez que han aprendido 500 ó 600 palabras, entierran en sí mismas el quechua y no lo quieren hablar más; cambian un idioma de posibilidades ilimitadas por una lengua restringida que constriñe su propia mentalidad y los disminuye como hombres en lugar de enaltecerlos. (Arguedas, 1966:52).*

Hay otro aspecto del cuento, donde el concepto de oralidad, se vuelve el operador de un doble registro, cuya dimensión además de narrativa es alimentaria, nuevamente en una situación predictiva, como sucede en SP, cuando “*nuestro gran padre San Francisco*” (Arguedas, 1974: 168) sanciona

---

<sup>71</sup> Cf. Definición Pág. N°45.

a los personajes del cuento al decretar: “*Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo*”:

*Aunque una lengua como el latín atribuye etimológicamente a la boca (os, oris) la idea de ‘origen’, ese ‘orificio’ significa tanto entrada como salida: todo origen es del orden de la voz, procedente de la boca, ya sea concebida como lo contrario al exilio o como el lugar del regreso. Sin embargo, la boca no concierne únicamente a la vocalidad: por ella penetra en el cuerpo el alimento. Imagen inicial eróticamente reiterada de los labios mamando del seno; boca, lugar de alimentación y amor, órgano sexual, en la ambivalencia de la palabra. De donde resulta la importancia del campo simbólico donde se refleja el acto de manducación. Doble campo a su vez, valorizado por el bien y por el mal: se come, pero también se vomita, como se defeca (...) La voz viva de la comunicación involucra así dos campos del cuerpo. Se dice ‘beber de las palabras’ de alguien; un locutor puede ‘tragarse sus palabras’; señales del léxico mínimas, pero indelebles. Comerse a aquel a quien se habla, incorporárselo, comida totémica, eucarística, canibalismo”.*  
(Zumthor, 1991:16)

Lo que se actualiza en SP, es una oralidad radical –bajo el doble registro de un narrar que se vuelve ingestión, expulsión de la palabra, introyección del alimento celestial–, es lo que se le devuelve, como una contraprestación de sabores (miel-excremento), que además es la otra cara de la violencia estructural entre clases sociales; el maltrato ejercido por el patrón en contra del pongo, ahora regresa a él bajo el sabor del excremento, a continuación de lo cual lo humilde encarnado en el pongo, tiene como respuesta final: el sabor de la miel. Todo esto nos lleva a pensar que, la oposición oralidad-escritura ha sido tratada en una forma un tanto etnocéntrica –me refiero a obras tan

influyentes en su momento, como la de W. Ong–, que los prejuicios monoculturales, no permitieron desentrañar la esencia de esta oposición, representada por el cuadro habitual donde: *“las culturas, ágrafa y la poseedora de escritura, se presentan como dos estadios que se revelan: el inferior y el superior”* (Lotman, 1998:91). Encrucijada que es actualizada por Lotman, en una especie de balance novedoso, donde explica las motivaciones que puede tener una cultura para disponer de un sistema gráfico sin escritura alfabética, así como las características probables de ese sistema cultural –lo que de paso debería sugerir una lectura distinta de ciertas crónicas y anales sobre la época de la invasión española en el Perú, así como una nueva interpretación de muchos sitios arqueológicos–.

*Los testimonios acumulados por la arqueología dibujan un espectáculo verdaderamente asombroso. Tenemos ante nosotros el milenario cuadro de una serie de civilizaciones que se relevan, que crearon gigantescas edificaciones y sistemas de irrigación, que levantaron ciudades y enormes ídolos de piedra, que tuvieron una artesanía desarrollada –alfarera, textil, metalúrgica–, es más, que crearon, sin duda alguna, complejos sistemas de símbolos... y que no dejaron huella alguna de la presencia de una escritura. Este hecho sigue siendo hasta ahora una paradoja inexplicable. La suposición, que a veces se plantea, de que la escritura fue aniquilada por los forasteros conquistadores –primero los incas, y después los españoles– no parece convincente: los monumentos de piedra, las lápidas, los enterramientos no saqueados que se conservaron en forma intacta, la vajilla de alfarería y otros utensilios habrían traído hasta nosotros algunas huellas de la escritura, si hubiera existido. La experiencia histórica muestra que, en tales escalas, la destrucción sin dejar huellas no está dentro de las posibilidades de ningún conquistador. Queda suponer que no había escritura. (Lotman, 1998:82)*

Luego de esta contundente conclusión, las explicaciones que da Lotman a este fenómeno esclarecen en cierta forma el panorama. ¿Es la escritura alfabética la única forma posible de memoria que pueden disponer las sociedades?: “al hallar la necesidad de registrar algo común a toda la colectividad, [la sociedad] crea los mecanismos de la memoria colectiva. Entre ellos debemos incluir también la escritura” (Lotman, 1998:82). Lo que ha de ser recordado, dependerá de la estructura y orientación que tenga una civilización dada hacia la memoria y la pregunta por lo que se ha de recordar, la responderá el autor con un método contrastivo, para evidenciar la actitud diferente que cada cultura puede tener hacia la memorización, según se trate de una sociedad oralizada<sup>72</sup> u otra con escritura alfabética. Las sociedades letradas, tienden al registro de lo excepcional –excesos y acontecimientos–, dedican grandes cantidades de energía al reforzamiento de las normas y los interdictos que se derivan de ellas, por lo que tienen una tendencia a multiplicar constantemente el número de textos, en campos como el derecho (ventas, herencias, soluciones de litigios), la correspondencia privada, así como la literatura de diarios y memorias –el día de hoy, son evidentes las continuidades en el periodismo–. Las “actas jurídicas registran los casos aislados (...), al tiempo que cada vez el juez está tratando precisamente con un caso aislado” (Lotman, 1998:83), esta impresión de estar tratando con algo singular, derivado de la multiplicación de textos individuales, es algo que tendrá algún efecto en la literatura artística, cuyos efectos de superficie hacen que el escritor tenga la impresión de estar siempre en el comienzo de todas cosas, fenómeno que será aprovechado por la modernidad para producir la idea de un genio creador letrado:

*La conciencia escrita se caracteriza por la atención a **los nexos de causa y efecto y a la productividad de las acciones en cuestión de resultados**: se registra no en qué momento es*

---

<sup>72</sup> Nota: por sociedad oralizada queremos significar que, si bien no poseían escritura alfabética, sí disponían de **sistemas gráficos desconectados de la voz**, donde la ritualidad cumplió la función de un texto dado para siempre, compuesto por símbolos mnemotécnicos (elementos del paisaje distintos de su entorno inmediato) y la ritualidad misma, que los inserta como texto.

*preciso comenzar la siembra, sino cómo fue la cosecha en un año dado. A esto mismo están ligados también **el aguzamiento de la atención al tiempo y, como consecuencia, el surgimiento de la idea de la historia**. Podemos decir que la historia es uno de los resultados colaterales del surgimiento de la escritura. (Lotman, 1998: 83)<sup>73</sup>*

Al contrario que las culturas con escritura alfabética, las culturas oralizadas –a fuerza de haber desconectado sus sistemas gráficos de la voz–, tienden a conservar informaciones cuya utilidad permite la orientación semiótica de la persona, acerca del orden y la ley –dejando de lado lo excepcional–, asimismo se preocuparán por legar información precisa sobre el calendario y el sistema ritual: ¿cómo llevar a cabo el calendario? ¿en qué momento realizar el ritual? Por ello, luego del calendario, viene “la costumbre, que fija ese orden, y el ritual, que permite conservar todo en la memoria colectiva” (Lotman, 1998:83), así como la necesidad de una organización determinada para su conservación:

La cultura orientada no a la multiplicación del número de textos, sino a la reiterada reproducción de textos dados de una vez para siempre, requiere otra organización de la memoria cultural. Aquí la escritura no es indispensable. Su papel lo desempeñarán los símbolos mnemotécnicos –los naturales (árboles, rocas, estrellas y en general cuerpos celestes particularmente notables) y los creados por el hombre (ídolos, túmulos funerarios, construcciones arquitectónicas)- y los rituales en los que esos lugares naturales distintos de su entorno [urochishcha]<sup>74</sup> y santuarios están insertos. (Lotman, 1998:84).

---

<sup>73</sup> El subrayado es mío: Si la escritura es soporte material de la escritura, la modernidad será su amplificador subjetivo.

<sup>74</sup> [Nota del T.] “Urochishche: *terreno distinto de la localidad que lo rodea; por ejemplo: un pantano o un bosque en medio de un campo*” (Lotman, 1998:84).

¿Cómo leer esta cita y no pensar en los inmensos geoglifos de las pampas de Nazca, o en las grandes rocas donde yacen los petroglifos de Chichictara, en la provincia de Palpa, Región Ica? Elementos del paisaje, con entierros a manera de ofrendas sacrificiales en las cumbres de cerros y apachetas<sup>75</sup>; sitios arqueológicos a través del territorio, piedras, manantiales, casas, formando un sistema de ceques (Zuidema, 1995) –líneas imaginarias en el paisaje, que partían de la base del templo Coricancha en el Cuzco, en direcciones determinadas, sobre la que se alineaban huacas o santuarios de acuerdo a este trazo, es curioso pensar en que si se cortara ese círculo se convertiría en una especie de quipu–. O el enigmático monolito, conocido como piedra de Sayhuite –con más de doscientas figuras fitomorfas, zoomorfas, así como de accidentes geográficos y construcciones humanas, talladas en un aparente desorden que en mi opinión asemejan a un mapa<sup>76</sup>–. El sitio arqueológico de Chavín de Huantar –bajo cuya estructura corre el agua de un río subterráneo cuyo discurrir produce efectos sonoros dentro de las bóvedas del templo–. El trayecto final de un ramal del camino inca (*Qhapaqñan*) que llega al adoratorio del Nevado Pariacaca (5,724 msnm) –padre de Huatiacuri, el dios andrajoso y busca fiestas de la mitología andina–, en las cumbres que delimitan las regiones de Lima y Junín, por donde se accede a las lagunas –Surau y Mullococha–, mediante una escalera de construcción incaica, con dos mil escalones aproximadamente.

Lo mismo puede decirse hoy en día de la amazonía, donde accidentes como collpas, cochas y ríos, o ciertos árboles, plantas, animales o construcciones, pueden cumplir igualmente la función de signos inscritos en el texto del rito; como también lo hace la gráfica que se dibuja sobre superficies de inscripción como puede ser el cuerpo, la cerámica, corteza a manera de papel, los tejidos o la pintura sobre tela; de esta forma, elementos

---

<sup>75</sup> Apacheta: Intersección entre dos montañas, en la que se apilan piedras, como pago a los cerros, se dice también que está relacionada con antiguas prácticas sacrificiales prehispánicas.

<sup>76</sup> Conozco otro ejemplo menos complejo, en el distrito de Aucará, Ayacucho. Otros dos ejemplos más, uno está en México conocido con el nombre de *Nahualapa* o piedra mapa, está en el sitio arqueológico del cerro *Cuahilama*, en *Xochimilco*, México D.F. El otro ejemplo está en Colombia, se le conoce como *Fuente de Lavapatas*, un sistema de canales sobre piedras talladas con figuras humanas, de anfibios y de reptiles, está en el departamento del Huila.

gráficos junto a los que vienen de la naturaleza, en su calidad de símbolos mnemotécnicos individuales, intervienen en sistemas gráficos de este tipo; con una tendencia a sacralizar la memoria depositada en el paisaje (Lotman, 1998:84). Fatalmente, estos elementos, en particular lugares (signos) de la memoria, fueron vulnerados desde el primer contacto con el mundo occidental hispano, el que por haberse desarrollado alrededor de la escritura alfabética, desde un punto de vista técnico, no tenía valor significativo la existencia de esas grafías, objetos, lugares y monumentos; por lo que al ser destruidos y los rituales en general prohibidos bajo el cargo de ser idolatrías llevadas ante la Santa Inquisición, desconocemos hasta hoy el código que los descifraría. Este no respeto, ni comprensión, de la relación simbólica que dichas culturas orales mantienen con el territorio, sucede hasta hoy bajo diferentes prácticas y discursos.

Lo cual debería hacernos reflexionar nuevamente sobre la formación – entre culturas orales– de las toponimias, no solo como fuente etnohistórica, dada la larga duración que requieren para su producción, este signo mnemónico ha permitido por ejemplo, poner en duda, la interpretación quechua de la toponimia existente alrededor de la ciudad del Cuzco, ya que según el lingüista Cerrón-Palomino (2012), son de origen aymara; los topónimos son parte de los signos mnemotécnicos que usan los sistemas de memoria oral y deben tomarse en cuenta, a la hora de reconstruir el funcionamiento de los sistemas gráficos, que existieron entre las culturas antiguas que habitaron en el territorio nacional. Esto permitirá comprender, por qué han sido los pueblos originarios y no otros, quienes han cuidado mejor el paisaje y su entorno; porque al hacerlo también cuidan los elementos de un sistema gráfico en retazos que les es propio, lo que les da una carga particular de sentido, como símbolos mnemotécnicos individuales de dicho sistema. De ahí lo absurdo de no considerar a los pueblos originarios, dueños legítimos de sus territorios –y el subsuelo–, en el planeamiento de una nueva gestión territorial. Lo que esclarece otro aspecto sobre la desaparición de las lenguas, este carácter simbólico individual que tienen los elementos del paisaje en la

constitución de los sistemas gráficos, lo que impacta también en la desaparición de las lenguas.

### **2.10 Fuga y obstáculo epistemológico**

Hay un texto que Lotman escribe en colaboración con Uspenskij, “*Sobre el mecanismo semiótico de la cultura*”, donde se plantea el argumento que permitió dar el gran salto teórico para superar la concepción ontológica de la cultura, consistente en haber planteado dos connotaciones adscribibles al concepto a ella –sea lo que ella signifique–, con la intención de superar el centenario obstáculo epistemológico que la concibe como un objeto ontológico. En esto se siguió la tradición saussureana que define el signo como sustitución/reemplazo/ausencia de algo, contraparte de lo cual, su significado puede ser entendido negativamente, por aquello que se ha decidido no representar: la cultura, sobre el fondo de la no cultura. En esto consiste la primera connotación adscribible que se da la definición de la cultura: que posee trazos distintivos, por lo que nunca podrá representar un conjunto universal, un “*todo, hasta el punto de formar un nivel con consistencia propia*”, como sucede cuando es concebida de forma ontológica, en el seno de las ciencias sociales; por ello en la semiótica, la cultura es concebida “*tan sólo como un subconjunto con una determinada organización*”, como “*una porción, como un área cerrada sobre el fondo de la no cultura*”. Como una consecuencia de la primera, la segunda connotación, resulta igualmente importante, porque resulta un fundamento epistemológico al plantear que, “*sobre el fondo de la no cultura, la cultura interviene como un sistema de signos*”. (Lotman, 1979: 68)

Como se ve, en este tipo de semiótica –fiel un principio binario–, aparecer la cultura sobre el fondo de la no-cultura como un sistema de signos, esto la relaciona con el contraste que existe en la semiosfera respecto a su espacio exterior, llamado alosemiótico o extrasemiótico (Lotman, 1979:68). Hay otras características que se nos presentan al tomar conciencia del contraste aludido, evidenciando ser un fenómeno común a la interacción entre culturas, más aún si hablamos de culturas donde suceden etnocidios

lingüísticos, lo que ocurre en áreas del territorio nacional, de poco interés cultural y mucho interés extractivo, pero a pesar de ello, las culturas oralizadas tienen características que deberían tomarse en cuenta, en el diálogo entre culturas, como su disposición al futuro: “si la cultura escrita está orientada al pasado, la cultura oral lo está al futuro” (Lotman, 1998:84-87). Por eso es tan importante para estas culturas –como las que habitan en el llano amazónico–, formas de discurso como las predicciones, adivinaciones, acertijos y profecías; así como las prácticas mágico-religiosas que se realizan en lugares naturales con ciertas características –distintos de los entornos domésticos–, así como en antiguos santuarios –a los que curanderos y grupos de civiles, acceden con permisos para realizar algunas ceremonias, o las realizan sin más–, donde la memoria colectiva está guardada en el cajón abierto de lo existente. De ahí también la presencia común del culto a la muerte, en todo el mundo, no siempre como algo escatológico sino como nacimiento, muerte-inicial, predicción que se abre paso, como una iniciación estratégica para la vida, predictiva en todos los aspectos, como forma de orientación en la vida general y su universo de sentido.

En tal sentido, el trabajo temporal que realiza el pongo, en la casa-hacienda del patrón, actualiza el pago adelantado (predictivo), que antaño realizaban las comunidades indígenas a los hacendados, para que los dejaran cultivar las tierras comunales. Al igual que en otras culturas, desde tiempos inmemoriales el hombre andino “paga” a sus deidades, para conseguir ciertos efectos, o como agradecimiento por haberlos obtenido; lo cual representa también una renovación de la alianza, cuestión que puede ejemplificarse en las últimas palabras que dijo Sócrates, cuando la cultura griega era testigo de la introducción de la escritura, recogidas en Fedón o el alma, antes de morir por beber la cicuta, dijo: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides.” (Platon, 2011: 638). Más que una frase final, es de renovación –mediante el gallo que Sócrates sugiere para renovar la alianza, con el dios de la salud–, es también un discurso predictivo, dirigido a un futuro que va más allá de la muerte. La orientación de las culturas orales hacia el futuro –fundadas en sistemas gráficos no fonetizados–, hacen tener

una idea distinta, más alegre de la muerte, lo que también se manifiesta en SP, por la importancia que se da al Fontanille de los sueños, de ahí la creencia en una futura justicia divina, la cual debe ser narrada a la manera de una premonición, en la voz del humilde pongo.

Es probable que la orientación de las culturas orales hacia el futuro, se vea fortalecida cuando la estructura gramatical de la lengua –como sucede en algunas familias lingüísticas de la amazonía, como la familia huitoto–, no contempla la conjugación de los verbos en tiempo pasado, lo que no quiere decir que no tengan una conciencia del mismo y que lo representen en otra forma descentrada del verbo en la oración.<sup>77</sup> Actitud hacia el pronóstico, fundada en un texto oral que ha sido inscrito para siempre en el espacio abierto de la memoria y el ritual, haciendo que la elección de la conducta se traslade a un dominio extrapersonal –de ahí la existencia de ayllus en los andes y clanes en la amazonía, como ejemplos de la vigencia que tiene la persona semiótica colectiva-. Por esta razón, es posible pensar que en el mundo prehispánico enterraban a los personajes importantes, acompañados de su entorno afectivo-social más cercano –lo que incluía animales domésticos–, como en el caso del Señor de Sipán. Tal vez en ello estribe la costumbre, existente hasta hoy en ciertos pueblos de la amazonía, de dedicar mucho tiempo a pasarla en grupo, lo mismo para diversas labores y en diferentes horas del día. Pero volviendo al cuento de Arguedas, no es casual que los contextos comunicativos, donde interactúan los personajes pongo y patrón, sean colectivos como la vida de los runas en las comunidades.

Volviendo al occidente moderno, podemos decir que las discusiones sobre la oralidad y la escritura a que nos referimos, son posteriores a los años cincuenta en lengua inglesa, pero se leen en español hacia los años ochenta en esta parte del mundo. En el territorio, estas discusiones estuvieron precedidas por acontecimientos como la aparición del indigenismo, que nos remontan a la primera década del siglo XX, otro momento importante es la

---

<sup>77</sup> Nota: comunicación personal del antropólogo y lingüista Jürg Gasche (†).

famosa polémica sobre el indigenismo –desde una mirada urbana–, que entablaron José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Luis Alberto Sánchez (1900-1994) en 1927, polémica que resulta signo de las tensiones producidas por un indigenismo continental, que acompaña históricamente el devenir latinoamericano, en el que participan otros escritores peruanos como Manuel González Prada (1844-1918) y Uriel García (1884-1965); asimismo el escritor mexicano José Vasconcelos (1882-1959), el ecuatoriano Jorge Icaza (1906-78) y proveniente de Bolivia, Fernando Diez de Medina (1908-90), todos los cuales participan de esta reflexión inicial sobre el indigenismo:

*El indigenismo contemporáneo comenzó a florecer en las ciencias sociales y las artes en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia a partir de 1910, en circunstancias en que el anti-cientificismo rechazaba el racismo y el americanismo se intensificaba en las artes. Con el propósito de promover la justicia social, el movimiento se difundió rápidamente, estimulado, primero por la Revolución Mexicana (1910), y después por la Revolución Rusa (1917). Mientras unos se ocuparon exclusivamente del indio, otros lo ampliaron para incluir al mestizo étnico o cultural. En la literatura, el indigenismo se desarrolló con parecida intensidad al nativismo platense (orientado al gaucho) y al negrismo caribeño (dirigido a lo africano). (Chang-Rodríguez, 2009: 103-112)*

Desde un punto de vista donde la cultura es vista como un mercado general de poder (Guattari-Rolnik, 2005:33), lo que pone en juego ese campo, es el capital simbólico convertido en capital dinerario –con todas las violencias, de las semióticas dinerarias, que estos capitales implican–, sino que también funciona como la estructura que organiza los elementos de dicho campo cultural (Bourdieu, 2002). A la vuelta de los años, podemos ver cómo la problemática de los pueblos indígenas se fue conformando entre varias esferas y campos, como el artístico, entre las que toma fuerza para dejar de lado las otras, la relación entre la identidad indígena y la propiedad de la tierra

(Mariátegui, 2007:26), idea que ya estaba presente a comienzos del siglo XX, en medio de la crítica a la sociología naciente y el positivismo comteano (González Prada) que se encontraba detrás de ella, crítica que pone el énfasis en una visión que considera la causa de los “indios” –como se llamaba a los indígenas a comienzos del siglo XX–, como una cuestión inseparable de las condiciones socio-económicas de la sociedad peruana. En ella, la cultura aparece como un dispositivo de poder que va delineando las fuerzas que actúan en él.

*¡Cómoda invención la Etnología en manos de algunos hombres!  
Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú. (González, 1975:220)»<sup>78</sup>*

El Instituto Indigenista Interamericano, cuya creación fue recomendada en 1938, nace luego de una reunión en la lacustre ciudad de Pátzcuaro, Edo. de Michoacán, México, donde asistieron diecinueve representantes de toda la gama de indigenismos existentes en América –excepto Canadá y Uruguay–. Se creó en abril de 1940, en medio del Primer Congreso Indigenista Interamericano, cuya agenda consideró «*discutir la conveniencia de establecer un Instituto Indianista Interamericano*» (III), lo cual se aprobó en dicha reunión. En 1953 el III se convirtió en un organismo especializado de la Organización de los Estados Americanos (OEA), trece años después que su resolución N° XIII, en la Octava Conferencia Internacional Americana (Lima, 1938), recomendó al Primer Congreso Indigenista la creación de institutos nacionales en cada país miembro; lo que dio inicio al interés por clarificar, diseñar, coordinar e implementar políticas indigenistas, dirigidas a “mejorar la calidad de vida” de los pueblos indígenas –entiéndase modificar su forma de vida–, en los diferentes países del continente. El Instituto Indigenista Peruano

---

<sup>78</sup> Tal como usa “raza” el autor, el concepto se confunde aquí con el de cultura, como una construcción social y económica, no-genética, ni biológica.

se creó mediante resolución suprema del 15 de mayo de 1946, su primer Director fue el Dr. Luis E. Valcárcel, a fines de los años cincuenta, lo años de la intromisión, cuya extinción. Más allá de la esfera continental, no será hasta 1982 con la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (WGIP)<sup>79</sup> de la ONU, que empezará el proceso de activismo pro indígena que culmina en 2001, con la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural; cuyo corolario en 2007, con La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, donde el concepto indígena adquiere derechos en la ONU, los cuales ya habían adquirido vigencia en 1989, con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos Indígenas y Tribales en países Independiente.

Lo mismo que la instalación de los institutos indigenistas nacionales, en América Latina también se impulsan procesos de alfabetización entre los pueblos indígenas, los cuales resultan verdaderas intervenciones que acaban con sus sistemas gráficos de reproducción social y cultural, así como el sistema de creencias y la lengua, particularmente con la intervención del ILV<sup>80</sup> en territorio amazónico peruano. Época sobre la que se puede leer lo siguiente:

*El ingreso del Perú, en las últimas décadas de este siglo, a un periodo activo de modernización, de intercambio entre zonas antes muy aisladas (sierra, costa, selva) y los países más altamente industrializados de Europa, América y Asia, sacudió bruscamente su estructura social, casi intacta, durante los dos últimos siglos, en especial en la zona densamente poblada de la sierra. Las caudalosas migraciones hacia la costa, principalmente a Lima, de pequeños propietarios sin perspectivas de progreso en sus aldeas andinas, de siervos de hacienda, de indios cuyo porvenir tuvo sellado por la persistencia*

---

<sup>79</sup> Cf. <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/historia.html>, consultado el 10-11-2022, a las 14:52 Hrs.

<sup>80</sup> Sigla del Instituto Lingüístico de Verano.

*de la clasificación en castas, fue una de las consecuencias (...)*  
*La influencia de este movimiento sobre la lengua y la cultura de toda la población andina fue, y, sigue siendo, muy profunda. Las escuelas se multiplicaron durante este periodo, pero nada cambiaron en cuanto a su política respecto al hablante nativo. El quechua, especialmente, sufrió un doble juego, contradictorio de influencias: por un lado, se expandió hacia la costa y la selva, con los emigrantes; despertó el interés de los antes indiferentes centros de estudios superiores republicanos; la radiodifusión se vio precisada a emplearlo. (...) pero, al mismo tiempo, **el emigrante monolingüe o apenas bilingüe, trataba de aparecer ignorante de su lengua materna, la sepultaba en la memoria; anhelaba aparecer como un hablante urbano, aunque padeciera del menosprecio de los criollos, pues, en todo caso, tal menosprecio no le hería tanto como el que tradicionalmente se demostraba a los monolingües quechuas.** (Arguedas, 1966: 7-8)<sup>81</sup>*

Los universos arguedianos –“universos narrativos” como los bautizó Cornejo (1997) que muy bien calzan con ciertas descripciones de la semiosferas del pongo y del misti–, así como los de otros escritores que componen el acervo de la literatura peruana y mundial, son una fuente inagotable donde estudiar y tomar ejemplos, sobre el comportamiento de los fenómenos que acaecen en el campo de la cultura, a la que ahora se agrega una dimensión semiótica –conectada a una nueva territorialidad derivada de la informatización de la sociedad, que plantea nuevos retos a la reflexión sobre las fronteras culturales–, en un país que hace décadas pugna por reinventarse, en medio de un mosaico hirviente de culturas en proceso e interacción.

---

<sup>81</sup> El subrayado es mío.

### CAPÍTULO III: RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Acerca de los procedimientos seguidos para el análisis, con el que se produjo esta tesis, comencemos por los insumos: los textos. ¿Cómo fue su recolección? En el inicio recurrí al aplicativo del diario oficial El Peruano, para hacer búsquedas de normas legales diversas sobre educación, gestión educativa e interculturalidad. También utilicé el *Google Académico*, así como otros buscadores, para la búsqueda de libros y documentos; por otra parte, con la misma finalidad, consulté repositorios on-line como los del Instituto de Estudios Peruanos y del Ministerio de Cultura, entre otros. Una herramienta muy útil, resultó el *Google Ngram Viewer*<sup>82</sup>, los diagramas que arroja, como los gráficos N°1 y N° 2 de la introducción, se forman con los datos de su colección millonaria de libros escaneados, por lo que al hacer click sobre los mismos, se despliegan los textos que sirvieron de insumo, dándonos una amplia gama de fuentes.

Para la lectura y procesamiento de los análisis, se trabajó con el programa *Atlas.ti*, para investigación cualitativa, el cual dispone de herramientas para apoyar la organización, análisis e interpretación de la información; este programa permite trabajar y organizar gran cantidad de información en una amplia variedad de formatos digitales –texto, audio, imagen, video-; su aplicación para procesar los textos seleccionados, significó la producción de 2,433 códigos o entradas, en un universo de 191 textos, no todos presentes en la bibliografía final que presentamos. Tanto la elaboración, como la administración de estos códigos, permitió comprender y memorizar aspectos importantes de la teoría semiótica para poder realizar el análisis de SP; abriendo la posibilidad de hacer el seguimiento de ciertos conceptos, a través de varios textos; asimismo muy útil en el aprendizaje del análisis actancial del relato –análisis inmanente que se aplicó a EP-, así como de las categorías que dan lugar al análisis semiótico de la cultura –semiosfera, frontera semiótica-

---

<sup>82</sup> Para una descripción de esta herramienta Cf. p. N° 18, nota N° 11.

cultural, mecanismos centrales de producción discursiva, dinámica sinusoidal, etc.-, aplicadas a la cultura peruana, con amplios ejemplos de su literatura, en el capítulo anterior.

### 3.1 Interculturalidad: un dispositivo de frontera cultural

De acuerdo a la definición dada de dispositivo<sup>83</sup>, partimos de la idea que la interculturalidad emerge como expresión de un dispositivo –el cual puede estar conformado por uno o varios elementos, agrupados para cumplir una función-, en este caso de frontera semiótica o cultural<sup>84</sup>, la cual consiste en plantar el límite del espacio semiótico o significativo -entre el **adentro-nosotros** y el **afuera-ellos**-, en que se despliega la re-producción de una cultura, entendida esta última como un sistema de signos, atravesada por relaciones de poder-saber, destinadas a controlar la interacción de los grupos sociales (intercambio/poder) y su praxis discursiva (saber), lo cual se nos presenta históricamente normalizando, bajo las formas que adquieren hoy las políticas públicas, que es como se nos presenta de forma predominante lo intercultural. Además de lo ya mencionado sobre este concepto, **Lotman agrega sobre la comprensión de la frontera semiótica:**

Uno de los primeros mecanismos de la individualización semiótica es el de la frontera, que puede ser definida como el límite exterior de una forma en la primera persona. Ese espacio es «el nuestro», «el mío», está «cultivado», «sano», armoniosamente «organizado», etcétera, por contraste con «su espacio», que es «otro», «hostil», «peligroso», «caótico». (Lotman, 2018: 19)

Si tomamos en serio la siguiente hipótesis: considerar a la modernidad como una ética que no permite otra (Castro, 2016), podríamos aprehender el contenido de la cultura actual, en la praxis de este dispositivo semiótico de

---

<sup>83</sup> Para una definición de dispositivo Cf. p. 260.

<sup>84</sup> Cf. Significado de frontera semiótica en la p. 66

poder-saber que actúa sobre los cuerpos y la subjetividad al que llamamos interculturalidad. Este punto de vista sobre la aparición de las políticas que llevan como adjetivo su nombre, se analiza mejor bajo la idea de los fenómenos de frontera cultural (semiótica), propuestos por Lotman. Mientras que, en la literatura existente, se comprende por qué los humanistas bajo una noción ontológica de la cultura, han llegado a la conclusión de que la interculturalidad es una forma de contacto social, que puede ser regulada idealmente por un “deber ser” o voluntad de los que participan, bajo la forma de un intercambio equitativo, en condiciones de igualdad.

*Como concepto y práctica, la interculturalidad significa “entre culturas” (...) Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. (Walsh, 2005: 8)*

¿Cómo así *la interculturalidad*, a contrasentido de sus etimologías, se convirtió en el *intersticio* entre culturas? Donde el uso del prefijo latino /inter/ significa “entre” o “a intervalos” –lo que a su vez contiene el prefijo /in/ que significa “hacia adentro”, “dentro”, “dentro del interior”–. ¿Hacia el interior de qué? Incluso si ese contacto, se nos presenta como una red de relaciones que cuadriculan el obrar humano, así como la praxis discursiva de sus interacciones, en un *nivel ideal de consistencia propia* –que a la larga resultará su obstáculo epistemológico máspreciado-. Desde este punto de vista, se puede observar que el concepto de interculturalidad secretea, subsume, al igual que el mundo de las mercancías y su economía política del signo, los procesos reales que se dan en estas interacciones, donde los sujetos son separados de su desigual realidad política. ¿En qué se fundamentan estas interacciones? Entre otros vectores, en una forma de comprender el diálogo cultural –bajo las premisas del modelo comunicativo jakobsoniano-, fundado a su vez, en la

premisa de que es posible comunicar un mensaje, entre destinatario y destinatario, cuando en realidad lo que sucede en esa comunicación –como lo explica Lotman (1996; 2018), e incluso la filosofía del primer Wittgenstein-, un verdadero proceso de traducción.

Otro aspectos del surgimiento de lo intercultural, es que este dispositivo incluye el universo de las relaciones sociales más bien intersociales, lo cual pone de relieve que cada pueblo se diferencia de los otros por la forma particular en que teje sus relaciones sociales (socialidad), proyectando sus modelos relacionales al campo de lo social-histórico, los cuales concurren a la reproducción de la cultura, lengua y forma de adaptarse al medio técnico – nicho ecológico- con el cual interactúa hasta convertirlo en medio antrópico, den tal forma que lo intercultural, aparece indesligable de una dimensión social que llamaremos *intersocietal* (Gasche et al., 2011), espacio donde la interacción (diálogo) entre dos o más culturas, permite descubrir conscientemente una red de equivalencias mutuas, tanto de formas culturales como formas de socialidad, con las cuales tienden a construir un lenguaje común de segundo piso, que conserva la integridad de las lenguas maternas que intervienen al mismo tiempo en la interacción.

Desde este punto de vista, el *dispositivo interculturalidad* es el texto que flota, sobre ese conjunto de elementos heteróclitos que lo conforman: lo primero que se constata sobre este dispositivo, es que aparece como **una estrategia anónima**, dirigida a controlar las interacciones entre culturas diversas y sus intercambios sígnicos, en coyunturas determinadas de movilización o dominio territorial entre otras. Como ejemplo, recordemos la obsesión colectiva que tuvo con la pobreza la sociedad occidental, luego del primer cuarto de siglo XX, seguida de la *Gran Depresión* y signada por el “hambre”; ello trajo consigo una idea que surgió y tomó fuerza como urgencia ante crisis, es la idea de *desarrollo*, que aparece como una estrategia ayudada por múltiples *prótesis discursivas*, para reciclar el fracaso de la vieja idea de *progreso*, así como para superar la crisis fiscal de 1929. Entonces compite por organizar los discursos, erigiéndose en paradigma conceptual, frente a las realidades empíricas de los

países subdesarrollados donde había hambre, lo cual es interpretado por el mundo occidental, como un efecto de la ausencia de crecimiento constante y el desconocimiento sobre cómo regular disciplinadamente la demanda; en adelante los proyectos de desarrollo girarán, la mayor de las veces, en torno a la capacitación que se requiere para ello, con la finalidad de mejorar la producción para el mercado –junto a la productividad del conocimiento que se requiere, para hacer posible el ejercicio del poder, van a producirse impactos en otras esferas de lo social, como la educación-. Una característica del álgebra elemental, con que se suele representar la vida económica de las sociedades, es la numeralización dominante que se expande cada vez más en el mundo, de ahí la invención de índices diversos sobre el desempeño económico, acompañados de “indicadores sociales”, “indicadores de bienestar”, o de “coste y rendimiento” por prevención o daños al medio ambiente –este último arrinconado por las incontrolables políticas económicas de “crecimiento” y la producción de artículos para el consumo que, junto al desarrollo, depredan inexorablemente el ecosistema-. De ahí que la expresión “proyectos de desarrollo”, antes que una unidad discursiva, sea un verdadero cajón de sastre... (Castoriadis, 1980: 183-209)

Cuando se pone en práctica la maquinaria del *desarrollo*, todos los campos que se relacionan con la dimensión social, con la producción de conocimientos, con la riqueza de las naciones y sus fuerzas productivas, dicho *desarrollo* –bajo cualquiera de los adjetivos que se le quiera poner: sostenible, sostenido, sustentable, cultural, etc.– ha de ser traducido, de otra forma será un modelo que fracasa, principalmente en los llamados países “en vías de desarrollo”, porque ellos responden a una racionalidad diferente a la occidental, además de ser una intervención social impuesta de arriba-abajo y de afuera hacia adentro –para decirlo de forma resumida–; a lo que se puede sumar la crítica a su etnocentrismo, elaborado desde la antropología y la sociología del “desarrollo”; como los efectos de sentido de una metafísica más profunda, caracterizada por una *forma inconsciente* de subjetivación del diálogo y la comunicación –por lo tanto con una concepción limitada del lenguaje y sus funciones-, misma que recubre las prácticas que acaecen durante el

intercambio de signos, o intercambio sígnico, velando las interacciones entre las mismas.

Hay un aspecto reduccionista en estos discursos, que inducen-proponen una respuesta puramente “semántica” o con una “práctica gesticular” –ambas en un nivel lingüístico-, frente a una cuestión más profunda, como es la naturaleza de los signos icónicos y convencionales que intervienen en la comunicación humana, realidad compleja más cercana a la pragmática de la comunicación: ignorar la existencia de lo figural, recubriéndolo con conceptos reduccionistas como “pauta cultural”, combinada con el concepto de “oralidad” –centrada en una definición lingüística, vocalizada o territorializada en la boca–, resulta un obstáculo epistemológico que no ha permitido entender lo que sucede en la comunicación humana. Toda cultura se construye, desde un punto de vista genético, “sobre la base de dos lenguajes primarios” –lo que va a constituir, según la semiótica, el *poliglotismo* de toda cultura, sin el cual no sería posible dar cuenta del mundo–; entonces tendríamos de un lado el lenguaje primario de las lenguas naturales –al que luego se adhiere la fonetización que da por resultado la *escritura alfabética*–; y por otro lado, el diseño estructural del espacio, segundo lenguaje primario que completa la dupla (Lotman, 1996:83), es aquí donde yace la morada de la iconicidad, la dimensión no lingüística general –anteriormente conocida como pragmática– de la comunicación.

Ciertamente, existe *una lengua silenciosa* que organiza “*las estructuras sociales, las actitudes, la mentalidad, las significaciones, los valores, la organización física de los seres humanos*” (Castoriadis, 1980: 190); de acuerdo a esta gramática estructurada por el desarrollo, se fue normalizando la homogeneización de los estilos de vida, para lo cual se desarrolló con anterioridad una teoría del *cambio* –como *estudio de la supervivencia*– y de la *cultura* –entendida como la constitución de un núcleo con *pautas de comportamiento formal*, sostenido por una serie de pilares técnicos, sobre el cual se estructura la comunicación–; en un escenario a escala planetaria donde interactúan las culturas, generado por las dinámicas del sistema-mundo en el

siglo XX, durante el cual se registraron dos guerras mundiales y una crisis económica, llamada la *Gran Depresión*. En la versión norteamericana, el impulso del desarrollo bajo el título “ayuda al exterior”, implicó llevar adelante proyectos diversos en áreas del mundo como América Latina, con fines de penetración económica e ideológica, para abonar el terreno para el cambio:

*Durante muchos años he estado relacionado con la selección y preparación de americanos que tenían que trabajar en el extranjero, bien a las órdenes del Gobierno, bien por negocios. Estoy convencido de que muchas de nuestras dificultades con la gente de otros países se derivan de los poco que sabemos de **la comunicación en situación de cruce de culturas**. A causa de esto, la mayor parte de la buena voluntad y de los enormes esfuerzos de nuestra nación se han desaprovechado en nuestros programas de ayuda al exterior. (...)*

*Rara vez se comprende por qué se producen dificultades en la **comunicación intercultural**. Cuando las personas de diferentes países perciben con claridad que no se están entendiendo, todas tienden a censurar a “esos extranjeros”, por su estupidez, su falsedad, o sus disparates”*

*(...) otro agudo ejemplo de cómo **un malentendido** sobre los sistemas formales de liderazgo **estancó un programa que estaba realizando el Gobierno** con los internados japoneses durante la guerra. Una vez corregido, esos mismos sistemas se utilizaron con pleno éxito.*

*Lo que en realidad les gusta a los norteamericanos, y en ello insisten normalmente, es **que los demás cambien sus sistemas para que** “tengan sentido” **como los nuestros**.*

*(...) parece evidente que uno de los campos más prometedores en **el campo intercultural** es el relacionado con la investigación encaminada a hacer conscientes las pautas informales. (...) Al hacerla explícita, todo lo que hace el científico en realidad es “traducirla a palabras”. Pero si lo hace bien, facilitará que las pautas*

*informales se enseñen de forma sencilla y efectiva.* (Hall, 1990: 9, 91, 97, 141)

Como se puede apreciar, el *dispositivo interculturalidad* aparece mostrando su ideal estratégico: controlar un aspecto de las interacciones entre culturas, su lado subjetivo. Ahora se entiende mejor la naturaleza avasallante del desarrollo, su necesidad pedagógica de cambiar no sólo el modo de producir, también el modo de vida. Estas ideas dominantes que acompañaron la política hegemónica del capital –E.E.U.U., luego de la Segunda Guerra Mundial-, son un buen ejemplo de ello. Bajo el pretexto de la “ayuda exterior” se escondían intereses subalternos, el primero bien conocido fue, con el fin de la Segunda Guerra Mundial, el inicio de la hegemonía norteamericana en el Perú –desplazando la anterior hegemonía inglesa-, el segundo es la ambición por recursos naturales como el caucho, maderas y petróleo.

Son años donde los discursos desarrollistas, eran organizados por ciertas categorías y conceptos, cuya productividad si bien fue predominante durante la postguerra, fueron migrando hacia preocupaciones cuyo zócalo cruza el umbral de la *Guerra Fría* y las políticas *mcarthistas* para llegar hasta hoy; esto es muy importante para el análisis de las relaciones de poder a nivel de la formación ideológica y la organización discursiva que les corresponde, porque traza o al menos señala el pre campo de sentido para muchas de ellas, así como ayuda a explicar la aparición de coyunturas políticas en determinado tiempo y lugar; que conviven con la misma matriz imaginaria colectiva, de donde emergieron inicialmente estructuras del tipo “Ministerio de cultura”, inicialmente en países no federativos pertenecientes a la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a partir de 1959, año de creación en Francia de dicho ministerio –sin olvidar que Holanda (1918) e Islandia (1942), ya se habían adelantado con estructuras institucionales que dedicaban esfuerzos y recursos a la administración pública de la cultura.

Tal vez sea más amigable profundizar en el universo que nos propone por ahora la literatura, para explicar las ideas que venimos exponiendo acerca de

la aparición de la interculturalidad como dispositivo de frontera semiótica. La literatura nacional como otras literaturas, es fuente inagotable de ejemplos que permiten explicar fenómenos de la cultura peruana, en el espacio de la semiosfera que le es propia; por ejemplo, la aparición de las políticas de *interculturalidad*, como conjunto heterogéneo de elementos –un dispositivo–, obedece a un tipo de agrupamiento organizado estratégicamente, por la urgencia histórica de un devenir colonizador, que lo produce al mismo tiempo como formación social. Esta coyuntura, interpela los elementos que conforman su magnitud: intensidad y extensión de lo intercultural, como red vinculante que une todo el conjunto; a partir de aquí, será su disposición la que prefigurará un campo, donde desplegar los elementos de su dominio. Como conjunto heterogéneo, la interculturalidad está compuesta –no exclusivamente– por: enunciados, proposiciones, leyes, instituciones, reglamentos, formas de administración diversas, organigramas y esquemas de flujo, disposiciones arquitectónicas, planos, así como otros objetos y prácticas. (Foucault, 1983: 184) En suma, toda una producción discursiva formando los estratos que dan lugar al campo semántico del concepto –antes que se inventara la expresión– *interculturalidad*; cuya existencia virtual al interior de la semiosfera, surge de la mirada de una clase hegemónica –razón por la que en el capítulo anterior la denominamos “semiosfera del misti” –, por representar a un personaje muy bien descrito en la literatura y las ciencias sociales, además de estar perfectamente ubicado en la narratividad que surge de la brecha social, que se abre entre los pronombres “nosotros” y “ellos” –entre los que aparece la semiosfera–, en los textos que hemos analizado.

Este hablante al que denominamos “misti”, puede representar por otra parte, uno de los ejes semánticos que forman el concepto de cultura, me refiero al que la concibe desde la antigüedad como un “valor” –que se desprendería de la acumulación de un trabajo, un saber, una técnica, en una perspectiva temporal, dando lugar al nacimiento de generaciones cuyo saber las constituye en grupos–, por aquí encontramos parte del sentido que se da al arte, al “proyecto creador” y las élites que lo consumen, por ejemplo, desde el punto de vista de una historia del arte o de la economía. En el devenir de la segunda

mitad del siglo XX, el personaje hegemónico en dicha semiosfera –el misti–, va a transformarse en otro que representa ahora una colectividad emergente –el rostro del hombre andino, como signo de peruanidad– debido a varias razones; entre ellas a la presencia de un segundo eje semántico, perteneciente a otra forma de concebir la cultura, ahora como “alma colectiva”, este segundo eje semántico que nace con la modernidad va a convivir de forma simultánea y alternancia con el primero, los cuales van a dar marcha al uso inicial de ciertos conceptos que vienen de la sociología y la antropología, por ejemplo para referirse a la cultura peruana con adjetivos como: crisol de razas, mosaico, sociedad multilingüe, pluricultural, etc. En esta coyuntura, hay un ascenso vertiginoso que va instituyendo la figura del hombre andino en zonas centrales de la semiosfera, como representación dominante de la peruanidad, un ejemplo claro es su conversión en referente más importante, durante el gobierno de la dictadura velasquista, en cuyo periodo se usó la figura de *José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru*, como logotipo del trabajo social que realizó la dictadura desde una institución como el SINAMOS<sup>85</sup>, probablemente el mayor impulso de una imagen publicitaria del hombre andino en el siglo XX, en cuyo devenir tiene otros hitos, como el periodo 1930-1956 (Zapata, 1983) en que se proyecta una versión oficial, cuyo impulso se destaca por la figura intelectual de Luis E. Valcárcel (1891-1987).

Volviendo al libro *Agua* (Arguedas, 1974), al episodio inicial del cuento *Los Escoleros*, este nos plantea una situación que es posible utilizar como ejemplo de la semiosfera de la cultura peruana, una donde las condiciones materiales e históricas de la educación en el sur andino rural, durante la primera mitad del siglo XX, nos refieren a la semiosfera de un país eminentemente rural, donde las relaciones dialécticas entre su periferia y centro, colocan la cultura occidental en una posición central, donde: “se despliegan y se imponen tradiciones, normas, géneros y cánones estéticos” (Fontanille, 2013: 56). Lo que se aprecia observando el funcionamiento del aparato escolar, en el cuento *Los Escoleros*:

---

<sup>85</sup> Acrónimo del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, creado por la dictadura militar en 1971.

*El wikullo es el juego vespertino de los escolares de Ak'ola. Bankucha era el escolarero campeón en wikullo. Gordinflón, con aire de hombre grande, serio y bien aprovechado en leer, Bankucha era el "Mak'ta" en la escuela; nosotros a su lado éramos mak'tillos nomás, y él nos mandaba.*

*Cuando barríamos en faena la escuela, cuando hacíamos el chiquero para el chanco de la maestra, cuando amansábamos burros maltones en el coso del pueblo, y cuando arreglábamos el camino para que viniera al Distrito el Subprefecto de la Provincia, Bankucha nos dirigía.*

*(...) Cuando faltaba a la escuela, hasta los más chicos le extrañaban y decían entristecidos:*

*—¡Dónde estarás Bankuchallaya! (Arguedas, 1974: 47)*

Como modelo del mundo, el episodio nos hace tomar conciencia de un escenario social, que va más allá de la anécdota local, para mostrarnos al mismo tiempo en la descripción del personaje *Bankucha*, los mecanismos centrales de la semiosfera —en este caso, coincidentes con aparatos como el sistema educativo y de gobierno—, cuya realidad implica la existencia de sendos discursos que sostienen su legitimidad como Estado. En el ejemplo están presentes los discursos que forman el eje jurídico de la figura del Subprefecto de la Provincia que llegaría de visita; están los ideales de progreso u otros, que pueden manifestarse ya sea como una norma jurídica, como un convenio de cooperación educativa —tipo el que firmó el Ministerio de Educación del Perú con el ILV en los años cuarenta—, como una práctica escolar o de servidumbre voluntaria —por seducción de la autoridad—, todo dependerá de la urgencia que perfile la estrategia, para hacer emerger el dispositivo. (Foucault, 1983:184)

En el caso que nos ocupa, la proposición acerca de alfabetizar a los indios, ha persistido desde los inicios de la colonización, si tomamos en cuenta un documento como la: «*Instrucción al Gobernador de las Indias ordenando que se formen pueblos con la población indígena y que les enseñen a leer y*

escribir», un mandato real de 1503 muy explícito al respecto (Valle, 2002: 708), donde puede leerse:

*Es necesario que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes, y que allí tengan cada uno de ellos su casa habitada con su mujer e hijos y heredades, en que labren y siembren y críen sus ganados. Y que en cada pueblo de los que se hicieren y en cada lugar haya una persona conocida en que nuestro nombre tenga cargo del lugar que así le fuere encomendado, y de los vecinos de él para que los tenga en justicia, y no les consienta hacer ningún mal ni daño en sus personas, ni en sus bienes, y para que hagan que los dichos indios sirvan en las cosas cumplideras a nuestro servicio. Otro si inundamos al dicho nuestro Gobernador que luego hacer en cada una de las dichas poblaciones, y junto con las dichas iglesias una casa en que todos los niños que hubiere en cada una de las dichas poblaciones, se junten, cada día dos veces, para que allí el dicho capellán les muestre a leer y a escribir. (Valle, 2002: 708)<sup>86</sup>*

Proposición cuya continuidad, la podemos hallar cinco siglos después, entre las preocupaciones de la *Mesa redonda sobre monolingüismo quechua y aymara en el Perú* (1963) realizada en la antigua Casa de la Cultura de Lima, cuyas discusiones reflejan un país atravesando por grandes cambios económicos, lo cual permeó toda la estructura social a velocidades distintas, diferencias no siempre funcionales a una modernidad normalizante “que no acepta otra ética”; como lo describen estas discusiones cuya realidad hace referencia al escenario de un país fragmentado, con densidades históricas diversas a su interior, entre las cuales algunas no han registrado grandes

---

<sup>86</sup> También Cf. AGI. Indiferente 418. Libro 1, fol. 94v. Publicada en CODOIN. América, lomo, 31. p. 156, en Solano, E. (1992): Documentos sobre la política lingüística en Hispanoamérica (1492-1992): Madrid, CSIC.

cambios desde inicios del siglo; de ahí que la composición pluricultural del Perú, particularmente en su diversidad lingüística, resultaba un serio problema para las necesidades homogenizantes del modo de producción capitalista entonces existentes. Lo que se relaciona con la oposición sólido-líquido, para hablar de los valores de la cultura desde la primera mitad del siglo XX, dado que buena parte del vocabulario no solamente académico, ha sido permeado por esta dicotomía, desde entonces hasta la actualidad.

Los inicios del siglo XX, hasta finalizar el primer tercio, coinciden con la fundación de la modernidad en el Perú, que evoluciona geográficamente hablando, de forma desigual, lo que se expresa en los ritmos de crecimiento o estancamiento, cuya distribución en los diferentes departamentos, tendrá como su mejor ejemplo a la figura y obra de J. C. Mariátegui, cuyo indigenismo urbano, junto a otros movimientos culturales, quisieron alcanzar para el indio una dimensión nacional, e incluso el poder, en dirección a descentralizar el país como realidad fáctica, propia de países y sociedades con rasgos precapitalistas. (Deustua y Rénique, 1984: XIII)

El episodio de Bankucha, también nos muestra un mundo parecido al de SP, pero al que se han agregado capas de sentido que cambian su modo de existencia para mostrarnos, hoy sobre la misma superficie, prácticas ya individuadas que entenderemos posteriormente como GE –en el liderazgo de Bankucha–, mezcladas con otras prácticas como la planificación –detenerse a pensar antes de actuar, necesario en las tareas que emprenden los *escoleros*, para arreglar el camino o para limpiar el chiquero–, así como los discursos que las significan –encarnados en el respeto servil a los representantes del sistema educativo y del Estado, o en el ir junto con el maestro a escuchar misa–, realidades en la que están ausentes aún los enfoques existentes hoy para el mismo campo y destinatarios –estoy pensando en enfoques apuntando, a los derechos del niño y el adolescente, las relaciones de género, o el llamado enfoque intercultural–, un campo cuyas prácticas desde comienzos hasta mediados del siglo XX, como lo muestra el episodio de *Bankucha*, estaban más cerca de “la instrucción” –específica, funcional al despliegue del poder de

grupos dominantes en áreas rurales, llamados mistis, hasta 1941 en que aparece la Ley Orgánica de Educación Pública<sup>87</sup>, que amplía el horizonte hacia requerimientos de un currículo más propio con una modernidad humanista—, de lo que se podría considerar hoy, educación básica regular; sin embargo, estas condiciones van a ir cambiando a un ritmo más lento que otras esferas, luego aparecerán nuevos escenarios, alrededor de la II Guerra Mundial, donde las políticas educativas evolucionarán en la medida que garanticen el control sobre determinadas poblaciones, aprovechando el montaje social de ciertos dispositivos hasta formar un conjunto, responsable de las grandes estrategias anónimas que se proyectan, como sucede con la *interculturalidad*. Veamos lo que ella quiere significar, desde la perspectiva de un organismo de política internacional mundial como la UNESCO:

*se refiere a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y a la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, a través del diálogo y del respeto mutuo<sup>88</sup>. Lo que es clave aquí es la voluntad de encontrar soluciones a conflictos desde el intercambio igualitario, y su herramienta principal para lograrlo es el diálogo intercultural.<sup>89</sup>*

Para una mejor idea de lo que hemos venido intentando en un terreno particular, como es el de la aparición de las políticas de interculturalidad y GE en el siglo XX, será bueno precisar algunas cuestiones, respecto al trabajo arqueológico y el discurso de la historia. Para ello tomamos algunas ideas de M. Foucault, quien resume sobre su propio trabajo algunas operaciones críticas que nos interesan, relacionadas con poner límites a la cuestión del origen, el sujeto y la significación, en particular aquellos dirigidos a los discursos relacionados con cuestiones como: representar el mundo, hablar,

---

<sup>87</sup> Cf. <http://blog.pucp.edu.pe/blog/juanluisorrego/2009/07/04/la-educacion-en-el-peru-hacia-la-decada-de-1940/> Consultado el 24-10-22, a las 17:36 Hrs.

<sup>88</sup> Cf. Artículo 4.8 de la Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales. En: <https://es.unesco.org/creativity/interculturalidad>, Consultado el 25-10-22, a las 00:28

<sup>89</sup> Cf. Web UNESCO: <https://www.amidi.org/dialogo-intercultural/> Consultado el 24-10-2022, a las 21:27 Hrs.

clasificar, intercambiar, trabajar, vivir y el lenguaje; presentes en el estilo de vida de los pueblos. Para comprenderlas como: “*dominios prácticos limitados que tienen sus fronteras, sus reglas de formación, sus condiciones de existencia*” (Foucault, 1983: 75); lo que pone en cuestión al sujeto soberano como animador de los códigos lingüísticos, para reemplazarlo en adelante por sujetos *discurrentes* que surgen en estos discursos. Por ejemplo, frente a la cuestión del origen, opone “*el análisis de los sistemas discursivos históricamente definidos, a los que se les pueden fijar límites y asignar condiciones de nacimiento y desaparición*” (Foucault, 1983: 75).

En cuanto a las oposiciones poco reflexionadas, que oponen por ejemplo vivacidad-innovación vs. tradición-pesantez, en SP aparecen las del tipo indio-blanco, siervo-patrón, ilustrado-ignorante; u otras formas medias del saber (genio-mediocre), cuya relación dialéctica centro-periferia es organizada por la dinámica sinusoidal de la semiosfera, a la que debe oponerse el análisis de las formas simultáneas –que encuentran expresión en la asimetría que caracteriza a la semiosfera como espacio abstracto de sentido–, así como de las formas sucesivas, por ejemplo las que operan en pares de opuestos complementarios como centro-periferia, las cuales tienen a su vez una profundidad diacrónica. Finaliza, tratando el discurso como elemento indiferente, sin consistencia ni ley autóctona, como superficie de traducción y lugar de expresión; pero también, como lugar donde se pueden reconocer perfiles –como el del indio, luego convertido en campesino y últimamente en indígena–, según modelos psicológicos individualizantes, lingüísticos, retóricos; o conforme a modelos semánticos (monolingüismo, analfabetismo, bilingüismo, multilingüismo). Por último, reconocer que las operaciones de producción y análisis se realizan antes y fuera de él, no hacen más que agregar a éste discurso, una capa que dice lo que dice (Foucault, 1983: 76). Como en el cuento de Arguedas, *Runa Yupay*:

*En Huanipaca hay escuela. El maestro vive en la casa grande de doña Amalia; el cura también vive en esa casa, porque la señora dueña reside en la hacienda Karkeiki.*

*La escuela está junto a la iglesia. Es una sala grande con piso de tierra. Al lado de la plaza tiene un corredor, al otro lado, un patio grande cubierto de romasales. En el corredor y en la sala estudian los escolares; en el patio juegan a la hora del recreo. El maestro es abanquino. Ha conseguido que sus alumnos lleven un bolsón para los cuadernos y la pizarra, y mandiles, aunque sean de tocuyo o bayeta. Tarde y mañana hace revista de limpieza, y los escolares andan siempre peinados y con la cara limpia. En el pueblo están contentos con el maestro de escuela. El maestro es un mestizo diplomado en Lima, hijo de una tendera del barrio Huanupata, de Abancay. Sus cejas cortas y levantadas, su frente angosta, sus cabellos gruesos, sus manos y su cara de cholo; parece hijo de Huanipaca o de cualquiera de esos pueblos. Está decidido a llevar a la escuela a todos los hijos de los indios. Desde el principio del año, ha entrado a todas las casas de indios, del pueblo y de las chacras cercanas.*

*—¡Jampuyki tayta! Lleva a tu muchachito a la escuela. Más tarde le va a servir todo lo que aprenda. Nadie abusará de él. Leyendo sabrá defenderse del K'oto y de las enfermedades. Mira cómo tienen, tú y tus vecinos, el cuello con bulto del k'oto. ¡Mándalo a la escuela!*

*—Cumunú, señorcito, Werak'ocha!*

*Pero, no cumplían. Todos los meses el maestro repetía la visita.*

*(...)*

*El maestro seguía entrando a las casas de los indios. A veces les hablaba en quechua. Día a día, los mak'tillos aumentaron en la escuela. Entonces, hasta de las chukllerías vinieron trayendo a los cholitos. Los dejaban en las casas de sus compadres, amigos o parientes, pagando la comida del muchacho con ayne de papas, maíz, carne y quesillo.*

*Algunos domingos en la mañana iban los indios donde el maestro llevándole gallinitas, huevos, canastitas de fruta, que compraban en las haciendas. (Arguedas, 1974: 126-127)*

Es evidente, en la voz del narrador, una sociedad en la que va imponiéndose un discurso apoyado en beneficios como la defensa jurídica o el acceso a la salud, hasta colocar la educación del lado opuesto a la injusticia social, del que era objeto el hombre andino por parte de los llamados *mistis*. Con esto no nos quedamos en el puro discurso enunciado, para ir hasta el campo abierto por la coyuntura, para mostrar ahí la situación estratégica de poder-saber, en la que es posible desenmascarar las relaciones que se produce; pero con las que se crean, al mismo tiempo, las condiciones generales para una positividad que producirá nuevos discursos, bajo las condiciones que le ha impuesto la formación ideológica y discursiva (vestido, aseo, lecto-escritura de segunda lengua, pautas de comportamiento, movilidad social, etc.), así como la episteme, pero también bajo el movimiento general de la semiosfera. Positividad que se apoya también, en anclajes psicológicos donde se prefigura la simpatía que encarnará el personaje del maestro, en el mencionado cuento, con los valores del progreso y buen gobierno, fundados en una concepción estadística, funcional, camino a convertirse en una forma de dominación reticular de toda la sociedad, como puede leerse en la insistencia del cuento no sólo en exaltar los valores del progreso de las naciones, sino en las bondades del censo poblacional que está por llevarse a cabo, así como los ideales que se derivan del mismo.

No estarían completas estas explicaciones, si no fijamos posición frente al concepto muy usado en esta investigación de **discurso**, mayormente empleado en el sentido que se da al discurso oral, así como a los conjuntos de enunciados que puede haber en un libro cualquiera o una escritura. Sin embargo, era importante ir más allá de estas ideas, ampliar nuestras concepciones con diversas modalidades de enunciación, bajo una dispersión que pueda dar cuenta de su propia entropía, al acercar el análisis a esa parte de la experiencia sensible, que se desenvuelve entre signos figurativos en

oposición a la linealidad de la escritura y el pensamiento fundado en ella. Veamos por el momento estas ideas, que vienen directamente de *La arqueología del saber*:

*Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada, por otra parte, se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso, concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es su espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos.*  
(Foucault, 1979: 90)

En el Perú de la segunda mitad del siglo XX, donde las lenguas vernáculas inician el tránsito de un estado de muerte viviente, a otro de extinción consumada, acabando de manera fáctica con la existencia de 37 lenguas-pueblo en menos de cincuenta años –esto sin contar con que, la mitad de las 47 lenguas existentes<sup>90</sup>, están en peligro de extinción, por cuanto la cifra de desaparición, ha aumentado extraoficialmente en cinco–. ¿Bajo qué diseños sociales aparecen estas políticas de interculturalidad y GE? ¿En medio de qué textos a la vista, podemos ubicar su emergencia? Antes de continuar, será importante precisar lo que entendemos por *texto*, concepto clave en nuestra investigación, que nos viene de la *semiótica de la cultura*, concepto por lo demás desligado de antropomorfismos, así como de unidades de análisis irreflexivas, lo que deben permitir evitar, una comprensión etnocéntrica de los fenómenos:

*Entendemos por “texto” en un sentido amplio, cualquier comunicación que se haya registrado (dado) en un determinado*

---

<sup>90</sup> Cf. Informe en la Nota de prensa de la Defensoría del Pueblo N°146/DP/OCII/2014.

*sistema sígnico. Desde este punto de vista, podemos hablar de un ballet, de un espectáculo teatral, de un desfile militar y de todos los demás sistemas sígnicos de comportamiento como de textos, en la misma medida en la que aplicamos este término a un texto escrito en una lengua natural, a un poema o a un cuadro.* (Lotman et al, 1979:41)

Más aún, será preciso detenerse brevemente en lo que entendemos por texto artístico, dejar aquí una nota sobre su comprensión, donde se expliquen los argumentos que justifican introducir la obra de José María Arguedas, como la de otros autores peruanos, como materia prima en la explicación de conceptos clave acerca de la cultura, la interculturalidad y la GE, en el marco conceptual de una semiosfera que se aplica a la cultura peruana. La importancia de su uso radica en dos razones, la primera en que su existencia pone en duda aquello que Lotman llama sistema monolingüístico, en su crítica al modelo funcional comunicativo jakobsoniano [emisor – (texto-lengua) – destinatario], lo cual muestra que la idea de comunicación es además de monolingüística o de comunicación por un solo canal, insuficiente para explicar la aparición de textos nuevos en el acervo de cualquier sociedad, mucho menos para explicar la existencia de una entidad compleja como la cultura, lo cual resulta significativo a la hora de describir la función reproductora y estructurante que ella cumple. La segunda razón se deriva de una explicación, que la semiótica de la cultura nos propone sobre la existencia de dichos textos, de donde derivan las razones del uso que les damos aquí.

***La obra de arte, que representa un determinado modelo del mundo, un cierto mensaje en el lenguaje del arte, no existe simplemente al margen de este lenguaje, así como al margen de los demás lenguajes de comunicaciones sociales. (...) Todo el conjunto de códigos artísticos, históricamente formados, que convierte el texto en portador de significado, corresponde a la esfera de las relaciones extratextuales. Pero se trata de relaciones totalmente reales. (...) Las***

*conexiones extratextuales de la obra pueden ser descritas como la relación del conjunto de elementos fijados en el texto respecto al conjunto de elementos del cual se efectuó la elección del elemento empleado dado. El preciso destacar que la estructura extra textual es jerárquica, al igual que el lenguaje de la obra en su totalidad. Además, al insertarse en diferentes niveles jerárquicos, uno u otro elemento del texto establecerá distintas conexiones extratextuales (es decir, alcanzará diferente magnitud de entropía). El hecho de que la pertenencia del texto a diferentes géneros, estilos, épocas, autores, etc., varíe la magnitud de la entropía de algunos elementos del mismo, no sólo obliga a considerar las conexiones extratextuales como algo real, sino que señala también cierto camino a seguir para medir ésta realidad. (...) De este modo, **el texto artístico se inserta necesariamente en una construcción extratextual más compleja**, constituyendo con ella una oposición binaria. (Lotman, 1982:69-71)<sup>91</sup>*

No sólo el texto artístico se inserta en *diferentes niveles jerárquicos*, su entropía también se dispersa en dirección horizontal, creando relaciones de dinámica horizontal cuya progresión, termina dando forma a las cuadrículas de un poder, que marcha a la adopción de un modelo reticular. Arguedas como “todo mundo”, está inmerso en la tendencia que concibe de una forma precisa la alfabetización, como lo expresa el cuento Runa Yupay, lo mismo que la inclinación hacia la estadística para la administración pública, presentada en sus bondades como un eslogan, que desconoce la crisis fiscal y recesión económica de los años veinte anterior a la II Guerra Mundial. Sin embargo, los universos arguedianos –“narrativos” como los adjetiva Cornejo (1997)–, al igual que de otros escritores –que componen el acervo de la literatura peruana y mundial–, son una fuente inagotable donde estudiar y tomar ejemplos, sobre el comportamiento de los fenómenos que acaecen en el campo de la cultura, a la

---

<sup>91</sup> El subrayado es mío.

que ahora hemos agregado una dimensión semiótica –conectada a la territorialidad que se deriva de la informatización de la sociedad, que plantea nuevos retos a la reflexión sobre las fronteras culturales–, en un país que hace más que décadas pugna por reinventarse, en medio de un mosaico hirviente de culturas, en proceso e interacción.

En este escenario, la emergencia del dispositivo interculturalidad, estuvo precedida por acontecimientos como la aparición de las ideas indigenistas, que nos remontan a la primera década del siglo XX, con *Páginas libres* (1975) de Manuel González Prada (1844-1918). Otro momento importante, desde la mirada urbana que pueden tener ciertos intelectuales o representantes de capas sociales emergentes, es la famosa polémica sobre el indigenismo que entablan José Carlos Mariátegui (1894-1930) y Luis Alberto Sánchez (1900-1994) en 1927, la que por otra parte representa una renovación respecto a las viejas ideas de la oligarquía, contra las que ya se habían levantado voces como la de Manuel González Prada, cuyas concepciones sobre el indio se pueden reconocer en los argumentos de Mariátegui. Pero no son los únicos, investigaciones históricas como las del historiador Kapsoli, nos informan que:

*Culturalmente afloraron núcleos intelectuales y movimientos literarios como los grupos: Amauta y La Sierra de Lima, Kuntur y Resurgimiento del Cuzco, Orkopata de Puno y Los Zurdos de Arequipa. De éstos, el de mayor trascendencia, fue el grupo Amauta liderado por Mariátegui, que llegó a centralizar y decantar el sentir nacional vinculándolo a la esfera americana y universal (Kapsoli, 1990:251)*

En cuanto a la polémica, también fue signo de las tensiones derivadas de un indigenismo continental, que acompañó históricamente el devenir latinoamericano, y en el que participan otros escritores peruanos como Uriel García (1884-1965); así como el mexicano José Vasconcelos (1882-1959), el ecuatoriano Jorge Icaza (1906-78), y proveniente de Bolivia, el escritor

Fernando Diez de Medina (1908-90), todos los cuales participan de esta reflexión inicial sobre el indigenismo:

*El indigenismo contemporáneo comenzó a florecer en las ciencias sociales y las artes en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia a partir de 1910, en circunstancias en que el anti-cientificismo rechazaba el racismo y el americanismo se intensificaba en las artes. Con el propósito de promover la justicia social, el movimiento se difundió rápidamente, estimulado, primero por la Revolución Mexicana (1910), y después por la Revolución Rusa (1917). Mientras unos se ocuparon exclusivamente del indio, otros lo ampliaron para incluir al mestizo étnico o cultural. En la literatura, el indigenismo se desarrolló con parecida intensidad al nativismo platense (orientado al gaucho) y al negrismo caribeño (dirigido a lo africano). (Chang-Rodríguez, 2009: 103-112)*

No se debe olvidar que, a principios del siglo XX, el desarrollo económico del Perú exigía un desarrollo previo y simultáneo de la educación pública. Esta convicción que –según P. Macera– arrancó con los civilistas, para continuar en el leguismo, es donde deben buscarse una de las raíces apristas del énfasis que pusieron en la democratización escolar. Macera afirma que la construcción de las unidades escolares del odriismo, son deudas ideológicas de dicha democratización (Macera, 1988:3). Por estos años, la disciplina histórica era la principal ciencia social vigente, seguida de la sociología –aunque según el historiador, el título les quedara grande– formada por dos generaciones en pugna: la del novecientos y la llamada de la Reforma Universitaria, la cuales coadyuvaron a consolidar el pensamiento histórico en diferentes esferas de conocimiento:

*Por entonces todo aquel que hiciera Literatura (Sánchez), Política (Mariátegui, Haya de la Torre), Economía (Romero, Ugarte, Velarde, Rodríguez, Garland), Medicina (Palma,*

*Valdizán, Lastres) pensaba históricamente sus problemas particulares o al menos pretendía hacerlo. De hecho, la Historia venía a ocupar el puesto que el siglo XVIII había otorgado primero a las matemáticas y después a las ciencias experimentales y que durante toda la primera época republicana tuvieron el Derecho y la Política. (Macera, 1988: 4)*

### **3.2 Cultura: un dispositivo de poder-saber**

Es hora de reflexionar acerca de las expresiones que sobre el concepto de cultura abundan en los textos analizados, comprenderlas en el horizonte de su despliegue temporal y praxis, de tal forma que podamos ensayar un mapa dónde localizar críticamente sus efectos, tal y como aparecieron en sus inicios. Asimismo, procedemos a fijar nuestras posturas en torno al constructo cultura, para derivar de ella lo que entenderemos por interculturalidad y el punto de inflexión donde aparecen las políticas bautizadas con su nombre.

*El estudio de la cultura comenzó como estudio de su historia. Fue precisamente la diferencia entre las épocas lo que atrajo la atención de los primeros investigadores de la cultura. De la originalidad del helenismo o del Medioevo, del Renacimiento o el romanticismo, se tomaba conciencia por contraste con las épocas que los precedieron y la posterior experiencia cultural. Al ser realizado a fondo consecuentemente, este principio condujo a la teoría de las culturas cerradas. El trato entre culturas era percibido (tanto en el plano sincrónico como en el diacrónico) como la imposibilidad del contacto con el «alma ajena. (Lotman, 1998:152)*

Concepciones similares, se pueden encontrar, en la base de las actitudes que la oligarquía peruana tuvo hacia la población andina, el desprecio hacia el hombre andino y amazónico o hacia las minorías allegadas en diferentes épocas era explícito, como se muestra en el desprecio que el

patrón de la hacienda prodiga al personaje de *SP*; de donde sale la idea de que para aproximarnos a una analítica de la cultura, que nos permita comprender el proceso histórico peruano, haremos un recorrido apretado a través del rastro dejado por esta entidad conceptual, en el horizonte de su dimensión semiótica.

Desde las humanidades, la cultura se ve como un proceso evolutivo que fija sus inicios en la antigüedad remota, cuando el devenir humano era vivido como una escenificación ante los dioses, iguales a los que pueblan los poemas orales cantados por los *aedos*, para unos espectadores como los dioses del Olimpo –lo que en la Edad media, fue sustituido por la mirada de un dios infinito y su *Ens creatum*<sup>92</sup>, iniciándose con ello la experiencia sobre el infinito, que abre un vacío en el pensamiento occidental durante aproximadamente diez siglos, lo cual va a ser numeralizado hasta el punto en que aparecerán corrientes filosóficas como el positivismo (Castoriadis, 1980: 192)-, como en la primera modernidad a partir del siglo XVII, aparecen otros tipos de conceptos y valores –ahora fundados en el sujeto pensante cartesiano- que han llegado a través de diversas continuidades hasta la actualidad: expresados en leyes, estructuras curriculares, diseños arquitectónicos, así como actitudes psicológicas diversas. El concepto de cultura se va esbozando en varias esferas –aunque como afirma Gombrich-, ya había sido desarrollado con anterioridad, en autores como *De Vico* (1725) y *Voltaire* (1756).

Los inicios de la modernidad –que son los de la cultura como entidad tal como la conocemos hoy-, coinciden con un cambio epistemológico importante en el universo de las ideas de entonces, donde la experiencia del lenguaje, soportada por una red idéntica de conocimientos sobre las cosas de la naturaleza, le preocupa revelar el sistema infinito de semejanzas que hace posible lo existente, así como la vecindad entre las cosas, anudadas por un sistema igualmente infinito de solidaridades diversas, donde el comentario

---

<sup>92</sup> Cf. “lo creado por el Dios creador personal como causa suprema” (Heidegger, 1979:80).

pugna por asemejarse a la cosa, yendo tras sus huellas analógicas hasta su inalcanzable origen. Con el siglo XVII y la aparición de la llamada *Gramática de Port-Royal* (1660), el sistema signico del mundo occidental, pasa de tener una estructura ternaria a una binaria, a diferencia de los elementos binarios conocidos hoy, en el siglo XVI existió la “coyuntura” (significante/significado/coyuntura), triada que pasa a convertirse en una disposición binaria (significante/significado). A partir de ahora los hombres se preguntarán “¿cómo un signo puede estar ligado a lo que significa?” (Foucault, 1984: 26-52).

*Esta nueva disposición entraña la aparición de un nuevo problema, hasta entonces desconocido: en efecto, se había planteado la pregunta de cómo reconocer que un signo designa lo que significa; a partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Pregunta a la que la época clásica dará respuesta por medio del análisis de la representación; y a la que el pensamiento moderno responderá por el análisis del sentido y de la significación. Pero, de hecho, el lenguaje no será sino un caso de la representación (para los clásicos) o de la significación (para nosotros). (Foucault, 1984: 50).*

El dato más conocido es que la palabra “cultura”, como es conocida hoy, apareció en un libro en lengua inglesa firmado por Sir Edward B. Taylor, titulado *Primitive Culture*. Un manual escrito para estudiantes de antropología, cuyo primer capítulo llevaba por título: “*La ciencia de la cultura*” (Gombrich, 2004:14), de donde el término se difunde hacia otras esferas. Por aquel entonces, la episteme que organizaba los conocimientos estaba preocupada por definir cuidadosamente el concepto de Hombre, en el entorno de las clasificaciones que organizan la evolución de los seres vivos; lo que preocupaba era comprender el lenguaje que lo signa y sus formas de representación, comprender su anclaje en el mundo, afuera del pensamiento, lo que quedaba asegurado por las leyes del intercambio universal; según lo

describe Foucault (1968) para el siglo XVIII y la antropología del XIX, por ello no resulta extraño que la palabra ciencia, aparezca en los inicios al lado del concepto cultura, como garantizando cierta forma de rigurosidad numérica de donde derivará el positivismo, a la hora de establecer fronteras entre la civilización y la barbarie:

*Las culturas humanas, según esta tradición –que, acaso con toda probabilidad, se remonta hasta Hipólito Taine- han de estudiarse con la misma impassibilidad con que se lleva a cabo el cultivo de bacterias, por ejemplo, sin pretender filiarlas a ninguna escala de valores. (Gombrich, 2004:12)*

Principio de muchas investigaciones, como lo fue para la antropología del siglo antepasado, la conciencia del *contraste cultural* (nosotros-ellos) es el átomo, de donde parte la disposición psicológica que guía la mirada contrastiva del viajero y posteriormente del etnógrafo –aunque con epistemologías distintas-, cuando éste se avecinda en ciudades desconocidas y exóticas; convirtiéndose así, en el motor de muchas inquietudes intelectuales que hicieron evolucionar la historia del arte y fue crucial en los inicios de la antropología social en Europa. Evidente hasta la vergüenza, cuando una persona viaja de una cultura a otra –peor aún-, cuando se moviliza del espacio de una clase a otra de mayor categoría social –como es el caso del *pongo*, personaje del citado cuento de Arguedas-, aparece el extrañamiento de estar frente “*a distintas modalidades de vida*”, el desarraigo de estar ante “*distintos sistemas de referencia*”, o la desorientación de estar frente a “*diversas escalas de valores*” –aunque se trate de culturas próximas y hasta vecinas-. Al final de otro cuento, *Warma Kuyay (Amor de niño)*, el narrador (niño Ernesto) afincado en la costa, recuerda su vida en las serranías, el amor no correspondido de una joven mayor que él, concluye con amarga nostalgia:

*Hasta que un día me arrancaron de mi querencia, para traerme a este bullicio, donde gentes que no me quieren, que no*

*comprendo. (...) Mientras yo, aquí, vivo amargado y pálido, como un animal de los llanos fríos, llevado a la orilla del mar, sobre los arenales candentes y extraños. (Arguedas, 1974: 100).*

Otra forma de interpretar el contraste, que surge de la interacción entre formas de vida, es hacerlo bajo el concepto de *frontera cultural* propuesto por Lotman, lo cual se evidencia en el cuento de Vallejo, por la oposición entre dos mundos (nosotros-ellos), la escuela (pueblo-abajo) y estancia (puna-arriba), a cada uno de los cuales corresponde un ordenamiento sonoro distinto, entre los que existen fronteras culturales en diversos niveles, cumpliendo asimismo la función de orientar el comportamiento humano en contextos determinados. Es en la vecindad del territorio, donde la permanencia de este contacto –que puede ser amistoso u hostil-, hace brotar las diferencias significativas, las barreras que separan a los grupos humanos y a los individuos (etnia, sexo, género, clase, jerarquía, consumo). Todo ello se manifiesta en nuestros lenguajes, en el modelo estructural del espacio que nos sirve de referencia, en los sistemas de normas e intercambios, hábitos, técnicas, en resumen, lo que aparece en el contraste entre formas de vida, que el viajero está habituado percibir, haciendo evidente con estas diferencias –por otra parte- simbólicamente significativas-, toda la violencia que pueden albergar los procesos de identidad, así como el sistema de crueldades que les es propio, como parte de la formación ideológica y discursiva a la que pertenecen.

Sutilezas del lenguaje: el contraste cultural resultó un arma mordaz en manos de sátiros, políticos, filósofos y libelistas, pero sobre todo de viajeros e historiadores. El siglo XVIII es una época, en la que el concepto de cultura se desarrolla entre la conservación de documentos, los archivos y una naciente historiografía, confundida tempranamente con el mecenazgo del poder, al centrarse casi exclusivamente en describir sus costumbres. Es así como los pioneros de la historia de la cultura, salen de las canteras del derecho, del interés por el coleccionismo y la cultura material, la filología clásica y el estudio

de las antigüedades; al final de esta fila están los primeros historiadores del arte, interesados en estudiar “las condiciones que favorecían el progreso de las habilidades humanas” (Gombrich, 2004:13). Camino por donde muy pronto se encuentran ideas relacionadas con la fe en el progreso, ese movimiento según el cual la civilización evoluciona hasta el estadio de la cultura, luego de salir de la barbarie.

*En el momento mismo en que aparecieron los términos de «cultura» y de «civilización» y aún durante el siglo XVIII, época en que se difundieron por doquier, constituían en efecto denominación axiológica, sobre todo cuando se utilizaban como contrapartida del barbarismo, salvajismo o rudeza. La historia de la civilización o de la cultura no era otra cosa, en realidad, que la historia de la trayectoria del hombre desde un estado casi animal hasta el de las sociedades refinadas, el cultivo de las artes, la asimilación de los valores de la civilización y el libre uso de la razón. La cultura, así, no solo podía progresar, sino incluso era susceptible de decadencia o de pérdida total, y su historia, por consiguiente, se hallaba legítimamente relacionada con cada uno de estos dos procesos. (Gombrich, 2004:14)*

En la brecha entre civilización y cultura, está el axioma occidental que va a desembocar en una diferencia desventajosa para los pueblos no occidentales, al imponerles referentes externos que fuerzan una comparación engañosa de raíz. ¿No es la civilización el umbral arbitrario que debe atravesar la humanidad para salir de su salvajismo? “*si consideramos la invención de la escritura como el signo del fin de la barbarie*” (Derry & Williams, 1981:15). Esta conciencia del contraste cultural ha sido un arma mordaz, en relatos universales del Occidente moderno como los de Heródoto, Marco Polo, Swift, Humboldt, etc.

Antes de continuar, no podemos dejar de mencionar nuestra postura, frente a las relaciones que se tejen entre extremos complementarios como las

nociones de continuidad-discontinuidad en el campo histórico social, esto es muy importante de tomar en cuenta para una analítica de la cultura –más adelante desarrollaremos la postura que la concibe como una entidad semiótica-, ya que en el terreno de las semiosis la cultura cumple funciones determinadas, como la de ser: “*la memoria de la sociedad*” (Lotman, 1979: 72). Soy consciente de los efectos de superficie que trae consigo la escritura, a la hora de describir el objeto de nuestras hipótesis, uno de ellos es la de crear en el lector una sensación temporal de continuidad; sin embargo, esta acumulación sólo sucede hasta que sobreviene su explosión de sentido, o hasta que esa acumulación de cambios conduzca a una ruptura o discontinuidad, la cual estaría en la esencia misma de la historia, cuya “conciencia histórica” como tal, aparece recién hacia fines del siglo XVIII y se desarrolla durante el siglo XIX (Foucault, 1968; Mendiola, 2019, 2021)<sup>93</sup>, como se ve aún en la escritura del historiador “temprano” Jules Michelet (1798-1874), en su libro “*La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, publicado a mediados del siglo XIX”, escritura que se encuentra a medio camino, entre la disciplina histórica y las creencias populares; no olvidemos que, en este siglo, se gesta no sólo la conciencia histórica como la conocemos hoy, también toma cuerpo su pretensión de científicidad, anterior a esto las formas de hacer historia eran diferentes, donde no se acostumbraba hacer evidente y estricta la distinción presente-pasado, así como la concepción del devenir histórico, como un trazo que marcha inexorablemente –como el tren de la historia- hacia delante, lo que en la escritura se expresa en la orientación que se sigue para escribir y leer, donde el sentido aparece de izquierda a derecha.

*En realidad, es la noción de discontinuidad la que ha cambiado de status. Para la historia en su forma clásica, lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable: lo que se ofrecía bajo la forma de*

---

<sup>93</sup> Cf. Presentación del libro: «La “memoria artificial” en la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo». Autor: Beatriz Gutiérrez Mueller. Consultado el 25/02/2022. Minuto 1:15:20 En: <https://youtu.be/FhJl5DAWK5o?t=4527>  
Mendiola, Alfonso. “El nacimiento histórico de la ficción”. Seminario permanente en teoría de la historia, sesión del 25/08/2021. Consultado el 27/02/2022. En: <https://youtu.be/rqIH4yr-7aw>

*acontecimientos, instituciones, ideas o prácticas dispersas; y aquello que el discurso del historiador debía contornear, reducir, borrar para que apareciera la continuidad de los encadenamientos. La discontinuidad era ese estigma del desperdigamiento temporal que el historiador estaba encargado de suprimir de la historia. Ahora se ha convertido en uno de los elementos fundamentales del análisis histórico. (Foucault, 1983:.89-90)*

Nunca será suficiente alertar, sobre la construcción ideológica que los encadenamientos pueden proyectar, como continuidades históricas diversas, perfectamente acomodadas a una modernidad que requiere de forjar “conciencia histórica” por todos lados, esto es ceñir la experiencia sensible de cualquier pueblo a los encadenamientos discursivos que proyectan continuidades históricas diversas, como efectos de superficie de una escritura que por no sustraerse de su tiempo, da lugar a una sensación subjetiva que normaliza lo alfabético –esto es, disminuye tangiblemente la experiencia sensible de la iconicidad o lo figural-, volviéndola natural; como si se tratara de una conciencia sin sujeto, que pudiera atravesar el umbral del tiempo, siendo igual a misma, como sucede en la actitud que a menudo se tiene con estados como el de “libertad”, o ideas como la de “progreso” cuando al pasado.

De ahí que, al hablar sobre cómo conceptualizamos la noción de cultura, antes de reivindicar su identidad, sería importante poner atención a su dimensión como memoria, dado que la noción de densidad histórica que subyace a ella, corre el peligro de producir obstáculos epistemológicos que se expresarán en ideas erróneas, sobre los encadenamientos que proyectan continuidades del tipo “visión del mundo”, “espíritu de la época”, “tren de la historia”, inclusive “lucha de clases”, que son posibles de evocar en el discurso por motivos ideológicos diversos, fueron expresiones muy comunes occidente moderno a partir de siglo XVIII, en la esfera del romanticismo. Época que coincide con la aparición de la idea de cultura como alma colectiva, así como la idea positivista de una conciencia histórica que pugna por su científicidad.

De ahí la importancia de reflexionar sobre el concepto de cultura, bajo una estrategia conceptual que nos permita derivar de ella, su dimensión intercultural.

Continuando, digamos que la historia de la cultura peruana alrededor de la segunda mitad del siglo XX, resulta de suma importancia en este trabajo, ya que de su acervo emergen los mejores ejemplos para comprender de manera local, las prácticas y procesos mediante los cuales se desplegaron ciertas concepciones sobre la cultura, abriendo con ello nuevos dominios en el devenir histórico aún por interrogar. ¿Cómo se revela este contraste cultural (nosotros-ellos) en la obra de Arguedas? ¿De qué manera impulsa el sentido general de la trama en cuentos como *SP*? Efectivamente, es el contraste cultural lo que da vida al conflicto existente entre los personajes de ese cuento; cuando el pongo se acerca a la hacienda del patrón para cumplir con su misión servil; es ahí donde dicho contraste –en cuyo sustrato laten con fuerza las formaciones ideológica y discursiva-, revelará la violencia de la que es capaz, así como el fondo bestial del sarcasmo patronal –en el maltrato verbal y psicológico que ejerce el hacendado sobre el *pongo*-, con el que está teñida toda la atmósfera del cuento, en representación de la sociedad peruana.

En este punto podemos acudir a la definición que la UNESCO suscribe acerca de la cultura, tomarla de ejemplo sobre cómo se conceptualiza de forma dominante a nivel mundial, el concepto de cultura, referente para proyectos educativos y de desarrollo –cultural- en general, por lo que se ha constituido respetuosamente, en toda una doctrina que debería llevar su nombre:

*(...) la cultura puede considerarse actualmente como **el conjunto de los rasgos distintivos**, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias y que la cultura da al hombre la*

*capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden.*<sup>94</sup>

Hay una idea subyacente en esta definición, donde se considera a la cultura como *una entidad con consistencia propia* –lo cual es de suma importancia y resulta ineludible-, pero dado que despejar estos aspectos, requerirá apelar a una explicación semiótica, ésta se desarrollará más adelante. Explicación que tiene como principal escollo la ambigüedad de su definición – pero fue así como apareció en el primer Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo-, donde se confunde cultura en el sentido que le da la tradición humanista al término -lo que hace recomenzar su densidad histórica, en el antiguo pensamiento heleno y la antigüedad greco romana- creando con ello una idea falsa de continuidad; en cambio con las nociones de cultura que se usan en antropología, que fueron tomando forma, con la aparición y afianzamiento progresivo de la época Moderna, la cultura se convierte en un fenómeno que representa, de manera general, todo el obrar humano (Heidegger), a la que se atribuye unos rasgos distintivos que la caracterizarían como pueblo; indefinición que ha originado una gran confusión en el discurso académico y en el político –como ya lo dijo Sahlins en el informe aludido (1996: 27).

Este acercamiento quiere evitar el obstáculo epistemológico que considera la cultura, un “conjunto” de rasgos; dado que no es lo mismo “ser” un conjunto ¿con qué grado de consistencia? Que “disponer” de un conjunto de rasgos, al lado de un sistema que los une, relacionándolos como es su

---

<sup>94</sup> Cf. Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales; México, 1982.

función, no olvidando el aspecto más importante de la cultura: su capacidad de estructurar. La definición antropológica de la cultura, ya había sido esbozada en el siglo XIX, en los inicios de la antropología inglesa:

*La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es **ese complejo total** que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. (Taylor, 1977: 64)*

Nótese que la definición empleada por la UNESCO, si bien tiene una orientación antropológica tayloriana, la empobrece al reemplazar el “*complejo total*” –dimensión aglutinante enunciada en la versión del antropólogo inglés, pero dejada de lado-, por la expresión: “*el conjunto de los rasgos distintivos*”; con lo que el problema queda reducido al paradigma del conjunto y de la serie, donde el todo se intenta explicar por las partes, “*como en el principio de Robinson Crusoe: aislar un objeto para hacer luego, a partir de él, un modelo general*”; o como las teorías que propugnan “pautas” y “patrones” culturales, pero sin la delimitación de un espacio receptor, donde éstos adquieran estructuralidad para convertirse en un sistema, “*espacio semiótico necesario para la existencia y funcionamiento de los diferentes lenguajes, no en cuanto suma de los lenguajes existentes*” –al que Lotman denominará *semiosfera*-. Las teorías que propugnaron la comprensión de la cultura, como conjunto de “pautas” y “patrones” para explicar el universo socio-cultural de un pueblo, fueron muy populares en la antropología anglosajona y norteamericana del siglo XX, con versiones múltiples en América Latina; como si la suma de todas estas partes (pautas o patrones) diera como resultado, la explicación completa de un universo social y cultural en funcionamiento.

Sería importante pasar revista a la gran cantidad de trabajos que dan contenidos diversos a este término, correspondientes seguramente a un número igualmente grande de discrepancias, las cuales se originan históricamente en esferas como la filosofía de la cultura, la historia cultural, la antropología –con disciplinas muy populares el día de hoy, como la gestión

cultural y administración pública de la cultura-, la sociología, la lingüística y últimamente la semiótica; todo lo cual da la impresión de que comprenderla resultaría una empresa imposible, sin embargo existen herramientas que permiten despejar este cliché y por el contrario, dar cuenta de esta complejidad aparentemente inabarcable. ¿Cuáles son los ejes semánticos que organizan el horizonte en el que se despliegan los contenidos de esta entidad conceptual que llamamos cultura? Guattari-Rolnik –en un libro de autoría bicéfala- ensayan una respuesta y proponen un esquema para comprender estratégicamente, las significaciones que se han ido produciendo alrededor de este concepto, en el despliegue del tiempo.

*La palabra cultura ha tenido varios sentidos en el transcurso de la historia: su sentido más antiguo es el que aparece en la expresión «cultivar el espíritu». Éste es el «sentido A» que voy a designar como «cultura-valor» porque corresponde a un juicio de valor que determina quién tiene cultura y quién no la tiene; o si pertenece a medios cultos o si pertenece a medios incultos.*  
(Guattari-Rolnik, 2006:20)

Estas significaciones se asocian históricamente con el mundo rural heleno, donde el concepto cultura extrae sus raíces agrícolas (colere = cultivar), con un hábitat sedentario, de ahí que la idea de cultura como cultivo o signo de lo rural (agricultura), se opone en algún momento al concepto de civilización como signo de la vida urbana. En el diccionario de latín, existe la voz: “cultor, cultoris”, que se traduce como “Cultor, cultivador, labrador; campesino, paisano”. Se atribuye a Cicerón el haber utilizado por primera vez el concepto: “Cultura animi philosophia est” o la filosofía cultiva el espíritu (Blánquez, 2019: 461), en analogía con cualquier práctica similar a cultivo o trabajo acumulado, que transforma el estado natural de las cosas; lo cual ya se encontraba como concepto antes de Cicerón, en la noción de *paidea* –los valores del hombre culto-, sólo posibles dentro de la Polis, como expresión de la razón (*logos*) humana (Guerrero, 2002: 35-50).

*Con el ascenso de la burguesía, la cultura-valor parece haber sustituido a otras nociones segregativas, a los antiguos sistemas de segregación social de la nobleza. Ya no se habla de personas de calidad: lo que se considera es la calidad de la cultura, resultado de un determinado trabajo. (...) Las elites burguesas extraen la legitimidad de su poder del hecho de haber realizado cierto tipo de trabajo en el campo del saber, en el campo de las artes y así en adelante. (...) Se la puede tomar como una categoría general de valor cultural en el campo de las elites burguesas, pero también se la puede usar para designar diferentes niveles culturales en sistemas sectoriales de valor, aquello que hace que se hable de cultura clásica, cultura científica o cultura artística. (Guattari-Rolnik, 2006:20)*

Salvando las distancias históricas entre estructuras de pensamiento, este tipo de significaciones asociadas a la cultura como valor, sufrieron procesos de traducción y duplicación como parte del coloniaje y la interacción entre culturas, como ha tenido lugar en todas partes donde llegaron los tentáculos de la colonización, en el caso que nos ocupa, encuentra expresión en las artes visuales y en muchos ejemplos de la literatura, como en este caso *SP*.

*«El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.  
- ¿Eres gente u otra cosa? –le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio.  
Humillándose, el pongo no contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie.  
- ¡A ver! –dijo el patrón- por lo menos sabrá lavar ollas, siquiera podrá manejar la escoba, con esas manos que parece que no son nada. ¡Llévate esta inmundicia! –ordenó al mandón de la hacienda.» (Arguedas, 1974: 164)*

Como juicio de valor, la cultura emana de la persona y depende del trabajo acumulado en alguna actividad de la vida civilizada –dentro de los límites del espíritu o la razón pura-, en particular las practicas que estén lejos del rango de las actividades de subsistencia y el sentido utilitario de la praxis, como la religión y las artes, de ahí las actitudes de desprecio hacia quienes se considera que “no tienen cultura”, pues eso los coloca del lado externo de la frontera cultural que delimita la civilización de la barbarie; la significación de este contraste cultural, convertido en imperativo supremo, hace incluso que el propio narrador –Arguedas, en *El sueño del pongo*- inicie el cuento con la expresión: “*Un hombrecito se encaminó hacia la casa-hacienda de su patrón*”. Cuento que revela en la obviedad de las expresiones despreciativas del personaje patrón, no solamente el poco valor que se da al pongo, sino las fronteras culturales entre lo que tiene un sentido “civilizado”, de lo que carece de valor cultural, o existencia semiótica.

*El segundo núcleo semántico agrupa otras significaciones relativas a la cultura: es el «sentido B» que voy a designar como «cultura-alma colectiva», sinónimo de civilización. De esta manera, ya no existe más el binomio «tener o no tener»: todo el mundo tiene cultura. Es una cultura muy democrática: cualquiera puede reivindicar su identidad cultural. Se trata de una suerte de a priori de la cultura: se habla de cultura negra, cultura underground, cultura técnica, etc. Una especie de alma un tanto vaga, difícil de captar y que se ha prestado en el curso de la historia a toda suerte de ambigüedades, ya que define una dimensión semántica que se encuentra tanto en el partido hitleriano, con la noción de Volk (pueblo), como en numerosos movimientos de emancipación que quieren reapropiarse de su cultura y de su fondo cultural. (Guattari-Rolnik, 2006:20)*

Este segundo núcleo semántico donde las concepciones sobre la cultura, contienen el tipo de definiciones que ponen en práctica las ciencias sociales, así como los estudiosos del folklore, como sucede en Arguedas

cuando escribe la presentación de su cuento: “*lo publicamos por su valor literario, social y lingüístico*” –aclara, anunciando nuevos tiempos para la literatura, donde se abrirá “*la posibilidad de una narrativa quechua escrita, escasa o casi nula*” en tiempos de Arguedas (1974: 161). En este núcleo semántico, hay un retorno de las ideas que ven la cultura como alma colectiva, las cuales se desarrollaron junto con la aparición de la sociedad industrial y la burguesía que consolidan la modernidad, en un momento en que comienza a concebirse la cultura como totalidad –producida en todos sus aspectos, del lenguaje a las costumbres, pasando por el pensamiento, el genio y el carácter, por el cuerpo social-, que se autodefine con etnocentrismo como sociedad modelo, en adelante convertida en axioma para clasificar a los demás pueblos, asignándoles un lugar en la línea evolutiva del proceso histórico cultural, que justificó la expansión colonialista del Occidente moderno hacia América Latina. Aquí es donde debe discutirse la idea de progreso, la cual ha sido importante para la construcción del *pensamiento único*, subyacente en las políticas integracionistas que promueven la des-civilización –concepto definido según las tesis de Robert Jaulin, a mediados de los años setenta, en un libro del mismo nombre que llevaba por subtítulo: *Política y práctica del etnocidio*<sup>95</sup>.

*La política etnocida de integración de las sociedades nacionales aspira a la disolución de las civilizaciones dentro de la civilización occidental: lo anterior puede ser calificado de sistema de descivilización ya que tiene por objeto la desaparición de las civilizaciones. La descivilización occidental es por construcción, un fenómeno unitario, exactamente de la misma forma que la muerte es unitaria, puesto que constituye la pauta del parecido o la*

---

<sup>95</sup>. - “*Etnocidio*” indica el acto de destrucción de una civilización, el acto de la descivilización. Este acto puede permitir que se caracterice al “sujeto” –descivilización o procedimiento- culpable de etnocidio. El término “*etnocidio*” se construye como el término “*genocidio*” el cual fue formado con “*homicidio*” como modelo. Marcel Bataillon recuenta estas construcciones: “*Tomemos nota de una vez por todas: que los dos términos, genocidio y etnocidio, han sido forjados bajo el modelo de homicidio, palabra en la cual se pueden identificar dos sustantivos latinos: homicida (concreto), el asesino, y homicidium (abstracto), el asesinato, y por lo tanto pueden designar a la vez los asesinatos colectivos perpetrados contra razas o etnias y sus culturas, y calificar a los pueblos conquistadores que se manifiestan culpables*” (Jaulin, 1979:9).

*identidad de las diversas soluciones con que se expresa la vida.*  
(Jaulin, 1979:14)

Como lo denuncia el texto de Jaulin, las políticas “integracionistas” redujeron la diversidad cultural –el abanico de las civilizaciones- muchos veces hasta la extinción total, como en el caso del Perú, las treinta y siete lenguas-pueblo que han desaparecido en los últimos cincuenta años-, número que crece inexorablemente, también es cierto que esta desaparición ha sucedido en el mayor de los silencios, aunque ha ocurrido en medio de la bulliciosa superficie de la realidad educativa, terreno donde funcionan los mecanismos de la interculturalidad, que ya estaban habilitados en las discusiones sobre el monolingüismo quechua y aymara de los años sesenta.

*El tercer núcleo semántico, el «sentido C», corresponde a la cultura de masas y lo llamaría «cultura-mercancía». Ahí ya no hay juicios de valor, ni territorios colectivos de la cultura más o menos secretos, como en los sentidos A y B. La cultura son todos los bienes: todos los equipamientos (como las casas de cultura), todas las personas (especialistas que trabajan en ese tipo de equipamiento), todas las referencias teóricas e ideológicas relativas a ese funcionamiento, todo lo que contribuye a la producción de objetos semióticos (como libros y películas), difundidos en un determinado mercado de circulación monetaria o estatal. Tomada en este sentido, se difunde cultura exactamente igual que Coca-Cola, cigarros, coches o cualquier otra cosa. (Guattari-Rolnik, 2006:20)*

Podríamos decir que se trata de una coyuntura, donde el campo cultural es invadido en el núcleo mismo donde interactuaban valor y alma, por un tercer eje semántico de sentido, el cual los integra en un nuevo campo. Ni juicio de valor (lo “cultivado”), ni “alma colectiva” territorializada y definida a partir de sus interacciones funcionales, ya no hay más trabajo acumulado en el cultivo de los bienes elevados del Hombre, como expresión de la vida moderna (Heidegger).

En su defecto se produce un quiebre a partir del cual, la producción y la circulación de las mercancías producen una compartimentación para los bienes culturales, al mismo tiempo que la producción general capitalista, adquirirá una forma (des)territorializada de producir [Ejemplo: en el campo artístico, los impresionistas se van a diferentes partes del mundo a pintar, los arquitectos se van a Japón en el siglo XIX francés]. A partir de ahora, esta entidad comprenderá idealmente todos los bienes generados por una producción social que los ha convertido en *objetos semióticos*, en la medida que pertenecen al mismo campo cultural.

Lo que organizará en adelante los elementos que conforman este *campo cultural* donde los bienes simbólicos encuentran formas de circulación, al final de las cuales acaban convertidos gracias a ella en capital dinerario (cultura = mercancía); mecanismo que debilita los vínculos comunitarios, lo cual ha sido una constante a lo largo de los siglos XIX y XX, igual destino han corrido el valor de uso y las formas de memoria; en adelante será el esquema de la mercancía y el mercado, quienes generarán sus propios códigos y vínculos, su propia red de información y conocimiento, en medio de la que se irán articulando circunstancias, de las que emergerá la condición burocrática. Hay que rescatar en estos planteamientos, la referencia a la cultura como una entidad ya no sólo simbólica, pues en adelante será vista también como entidad semiótica.

A partir de aquí la cultura se convierte, como dicen los autores Guattari-Rolnik, en un concepto reaccionario, en la medida que responderá, a partir de ahora, a un *modo de semiotización* dominante –expresión con la cual se da a entender, la forma mediante la que se produce el sentido que permite la orientación social de los individuos-, la cual tiene como efecto escindir a los hombres de sus realidades políticas, para sustituirlas por un imaginario radical.

*Podría intentarse distinguir, en la terminología lo que llamamos lo imaginario último o radical, la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es, ni fue, de sus productos, que podría*

*designarse como lo imaginado. Pero la forma gramatical de este término puede prestarse a confusión, y preferimos hablar de imaginario efectivo.* (Castoriadis, 1983: 220)

La referencia que hacen Guattari-Rolnik al novelista Marcel Proust es interesante, como ejemplo de la vida cultural francesa que se desarrolló en los espacios artísticos de aquel entonces, conocidos con el nombre de “salones” –de ahí la costumbre de llamar con ese nombre a los eventos anuales de artes plásticas-; no es casual la importancia que llegaron alcanzar estos “salones” en diversas partes de Europa, es de resaltar –sin olvidar en ese mismo sentido a las academias<sup>96</sup> y los cafés-, que también funcionaron como instancias de selección, legitimación, consagración y difusión en los campos intelectual, artístico y cultural (Bourdieu, 2002:11), lo que fue común en Europa hasta el siglo XIX.

Desde un punto de vista de género –con relación a la conducción de dichos conjuntos arquitectónicos dedicados al arte-, aunque estos salones fueron animados y administrados tanto por hombres, matrimonios y mujeres, es importante resaltar el papel de estas últimas en medio de estos conjuntos arquitectónicos que sirvieron para la actividad artística. El salón más famoso fue el del *Hôtel de Rambouillet* de París (1608), el cual funcionó hasta la muerte de la marquesa Catherine de Vivonne (1665) su animadora, apodada *Arthénice*.<sup>97</sup> No sólo en Francia hubo salones famosos, también en Italia existieron instituciones similares, es justo mencionar en ese sentido a *La Academia*, fundada y animada en Roma por Cristina de Suecia luego de abdicar de su corona, donde nació posteriormente un amplio movimiento cultural en oposición al estilo barroco, conocido como *Academia de la Arcadia* –existe curiosamente hasta la actualidad-, y a ella han pertenecido filósofos

---

<sup>96</sup> Cf. “*La misma palabra academia sugiere este cambio de actitud; deriva del nombre de la “villa” en la que el filósofo griego Platón enseñó a sus discípulos, y que poco a poco se fue haciendo extensiva a los grupos de hombres cultos en busca de la sabiduría. Los artistas en principio denominaron academia a sus lugares de reunión, para poner de manifiesto su equiparación con los eruditos a los que concedían tanta importancia; pero hasta el siglo XVIII, estas academias no llegaron gradualmente a enseñorearse de la función de enseñar arte a sus alumnos.*” (Gombrich, 1999: 480).

<sup>97</sup> Cf. <https://madamedelafayette.wordpress.com/2016/12/04/catherine-de-vivonne-y-el-hotel-de-rambouillet/>

como Benedetto Croce, Giambattista Vico, Johann Wolfgang von Goethe, entre una larga lista de intelectuales que incluye a varios papas.

En Lima, este tipo de salón existió, en la versión que le dio la ciudadana argentina, Juana Manuela Gorriti entre 1876-1877, animadora de un movimiento intelectual en Lima, hacia la segunda mitad del siglo XIX. Se sabe que editó *El Álbum* (Lima, 1874), así como *La Alborada* (Lima, 1874-1875), ambos semanarios dirigidos a la mujer de entonces. A partir del año 1876, su casa de la calle Urrutia, fue el escenario de un conjunto de veladas literarias, donde participaron intelectuales como Clorinda Matto de Turner, Mercedes Cabello de Carbonera, Teresa González de Fanning y Ricardo Palma. En estas veladas se debatía en torno a temas como la educación femenina, se declamaba y realizaba recitales musicales. En 1892, fue publicado el contenido de dichas veladas, con los trabajos leídos en ellas y los respectivos comentarios de la prensa local.

*EL CONCEPTO DE CULTURA ES PROFUNDAMENTE REACCIONARIO. Es una manera de separar actividades semióticas (actividades de orientación en el mundo social y cósmico) en una serie de esferas, a las que son remitidos los hombres. Una vez que son aisladas, tales actividades son estandarizadas, instituidas potencial o realmente y capitalizadas por el modo de semiotización dominante; es decir, son escindidas de sus realidades políticas.*



*Lo que caracteriza a los modos de producción capitalísticos es que no funcionan únicamente en el registro de los valores de cambio, valores que son del orden del capital, de las semióticas monetarias o de los modos de financiación. Éstos también funcionan a través de un modo de control de la subjetivación, que yo llamaría «cultura de equivalencia» o «sistemas de equivalencia en la esfera de la cultura». Desde este punto de vista el capital funciona de modo complementario a la cultura en*

*tanto concepto de equivalencia: el capital se ocupa de la sujeción económica y la cultura de la sujeción subjetiva. (Guattari-Rolnik, 2007:27)*

Sobre la división que se hace de la cultura en rasgos, ésta es sólo artificial –o como se dice, metodológica-, dado que en la vida real se nos presenta como duración indivisible<sup>98</sup>, lo que se ejemplifica en la percepción del escritor Proust, para quien los salones eran algo imposible de dividir en “esferas” artísticas –como se leerá más adelante-, indivisibilidad de la misma naturaleza que el concepto de cultura, cuando es comprendido como un conjunto de rasgos, frente a lo cual toca esclarecer el argumento que fundamenta dicha indivisibilidad –el meollo de su esencia-, al comprender la cultura como una entidad aglutinante, estructuradora de dichos rasgos:

*Toda la obra de Proust gira en torno a la idea de que es imposible autonomizar esferas como la de la música, de la de las artes plásticas, de la literatura, de los conjuntos arquitectónicos o de la vida micro social en los salones.*



***La cultura en tanto esfera autónoma sólo existe en el nivel de los mercados de poder, de los mercados económicos, y no en el nivel de la producción, de la creación del consumo real.***  
(Guattari-Rolnik, 2007:27)

¿Cómo aparecieron los salones en tanto disposiciones arquitectónicas? Puede resultar útil en este punto, algunas ideas de Heidegger sobre la modernidad; que nos permitan entender mejor la aparición del campo artístico como el resultado de un desplazamiento de las prácticas artísticas al campo visual de la estética, lo mismo que el concepto de cultura –tal y como la conocemos hoy en día-, pasa a ser concebida como la realización de todo el

---

<sup>98</sup> Para un filósofo como Bergson, la memoria que nace de la experiencia sensible, es duración pura y como tal, es una experiencia psicológica indivisible Cf. Bergson, Henri. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

obrar humano, por lo que su abordaje se vuelve inconmensurable como el obrar humano mismo, el cual queda en el fondo de la memoria como un rastro de guía, para la expansión del obrar humano progresivamente convertido en cultura. Tomo algunas ideas del ensayo *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, 1979) –donde responde a la pregunta por la esencia de la modernidad-. En dicho texto se proponen cinco fenómenos que caracterizan la época, los primeros corresponden a la ciencia y la técnica maquinística, a continuación de los cuales:

*Un tercer fenómeno de la misma esencia en la Edad moderna, es el que se ofrece en el proceso de colocar al arte en el campo visual de la estética. Esto significa: La obra de arte pasa a ser objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte se considera expresión de la vida del hombre. (Heidegger, 1979: 68-69)*

En resumidas cuentas, “*colocar al arte en el campo visual de la estética*”, fue un proceso que creó las condiciones para el surgimiento del *proyecto creador* del artista, en una forma antes no conocida y en medio de un movimiento histórico, donde las prácticas artísticas van dejando la laboriosidad del encargo, por otras donde la obra resulte de la reflexión, lo es acompañado del nacimiento del *cogito* cartesiano, como su condición de posibilidad. De ahí que la formulación de Heidegger resulte pertinente para explicar no sólo este fenómeno, sino que da carta de inicio a la comprensión del sistema moderno de las artes, cada vez más centrado en el *proyecto creador* del artista, que se afianza con el paso del siglo XIX. De aquí se van a ir desprendiendo regularidades discursivas, que conducirán a encadenamientos determinados (Foucault, 1979: I), que darán lugar a conceptos como: autor, inspiración, genio, obra, incluso, estilo<sup>99</sup>, etc.; los cuales al acercarse al análisis, se revelan como continuidades irreflexivas.

---

<sup>99</sup> «El primero de estos cambios se refiere a la actitud del artista respecto de lo que recibe la denominación de estilo. Existe un personaje en una de las comedias de Moliere que se maravilla cuando le dicen que ha hablado en prosa toda su vida sin saberlo. Algo muy semejante les sucedió a los artistas del siglo XVIII. En los primeros tiempos, el estilo del periodo fue simplemente el modo en que se hacían las cosas, adoptado porque la gente creía que era el mejor y el más correcto para

Según el historiador E. H. Gombrich, el siglo XVIII inglés consolida la fama de Inglaterra, como referente por sus instituciones y su “buen gusto”, en medio del triunfo de la idea de “razón”, donde aparece el interés –al menos en el campo visual de la pintura-, aunque también en el terreno de la naciente “conciencia histórica” y la llamada “historia por abajo”, en oposición a la que se interesaba en las altas esferas del poder, pone en la agenda el interés por los personajes comunes, lo que contribuye a crear las raíces de una nueva forma de apreciar estéticamente el mundo; por su parte aparece el concepto de estilo, el cual pone fin a todo un sistema de premisas artísticas que habían dominado al menos por un milenio, al traer consigo los aires de la modernidad y la irrupción de la Revolución francesa de 1789. (Gombrich, 1999: 457-497) Salvando las diferencias, una coyuntura similar sucedió en América Latina – como efecto de una modernidad tardía-, cuando a mediados de los años setenta en el Perú, se otorga el Premio Nacional de Cultura (1976) a un respetado artesano del retablo ayacuchano, como lo fue don Joaquín López Antay<sup>100</sup>, más allá de la polémica sobre el merecido galardón, vemos la huella clara del inicio acelerado del desplazamiento, de ciertas prácticas simbólicas como la artesanía, hacia el campo visual de la estética, al mismo tiempo que accede al mercado de bienes culturales como objeto marcado por las semióticas dinerarias –distintas a las de su economía local-, que se derivan de concebir y realizar el obrar humano como cultura, acorde con un modo de producción que convierte este obrar en mercancía: *“La propia esencia del lucro capitalista está en que no se reduce al campo de la plusvalía económica: está también en la toma de poder sobre la subjetividad.* (Guattari-Rolnik, 2007:27)

*Un cuarto fenómeno de la Edad moderna se pone de manifiesto al concebir y realizar el obrar humano como cultura. Cultura es entonces la realización de los valores supremos mediante el cultivo de los más elevados bienes del hombre. Es esencial para*

---

conseguir unos efectos determinados. En la edad de la razón, la gente empezó a darse cuenta del hecho en sí del estilo y los estilos.» (Gombrich, 1999: 476)

<sup>100</sup> Cf. la noticia en: <https://www4.congreso.gob.pe/galeriadearte/expositores/lopez-antay.htm>

*la cultura que ese cultivo se cultive y de suerte se convierta en política de la cultura. (Heidegger, 1979: 68-69)*

Lo cual supone unas condiciones generales para este obrar, condiciones que son las del modo general de producción capitalista –en la actualidad bajo una dimensión neoliberal-, cuya productividad sigue fundamentándose en el despojo de la plusvalía que el salario secretea y la circulación de las mercancías normaliza, por lo que su comprensión pasa por analizar la economía política de los signos que pone en juego, cuando se parte de la idea donde: *“El signo es una sustitución material de los objetos, fenómenos o conceptos, con lo cual facilita el intercambio de información en la sociedad”* (Lotman, 1979:8). Proceso permanentemente absorbido por las semióticas dinerarias que imponen, el *denominador maximal común*, como lógica de todos intercambios del obrar humano, porque es la lógica del signo lo que va a imperar en el sistema, debido a su capacidad de sustitución:

*el rasgo fundamental del signo es la capacidad para cumplir su misión de sustituto. La palabra sustituye al objeto, al concepto; el dinero sustituye al valor del trabajo socialmente necesario; el mapa sustituye al terreno; los distintivos militares sustituyen a los grados correspondientes. (Lotman, 1979:8)*

### **3.3 La cultura como sistema de signos**

La estrategia conceptual de proponer núcleos semánticos para organizar la infinidad de concepciones existentes sobre la cultura, a la manera de una pequeña tipología como lo hacen Guattari-Rolnik (2006: I), tiene un parentesco con ideas que encontramos en Lotman al respecto –aunque no tuvieron contacto, igualmente, tampoco con Foucault-, el cual nos anima a ir más allá en la comprensión de la complejidad con la que tratamos. Las fuentes citadas han sido claras en exponer las dificultades por superar, a la hora de abordar las dimensiones de la cultura, lo mismo que las formas en que ha sido tratada su existencia y los obstáculos epistemológicos que ella implica, en el marco de

una realidad plurilingüe donde se desarrolla la producción teórica existente, escrita desde muchas disciplinas, la vuelven una materia cuyo abordaje parecía inabarcable, hasta que entró en escena la *semiótica de la cultura*. Para no perder el aliento, existen estrategias emprendidas antes por otros –como Lotman, en colaboración con Uspenskij-, sobre cuyas huellas intentaremos eventualmente avanzar, por ejemplo, en lo referente a los mecanismos semióticos de la cultura:

*Existen numerosas definiciones de la cultura (...) no nos desanimarán si recordamos que el valor de éste término es “derivado” respecto del tipo de cultura. Toda cultura determinada históricamente genera un determinado modelo cultural propio. (...) aún dentro de la multiplicidad de las definiciones, es posible determinar algo en común que evidentemente responde a ciertas connotaciones adscribibles intuitivamente a la cultura, sea cual fuere la interpretación del término. Limitémonos a señalar dos. En primer lugar, en la base de todas las definiciones está la convicción de que la cultura posee trazos distintivos (...) de ella se deriva la afirmación de que la cultura nunca representa un conjunto universal, sino tan sólo un subconjunto con una determinada organización. No engloba jamás todo, hasta el punto de formar un nivel de consistencia propia. La cultura sólo se concibe como una porción, como un área cerrada sobre el fondo de la no cultura. (...) En segundo lugar (...) sobre el fondo de la no cultura, la cultura interviene como un sistema de signos.*  
(Lotman et al, 1979:67-68)

¿Quién imaginaría que la signicidad nos traería a la conciencia, este cedazo sutil que pone unas fronteras a la cultura además de una cierta organización? Lo importante en esta comprensión, es **el postulado que comprende a la cultura como algo “derivado”**, de donde sigue que *“nunca representa un conjunto universal, sino tan sólo un subconjunto con una determinada organización”* (Lotman, 1979:67-68) por lo que se comprende

carece de un nivel de consistencia propio. Esta comprobación debería ser suficiente para desterrar cualquier forma de culturalismo, evolucionismo, funcionalismo, racismo discursivo o de otro tipo, pero la velocidad y los caminos que siguen las ideas para acercarse en una sociedad, o fugar de ella, son algo que intentamos comprender. Por ejemplo, las contradicciones entre los ejes semánticos A (cultura=valor), B (cultura=alma colectiva), y C (cultura=mercancía), que dan contenido al cuadro donde Guattari-Rolnik (2006) organizan su amplia conceptualización de la cultura; también nos describe un obstáculo epistemológico: a nuestro modo de ver, este se nos presenta bajo la forma de una polémica con más de doscientos años de antigüedad –partiendo del siglo XIX, para dejar de lado la antigüedad helénica–, si bien ha sido superado gracias a la introducción del concepto de *semiosfera*, el fuego cruzado entre las academias, la economía y la política, trajo los efectos de una gravedad mayor al escollo planteado por M. Sahlins (1996:27) en 1994, a propósito del primer informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, creada en 1991 por la UNESCO, presidido por el embajador Javier Pérez de Cuellar –pensemos nuevamente en la desaparición de las lenguas, lo que significa la extinción de pueblos–, materializadas en una infinidad de políticas culturales, muchas de ellas “con enfoque intercultural” cuyos efectos positivos vemos hoy en día, cristalizados en la cantidad inconmensurable de documentación sobre las culturas de todo el mundo: saber para dominar y documentar su desaparición.

Hay un texto que Lotman escribe en colaboración con Uspenskij, *Sobre el mecanismo semiótico de la cultura*, donde se plantea el argumento que permitió dar el gran salto teórico para superar la concepción ontológica de la cultura, consistente en haber planteado dos connotaciones adscribibles al concepto a ella –sea lo que ella signifique–, con la intención de superar el centenario obstáculo epistemológico que la concibe como una entidad ontológica. En esto se siguió la tradición saussureana que define el signo como sustitución/reemplazo/ausencia de algo, contraparte de lo cual, su significado puede ser entendido negativamente, por aquello que se ha decidido no representar: la cultura, sobre el fondo de la no cultura. En esto

consiste la primera connotación adscribible que se da la definición de la cultura: que *posee trazos distintivos*, por lo que nunca podrá representar un conjunto universal, un “*todo, hasta el punto de formar un nivel con consistencia propia*”, como sucede cuando es concebida de forma ontológica, en el seno de las ciencias sociales; por ello en la semiótica, la cultura es concebida “*tan sólo como un subconjunto con una determinada organización*”, como “*una porción, como un área cerrada sobre el fondo de la no cultura*”. Como una consecuencia de la primera, la segunda connotación, resulta igualmente importante, porque resulta un fundamento epistemológico al plantea que, “*sobre el fondo de la no cultura, la cultura interviene como un sistema de signos*”. (Lotman, 1979: 68)

Como se ve, en este tipo de semiótica –fiel un principio binario-, la cultura aparece sobre el fondo de la no-cultura como un sistema de signos, esto la relaciona con el contraste que existe en la semiosfera respecto a su espacio exterior, llamado alosemiótico o extrasemiótico (Lotman, 1979:68). Hay otras características que se nos presentan al tomar conciencia del contraste aludido, evidenciando ser un fenómeno común a la interacción entre culturas, más aún si hablamos de culturas donde suceden etnocidios lingüísticos, lo que ocurre en áreas del territorio nacional, de poco interés cultural y mucho interés extractivo, pero a pesar de ello, las culturas oralizadas tienen características que debería tomarse en cuenta, en el diálogo entre culturas, como su disposición al futuro: “*si la cultura escrita está orientada al pasado, la cultura oral lo está al futuro*” (Lotman, 1998:84-87). Por eso es tan importante para estas culturas –como las que habitan en el llano amazónico-, formas de discurso como las predicciones, adivinaciones, acertijos y profecías; así como las prácticas mágico-religiosas que se realizan en lugares naturales con ciertas características –distintos de los entornos domésticos-, así como en antiguos santuarios –a los que curanderos y grupos de civiles, acceden con permisos para realizar algunas ceremonias, o las realizan sin más-, donde la memoria colectiva está guardada en el cajón abierto de lo existente. De ahí también la presencia común del culto a la muerte, en todo el mundo, no siempre como algo escatológico sino como nacimiento, *muerte-inicial*,

predicción que se abre paso, como una iniciación estratégica para la vida, predictiva en todos los aspectos, como forma de orientación en la vida general y su universo de sentido.

En tal sentido, el trabajo temporal que realiza el *pongo*, en la casa-hacienda del patrón, actualiza el pago adelantado (predictivo), que antaño realizaban las comunidades indígenas a los hacendados, para que los dejaran cultivar las tierras comunales. Al igual que en otras culturas, desde tiempos inmemoriales el hombre andino “paga” a sus deidades, para conseguir ciertos efectos, o como agradecimiento por haberlos obtenido; lo cual representa también una renovación de la alianza, cuestión que puede ejemplificarse en las últimas palabras que dijo Sócrates, cuando la cultura griega era testigo de la introducción de la escritura, recogidas en *Fedón o el alma*, antes de morir por beber la cicuta, dijo: “*Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides.*” (Platon, 2011: 638). Más que una frase final, es de renovación –mediante el gallo que Sócrates sugiere para renovar la alianza, con el dios de la salud-, es también un discurso predictivo, dirigido a un futuro que va más allá de la muerte. La orientación de las culturas orales hacia el futuro –fundadas en sistemas gráficos no fonetizados-, hacen tener una idea distinta, más alegre de la muerte, lo que también se manifiesta en *SP*, por la importancia que se da al régimen de los sueños, de ahí la creencia en una futura justicia divina, la cual debe ser narrada a la manera de una premonición, en la voz del humilde *pongo*.

Es probable que la orientación de las culturas orales hacia el futuro, se vea fortalecida cuando la estructura gramatical de la lengua –como sucede en algunas familias lingüísticas de la amazonía, como la familia huitoto-, no contempla la conjugación de los verbos en tiempo pasado, lo que no quiere decir que no tengan una conciencia del mismo y que lo representen en otra forma descentrada del verbo en la oración.<sup>101</sup> Actitud hacia el pronóstico, fundada en un texto oral que ha sido inscrito para siempre en el espacio

---

<sup>101</sup> Nota: comunicación personal del antropólogo y lingüista Jürg Gasche (†).

abierto de la memoria y el ritual, haciendo que la elección de la conducta se traslade a un dominio extrapersonal –de ahí la existencia de *ayllus* en los andes y *clanes* en la amazonía, como ejemplos de la vigencia que tiene la *persona semiótica colectiva*-. Por esta razón, es posible pensar que en el mundo prehispánico enterraban a los personajes importantes, acompañados de su entorno afectivo-social más cercano –lo que incluía animales domésticos-, como en el caso del *Señor de Sipán*. Tal vez en ello estribe la costumbre, existente hasta hoy en ciertos pueblos de la amazonía, de dedicar mucho tiempo a pasarla en grupo, lo mismo para diversas labores y en diferentes horas del día. Pero volviendo al cuento de Arguedas, no es casual que los contextos comunicativos, donde interactúan los personajes pongo y patrón, sean colectivos como la vida de los runas en las comunidades. Volviendo al occidente moderno, podemos decir que las discusiones sobre la oralidad y la escritura a que nos referimos, son posteriores a los años cincuenta en lengua inglesa, pero se leen en español hacia los años ochenta en esta parte del mundo.

Está pendiente explicar, cómo se justifica la coexistencia de lenguajes diversos en el surgimiento del dispositivo interculturalidad, lo cual se explica por la naturaleza heteróclita del dispositivo, en concordancia con el espacio abstracto de la semiosfera, dentro del cual es posible la existencia de varios lenguajes –como son el de la economía, la educación y dentro de este último el de la alfabetización–, los cuales no podrían existir por sí solos para dar cuenta del mundo. En los años sesenta estos lenguajes constituyeron el fondo, sobre el que contrasta un debate entre “instruir” o “educar”, “alfabetizar” o “castellanizar”, como lo demuestra la *Mesa Redonda sobre el monolingüismo quechua y aymara* organizada por Arguedas; al lado de lo cual, ya empezaba a proliferar el lenguaje de la planificación y el de la administración –el Sistema Nacional de Planificación y su INP se crean bajo el DL N° 14220 del 19 de octubre de 1962–; durante los años sesenta el lenguaje de los proyectos de desarrollo se va haciendo más presente, el planeamiento estratégico es impulsado por el Ministerio de Economía como requisito para la ejecución del ejercicio fiscal de las diferentes carteras, donde

sigue la ejecución presupuestal orientada a resultados, los sistemas de información con indicadores tanto para la ejecución como para la evaluación, dando lugar a un nuevo campo epistemológico, en el que aparecerá la GE.

Para hacernos una idea de la semiosfera, como espacio en el que coexisten lenguajes diversos, con duraciones de diversa magnitud, vamos a parafrasear la imagen de la sala de un museo, misma que Lotman utiliza para explicar el funcionamiento de la semiosfera como mecanismo único: imaginemos la sala de un museo, donde se exponen piezas de diferentes épocas –como un mundo particular estudiado de manera sincrónica-, acompañadas de inscripciones redactadas en lenguajes conocidos y desconocidos, con indicaciones para decodificarlas. A eso se añaden las explicaciones elaboradas por el personal del museo, los planos para los visitantes y las reglas de comportamiento destinadas a ellos; ahora se agregan en esa sala los guías y pensamos todo como un mecanismo único: obteniendo así, una representación de la semiosfera. (Lotman, 2018:14) Pero también aclara un aspecto a tomar en cuenta: cómo caracteriza la heterogeneidad al espacio semiótico, en la medida que es capaz de contener a todos estos lenguajes:

*La semiosfera está marcada por la heterogeneidad. Los lenguajes que llenan el espacio semiótico son muy variados y se hallan enlazados unos con otros a lo largo de un espectro que va de una posibilidad completa y mutua de traducción hasta una imposibilidad también completa y mutua de traducción. La heterogeneidad está definida, a la vez, por la diversidad de los elementos que conforma la semiosfera y por las diferentes funciones de estos últimos. Si hiciéramos la experiencia mental de imaginar un modelo de espacio semiótico en el que todos los lenguajes hubiesen aparecido en un solo y mismo instante y bajo la influencia de los mismos impulsos, no obtendríamos nunca una estructura de código única, sino un conjunto de sistemas enlazados y diferentes. (Lotman, 2018: 12)*

### 3.4 Más allá de la cultura: la semiosfera.

Como hemos venido usando el concepto de *semiosfera*, es hora de precisar su lugar en la obra de Lotman. Este concepto aparece en su idioma original ruso el año 1984, en un texto titulado *Acerca de la semiosfera*; posteriormente, es explicado con mayor detalle y ejemplos, en un libro aparecido en inglés, con el título de *Universe of the mind. A Semiotic Theory of Culture* (1990), cuya segunda parte de tres, lleva el título *The Semiosphere*. Al siguiente año, en el N° 30 de la revista *Cráter* (1991) de Cuba, se publica por vez primera una traducción al español realizada por Desiderio Navarro, posteriormente aparecen otras traducciones suyas en cuatro volúmenes, con el título de *Semiosfera* (1996); finalmente, la segunda parte del libro *Universe of the mind*, es publicada en español por la Universidad de Lima (Lotman, 2018), en una traducción del inglés realizada por Desiderio Blanco, de la versión del libro aparecida el año 1999, por la I.B. Tauris & Co. Ltd. Publishers de London.

Incorporado a la polémica sobre la cultura iniciada en el siglo XIX, a comienzos de los años ochenta –en el terreno de la semiótica- el concepto de semiosfera aparece como una superación conceptual de las tradiciones precedentes, de los mundos francés (Saussure y la Escuela de Praga) y anglosajón (Pierce y Morris), estancados en concepciones atomistas –signo aislado en un caso, acto comunicacional aislado en el otro-, que van del elemento simple a lo complejo, hasta constituir la comunicación humana: “*el acto individual del intercambio sígnico comenzó a ser considerado como el modelo de la lengua natural, y los modelos de las lenguas naturales, como modelos semióticos universales*” (Lotman, 1996: 21), sin embargo esta conveniencia heurística –como aquella otra que separa los sistemas de comunicación, cuando ninguno de ellos, en realidad, puede funcionar solo- terminó siendo percibida como una propiedad ontológica de objetos que son complejos, pero a los que se los reduce a una suma de objetos simples, como sucede en el caso de la cultura, la que se reduce a un conjunto de rasgos.

(...) todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito [entiéndase: rasgos, pautas, o patrones], sino el «gran sistema», denominado **semiosfera**. La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. Así como pegando distintos bistecs no obtendremos un ternero, pero cortando un ternero podemos obtener bistecs, sumando los actos semióticos particulares, no obtendremos un universo semiótico. Por el contrario, sólo la existencia de tal universo —de la semiosfera— hace realidad el acto sígnico particular. (Lotman, 1996:24)

En materia de cultura, ya no se trata de creer que, juntando suficientes bistecs, se puede poner en pie el ejemplar de un ganado vacuno... Lo cual debería hacernos detener, para concentrarnos a elucidar, sobre la comprensión hasta ahora aceptada acerca de la cultura como *conjunto de rasgos*, o si se quiere bajo el paradigma de la serie, creando la ilusión de un conjunto universal; con el consecuente error en que abundan la mayoría de antropólogos, gestores culturales y sus políticas —que sucumben ante la inocencia de su intuición sensible—, al dejar que esta indefinición los lleve a tener la impresión de que la cultura, termina siéndolo todo. Afortunadamente, este campo ha quedado despejado por los trabajos de la *Escuela de Tartu-Moscú*<sup>102</sup>, quienes prestan atención a la cultura como sistema de signos, cuya dinámica interna tiende a generar formas de estructuralidad, por lo que reivindican para el conjunto de sus investigaciones el nombre de *Semiótica de la cultura* o *Culturología*; es la razón por la que se refieren a la cultura, en varios momentos y a propósito de problemas acerca de la signicidad.

---

<sup>102</sup> El texto colectivo que marca la partida de la *Escuela de Tartu-Moscú*, cuyo miembro más destacado y considerado fundador, fue el filólogo I. M. Lotman, fue escrito además por V. V. Ivanov, A. M. Piatigorski, V. N. Toporov, y B. A. Uspenski; lleva por título: “*Tesis para el estudio semiótico de las culturas (aplicadas a los textos eslavos)*”, presentadas en el VII Congreso Internacional de Eslavística, celebrado en Polonia, y que fueron editadas por vez primera en 1973” (Cáceres, 2006); no era la primera iniciativa de su tipo, ya había habido otras iniciativas de pensamiento colectivo como la *Rev. Socialismo o Barbarie*, *Rev. Tel Quel*, Grupo Entrevernes, en Francia, en México destaca el grupo conocido bajo el libro *El silencio del saber*, con el matemático y filósofo Santiago Ramírez, a la cabeza.

*Es de todos sabido que en los orígenes de la semiótica se hallan dos tradiciones científicas. Una de ellas (...) parte del concepto del signo como elemento primario de todo sistema semiótico. La segunda (...) toma como fundamento la antinomia entre la lengua y el habla (el texto). Sin embargo, con toda la diferencia existente entre estos enfoques, tienen algo esencial en común: se toma como base el elemento más simple, con carácter de átomo, y todo lo que sigue es considerado desde el punto de vista de la semejanza con él. Así, en el primer caso, se toma como base del análisis el signo aislado, y todos los fenómenos semióticos siguientes son considerados como secuencias de signos. El segundo punto de vista, en particular, se expresó en la tendencia a considerar el acto comunicacional aislado —el intercambio de un mensaje entre un destinador y un destinatario— como el elemento primario y el modelo de todo acto semiótico. Como resultado, el acto individual del intercambio sígnico comenzó a ser considerado como el modelo de la lengua natural, y los modelos de las lenguas naturales, como modelos semióticos universales. (Lotman, 1996:22)*

Esta superación del obstáculo epistemológico descubierto por Lotman, acerca del atomismo de las tradiciones semióticas anglosajona y francesa, incluye los aportes de esas tradiciones anteriores en una nueva propuesta teórica que, nace de las preocupaciones por explicar la diversidad de lenguajes que intervienen en el funcionamiento de una cultura determinada, cuya separación entre ellos –nos dice Lotman-, es sólo metodológica, porque en realidad “está condicionada únicamente por una necesidad heurística”, dado que ninguno de estos “*sistemas precisos y funcionalmente unívocos*”, tiene la capacidad de funcionar aisladamente. De forma parecida a la formulación de conceptos como pauta y patrón cultural, donde “*el acto individual [unívoco] del intercambio sígnico*” se consideró como el “modelo semiótico universal” (por extensión el que explica el modelo funcional de la

comunicación), a pesar de no constituir en realidad un sistema operatorio, ni ser capaz de funcionar individualmente (Lotman, 2018:10)

*Sólo funcionan estando sumergidos en un continuum semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese continuum, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos **semiosfera**. (...) La biosfera de Vernadski es un mecanismo cósmico que ocupa un determinado lugar estructural en la unidad planetaria. Dispuesta sobre la superficie de nuestro planeta y abarcadora de todo el conjunto de la materia viva, la biosfera transforma la energía radiante del sol en energía química y física (...).* (Lotman, 1996:22)

De donde se desprende la existencia de la *semiosfera*, como espacio donde los participantes en el acto de la comunicación, se familiarizan previamente con la semiosis, lo que constituye un punto de quiebre planteado por Lotman, hasta el punto de afirmar que esta experiencia semiótica, precede el acto semiótico del intercambio sígnico. Entonces, para continuar con la comprensión de la cultura, como una entidad que se deriva del funcionamiento de mecanismos semióticos, en el abanico diverso de aspectos y dimensiones que la componen, cuya discusión actual es amplia y compleja, no es mi pretensión exponer de manera completa la teoría lotmaniana sobre la cultura y la *semiosfera*, mucho menos la atribuida a la *Escuela de Tartu-Moscú*, por lo que sólo revisaré los conceptos que considero indispensables, para clarificar el objeto de esta investigación y su desarrollo argumental:

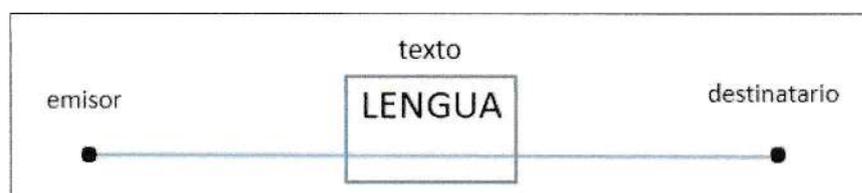
*Si definimos la cultura como todo el conjunto de la información no genética, como la memoria común de la humanidad o de colectivos más restringidos nacionales o sociales, tendremos derecho a examinar la totalidad de los textos que constituyen la cultura desde*

*dos puntos de vista: una comunicación determinada, y el código mediante el cual se descifra dicha comunicación en el texto.*

*«El análisis de la cultura desde este punto de vista nos asegura, que es posible describir los diversos tipos de cultura como tipos de lenguajes particulares y que, de esta manera, pueden aplicársele los métodos usados en el estudio de los sistemas semióticos. (Lotman et al, 1979: 41)*

El nexo entre la cultura y la semiosfera como espacio abstracto que la organiza, tienen vasos comunicantes para su comprensión en los conceptos de **signo** –“la cultura es un sistema de signos”–, **comunicación** –que comprende procesos de traducción textual, antes que simple transmisión de mensajes–, y el concepto central de **diálogo** –donde reposa el meollo de la interacción entre culturas–. Es importante volver sobre lo que vamos a llamar crítica de la transmisión; con referencia a una herramienta de suma importancia en la producción de subjetividad, que ha funcionado como obstáculo epistemológico para la comprensión de lo que sucede en la comunicación humana, o entre pueblos, donde el viejo modelo comunicativo de factura funcional, no ha resultado suficiente para comprender la realidad del fenómeno comunicativo, al tener como punto de partida una concepción pasiva sobre cómo se transmite la información –en la que tradicionalmente se considera interviene solo un código, así como un mismo volumen de memoria entre emisor [enunciador] y destinatario [enunciatario]-, cuando lo que está sucediendo ahí, es realmente una traducción, o una recodificación del mensaje del emisor al código del destinatario, lo que pone en juego dos códigos que interactúan a través de un canal.

**Gráfico 12: Modelo comunicativo según R. Jakobson**



*«El modelo de comunicación, ya tradicional, del tipo perfeccionado por R.O. Jakobson, ha servido de base a todos los modelos comunicativos. Según este esquema, la finalidad de la comunicación, como sugiere la misma palabra (communitas: comunidad, sociabilidad), es lograr precisamente una adecuación en la comunicación: las perturbaciones en ella son consideradas como obstáculos provocados por inevitables imperfecciones técnicas (...) En la base de estas consideraciones se encuentra (...) una identidad completa entre emisor y destinatario. (Lotman, 1999:15-16)*

Concepción fundada en una forma de concebir los procesos de identidad, que ha estado en la base de diversos tipos de colonialismo, así como teorías y políticas sociales que hoy se etiquetan como “etnocéntricas” –hay sociedades que dan lugar a culturas que se autoerigen, como el modelo a seguir, por la demás culturas del mundo-; estas sociedades tienen políticas educativas de integración, dirigidas a culturas subalternas, vía la imposición o enseñanza oficial de su lengua, como segunda lengua o lengua franca –en desmedro de la lengua materna de las culturas colonizadas-. Concepción que, por otra parte, oculta lo que sucede en el proceso de la comunicación:

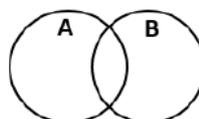
*El modelo abstracto de la comunicación sobreentiende no sólo el uso de un mismo código, sino también un mismo volumen de memoria entre el emisor y el destinatario. (...) Si nos representamos al emisor y al destinatario dotados de códigos iguales y totalmente privados de memoria, entonces la comprensión entre ellos será perfecta, pero el valor de la información transmitida será mínimo; y la información misma rigurosamente limitada. (...) Se puede decir que un emisor y un destinatario, perfectamente idénticos, se comprenderán bien mutuamente uno al otro, pero no tendrán de qué hablar. El ideal de*

*una información de ese tipo se da en la transmisión de órdenes.*  
(Lotman, 1999:15-16)

Una sociedad de castas latifundistas, transformada en una moderna sociedad oligárquica, terminan no siendo muy distinta en muchas formas, al hacer caso omiso a las diferencias entre emisor y destinatario (códigos, volúmenes de memoria) propios de las relaciones de diglosia, acentuada por un tipo de comunicación monocultural, o en un solo sentido (unívoca), alentada por un ideal comunicativo dominante: la transmisión perfecta de órdenes. Como en el caso del patrón maltratando al pongo en Arguedas.

*En la comunicación humana normal y, aún más, en el funcionamiento normal de la lengua, se parte del supuesto de una no identidad de base entre hablante y oyente.*

*En estas condiciones resulta normal una situación de intersección del espacio lingüístico del hablante y el oyente:*



*En una situación de no intersección la comunicación se presupone imposible, mientras que una total identidad de A y B la vuelve carente de contenido. (...) Por lo tanto, en la comunicación lingüística normal es indispensable introducir el concepto de tensión, de una cierta resistencia de fuerzas, que los espacios A y B oponen el uno al otro.»* (Lotman, 1999:15-16)

Sería importante abrirse a la comprensión del fenómeno de la comunicación, como un proceso de traducción –y no de simple transmisión-, lo que ha significado sobrevalorar la conciencia del mismo, con un discurso que no ha podido evitar –mucho menos explicar-, cómo a pesar de los “esfuerzos” oficiales, el resultado ha sido la desaparición de 37 lenguas-pueblo. En otro ámbito como los medios de comunicación, donde las buenas intenciones periodística no han podido evitar el empobrecimiento del mensaje, menos que la comunicación misma esté sometida a procesos de resignificación, o que esté

“modelizada” por marcos más generales que determinan el proceso comunicativo final –recodificando los mensajes, revistiéndolos con nuevos códigos, asociados a nuevas significaciones-. De ahí la importancia de comprender el fenómeno de la comunicación, desde el punto de vista de la semiótica, lo que permitirá superar el obstáculo epistemológico que significa la *metafísica de la transmisión*. Esto tiene como consecuencia el sobreentendimiento de dichos procesos de traducción bajo el concepto de “transmisión”, razón por la que se fue consolidando –en el último medio siglo-, una falsa conciencia sobre la comunicación humana, así como sobre los procesos que tienen lugar durante el intercambio sógnico. Desde este punto de vista, no es “el mensaje” puro, *lo que llega* al destinatario; lo que en realidad sucede en la comunicación es que en esa interacción se *produce un texto*.

### **3.5 La cultura: un mercado de poder simbólico**

Desde un punto de vista donde la cultura es vista como un mercado general de poder (Guattari-Rolnik, 2005:33) y saber, lo que pone en juego este campo, es el capital simbólico convertido en capital dinerario –con la violencia de las semióticas monetarias, que estos capitales implican–, sino que también funciona como la estructura organizadora de los elementos de dicho campo cultural (Bourdieu, 2002). A la vuelta de los años, podemos ver cómo la problemática de los pueblos indígenas fue tomando forma entre varias esferas y campos como el artístico, de donde toma fuerza para dejar de lado las otras, como la relación entre la identidad indígena y la propiedad de la tierra (Mariátegui, 2007:26), idea que ya estaba presente a comienzos del siglo XX, en medio de la crítica a la sociología naciente y el positivismo comteano que se encontraba detrás de ella, crítica que pone el énfasis (González Prada) en una visión que considera la causa de los “indios” –como se llama a los indígenas a comienzos de este siglo-, como una cuestión inseparable de las condiciones socio-económicas de la sociedad peruana, donde la masa indígena tiene un lugar principal: “*El indio tiene en sus manos el destino de la*

*sociedad peruana*” (Salazar, 1965: 36); donde la cultura aparece como un dispositivo de poder que va delineando las fuerzas que actúan en él:

*¡Cómoda invención la Etnología en manos de algunos hombres!  
Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, del “piel roja” en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú. (González, 1975:220)»<sup>103</sup>*

A comienzos del siglo XX, la presencia del positivismo en el país ya era plena e influía en la disciplina filosófica, de donde salta a crear una influencia notable entre las élites intelectuales: literatura, periodismo, política, humanidades, “fue el sarampión de la mayor parte de estudiantes y escritores de esa época. Nos halagaba su precisión, su vigor científico, su carencia de dogmatismo” (Salazar, 1965: 5). Adentrándonos en el segundo tercio del siglo, el III se crea a raíz de una recomendación de 1938, dada en una conferencia internacional americana, retomada luego de una reunión en la ciudad lacustre de Pátzcuaro, Estado de Michoacán, México, donde asistieron representantes de toda la gama de indigenismos existentes en América –excepto Canadá y Uruguay-; es creado en abril de 1940, en medio del Primer Congreso Indigenista Interamericano, cuya agenda consideró «*discutir la conveniencia de establecer un Instituto Indigenista Interamericano*» (III), lo cual se aprobó en dicha reunión, a la que asistió José María Arguedas (Zapata, 2013: 25). En 1953 el III se convierte en un organismo especializado de la Organización de los Estados Americanos (OEA), trece años después que la resolución N° XIII, de la Octava Conferencia Internacional Americana (Lima, 1938), recomendara al Primer Congreso Indigenista la creación de institutos nacionales en cada país miembro; lo que da inicio al interés por clarificar, diseñar, coordinar e implementar políticas sociales indigenistas, dirigidas a “mejorar la calidad de

---

<sup>103</sup> Tal como usa “raza” el autor, el concepto se confunde aquí con el de cultura, como una construcción social y económica, no-genética, ni biológica.

vida” de los pueblos indígenas que habitan –entiéndase integrar modificando su forma de vida–, los diferentes países del continente. El Instituto Indigenista Peruano se creó mediante resolución suprema del 15 de mayo de 1946, su primer Director fue el Dr. Luis E. Valcárcel; quien un año antes, había fundado el Departamento de Antropología en la UNMSM, además de ser el impulsor de la Revista del Museo: «*con la que se propuso hacer del Perú indio una persona cultural activa dentro de la cultura “nacional”*». (Macera, 1988: XL) Estamos a fines de los años cincuenta, son los años de la intromisión lingüística norteamericana.

Para comprender la red de conexiones uniendo lo anterior, me remito al cuento *Runa Yupay*, revisemos de cerca su densidad temporal, las descripciones que se hace del personaje maestro, sus diálogos con el cura, luego de misa en el atrio de la iglesia, donde cuenta las novedades que trae de Lima, lo que escuchan los feligreses que se quedan cerca para escuchar las novedades; con esta alusión el cuento difundía las mejoras realizadas por el gobierno en la ciudad de Lima, con motivo de la VIII Conferencia Panamericana, realizada el 2 de agosto de 1938, con la presencia de delegaciones de todo el continente en la capital. El panamericanismo es un movimiento de integración americana nacido a finales del siglo XIX, con el propósito fallido de liberalizar el intercambio comercial entre países americanos, lo cual si bien fue una idea pionera que no va a cuajar sino hasta un siglo después, con los TLC que EEUU impulsó por todo el continente en la primera década de este milenio; si bien no se concreta la intención inicial, es aprovechado para abrir la puerta de acuerdos de cooperación en áreas como: salud, geografía e historia, derechos y cuidados de la infancia, derechos de la mujer, defensa continental colectiva, ayuda deportiva, económica, agricultura y políticas indígenas; todo lo cual se complementó, con la creación de entidades como la Organización Panamericana de la Salud (OPS) –existente hasta la actualidad–, sin embargo, lo que nos interesa resaltar aquí es el movimiento que aparece en este entorno, del que surge la creación del Instituto Indigenista Interamericano, a partir lo cual se da lugar a la creación de una cadena de institutos indigenistas nacionales, en todos los países con

poblaciones indígenas, los cuales pasarán a formar parte de la Organización de Estados Americanos (OEA) a partir de 1953.

Inspirado aún en la Doctrina Monroe, EE.UU. se auto posiciona como heredero falso de los congresos de la unión hispanoamericana celebrados durante el siglo XIX, siguiendo con este propósito, convoca a la primera conferencia en 1889 continental; a partir de la cual se celebran periódicamente otras, empezando al mismo tiempo con ello, la creación de un sistema de cooperación comercial y técnico, así como de legislación y relaciones diplomáticas que cuadriculan el hemisférico, como parte de un sistema supuestamente interamericano, el cual se expresa posteriormente, en la creación de Organización de Estados Americanos (OEA) en 1948. Las conferencias panamericanas, a veces llamadas interamericanas, fueron una serie de reuniones entre ministros de relaciones exteriores y presidentes de los países de América, en el periodo que inicia en 1945 y la Guerra Fría, EE.UU. considera amenazante la posible instalación de regímenes comunistas o demasiado reformistas en América Latina (AL), por considerar que sería una intervención a sus intereses hegemónicos, opuestos a los del resto de la región: lo que convierte a AL, en “su patio trasero” –expresión que nace desde entonces, no sin razón, en el lenguaje de la política.

Al igual que la aparición en cadena, de sucesivos institutos indigenistas nacionales en los países pertenecientes a la OEA, se impulsa entre los pueblos indígenas de AL, procesos diversos de alfabetización que pueden ser vistos como verdaderas intervenciones, que acabaron con sistemas gráficos de reproducción social y cultural, así como con sistemas de creencias y las lenguas que les servían de soporte, particularmente la intervención del ILV en territorio amazónico peruano ingresa en este perfil. Época sobre la que se tiene cierta percepción que puede ser representada por la pluma de Arguedas:

*El ingreso del Perú, en las últimas décadas de este siglo, a un periodo activo de modernización, de intercambio entre zonas*

*antes muy aisladas (sierra, costa, selva) y los países más altamente industrializados de Europa, América y Asia, sacudió bruscamente su estructura social, casi intacta, durante los dos últimos siglos, en especial en la zona densamente poblada de la sierra. Las caudalosas migraciones hacia la costa, principalmente a Lima, de pequeños propietarios sin perspectivas de progreso en sus aldeas andinas, de siervos de hacienda, de indios cuyo porvenir tuvo sellado por la persistencia de la clasificación en castas, fue una de las consecuencias (...) La influencia de este movimiento sobre la lengua y la cultura de toda la población andina fue, y, sigue siendo, muy profunda. Las escuelas se multiplicaron durante este periodo, pero nada cambiaron en cuanto a su política respecto al hablante nativo. El quechua, especialmente, sufrió un doble juego, contradictorio de influencias: por un lado, se expandió hacia la costa y la selva, con los emigrantes; despertó el interés de los antes indiferentes centros de estudios superiores republicanos; la radiodifusión se vio precisada a emplearlo. (...) pero, al mismo tiempo, **el emigrante monolingüe o apenas bilingüe, trataba de aparecer ignorante de su lengua materna, la sepultaba en la memoria; anhelaba aparecer como un hablante urbano, aunque padeciera del menosprecio de los criollos, pues, en todo caso, tal menosprecio no le hería tanto como el que tradicionalmente se demostraba a los monolingües quechuas.** (Arguedas, 1966: 7-8)<sup>104</sup>*

Si la década del veinte se caracterizó por el fortalecimiento económico del latifundio, el comercio y la infraestructura vial; también es cierto que la caída de los precios del azúcar y la lana, fueron los primeros signos de lo que posteriormente se convirtió en parte de la crisis económica mundial de 1929; donde las viejas oligarquías, así como las castas nativas del poder local,

---

<sup>104</sup> El subrayado es mío.

fueron desplazados socialmente por la emergencia de las capas medias provincianas, así como una creciente burocracia estatal en ascenso debida al ordenamiento progresivo de la maquinaria del Estado; lo que sucede al mismo tiempo que una efervescencia cultural que juega en pared con los cambios producidos en la esfera de las humanidades en esa década. (Kapsoli, 1990:251) Sin embargo, la vida social en el Perú desde entonces hasta inicios de la década de los años sesenta, va a suceder al ritmo de una quietud predominante como sociedad rural, donde los cambios producidos por la modernidad se van introduciendo lentamente; dando por resultado el fresco de una sociedad aparentemente “dual”, donde coexisten de un lado costumbres hispano-coloniales y europeo-norteamericanas, mientras que del otro están los estilos de vida andino y aymara tradicionales (Matos, 1986:32) –inventario donde aún se encuentra ausente la amazonía–. Como se ve, Arguedas se refiere a las condiciones que responden a un periodo que coincide con la post II Guerra Mundial, en el trecho entre los años cincuenta hasta inicios de los sesenta, un lapso en que el mundo andino empieza su migración a la costa, lo cual va a coincidir años después con fenómenos como el despegue económico del puerto de Chimbote y el llamado boom en la producción de harina de pescado, que le va interesar para la escritura de su última novela póstuma, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (Arguedas, 1996). Volviendo al análisis de los censos de 1940 y 1961, tenemos:

*De acuerdo al Censo de 1940 el 17% de la población total vivía en ciudades de más de 20,000 habitantes y en 1961, según el Censo del mismo año era el 23%. Es decir, en 21 años, más de las tres cuartas partes de la población vivía o estaba francamente adscrita al campo o en centros poblados de muy estrecha relación con el mundo rural. Más aún, si se observa la distribución de la población, según su ubicación en las regiones naturales, se encuentra que la sierra albergaba en 1940 al 65% de la población y en 1961 al 53%. (Matos, 1986:32)*

Mientras tanto, en otras partes del mundo andino –quechua y aymara-, se libran diversas luchas por la tierra que crecen en número e intensidad, hay literatura al respecto, como el reportaje *Cuzco: Tierra y Muerte* de Hugo Neira (1964) aparecido en el diario *Expreso*, tal vez en su momento, el libro más conocido sobre el tema; trae un dato interesante sobre los motivos de las revueltas y la tenencia de la tierra, la cual asciende a 9'000,000 Ha., entre tierras de cultivo y pastos naturales, constituyendo el 100% en todo el territorio nacional, el cual estaba distribuido de la siguiente manera; el 83% de dichas tierras era monopolizado por el 3% del total de propietarios, mientras que el 97% de propietarios restantes, debían repartirse un irrisorio 17% del total. Para una visión histórica de estas gestas, están los trabajos de Wilfredo Kapsoli (1975; 1977; 1983; 1987), que se ocupan de la cuestión.

Las luchas por la tierra en la sierra central, como las de otras partes del país, se remontan a la época colonial y dan lugar a gestas como es el caso de la Comunidad de Rancas, en contra de la *Cerro de Paco Corporation* (CPC), como la de muchas otras luchas de comunidades, en este caso porque la compañía compra una hacienda y le cambia el uso a explotación minera, generando con ello un conflicto social al que posteriormente se impone con un costo social muy alto, a partir de la interpretación abusiva de vacíos legales, así como de la impericia legal de los contendores y demás debilidades derivadas del desconocimiento del código impuesto por la cultura occidental; a lo que sigue una política de despojo documentada por los citados libros de W. Kapsoli. De donde se desprende una descripción muy detallada sobre el proceso de descomposición de las comunidades campesinas, motivada por los mecanismos de un capitalismo extractivo que se sobreponen a estructuras de tipo latifundista, en un escenario de hostigamiento y arrebato –el mismo en todas partes, desde el libro que arroja Atahualpa, hasta los gags que usan hoy los burócratas de la maquinaria jurídica, para el despojo de tierras como sucede desde hace unos años en Cajamarca, por eso Máxima Acuña demandó a la minera Newmont–, potencializando los mecanismos de los latifundistas anteriores. El episodio que da lugar a la novela del escritor Manuel Scorza y su libro *Redoble por Rancas*, donde se refiere a los años 1958-1959, cuando la

CPC empezó a levantar por etapas, cercos de alambres de púa en terrenos que consideraba de su propiedad, lo cual da lugar a litigios y el abuso bajo amparo legal, lo cual desencadena una respuesta beligerante de recuperación de tierras que se generaliza (Kapsoli, 1977: 129; 1987: 112)

*Los hombres ya lo sabían. Hacía semanas que el Cerco había nacido en los pajonales de Rancas. Corría, temeroso de ser alcanzado por ese gusano que sobre los humanos poseía una ventaja: no comía, no dormía, ni se cansaba. Los ranqueños, los yanacochanos, los villapasqueños, los yarusyacanos, supieron, antes que los búhos o las truchas, que el cielo se desfondaría. Pero no podían huir. El cerco clausuraba los caminos. Solo podían rezar en las plazas, aterrados. Ya era tarde. Aunque el alambrado no prohibiera los pasos, ¿adónde huirían? Los habitantes de las tierras bajas podían descender a las selvas o remontar las cordilleras. Ellos vivían en el tejado del mundo. Sobre sus sombreros colgaba un cielo hosco a la súplica. Ya no existía escape, ni perdón, ni regreso. (Scorza, 1970: 23)*

La metáfora principal describe cómo se expande, lo que habíamos llamado “semiosfera del misti” –donde las fronteras eran las del latifundio–, hasta convertirse en lo que hoy podemos llamar “semiosfera de la cultura peruana” –donde las fronteras, son ahora las del país, la nación, la peruanidad alfabetizada–, proceso simbolizado por un cerco de alambre de púas, colocado por la empresa minera Cerro de Pasco Corporation, que se expande interminablemente para incorporar a su paso miles de hectáreas y kilómetros cuadrados, tragándose bajo este despojo, cerros, pastizales, ganado, territorios completos de comunidades andinas, frente a la beligerancia de grupos organizados con grandes bajas en heridos y vidas, a tal punto que podría decirse hubo la ocupación del dispositivo que había organizado el régimen de la tierra, así como del otro dispositivo de frontera –cuyo ejemplo, puede ser la anécdota que da vida a *Paco Yunque*, cuento de C. Vallejo–, responsable de la interacción entre culturas, los cuales son parte de la génesis a comprender,

cómo formaciones que responden a una urgencia, una función estratégica dominante, como la de reabsorber a una masa de población como fueron los comuneros desplazados, convertidos luego en obreros, bajo una matriz que los ha individuado para devenir en un dispositivo de control-sujeción (Foucault, 1983: 184-185)

*¿Cuándo nació? ¿Un lunes o un martes? Los mayores los descubrieron al atardecer. Era un pequeño convoy, sólo una locomotora y dos vagones (...) los ranqueños pastoreaban cuando el tren comenzó a vomitar desconocidos. A los vecinos de Ondores, de Junín, de Huayllay, de Villa de Pasco, se les conoce. A aquellos enchaquetados de cuero negro, nadie los identificaba. Desembarcaron bolas de alambre. Terminaron a la una, almorzaron y comenzaron a cavar pozos. Cada diez metros enterraban un poste.*

*Así nació el Cerco.*

*Los ranqueños vuelven de sus estancias a las cinco. Es el mejor momento para cerrar tratos de ganado o propalar bautizos y matrimonios. Como todos los días, ese crepúsculo, retornaron de sus pastos. ¡Encontraron al Huiska cercado! El Huiska es un cerro pelado que no esconde mineral, ni ojo de agua, ni tolera el más mísero pasto. ¿Para qué encerrarlo?*

*Con su collar de alambre el Huiska parecía una vaca metida en un corral.*

*(...)*

*Esa noche, el Cerco durmió en el cerro Huiska. Los pastores salieron, al día siguiente, con la ropa salpicada de risitas. Cuando volvieron, el Cerco reptaba ya siete kilómetros. En su corral no sólo rumiaba el Huiska: mugía también el cerro Huancacala, una inmensa mandíbula negra salpicada, por voluntad de Dios, con imágenes benditas: la Madre Dolorosa, el Divino Crucificado y los doce apóstoles de piedra. El alambrado ocultaba a los santos. Los ranqueños son de pocas palabras. No*

*dijeron nada, pero un aletazo les maltrató el rostro. En la plaza, se encontraron con otra noticia: las cuadrillas no pertenecían al Gobierno. (Scorza, 1970: 36-37)*

Sobredeterminación funcional y ocupación estratégica del espacio, con la incorporación de grandes extensiones por despojo, desterritorialización de comunidades y reordenamiento administrativo del territorio, para una absorción posterior de la población desplazada en nuevos puntos de producción, como será años después el complejo metalúrgico de la Oroya donde trabaja la población andina desplazada –con el saldo ecológico conocido, colocándolo entre los lugares más contaminados del mundo–, o centros mineros de la sierra central peruana como Casapalca y Morococha; donde se reabsorbe la migración que no va hacia la costa para trabajar en el comercio o la pesca. Un ejemplo de lo que estamos diciendo, lo podemos encontrar en la novela *El Retoño* (1969) de Julian Guanay (1907-1969), en boca del personaje de don Andrés:

*–Ya te has fregado cholito –me dijo–. No hay trabajo. Ahora tendrás que esperar hasta la otra semana, pero como hay tantos muchachos, seguramente recibirán primero a los más antiguos. Mejor es que te vayas a Morococha, a las minas. Allí hay trabajo en las canchas.*

[En otro momento:]

*–Acá no vas a poder juntar nunca. Mejor es que te vayas a las minas y allá te metas a trabajar. Allá sí pagan bien. Como pallaquero<sup>105</sup> nomás te pagan dos soles, y después de juntar tu plata, te vas a Lima. Mejor ándate a Morococha. Julian Guanay (1969: 25,37)*

---

<sup>105</sup> Cf. Nota a pie de página, donde el autor escribe: “El que trabaja escogiendo minerales”. Huanay nació en Jauja, Junín. Fue chofer, dirigente sindical, escritor y periodista; sufrió muchas prisiones por su participación en las luchas sindicales.

Desplazamiento que, por otra parte, se va apoyar también en dispositivos de ocupación y captura, como resulta la introducción del aparato escolar en el medio rural –el ejemplo más claro sucede en la amazonía, como se verá más adelante con la actuación del ILV–, al implicar al mismo tiempo la delimitación de un espacio físico que instauro otro simbólico, donde se practica una forma distinta de normalizar los cuerpos –en aspectos físicos, atuendo escolar como diferenciador social, libertad de movimiento vs seguir instrucciones, formaciones en el patio, disposición cuadrículada del mobiliario y los sujetos en el aula, organización jerárquica del local, posición vigilante de la Dirección–; que acude a formas diversas de voluntad moralizadora dentro y fuera del aula –por ejemplo, regulación del volumen de la voz y el silencio con referencia a la autoridad, aprendizaje de comportamientos rutinarios “correctos”, religiosidad occidental, ideas republicanas como el amor a la patria, la nación o la peruanidad–, enseñada por docentes formados en “escuelas normales”, todo lo cual usa el aparato escolar para imponer una ratio, que uniformizará lo social por encima de lo existente, a partir de un equipamiento educativo que se injerta produciendo cambios en la sociedad. (Fourquet y Murard, 1978: 112)

En esta esfera, se empezarán a implementar las estrategias de alfabetización y reflexión académica sobre la problemática del monolingüismo-bilingüismo, como parte del afianzamiento de una peruanidad entendida de forma monocultural; lo cual demuestra que, en la esfera cultural, también suceden fenómenos ligados a una sobredeterminación funcional y ocupación estratégica del dispositivo, bajo relaciones de poder-saber propias de la cultura en juego. Como sucede en los procesos que corren paralelos a la serie de cambios en la estructura económica, un ejemplo sería la esfera de la “instrucción” pública, luego convertida en “educación”, ambas amparadas en normas legales.

Hay un aspecto del dispositivo que se relaciona con **la naturaleza del vínculo** que puede existir **entre sus elementos heterogéneos**, discursivos y no discursivos, entre los que existe algo así como un juego, con cambios de posición, o modificación de funciones, que pueden también ellas, ser muy

diferentes. Esto se hace visible poniendo atención al carácter estratégico del dispositivo, por ejemplo, en la dinámica del comportamiento del Instituto Lingüístico de Verano, donde:

*cierto discurso puede aparecer ora como programa de una institución, ora por el contrario como un elemento que permite justificar y enmascarar una práctica que, en cuanto tal, permanece muda, o bien funcionar como reinterpretación secundaria de esta práctica, brindarle acceso a un nuevo campo de racionalidad. (Foucault, 1983: 184)*

### **3.6 Llano amazónico en llamas: vigilar, alfabetizar y evangelizar**

En los discursos del periodo que analizamos, llama la atención las formas en que aparece la amazonía, en la encrucijada de dos caminos, teniendo el discurso de los intelectuales por un lado y el de los misioneros del otro, donde la disforia de unos es proporcional a la euforia de otros; pero sobre todo las formas, los efectos de escritura donde, al mismo tiempo, no aparece; lo cual merece un análisis particular con su propia arqueología y genealogía juntas. Pero vamos a otra historia que comienza mucho antes, cuando todavía no tenía mucho de haber quedado atrás la crisis económica mundial, conocida como el *crack del veintinueve*, faltaba todavía una década para el inicio de la II Guerra Mundial, cuando a medio camino apareció el Instituto *Lingüístico de Verano* (ILV) o *Summer Institute of Linguistics* en Arkansas 1934, formado por los primeros egresados del campamento *John Wycliffe*<sup>106</sup> con ocasión de un curso veraniego práctico para misioneros, experiencia de la que va a nacer la idea de fundar posteriormente la *Wycliffe Bible Translators*" (WBT)<sup>107</sup>, lo cual fue llevado a cabo el año 1942 por el controversial misionero William Cameron Townsend (1896-1982), más conocido como "Cam", también fundador del ILV; en sus inicios un vendedor de biblias obsesionado por vencer los principales

---

<sup>106</sup> El nombre del campamento, deriva de la figura de Jhon Wycliffe: «La Estrella Matinal de la Reforma» del siglo XIV, reverenciado como el primer traductor de la Biblia al inglés. (Stoll, 1985: 13).

<sup>107</sup> Cf. en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Wycliffe\\_Bible\\_Translators](https://es.wikipedia.org/wiki/Wycliffe_Bible_Translators) Consultado el 04/07/2022 a las 21:04 Hrs. Para Stoll (1985: 13) esto se produce el año 1936.

obstáculos para la difusión de su producto: las resistencias lingüística y política. Las siglas de ambas organizaciones, funcionaron como una estrategia nada transparente, donde los misioneros de la WTB usaban al ILV como fachada científica para su trabajo de evangelización, de tal forma que un misionero que salía de EE.UU. como tal, llegaba al país de destino como un lingüista –aprovechando los privilegios, del prestigio científico de esta última–. Una investigación acuciosa, llevada a cabo por David Stoll (1985), revela datos inquietantes acerca de este “ardid semántico” que resultó el ILV/WTB<sup>108</sup>; cuyo propósito velado era: traducir el *Nuevo Testamento* a todas las lenguas donde la palabra de dios no hubiese llegado –según las aspiraciones del fundador, el número de lenguas a las que se pretendía llegar era dos mil–. Stoll calcula para la década de los noventa, que la WTB debía contar con 80,00 misioneros adiestrados en mentir justificadamente; cálculo preocupante, cuando se afirma también que cada 10 días conquistaban un nuevo idioma; lo que significó para los años ochenta, que el misionero número cinco mil, se ocupó del idioma intervenido número mil. Todo en la creencia evangélica de que cuando hayan surgido iglesias en todo el mundo, Cristo volverá para reinar un milenio sobre la tierra.

Instituida esta urgencia bíblica, la WBT envió misioneros lingüistas en 360 idiomas, hacia las regiones indígenas de América Latina, apoyado por su propia red de aviación y radio, cubriendo apremios que los gobiernos no eran capaces de atender –campañas de vacunación por ejemplo, como apoyo con su sistema de comunicación y transporte para emergencias de salud–, por lo que el favor era devuelto recibiendo patrocinio oficial; desde este punto de vista, no había organización alguna a nivel transnacional, que pudiera superar la logística empleada por el ILV, así como sus conexiones gubernamentales y el conocimiento de las lenguas nativas, lo que le permitió tener una gran influencia entre los pueblos indígenas, al mismo tiempo que fue convirtiéndose en una

---

<sup>108</sup> Cf. Stoll: “se hace evidente que un instituto lingüístico es una «misión de fe», cuyas actividades están íntegramente dirigidas a servir al Evangelismo. Aun así, para la gran mayoría de miembros del ILV/TWB, este **ardid semántico** es simplemente la manera como el Señor lleva a cabo su obra”. (1985: 14) Las negritas son mías.

amenaza a la identidad indígena, lo mismo que para su territorio y cultura, así como para sus ideales de liberación (Stoll, 1985: 9-10):

*En una época en que la religión demuestra una gran capacidad para movilizar a los pobres, las misiones están atentas al pulso de la revolución social. Como pocos otros foráneos en el Tercer Mundo, los misioneros poseen aquí en la tierra, el poder de apoyar o impedir, bendecir o condenar, la lucha por un mundo mejor. (Stoll, 1985: 9)*

Pero la urgencia bíblica, se articula con otras urgencias que hace visibles la superioridad de la brecha tecnológica, lo cual es aprovechado en contra de las debilidades materiales de las comunidades nativas –que no pueden satisfacer los gobiernos–, en zonas donde también existían pueblos no contactados o en contacto inicial, con todas las epidemias que esto significó para ellos romper la frontera sanitaria, en un escenario donde lo que estaba en juego era la influencia que podían ejercer sobre los pueblos indígenas, en ese entonces llamadas comunidades nativas. Por lo que la oferta de cooperación bilateral estuvo centrada en el estudio de las lenguas, alfabetización y un campo al que curiosamente llamaron “mejoramiento moral” (1985:14). Como era de esperarse, su intervencionismo generó núcleos contestatarios, lo que se vio acrecentado por el interés de nuevos actores sociales, en apoyar las causas de la defensa indígena, por donde empieza a aparecer una nueva generación de clientelismo social, en medio de un juego de discursos cuyas causas –para la WTB–, eran obra de antropólogos, el marxismo, pero sobre todo de Satanás, quien inspiraba –según ellos– la guerra conspiracionista entre derecha e izquierda, así como los asesinatos que hubieron; en cuyo laberinto aprendieron a manejarse, a punta de una sistemática y bien montada intriga institucionalizada:

*En esta nueva época, las luchas clientelistas encendieron la ira nacionalista que empezó a sacar a Wycliffe de sus fortalezas estatales. Los conflictos entre traductores e indígenas se*

*entremezclaron con las luchas por el poder entre Wycliffe y otros benefactores de los indígenas: comités universitarios, periodistas y políticos se hicieron eco de estos conflictos y advirtieron a la nación sobre su gran peligro. La ambigüedad de Wycliffe, su influencia divisionista en muchas comunidades nativas, y la defensa que hacía de sus convenios en los altos niveles del Estado, alimentaron la sospecha. En un país tras otro, los antiimperialistas acusaban al grupo de destruir la cultura indígena, buscar minerales y frenar las movilizaciones políticas.* (Stoll, 1985: 11)

Las acusaciones por malas prácticas encontraron asidero, empezando en la ambigüedad de su auto denominación científicista/evangélica (ILV/WTB)<sup>109</sup>, la cual es condenada por una corriente de opinión creciente, porque contraviene el principio de separación entre iglesia y Estado –pero coincide con esa característica del dispositivo de aparecer bajo diferentes formas discursivas–, por lo que su narrativa se constituyó en una premeditada mentira institucional para no poner la misión evangélica en peligro y esconder su existencia ante gobiernos católicos o anticlericales, lo cual les hubiera cerrado muchas puertas; dado el afán divisionista mostrado al interior de las comunidades, así como su lealtad con un Estado aún ligado en algunas esferas con formas tardías de latifundismo, frente al cual promovieron su obediencia por ser de origen divino (*Romanos 13:1*), son prácticas que fueron justificadas por la *Declaración Doctrinaria de Wycliffe*<sup>110</sup>. Traducir la biblia llegó agrupar,

---

<sup>109</sup> Escribe el autor al respecto: *Aunque los miembros y las juntas directivas de ambas entidades son idénticos, la transformación de uno en otro es trascendental en su concepción de la obra del Señor. Las premisas del ILV/TWB empezaron a tomar forma a principios de este siglo cuando los protestantes que aún creían que la Razón y la Revelación equivalían a la Verdad –los fundamentalistas– trataron de purgar los conceptos evolucionistas de la Biblia de las más importantes denominaciones. (...) En la década del cuarenta, los menos sectarios empezaron a denominarse evangélicos; en vez de excomulgarse mutuamente en pendencias doctrinales, convinieron en ofrecer la salvación a quien los escuchase.* (1985: 13)

<sup>110</sup> La cual consisten en: «(1) la doctrina de la Trinidad; (2) la caída del hombre y su consecuente perversión moral y necesidad de regeneración; (3) la expiación a través de la muerte por sustitución de Cristo; (4) la doctrina de la justificación por la fe; (5) la resurrección del cuerpo, tanto de los justos como de los injustos; (6) la vida eterna para los que se salvan y el castigo eterno para los condenados; (7) la inspiración divina y la consecuente autoridad de todas las escrituras canónicas» –habiendo los miembros instruido a la junta directiva para que «interprete en este último punto la infalibilidad de las Escrituras». (Stoll, 1985: 17)

como en un cajón de sastre, actividades adaptativas al colonialismo consideradas de “baja resistencia”, tan disímiles como “enseñar a los nativos a contar dinero hasta dar mantenimiento a avionetas del ejército peruano” (Stoll, 1985: 14). De tal forma de lograr inculcar una idea del mundo, donde el poder de los EE.UU. Unidos se origina en su fundamento bíblico-protestante, cuya ausencia es la causa de la pobreza en países del continente.

Hitos históricos como las guerras mundiales, sirven para agrupar acontecimientos de una gran extensión, en un universo contingente, donde se establecen dominios de sentido estratégicos, que permiten reconocer tendencias que los jalonean muchas veces hacia nuevos e imprevistos sentidos, llevados por urgencias. Alrededor de la II Guerra Mundial, la agenda de la política internacional de los EE.UU. de América estuvo dominada por los problemas como: el terror fundamentalista hacia los comunistas “rojos”, con su contraparte en la aparición de nacionalismos latinoamericanos; la invención del *Mundo Libre* y la defensa consecuente de sus dominios geopolíticos, donde se puede ubicar a la conquista estratégica de la amazonía peruana –como también lo fue en su momento la amazonía venezolana, como herencia del cambio en el patrón energético producido por las armadas navales durante la I Guerra Mundial, cuando se cambia de combustible, sustituyendo al carbón por petróleo–; al mismo tiempo que la actividad anti-soviética desarrollada por norteamérica, la cual tuvo impacto en las relaciones sociales y políticas del continente como el conflicto con Cuba, son sucesos que contribuyeron inesperadamente al avance de la religión evangélica-protestante en su cruzada lingüística, hacia las lenguas de la amazonía. Otro hecho relevante como efecto de la *Guerra fría*, es que su final coincide con la adopción del macartismo de los años cincuenta como credo, por parte de las misiones cristianas; al revés de lo que había sucedido a inicios de la misma, cuando los católicos colombianos más reaccionarios consideraban protestantismo y comunismo como sinónimos, lo cual produjo numerosos mártires protestantes. Con la creación y ascenso de la llamada Alianza para el Progreso, programa continental de ayuda económica, política y social impulsado por los EE.UU. a inicios de los años sesenta, pretendió asegurar su dominio geopolítico, en un

momento en que el consenso pro Washington empezó a resquebrajarse, por lo que dicho programa se preocupó por dotar de mejores recursos a los ejércitos latinoamericanos en contrainsurgencia, así como de impulsar reformas, al tiempo que se derrocaban gobiernos no serviles vía su influencia entre militares, adoctrinados muchos de ellos en la Escuela de las Américas, donde se inspiraron algunas dictaduras de derecha latinoamericanas, con excepciones como el golpe militar de 1968 dado por el Gral. Velasco Alvarado en el Perú. (Stoll, 1985: 14-21)

Al cruzar estos datos con otros más generales del mundo occidental, puede verse cómo se articulan urgencias diversas en forma anónima donde “una cosa lleva a la otra”, como la expansión del positivismo a todas las ramas de la actividad humana, por poner un ejemplo, vemos que se va abriendo de forma desigual una especie de campo anterior de sentido, donde anidará la episteme de una modernidad en versión latinoamericana, que va ir ordenando ideas y prácticas a través de tendencias diversas, impulsadas por estrategia anónimas que vienen de atrás poco más de un siglo; es el caso del conocimiento militar convertido en geografía, producida con intereses hegemónicos propios, bajo el discurso de las ciencias naturales, sociales o los ahora llamados proyectos de desarrollo, donde reaparece solapada la vieja reflexión sobre la posibilidad de un lenguaje universal, expresado en la numeralización del mundo, en la invención de un lenguaje cifrado para estadistas, esto es la evolución de la estadística bajo la sombra de la administración pública del Estado, cuyo quehacer o gobernabilidad va siendo ordenando bajo esta misma racionalidad, de donde nace lo que hoy se llama razón burocrática, lo que se entiende mejor cuando se estudia la aparición de la GE.

*El proyecto de automatización del razonamiento formulado por Leibniz se beneficia de la búsqueda de un lenguaje ecuménico. Está en línea con su filosofía, que lleva la impronta de un humanismo cosmopolítico, inscrita en un pensamiento religioso. El deseo del filósofo es el de contribuir al acercamiento de los*

*pueblos, a la unificación, no sólo de Europa, sino del «género humano todo entero». Porque, escribe, «considero al Cielo como la Patria y a todos los hombres de buena voluntad como conciudadanos en ese Cielo». Al exponer el mecanismo de la reducción de los números a los principios más simples, como 0 y 1, que acaba de inventar, señala que un sistema combinatorio igual al suyo ya estaba en vigor hace cuatro mil años en la China de Fo-Hi (...) del siglo XVII (...) Se apoya en ese isomorfismo que hace caso omiso de las fronteras para justificar su tesis, según la cual el lenguaje de signos es el único que puede resolver las imperfecciones de las lenguas naturales que son otras tantas fuentes de discordia y de obstáculos para la comunicación. ¡También sueña con atraer a China hacia la República Christiana! (Mattelard, 2002: 20)*

El interés en las lenguas habladas por indígenas, departe de misioneros con ideologías hostiles, tenía el propósito de ejercer influencia sobre ellos al punto de acabar con sus lenguas y cambiar su cultura por la propia; al mismo tiempo que los ganaderos invaden sus tierras y las empresas norteamericanas exploran sus territorios en busca de petróleo; mientras, para enfrentar este flagelo, los indígenas se organizan en cooperativas, congregaciones y consejos. Siguiendo las pistas del ILV, descubrimos que existencia de un país *extra oficial* –un verdadero “patio trasero” por donde se introdujeron las misiones evangélicas en la amazonía peruana, incursionando con total impunidad con la protección del nuestro propio Gobierno–; coyuntura de la que surge la intromisión ideológica del neocolonialismo norteamericano en la amazonía, cuya punta de lanza a inicios de los años cuarenta es el ILV, nombre de fachada de la organización misionera evangélica WBT –con ramificaciones en cuarenta países de los cinco continentes, de los cuales doce pertenecieron a AL, siendo Perú el bastión más importante–. En ese sentido, el ILV reporta

en su sitio Web oficial, que su cartera asciende a 1.350 proyectos de idiomas, en 104 países, para lo que cuenta con 4.300 empleados, en 89 países.<sup>111</sup>

El ILV firma convenio con el Perú el 28 de junio de 1945, conforme a la RS N° 2420 del Ministerio de Educación, mediante el cual empieza a trabajar de forma oficial con las etnias de amazonía. El primer equipo encabezado por Dr. Townsend y su esposa llega en abril de 1946, para iniciar su trabajo en el mes de julio, con la etnia awajún (aguarunas). Tres años después, deciden trasladar su centro de operaciones de Aguaytía, a las orillas del lago de Yarinacocha, en las afueras de Pucallpa, donde va a permanecer por medio siglo hasta el año 2004. Por otra parte, en noviembre de 1952, se creó el primer programa de educación bilingüe para las minorías étnicas del Perú, de acuerdo a la RM N° 909-MINEDU; el cual permitió la capacitación de maestros bilingües, la idea fue que al volver a sus comunidades éstos enseñaran en lengua materna. En un pequeño recuento, catorce años luego de haber llegado al país, 1960 es el año en que terminan la primera traducción del Nuevo Testamento, entre el grupo étnico *yine*; para 1996 en que se celebra el 50 aniversario del ILV en el Perú, el número de traducciones del *Nuevo Testamento* llegaba a veintiséis. En la esfera académica, agosto de 1964 resulta un mes memorable al respecto, porque se establece un *Programa Experimental Bilingüe*, para estudiantes andinos del departamento de Ayacucho hablantes del quechua, de acuerdo a la solicitud realizada por el Departamento de Lingüística, de la Universidad San Cristóbal de Huamanga, aprobada mediante RM N° 4072-MINEDU; programa que funcionó hasta 1970.<sup>112</sup> Un dato interesante, si se lo pone en la línea del interés por el monolingüismo en el país, es tener en cuenta que en noviembre del año anterior, se había celebrado en Lima una importante mesa redonda –ya citada anteriormente– dedicada al monolingüismo, organizada entonces por la Casa de la Cultura del Perú, en ese momento bajo la dirección de J. M. Arguedas.

---

<sup>111</sup> Dato actualizado al año 2020.

<sup>112</sup> Cf. Web oficial en: [https://peru.sil.org/es/sobre\\_sil\\_peru/](https://peru.sil.org/es/sobre_sil_peru/) Consultado el 04/07/2022 a las 21:04 Hrs.

Lo anterior es importante para comprender la aparición de las políticas de interculturalidad, el sentido del que surgen, la significación que articulan, como dispositivo destinado al control de la praxis discursiva, naturalizándose luego como “política” social. Para resumir en palabras del propio M. Foucault el concepto de dispositivo, que hemos venido usando, leamos lo siguiente:

*(...) en primer lugar **un conjunto** decididamente **heterogéneo**, que **comprende** discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas. enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto **lo dicho** **cuanto lo no dicho**, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo **es la red** que puede establecerse **entre estos elementos**. (Foucault, 1983: 184)*

A lo que continúan dos cuestiones que caracterizan un dispositivo, la naturaleza del vínculo entre sus elementos heterogéneos: juegos de sentido, cambios de posición, modificación de funciones. (Foucault, 1983: 184) Seguido de su función principal, la cual responde a una urgencia: “el dispositivo tiene una función estratégica dominante” (Foucault, 1983: 185). Desde el amplio punto de vista, que implica hablar de este conjunto heterogéneo, hemos pensado nuestro objeto de estudio bajo la forma de un dispositivo; para comenzar por comprender lo “no dicho”, como otra forma de dar cuenta de lo real, desde una dimensión figural que se opone a la línea, cuando lo dicho es la cadena fónica-sintagmática del habla o su escritura, como otra forma de organizar el sentido de lo real; aunque también podría estar señalando significaciones que se desprenden del diseño estructural del espacio –que, por otra parte, tiene el estatuto de un lenguaje primario, como las lenguas naturales–, donde encuentran significación los diseños arquitectónicos que las instituciones educativas introducen, junto con las elaboraciones culturales que los acompañan, en todos los niveles educativos, a lo largo del siglo XX hasta nuestros días; disposiciones arquitectónicas que requieren administración, mantenimiento físico y saneamiento legal, por estar sometidas eventualmente

a procesos de patrimonialización; todo lo cual es realizado por una burocracia estatal que conforma un segmento social. Estructuras arquitectónicas que muchas veces, están asociadas con equipamientos colectivos, para actividades conexas (deportes, artes, auditorios, formación técnica-industrial, etc.).

Tal como la describe Stoll, la amazonía estuvo convertida en un escenario donde los misioneros protestantes tuvieron un campo inclinado a su favor, donde ejercieron sobre las almas una autoridad espiritual sin límites, en disputa con la iglesia, las organizaciones sociales y los partidos políticos, con quienes se venían organizando en cooperativas, congregaciones y consejos; por lo que dichos misioneros, estaban atentos a todo viso de revolución social; lo cual lo lleva a practicar una forma apartheid de separatismo, al pretender la separación entre aquellos que habían logrado salvar-evangelizar vs los que condenados –mientras no se bauticen–, lo cual generó conflictos, en algunos casos hubo el intento desesperado de enfrentarse al Estado, lo cual era desalentado por el ILV/WTB, bajo el argumento de que los pueblos indígenas debían obediencia a sus “patrocinadores oficiales” debido a que “actuaban por mandato divino”. De esta manera, el ILV/WTB comenzó a ser motivo de queja en las asambleas indígenas, bajo el cargo de que amenazaban su unidad, tierra, cultura y liberación. (Stoll, 1985:9)

Cuando se producen las invasiones de tierras indígenas, a manos de ganaderos, pero también de empresas norteamericanas que han descubierto petróleo, como pocos extranjeros en tierras sudamericanas, los misioneros del ILV/WBT –muchos de los cuales profesaron ideologías hostiles– llegaron a desarrollar tal poderío social que podían apoyar, impedir, bendecir o condenar, cualquier iniciativa social que estuviera en su radio de acción, dado que tenían un poderío fundado en la no competencia en materia de sistemas logísticos, el dominio de las lenguas amazónicas y las conexiones oficiales incluidos sus financiamientos; lo cual los colocó de manera natural, en el radar de los intereses de ciertos gobiernos laicos o pro cristianos –la estrecha amistad que mantuvo Townsend con el Presidente Lázaro Cárdenas, es una

prueba de ello— en la medida que podían utilizar esos recursos —hidroaviones, sistemas de radio, traductores y en algunos casos, conexiones de alto nivel—, por lo que representaron un aliado nada despreciable, además de un bulldozer que ayudaba frente a cualquier movimiento social... (Stoll, 1985:10)

*De esta forma, los misioneros evangélicos se unieron al Estado, tanto en aquellos países donde la Iglesia y el Estado eran uno solo, como donde éstos estaban separados, con la única finalidad de mantener las apariencias. Para evitar malos entendidos con los auspiciadores oficiales, Townsend instruyó a sus seguidores a «obedecer al Gobierno puesto allí por Dios», práctica que el ILV considera un servicio cristiano apolítico. Sus miembros tampoco deberían criticar jamás en público a sus gobiernos adoptivos; política ésta que ha sido fielmente mantenida hasta la actualidad. (Stoll, 1985:9-14)*

Vale la pena resumir la forma en que trabajaba el ILV: La misión de WBT, sus altos funcionarios, pedían permiso al gobierno del país donde desean operar. Luego de recibir el permiso, varios equipos investigan las poblaciones lingüísticas del territorio, con esta data, se procede a enviar lingüistas a todas las etnias. Cada equipo lo conforman una pareja de lingüistas como mínimo, que se presenta ante el grupo étnico, con la ayuda de terceros o guías, al cual le corresponde vivir en el lugar y adoptar el estilo de vida, antes de empezar el proceso de aprender el idioma del grupo. Cuando se logra comprender la fonología, el equipo propone una forma sistemática de escritura; de lo que sigue la traducción parcial de la Biblia a la lengua nativa. Traducción que será examinada y corregida por los hablantes nativos, ayudado por gramáticas y lexicones; una vez concluida la traducción, se organiza la impresión correspondiente. Se estima que todo este proceso, puede tardar hasta veinte años.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Cf. Web en: [https://peru.sil.org/es/sobre\\_sil\\_peru/](https://peru.sil.org/es/sobre_sil_peru/) y en: [https://es.wikipedia.org/wiki/SIL\\_International](https://es.wikipedia.org/wiki/SIL_International) Consultado el 04/07/2022 a las 21:04 Hrs.

### **3.7 Emerge el dispositivo *interculturalidad***

Con la aparición del Instituto Indigenista Interamericano, las relaciones entre gobiernos abrieron un campo semántico, para el desarrollo de relaciones bilaterales entre países, cuyas prácticas e interacciones le van a dar contenido, lo cual irá muy bien con la imagen corporativa, que el bloque continental interamericano quería proyectar. Pero todavía van a faltar un par de décadas, para que las significaciones que se articulan como dispositivo interculturalidad, tomen forma.

Si bien, en el caso del Perú, todo indica que la interculturalidad aparece ligada a la actividad educativa –asociada principalmente al terreno de la alfabetización– hacia la década de los años ochenta; en realidad había aparecido anteriormente, en una esfera distinta y en otra lengua como el inglés norteamericano, donde instituciones diversas, ya sea gubernamentales o de cualquier otro tipo de actividad pública, o perteneciente a la actividad privada empresarial, llevan a cabo actividades para la realización de objetivos, que emanan de sendos convenios que se acostumbran a formar entre países o empresas; desde transacciones para el embarque y desembarque de mercaderías, hasta reuniones de ejecutivos para negociaciones de alto nivel, o para conseguir la aprobación de proyectos que dependen de directorios con estilos de vida muy diferentes de un país a otro, hay situaciones que llegan a un punto, en que si no hay algún tipo de traductor de por medio, quedan estancados o fracasan.

Esto va a coincidir con la carrera hegemónica de los EE.UU. en el continente, en cuyo estrato hay que buscar los inicios desordenados de la interculturalidad, en la parte ocupada por la lengua inglesa, de ahí el valor para este trabajo de la obra antropológica de E. T. Hall, quien bautiza estos fenómenos en 1959 con expresiones cuya traducción sería: “comunicación intercultural” y “campo intercultural” (Hall, 1990:9, 141). Esto adquiere mucho sentido, cuando se lo introduce en la actividad interamericana a lo largo del siglo, la cual implicó en sus primeras décadas, un proceso de conjunto con

interacciones geopolíticas y diplomacia entre países, acompañado de relaciones culturales, cuya puesta en práctica se enfrentó, como era lógico, a una serie de obstáculos que iban más allá, de ser resueltos con la traducción entre idiomas, para extenderse a todo el sistema de la cultura, en contraste con la cultura que esté interactuando; es este elemento o contraste, el que aparece de forma heteróclita, como obstáculo al desarrollo y el progreso en general, por lo que se convertirá posteriormente en objeto de reflexión que se interrogará por estos obstáculos: entonces aparecerá la conciencia de este conjunto de interacciones, pero no aún la expresión “interculturalidad”. Van a tener que llegar los finales de los años cincuenta, marcada por la post II Guerra Mundial –esa que nos dio a escritores beat como Allen Ginsberg y William Burroughs, que contribuyeron a la invención del uso no ritual del ayahuasca–, para que de esa coyuntura, emane posteriormente su expresión, en la escritura de un antropólogo norteamericano como E. T. Hall, quien adopta como otros antropólogos norteamericanos, la mirada general que se puede tener desde la centralidad del imperio –en este caso, coincidente con los mecanismos centrales de la semiosfera–, sobre el amplio espacio de la interacción entre culturas. Pero bajo la cláusula de un dominio que implanta una ética desarrollo-progresista, que se impone con mecanismos diversos de exclusión de cualquier otra ética, que derive de un estilo distinto de vida. Un perfil así en nuestro continente, solo podía surgir de la antropología norteamericana de entonces, en la que destaca el antropólogo Edward T. Hall, por sus investigaciones donde relaciona el estudio de las elaboraciones culturales del espacio (proxémica), con las significaciones a que dan lugar (comunicación no verbal); hasta donde sabemos, el concepto de *interculturalidad* es utilizado por vez primera en un libro de su autoría: *The Silent Language* (1959); donde desarrolla una perspectiva que se preocupa por las dificultades, producidas por la “comunicación intercultural”, cuando los ejecutivos de empresas o funcionarios de entidades públicas, entablan contacto con personas procedentes de otros países, con el objetivo de llevar a cabo proyectos de desarrollo social o de expansión comercial, para lo que se requieren conocimientos previos de la cultura con la que se interactúa, al lado de una estrategia discursiva que incluya la persuasión –fundada en la pedagogía del crecimiento económico sostenido,

que nació en la postguerra– como arma discursiva para lograr los mejores beneficios. Hall resume el propósito de su trabajo, a partir de su experiencia vivida a inicios de los años cincuenta, cuando llegó a Washington para trabajar como instructor, con un propósito bien definido como docente: “se espera que los técnicos del Grado Cuatro y los funcionarios de Servicio de Relaciones Exteriores obtengan resultados en el extranjero” (Hall, 1989:38) En medio de estas prácticas, es donde nacen las expresiones referidas a la interculturalidad. Dos décadas después, aparece la segunda edición de dicho libro (1981), mientras que la primera en español es publicada en 1989. En la que se puede leer, nuevamente, la expresión que nos interesa:

*Raramente se han visto las dificultades en la comunicación intercultural por lo que son. Cuando gente de diferentes países advierte que no se están entendiendo, cada uno tiende a culpar a "esos extranjeros", a su estupidez, engaño o locura. Los siguientes ejemplos iluminarán algunos de estos **propósitos transculturales** [cross-cultural cross-purposes] en su forma más conmovedora. (Hall, 1959: 15)<sup>114</sup>*

Los aportes del trabajo realizado por Hall en este sentido, hacia finales de los años cincuenta, lo colocan en una comprensión de la cultura como un objeto de conocimiento muy próximo al lenguaje, la comunicación y la posibilidad de traducir esta experiencia de una cultura a otra, sin embargo, bajo el paradigma clásico que comprende la cultura como entidad ontológica, ayudado por conceptos que acentúan su dimensión lingüística. En el capítulo ocho, con el título *The organizing pattern*<sup>115</sup>, Hall define las pautas o “reglas culturales” como algo implícito, inconsciente, en un sujeto que se encuentra inmerso en la praxis social, proceso colectivo en el que adviene la significación; o también como

---

<sup>114</sup> Cf. Cita original: “Difficulties in intercultural communication are seldom seen for what they are. When it becomes apparent to people of different countries that they are not understanding one another, each tends to blame it on “those foreigners,” on their stupidity, deceit, or craziness. The following examples will illuminate some of these cross-cultural cross-purposes at their most poignant.” (Hall, 1959:15). Hay una versión en español (Hall, 1989: 9), cuya introducción tiene diferencias notables con la primera edición. Subrayado mío.

<sup>115</sup> Traducido como: “La pauta organizadora” en Hall (1989: 131-150).

pautas que dependen de leyes ocultas –en mi opinión, afincadas ahí donde se encuentra la episteme foucaultiana, o en su defecto, la semiosfera lotmaniana– que organizan el orden, la selección y congruencia del comportamiento, lo cual según el autor, controla tanto el pensamiento, como el comportamiento.

*Cuando eventos de tal magnitud pueden depender de tan poco entendimiento, parece claro que uno de los desarrollos más prometedores en el campo intercultural tiene que ver con la investigación dirigida a tomar conciencia de patrones informales. En muchos sentidos, este trabajo es el más meticuloso, minucioso y difícil de todos. Incluso el mejor de los informantes nunca puede describir patrones informales a pesar de que nació y se crió en una cultura y tiene todo su ingenio sobre él. (Hall, 1959: 153)<sup>116</sup>*

A menos que ese anónimo informante haya viajado a una cultura distinta, entonces se dará cuenta de forma natural –aunque no siempre consciente–, que detrás de esos contrastes está la diferencia que le señala una frontera entre culturas, en un nivel tan concreto como generalizable. ¿En qué marcos de referencia material surge la interculturalidad? Con ello no me refiero al “uso” que ha podido tener el concepto, pues ello remite a la cuestión de la conmutabilidad que existe en todo sistema de valores, en este caso en el sistema de la cultura, lo cual fue descubierto por Saussure. ¿Qué forma de existencia tuvo lo intercultural, antes de ser considerado como reivindicación de la cultura propia al lado de los DDHH? ¿En qué momento lo intercultural se estructura como dispositivo social, como resultado de unos juegos estratégicos de lenguaje?

---

<sup>116</sup> Cita original: “When events of such magnitude may depend on such small understandings it seems clear that one of the most promising developments in the intercultural field has to do with research directed toward bringing informal patterns to awareness. In many ways this work is the most meticulous, painstaking, and difficult of all. Even the best of informants can never describe informal patterns though he has been born and raised in a culture and has all his wits about him”. (Hall, 1959: 153) Subrayado mío.

En el caso de los EE.UU. es importante preguntarse: ¿por qué razones no se creó un ministerio de cultura luego de 1945, como sucedió en otros países federativos del mundo? Dada su posición en el actual sistema-mundo, hay hipótesis que se pueden ensayar: un tipo de estructura institucional como ésta, hubiera significado un imperativo social mundial muy fuerte, para que se reconociera el origen pluricultural y plurinacional de la federación, a lo cual hubiera correspondido una justicia de dimensiones patrimoniales e igualdad de derechos, no compatible con la naturaleza colonizadora de su origen en el continente. Situación hoy secreteada por la cultura de masas, con *Netflix* a la vanguardia, como ayer lo fue *Hollywood*; (des)ocultada por un imaginario radical que se proyecta sobre esta nación, fundada en el sueño americano; por lo que las funciones que usualmente corresponden a los ministerios de cultura en otros países, en este caso no se aglutinaron en la misma esfera dentro del Estado, sino que se organizan de manera dispersa, funcional a la dinámica del mercado y la iniciativa privada, pero cumpliendo la misma función a nivel general. En otras palabras, se trata de la misma matriz que produce subjetividad en el resto del mundo occidental, aunque la configuración de sus formaciones históricas discursivas, sean distintas.

### **3.8 Interés estratégico: controlar y alfabetizar**

Hay un interés persistente por el monolingüismo quechua y aymara desde comienzos de siglo, como lo manifiestan las preocupaciones de Alejandrino Maguiña, en su *Informe sobre la provincia de Chucuito* [1903], concebido bajo la ideología del progreso, con el viejo positivismo alentando estos ideales. Por su parte, el monolingüístico amazónico empieza a ser estudiado para alfabetizar a sus hablantes, desde mediados de los años cuarenta, con la firma del convenio entre el Estado peruano y los EE.UU. para aplicarse entre las lenguas amazónicas que, al parecer, siempre pertenecieron a una especie de “mundo aparte” de la capital –lo mismo sucede en el mundo andino, Huamán Poma de Ayala (1980) y Joan de Santa. Cruz Pachacuti Yamqui (1993), reconocen la procedencia amazónica, pero como algo muy remoto, de lo que casi no existe memoria–. El estudio de la lengua

quechua y aymara tiene otros inicios, debido a que fueron lenguas de amplio contacto en el mundo prehispánico en costa y sierra, lo que siguió siendo así durante la colonia, con excepción de las lenguas *muchik* –hablada en la costa y sierra norte– y *jaqaru* –empleada en un punto de Yauyos, Lima, que tiene frontera geográfica con los departamentos Junín y Huancavelica–. Es la intelectualidad urbana de la capital, si tomamos como referencia la mencionada mesa redonda dedicada al tema –organizada el año 1963 en Lima, por Arguedas (1966) –, a la que asisten intelectuales tan importantes como: Alberto Escobar, expositor principal del evento, por entonces director del *Instituto de Filología y Lingüística* de la Universidad de San Marcos, quien leerá un texto preparado para tal ocasión, con la finalidad de ser discutido en el evento: "*La Lingüística y el Problema de la Población Monolingüe Quechua y Aymara*". Entre los asistentes, hay otros lingüistas como Luis Jaime Cisneros, Martha Hildebrandt, José Jiménez Borja, Teodoro Meneses, Inés Pozzi Escot, Eugenio Loos. También asisten educadores como Emilio Barrantes, Carlos Cueto Fernandini, Luis Marroquín, José Portugal Catacora, Alejandro Rivera Ramírez y el filósofo Augusto Salazar Bondy. Representando a los antropólogos, además de José María Arguedas, estuvieron Aníbal Buitrón, William Mangin, José Matos Mar, John V. Murra, Óscar Núñez del Prado y Luis E. Valcárcel. También asistió como invitado, Gerardo Elder, Director del ILV, presumimos que fuera del programa, dado que solo figura en el diálogo, pero no como el resto de asistentes, en los créditos. (Arguedas, 1966)

La lectura de las intervenciones en dicho evento académico, deja en evidencia que el Dr. Gerardo Elder no sólo era el director del ILV, sino el único en ese recinto con autoridad práctica para hablar de las lenguas amazónicas, en ese momento. Es claro el desconocimiento que tienen las élites intelectuales de la capital sobre la amazonía, lo que no hace menos importante la preocupación por estos pueblos, lo que quiero resaltar es la distancia que evidencia esta especie de disforia que se manifiesta como un interés menor que la intelectualidad capitalina tiene por las lenguas amazónicas, tal vez porque la vida de estos pueblos se desarrollaba en el espacio estanco de las

misiones evangélicas, donde ellas se hicieron cargo de transformar a “los grupos tribales en campesinos” (Stoll, 1985: 143) –sin saber, a sabiendas, o hasta qué punto se sabía, no lo sabemos tampoco aún, falta por investigar–, mientras éstas llevaban adelante una cruzada evangelizadora de forma encubierta, impulsada por la WTB, bajo la fachada académica del ILV. El año que se realizó dicha mesa redonda, el ILV cumplía 18 años de trabajo intenso en la amazonía peruana. Años más tarde, cuando la problemática de la educación bilingüe (EB) es abordada por la reforma de la educación peruana, impulsada por las FF.AA. (1972) luego del golpe de Estado del Gral. Velasco –el 03 de octubre de 1968–, como otros mitos relativos al ILV, se dice que fue expulsado del territorio nacional, pero en la versión de Stoll, se entiende lo contrario:

*Una dictadura militar auspició un sistema de escuelas bilingües administradas por el ILV, que los norteamericanos utilizaron para quebrar el monopolio católico en la selva, convertirse en el núcleo de los programas oficiales de integración y construir su propio y enorme sistema de clientelismo. (Stoll, 1985: 114)*

(...)

*En 1973 la filial peruana presentó su Nuevo Testamento en Campa Asháninca. Tales ceremonias son importantes para Wycliffe: desde los Estados Unidos hasta los receptores mismos, pasando por la base del ILV, se ritualiza el progreso de la Palabra de Dios de un centro a todo el mundo. En 1931 Guillermo Townsend y Trinidad Bac presentaron la primera copia del Nuevo Testamento Cakchiquel al Presidente Jorge Ubico [Guatemala]. Para los Campa cuarenta años más tarde, el trueque fue invertido: el Coronel José Guabloche, que había firmado el contrato de 1971 a nombre del gobierno, presentó el Nuevo Testamento al predicador Campa Martín Cashanticite. (Stoll, 1985: 212)*

Entonces hubo relaciones claras entre la dictadura velasquista y el ILV, mismas que ya tenían dos décadas de antigüedad. Respecto a las traducciones del Nuevo Testamento, existen a la fecha 64 biblias en idiomas vernaculares<sup>117</sup>, cuya realización ha significado el desarrollo de teorías lingüísticas en general (descripción fonética, fonología, morfosintáctica y gramatical de las lenguas), así como otro tipo de prácticas que completan el discurso científico, han tenido un impacto fundacional de la lingüística amazónica; aparte de las lenguas quechua y aymara que han sido desde la colonia las más estudiadas. Para la década de los años setenta, floreció una producción teórica particular, proveniente de intelectuales nacionales que estudiaron en Europa –Alberto Escobar, Alfredo Torero, Rodolfo Cerrón Palomino y los que vinieron después–, cuyos trabajos sustentarán los debates locales de la lingüística andina aplicada a nuestras lenguas quechua y aymara.

### **3.9 La gestión educativa: el surgimiento de una tecnología moral**

Aquí se parte del argumento que ve la GE como una tecnología moral, en la medida que combina una serie de actos aceptados tradicionalmente, los cuales agrupa en función de conseguir un efecto psíquico, como es la subjetivación del dispositivo interculturalidad, para el funcionamiento del aparato escolar, bajo la premisa de un denominador maximal común, que se confunde con la noción de bien.

A la hora de pensar en las coordenadas del surgimiento local, de nuestro objeto de estudio, era inevitable no tomar en cuenta que entre los años cincuenta y sesenta, el Perú estuvo dominado por un centralismo brutal en el manejo del sistema educativo, cumpliendo un papel meramente acomodaticio respecto a la coyuntura política del país y la región (Díaz y Alfaro, 2001: 9). No obstante, la primera edición del libro *Agua* de Arguedas es de 1935, para los años sesenta la situación social que su realismo representa, continuaba siendo la misma incluso cuando el golpe militar de 1969, como se ve en el

---

<sup>117</sup> Para más información sobre la lista Cf. el siguiente enlace del ILV: [https://peru.sil.org/es/recursos/scripture\\_translations](https://peru.sil.org/es/recursos/scripture_translations) Consultado el 3-11-22, a las 13:33 Hrs.

cuento *SP*, escrito por Arguedas a mediados de los años sesenta.<sup>118</sup> Situación social que es confirmada por cuento *Paco Yunque* de César Vallejo, en el libro *El Tungsteno* (1973)<sup>119</sup>, así como por la novela de Manuel Scorza, *Redoble por Rancas* (1970).

Sin embargo, cuando reflexionamos acerca de lo que entendemos por *gestión*, no podemos evitar hacer referencia a coordenadas un poco más amplias, en geografía y lengua, a las que vieron tomar forma a dicha expresión, dado que siempre quedan rastros de la materia en el sentido, en los hilos que vinculan psicológicamente la coyuntura con el nacimiento de las cosas; lo cual es importante a la hora de analizar los ejes semánticos que intervienen en la formación de conceptos, objetos y prácticas; es el caso del concepto de *gestión*, sea como disciplina o como tecnología moral.

Aunque es una afirmación aceptada, que la aparición del concepto sucede en el mundo anglosajón –primero en USA y luego en UK–, donde la expresión “management”, se traduce comúnmente como: dirección, organización o gerencia; posteriormente, este conjunto de prácticas será concebido en EE.UU. bajo el concepto de “administración” (Casassus, 2000: 5). Para explicar ambas vertientes, hay una amplia bibliografía, que nos señala dos derroteros, entre otros posibles: si nos atenemos al *management*, también llamado pensamiento gerencial, encontramos una producción discursiva, influenciada en parte por la psicología industrial y la psicometría aplicada a esta esfera –que luego se aplicó al sistema escolar–, lo cual lleva a la gestión por caminos que limitan con los libros de autoayuda y últimamente el coaching. Pero hay un escenario donde estos discursos empezaron a desplegarse como tecnología moral, hablamos de la gestión empresarial posteriormente transferida a la administración del Estado; por ello son discursos centrados en dotar al individuo de guías, para afrontar los procesos de subjetivación a que es sometido sin otra brújula, cuyo efecto será que los adopte como suyos, a la manera de un requisito de inclusión, un ritual de

---

<sup>118</sup> Originalmente publicado en 1965.

<sup>119</sup> Originalmente publicado en 1951.

pasaje que lo introduce utilizando mecanismos como la “declaración de la visión y la misión”, el marco lógico, el análisis FODA<sup>120</sup> y otras herramientas, cuyo uso en el proceso colectivo de formulación de proyectos o políticas, requiere del aporte subjetivo del trabajador, en el marco de un simulacro donde se lo incluye en este proceso intersubjetivo, para lo que se le pide aporte sus competencias simbólicas, consumando con ello, la producción de un sujeto orgánico y funcional al sistema.

Ahora bien, no se trata sólo de subjetivación, sino de ejercer un poder sobre el proceso y las interacciones sociales, cuyo primer paso es producir conocimiento, realizar las mediciones necesarias, para luego ejercer una política de control y mejora. Si nos atenemos al derrotero de lo mensurable, esto es, lo que se nos presenta al análisis como medición y cuantificación expresadas en números, es un conjunto de conocimientos y prácticas organizacionales, que nos llevan al otro eje semántico de la gestión, que aporta significaciones desde la “administración” –generalmente ligada a los recursos materiales y las semióticas dinerarias–; lo cual nos hace retroceder hasta donde comienza la inclinación por la numerología, el cálculo, los censos y la estadística, así como la geografía y la cuadrícula del globo, también nos lleva a los inicios de la ingeniería militar y su prestigio científico, todo lo cual nos permitirá comprender cómo se va formando esta tecnología moral, así como los medios que utiliza para la producción de los sujetos y el objeto de su discurso: la organización, para lo que se requiere echar andar múltiples sistemas de medición y cálculo, así como el saber grupal, de acuerdo a un mandato.

Una visión histórica, para comprender cómo se inclina el derrotero anterior hacia lo numérico, nos la proporciona Mattelart (2002), de quien recogemos algunos datos, como la existencia del *Staatkunde* o conocimiento del Estado, que:

---

<sup>120</sup> Acrónimo de los conceptos: fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas; que se refieren al análisis del entorno que se mueve la organización, cuya enumeración de características, se organiza en un cuadro que sirve para elaborar los objetivos estratégicos, de largo plazo, para la organización.

*Desde 1660, privilegia la nomenclatura e intenta da respuesta a las necesidades de organización del Estado. La primera definición de «estadística» que da Gottfed Achenwall (1719-1772) se fragua en esta tradición pragmática: es la «ciencia del Estado», la *Stadtswissenschaft*. Se propone «ilustrar las excelencias y las deficiencias de un país y revela los poderes y las debilidades de un Estado. (Mattelard, 2002: 22)*

O la existencia del plan ideado por Bacon en 1662, para reorganizar en general los conocimientos, que se materializará en la creación de la *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge by Experiments*, fundada por iniciativa de un gremio muy pertinente al respecto: los mercaderes de la ciudad de Londres. También resulta revelador, enterarse que corresponde al filósofo Leibniz, no sólo el germen de la informática actual, sino un desarrollo muy amplio de la teoría del cálculo, llevándolo a concebir ideas aproximativas sobre cómo “automatizar la razón”, de ahí la invención de su aritmética binaria y el *calculus ratiocinator* o «máquina aritmética». Por entonces, parece ser de suma importancia la búsqueda de métodos de cálculo cada vez más veloces, de acuerdo a las exigencias de la formación y desarrollo del capitalismo moderno. En un contexto, con un amplio espacio marítimo de ultramar como medio de comunicación, donde emerge un mercado de actividades ligadas al transporte como: recojo, almacenamiento, tratamiento burocrático y difusión de datos, requerido por negociantes, financistas y especuladores.

*El cálculo de las longitudes se convierte en un laboratorio de primer nivel para el perfeccionamiento del mecanismo de relojería, antepasado lejano del artefacto programado. La nueva actitud respecto del tiempo y del espacio se extiende al taller y al mostrador, al ejército y a la ciudad. (Mattelard, 2002: 19)*

La numeralización del mundo, aquello que lo vuelve mensurable, no es otra cosa que un pensamiento centrado en todo lo que se deje medir. ¿Cómo

así, luego de empezar esta tendencia, se convirtió en el prototipo de todo discurso verdadero? Lo que ha dado lugar, por otra parte, a la producción de una positividad fundada en las posibilidades de control numérico, que permiten el manejo de la perfectibilidad como un valor en sí mismo, dentro de las sociedades humanas, bajo *la mística del número*, anterior a toda idea de información.

*La idea de sociedad regida por la información se inscribe, por así decirlo, en el código genético del proyecto de sociedad inspirado por la mística del número. Es muy anterior, por tanto, a la entrada de la noción de información en la lengua y en la cultura de la modernidad. Este proyecto, que va tomando forma en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, entroniza a la matemática como modelo de razonamiento y acción útil. El pensamiento de lo cifrable y de lo mensurable se convierte en el prototipo de todo discurso verdadero al mismo tiempo que instauro el horizonte de la búsqueda de la perfectibilidad de las sociedades humanas.*  
(Mattelard, 2002: 13)

Nacida de la idea que el cálculo puede predecir los resultados –lo que hace una falsa sinonimia con el futuro–, la gestión como disciplina, suele verse como una administración moderna, cuya evolución se produjo hacia la segunda mitad del siglo XX<sup>121</sup>, jaloneada por los cambios habidos en las concepciones del mundo, así como sobre el ser humano, el entorno económico, político, social, cultural y tecnológico; que le plantearon la urgencia de adoptar un enfoque estratégico, centrado en comprender mensurando, los procesos que se suceden al interior de las organizaciones – de la industria, las finanzas y negocios, por entonces, luego se extenderá a otras esferas de lo social–, los cuales se convirtieron no sólo en su objeto, sino en aquello que la gestión misma produce: la organización. Por ello, se ocupa de procesos específicos, que le proporcionan el sistema y la estructura

---

<sup>121</sup> Tomado de: <https://docplayer.es/18999474-La-gestion-educativa-un-nuevo-paradigma-1.html> , el 11-11-2022, a las 16:24 Hrs.

para tal fin, como: la capacidad de articular las representaciones mentales del grupo involucrado –ayudada por instrumentos de medición, como la declaración colectiva de la misión o la visión y sus indicadores de cumplimiento–, que se usa en el planeamiento estratégico de las organizaciones, para generar la identidad de grupo, lo cual ayuda a la toma de decisiones colectivas –donde se usan nuevamente instrumentos de cuantificación como el análisis FODA o los sistemas de indicadores para la medición del desempeño–, lo que genera y mantiene, una comunicación no sólo verbal con los involucrados –hay toda una gama de instrumentos para esta comunicación intersubjetiva–, como son los sistemas de objetivos que dan orientación a las acciones del grupo, donde los indicadores representan los estados del avance en el propósito que impulsa nuestra intervención social; en el mismo sentido sirven herramientas como el marco lógico, que nos permite de un solo vistazo, actualizar cualquier acción o el proceso completo, en la consecución de los objetivos, así como los procesos de evaluación muy ligados a nuevos aprendizajes, tanto en lo individual como en lo organizacional, con la finalidad de lograr los propósitos que fueron determinados al inicio por el encargo .<sup>122</sup> Siguiendo las ideas de Casassus, desde el punto de vista de los recursos, podemos decir que:

*la gestión es "una capacidad de generar una relación adecuada entre la estructura, la estrategia, los sistemas, el estilo, las capacidades, la gente, y los objetivos superiores de la organización considerada". O, dicho de otra manera, la gestión es "la capacidad de articular los recursos de que se disponen de manera de lograr lo que se desea". (Casassus, 2000: 4)*

Sea que se la defina desde sus procesos, o desde la interacción de sus miembros, lo que tiene lugar cuando se habla de gestión es: aprendizaje, moral, intersubjetividad, interacción y mentalidad. Todo lo cual no sólo la terminó emparentando con la educación, como ya lo estaba con la

---

<sup>122</sup> Cf. Argyris, C. & Schön, S. (1978). *Organizational learning: A theory in action perspective*. Reading, MA: Addison-Wesley.

administración y la planificación, sino que le permite proyectar la mensurabilidad sobre objetos, procesos y el individuo mismo, lo cual resulta la vía por la que se expande a todo el campo educativo, así como al resto del sistema social. Por lo que también hemos buscado sus orígenes en la numerología, al calor de la que apareció la geografía y la ingeniería militar, cuyo prestigio científico, es aprovechado para encumbrar a los economistas como “ingenieros”, capaces de medir y controlar los flujos dinerarios de los mercados, con lo que se va a crear el campo de la economía las finanzas públicas a inicios del siglo XX.

### **3.10 El emerger de la urgencia y el surgir gestión educativa**

El concepto de GE, tiene surgimientos distintos que el dispositivo interculturalidad, aunque comparte el mismo caldo sustancial y su acontecer –“la ética de una modernidad que no permite otra” (Castro, 2016) –. Uno de estos surgimientos hay que buscarlo en el terreno de la razón burocrática, cuyos dispositivos de control y regulación administrativa, nacen acoplados a los flujos dinerarios de los estados nacionales, en el primer tercio del siglo XX, es probable que haya sido la *Gran Depresión* –la caída más catastrófica del mercado de valores en los Estados Unidos, conocida como el *crack de 1929*– y el efecto dominó que tuvo sobre el resto del mundo, el resorte más importante para que se desarrollara una teoría sobre la administración dineraria del Estado, para evitar posteriores descalabros fiscales. En ese mismo sentido, otro resorte importante y definitivo posterior a la II Guerra Mundial, es la creación de una teoría sobre las cuentas nacionales que, llevada a la práctica, le hace merecer el premio Nobel al economista Sir Richard Stone (1984). Y como acto de fidelidad a la vieja mística de los números, el mundo occidental discute sobre calcular el futuro de estos flujos de la economía, en todos los campos de la producción de bienes y servicios, dando inicio a la planificación estratégica, que no es más que una continuación especializada que lo puramente administrativo, como uno de sus rasgos.

*“Hace 25 años no se hablaba de gestión. Esta actividad estaba separada en dos actividades conceptualmente distintas: la planificación (o planeación) y la administración”* (Casassus et al, 2003:17) –se escribe en una antología sobre gestión escolar, para referirse a inicios de los años setenta, esto es una década anterior a que surja literalmente la GE, aunque su campo epistemológico ya se había desplegado en los años ochenta—. Al respecto, puede leerse:

*La gestión educativa data de los años sesenta en Estados Unidos, de los años setenta en el Reino Unido y de los años ochenta en América Latina. Es, por lo tanto, una disciplina de desarrollo muy reciente. Por ello, tiene un bajo nivel de especificidad y de estructuración. Por estar en un proceso de búsqueda de identidad y ser aún una disciplina en gestación, constituye un caso interesante de relación entre teoría y práctica.* (Casassus, 2000 :2)

Dentro de este marco general, muchas décadas antes de los ochenta, hay que distinguir algunos estratos, por ejemplo, el estrato que explica el prestigio científico que logra la ingeniería, a la sombra primera de un saber geográfico que va a derivar en ella, lo cual abre un campo epistemológico que abona a la comprensión positivista de la científicidad. Esto ha empezado en los años cuarenta, cuando se abre en la UNI un área de planificación, de donde se deriva el planeamiento estratégico, en la administración pública. Los inicios de la planificación social en el Perú, coinciden con la creación del *Instituto de Urbanismo* en 1944<sup>123</sup>, posteriormente llamado *Instituto de Urbanismo y Planificación del Perú*, siendo uno de sus fundadores Fernando Belaunde Terry, antes de ser presidente; institución que terminó formando parte de la Universidad Nacional de Ingeniería. No muy lejos, la planificación directamente aplicada en el sector público, aparece hacia 1956 teniendo a Jorge Basadre como Ministro de Educación. Es la primera planificación sectorial que se adopta oficialmente como sistema administrativo en el país;

---

<sup>123</sup> Tomado de la Web institucional Cf. <https://iupp.tripod.com/> El 4.07.2021 a las 15:44 Hrs.

sus inicios responden a los compromisos adquiridos en la *II Reunión Interamericana de Ministros de Educación*, realizada en Lima (1958), ocasión en que se crea la *Dirección de Estudio y Planeamiento*, en el mismo ministerio. En cambio, a un nivel más general, la planificación de la economía social se implementa a partir de 1961, ocasión que coincide con la firma de la *Carta de Punta del Este*, en el marco de la entonces *Alianza para el Progreso* (Malpica, 2008)<sup>124</sup>, un programa de ayuda económica, política y social de los E.U. para América Latina impulsado por John F. Kennedy, que existió entre 1961 y 1970, una de cuyos propósitos fue la erradicación del analfabetismo.

En medio de un contexto, que ya era epistemológicamente intercultural, sin la expresión: ¿Cómo se inició la GE en el Perú, durante la segunda mitad del siglo XX? Algo de ello se puede entender, cuando nos acercamos al universo de la literatura donde se proyecta el mundo andino; donde es posible encontrar lo que llamaríamos “gestión educativa” en situaciones diversas, insospechadas, entre haces de hechos que la conectan, como tecnología moral, con el dispositivo interculturalidad; en el ejemplo siguiente, podemos ver cómo la disposición espacial que introduce la escuela, también introduce ordenamientos simbólicos desconocidos, por ejemplo con relación a la circulación oral de la palabra en el espacio escolar, donde estará sometida a regulaciones distintas de las anteriores a su creación. Efectos colaterales de la situación anterior, son el contraste cultural (nosotros-ellos) que la escuela introduce, por ejemplo, en zonas donde la organización sonoro social a la que el hombre rural está acostumbrado, asumida inconscientemente como cosa correcta, por lo que al ser alterada ocasiona desorientación psicológica, como la sufrida por *Paco Yunque* –personaje de un cuento de César Vallejo<sup>125</sup>, un niño en su primer día de escuela, luego de haber llegado desde su natal estancia<sup>126</sup> en la puna, para estar con su madre en el pueblo donde ahora trabajaba como sirvienta, por eso aunque era el primera día de escuela, no

---

<sup>124</sup> Tomado del blog de Carlos Malpica Faustor: <https://cnmalpica.wordpress.com/2008/12/09/20080915-carlos-malpica-faustor-antecedentes-y-perspectivas-del-sistema-nacional-de-planeamiento-estrategico-y-del-ceplan/> El 4/07/2022 a las 14:12 Hrs.

<sup>125</sup> Escrito después de 1931, pero publicado póstumamente, en 1951.

<sup>126</sup> Se refiere a conjuntos de tres o cuatro casas, sobre los 4,000 m.s.n.m., de comuneros dedicados al pastoreo.

pudo quedarse hasta el toque de campana: ¡Debía volver cuando antes a su trabajo en casa de los patrones!:

*Cuando Paco Yunque y su madre llegaron a la puerta del colegio, los niños estaban jugando en el patio. La madre lo dejó y se fue. Paco, paso a paso, fue adelantándose al centro del patio, con su libro primero, su cuaderno y su lápiz. Paco estaba con miedo, porque era la primera vez que venía a un colegio; nunca había visto tantos niños juntos.*

*Varios alumnos, pequeños como él, se le acercaron y Paco, cada vez más tímido, se pegó a la pared y se puso colorado. ¡Qué listos eran todos esos chicos! ¡Qué desenvueltos! Como si se estuviesen en su casa. Gritaban. Corrían. Reían hasta reventar. Saltaban. Se daban de puñetazos. Eso era un enredo.*

*Paco estaba también atolondrado porque en el campo no oyó nunca sonar tantas voces de personas a la vez. En el campo hablaba primero uno, después otro, después otro y después otro. A veces oyó hablar hasta a cuatro o cinco personas juntas. Era su padre, su madre, don José, el cojo Anselmo y la Tomasa. Con las gallinas eran más. Y más todavía con la acequia, cuando crecía... Pero no. Eso no era ya voz de personas, sino otro ruido, muy diferente. Y ahora sí que esto del colegio era una bulla fuerte, de muchos. Paco estaba asordado. (Vallejo, 1973: 161)*

Durante el siglo XIX hubo varias iniciativas en materia de educación que no lograron cambiar la situación gran cosa, así tenemos la primera *Ley General de Educación*, asimismo la *Ley del Profesorado* –que la instaura como carrera pública– y el *Reglamento General de Instrucción Pública*, promulgados por el legislador Ramón Castilla entre 1850 y 1855, las cuales estuvieron conducidas por el ejecutivo, con apoyo de consultores extranjeros. Por su parte, el funcionamiento de escuelas primarias gratuitas en las

capitales de distrito, estuvo a cargo de los municipios a partir de 1870, mientras que de las secundarias se hizo cargo el Ministerio de Instrucción, por último, los Consejos Universitarios estuvieron a cargo de la educación superior, hasta finales de siglo XX (Trahtemberg, 2000).<sup>127</sup>

*Las parroquias y las municipalidades eran las instituciones que se encargaban, cuando buenamente podían hacerlo, de la enseñanza en su nivel elemental. Aunque había un mandato establecido por las distintas Constituciones que se promulgaron, solo se redactaron algunos Reglamentos de Instrucción Pública que pusieron de manifiesto la escasa preocupación en (...) torno al problema de la educación pública. (Ruiz, 2016:3)*

De acuerdo a la lectura de Macera (1988), se comprende que la emergencia de la burguesía intermediaria a fines del siglo XIX genera una historiografía pro-feudal, defensora de los valores hispanos, con una clara posición pro-imperialista, desdeñosa del desarrollo republicano, frente al cual opone, una exaltación del régimen colonial, lo que se presenta contrario a la exaltación burguesa pro republicana:

*(...) el capitalismo extranjero estimuló el crecimiento de una burguesía progresista. Esto está ligado al desarrollo de los intereses del capitalismo, que se preocupa por afianzarse, creando dentro del país una burguesía terrateniente “amarrada” al imperialismo y defensora del monopolio extranjero sobre nuestras materias primas y la subsistencia del régimen feudal en el campo. (Macera, 1988: 83)*

A lo largo del siglo XX, la sociedad peruana estuvo influida ampliamente por el positivismo, el cual tenía como propósito de suma importancia el desarrollo de la educación, dado que ella procede en línea directa de la

---

<sup>127</sup> Cf. blog del autor: <https://www.trahtemberg.com/articulos/1169-evolucion-de-la-educacion-peruana-en-el-siglo->  
Consultado el 14-11-2022, a las 11:48 Hrs.

consideración que se tiene de la ciencia, como factor preeminente del progreso social (Salazar, 1965: 130). La capital peruana vive los hervores de los años cincuenta, en la praxis de algunas líneas de pensamiento, como los discursos sobre lo social histórico, donde predominó desde comienzos del siglo XX el historicismo, ya mencionado en el capítulo anterior, aunque en esta década ciertos historiadores irán, tras la historia social y la de la agricultura, frente a cierto pesimismo despertado por la historia de las ideas (Macera, 1988: XI). Era una época en la que las CCSS en el país, estaban pasando de una dominancia historicista a otra antropológica, a la que seguirá una de carácter sociológico. (Macera, 1988: 13) Este historiador describe la polarización que empezó haber entre 1945-1950, al interior de la clase media, cuyos agrupamientos van a diferenciarse por el tipo de educación que reciben, ya sea pública (UNMSM) o privada (PUCP, U. del Pacífico, U. de Lima):

*Pero al mismo tiempo, junto a esta diferenciación, habría que examinar los efectos que sobre la ubicación social e ideológica de los historiadores tuvo la prosperidad ficticia de los años 50 y 60. Las clases medias de esas décadas gozaron de mejores oportunidades que las clases medias que sobrevivieron la Crisis de 1929 o se constituyeron desde entonces hasta después de la II Guerra Mundial. (...) En resumen hay una evolución de la composición clasista de los historiadores peruanos que entre 1900-1975 ha determinado la sustitución de la oligarquía tradicional por las clases medias urbanas: tanto pequeña como mediana burguesía. (Macera, 1988: XXV)*

En otros círculos, no muy lejos de los historiadores, los intelectuales se reúnen para reflexionar en torno al monolingüismo; son los comienzos de los años sesenta y la supremacía lingüística, se manifiesta en el prejuicio de la *lengua imperfecta, inútil*, que engendra otro fenómeno como es la *vergüenza lingüística*, reforzado por otros prejuicios, como la presencia de la escritura alfabética como indicador de que existe una lengua, o la presencia de una literatura que se auto perfecciona, como expresión de lo perfectible; o el uso

del concepto *dialecto* como algo despectivo (Escobar, 1966: 17-20) existe hasta la actualidad. El paradigma de la *supremacía lingüística*, alentó la generación de mecanismos de sustitución cultural exógena, motivados por la presión social que ejercen las lenguas cercanas, lo cual es una forma de explicar cómo los hablantes de lenguas vernáculas en situación de diglosia, ingresaron en un proceso donde sustituyeron expresiones propias por otras tomadas de la lengua vecina, o del inglés de las redes sociales, lo cual por su parte, les permite legitimarse ante la cultura dominante y obtener un lugar en la sociedad nacional, bajo la dinámica de una sustitución progresiva de sus valores, prácticas y comportamientos, en escenarios que podríamos llamar *de ambivalencia cultural* (Gasche, 2014). No debemos dejar de lado las relaciones entre la lengua natural y la cultura –las que en realidad son indivisibles-, donde los fenómenos que conforman la serie cultural, pueden ser definidos como *sistemas de modelización secundarios*, porque están incorporados en un sistema más general que es el de la lengua, que sería su *sistema de modelización primario* por excelencia, y de donde se desprende el carácter derivado de todos fenómenos culturales. Lengua y cultura forman una especie de subconjunto complejo, donde la segunda aporta la función estructurante que organiza el mundo (Lotman, 1979: 69-70).

Dada la noticia que motivó este trabajo de investigación, las preguntas al respecto eran simples: ¿Cómo muere o se extingue en general el patrimonio? ¿Cómo muere, dentro de su parte inmaterial, una lengua? ¿Qué prácticas favorecen esta desaparición? ¿Qué desaparece junto con las lenguas? Con estas motivaciones me acerqué a la problemática de la interculturalidad y la GE, donde lo primero que saltó a la vista fue la dimensión psicológica de los hablantes. ¿Cómo habrán sido sus expectativas, cuando sus lenguas maternas fueron declaradas oficiales, cómo sus frustraciones al comprobar que no era cierto, por no recibir el mismo trato que los hablantes del castellano? La frontera lingüística se muestra con claridad, pero es una que está señalando al mismo tiempo otra, la de un dispositivo de frontera que se manifiesta en la actitud discriminatoria del Estado. ¿Cuáles fueron los efectos de esta discriminación en la psicología colectiva de los pueblos

amazónicos? Tal vez los de una doble injusticia que se manifiesta como interculturalidad: “humillación amistosa”, cuyos contenidos son generados por una “injusticia larvada”, que acaece con normalidad en la superficie del mundo (Viaña et al, 2010:17).

Se trata pues, de un desarrollo notable de las ciencias sociales en ese periodo, así como de la reflexión sobre su proyecto científico, donde se producen reflexiones importantes, los años cincuenta dan lugar a la producción de obras como: *Lo normal y lo patológico* [1952] de Georges Canguilhem – médico, historiador y filósofo-, quien abrirá nuevos rumbos a la reflexión sobre la historia de las ciencias, en una década ocupada –en Francia- por corrientes filosóficas como la fenomenología (M. Merleau-Ponty) y el existencialismo (J. P. Sartre). Como es lógico, el constreñimiento de los datos históricos que se formula aquí, es particular y propio de la argumentación en curso. Durante la década de los sesenta, se producen obras como la del filósofo M. Foucault, quien gana notoriedad con la publicación de su tesis doctoral *La historia de la locura en la época clásica* [1961] –cuyo mentor fue precisamente G. Canguilhem-. Cuatro años más tarde, desde la tribuna marxista Louis Althusser publicará *Para leer el capital*, en coautoría con su discípulo Étienne Balibar, libro que consistirá en una relectura estructuralista de la obra de Marx. Sin embargo, es el libro *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias humanas* [Foucault, 1966]<sup>128</sup>, con el que alcanza fama y lo lleva a ser considerado parte de llamado “año estructural” por el historiador François Dosse (2004), como bautizó el año 1966, debido a la publicación de libros importantes para el naciente estructuralismo, que ese año adquirió los visos de un movimiento social –cuya denominación no fue aceptada pasivamente por todos los implicados-, mediante el cual se dieron a conocer libros como *Problemas de lingüística general*, de E. Benveniste; *Semántica estructural. Investigación metodológica*, de A. J. Greimas; *La religión romana arcaica*, del historiador y políglota G. Dumézil; *Introducción al análisis estructural de los*

---

<sup>128</sup> Se cuenta que el título propuesto inicialmente fue: *El orden de las cosas. Una historia del estructuralismo*, pero no fue aceptado porque ya existía una publicación con ese título y autorizaron su reutilización. (Castro, 2016)

*relatos*, del filósofo, crítico y semiólogo R. Barthes; también se reeditan, *La antropología estructural* [1ra. Edic. 1958] de C. Levi-Strauss, así como *Lo normal y lo patológico* [1ra. Edic. 1952], tesis doctoral de G. Canguilhem; y en castellano, aparece la primera edición de los *Escritos* de J. Lacan, psiquiatra y psicoanalista (Castro, 2016).

A. Quijano describe esta época, como marcada por la existencia de una antropología colonialista formada por corrientes de origen anglo-norteamericano poco críticas al sistema, ambas responsables de la amplia difusión que tuvo la ideología funcional-positivista, cuando por aquel entonces, los intelectuales ya reflexionaban sobre las instituciones culturales, teorizaban sobre la periodización histórica, los ciclos vital y festivo; mientras desde la otra margen –la contestataria- se reflexionaba sobre la marginalidad social, la dependencia económica, los procesos de urbanización, etc. En el núcleo de la intelectualidad peruana, se reflexionó tardíamente sobre el concepto de cultura, lo que acaeció entremezclado con otras novedades, como la de una nueva terminología de filiación estructuralista en el vocabulario intelectual, así como de nuevos instrumentos de análisis. En ciertos círculos marxistas la recepción del estructuralismo fue negativa, en Francia Sartre había afirmado que “*representaba el último baluarte del imperialismo burgués*” –refiriéndose a la obra de M. Foucault-; es así como la ortodoxia local ataca al estructuralismo naciente, tildando a Levi-Strauss de instrumento del capitalismo, básicamente por su posición crítica frente a la historia –entendida como “*vieja disciplina, instalada, canonizada, segura de sí misma y de sus métodos*”, pero también frente al: “*historicismo, el contexto histórico, la búsqueda de los orígenes, la diacronía, la teleología para hacer predominar las permanencias, las invariantes, la sincronía, el texto cerrado sobre sí mismo*” (Dosse, 2004:430)-, peor aún, la pretensión del estructuralismo marxista que produjo la antropología económica de M. Godelier, fue descalificada por ser “*un edificio de cimientos estructuralistas y mampostería marxista*” (Quijano, 1980:10). Pero no todo fue reactivo, filósofos como V. Li Carrillo<sup>129</sup> reflexionaron con gran entusiasmo y de

---

<sup>129</sup> Lamentablemente, al respecto circula una antología de textos sin año de publicación, como una edición de autor.

primera mano acerca de la nueva filosofía francesa, vale la pena recordar su trabajo sobre el concepto de estructura donde relaciona el campo de la biología con la lingüística de Susurre.

Estos debates se recordarán con los años, como una línea divisoria de aguas. La aparición de la centralidad de lenguaje, entre las nuevas propuestas de análisis social, permite pensar un campo organizado por la triada del signo: la materia del sentido, que es arrancada para hacerla visible no sólo en expresiones –ya que también existe lo figural-, se encuentra asociada a una sustancia, a la que corresponden los contenidos. Las ciencias sociales, como las humanas, fincan su interés básico en la sustancia, donde las cosas forman un mundo contingente, por lo que el neopositivismo las considera ciencias *blandas*; en cambio, hay aquellas como ciencias del lenguaje y la biología, que se centran en la forma, porque pueden hallar en ella estructuras estables al margen de la sustancia, donde se acostumbra situar los objetos de la historia y las ciencias sociales. De ahí, en parte, la oposición entre historia y estructura – en el caso del Perú, esta oposición es muy clara en la intervención y las prácticas del ILV sobre alfabetización, así como sus prácticas de traducción tendenciosa de la biblia, a las lenguas amazónicas, donde es posible separar expresión y sustancia para reemplazarla por otra, acorde con su ideología evangélica–; cuyos desarrollos fueron productivos en términos académicos, aunque su diálogo aún espera por una síntesis en esta parte del mundo. En la reflexión algo tardía sobre la cultura, un autor como A. Quijano, afirmaba con osadía –invirtiendo la jerarquía conceptual de los términos-, “la cultura es *un área particular de la estructura de la lucha de clases*”, lo cual no dejaba tener sentido en aquel entonces, pues estaba indicando que la cultura es parte de una forma de dominación, la que mucho después, será descrita como un mercado –dispositivo– general de poder-saber (Guattari-Rolnik, 2005). Esto puso de manifiesto una disyunción política importante, aunque no siempre tan evidente, que ponía la experiencia viva de la dominación imperialista de un lado y la reflexión sobre la cultura por otro, con un acento en la reflexión sobre la lengua –una vez pasado el llamado *año estructuralista*, se pondrá de moda en el mundo occidental europeo, el llamado *giro lingüístico* [1967], que pondrá en

primer plano la centralidad del lenguaje, además de ser el título del libro que publicó R. Rorty<sup>130</sup>-. En esa línea, dentro del campo intelectual, en las décadas posteriores crecerá el interés por el arte como hecho sociocultural, lo cual será estudiado por la historia, la antropología y la sociología. En la línea de acercarse al arte como hecho cultural, M. Lauer (1972) es uno de los que trabaja en forma temprana bajo una perspectiva sociocultural, sin olvidar a J. Acha que ya había teorizado en inglés sobre el arte desde inicios de los sesenta<sup>131</sup>, aunque su trabajo más importante *Arte y sociedad en América Latina* –tres tomos- aparece en México, editadas por el Fondo de Cultura Económica, entre 1979 y 1984. Hacia finales de los años sesenta, la cultura ya era concebida:

*(...) como un área particular de la estructura de la lucha de clases, y las bases de esta forma de dominación, está aquí más bien aludida que examinada efectivamente. No obstante su orientación general, que sigo creyendo básicamente correcta para el estudio de esa cuestión raigal, es indispensable introducir y reelaborar para este propósito específico las categorías centrales de la teoría materialista de la historia, en particular las que se refieren al modo de producción de los bienes culturales, incluidas las ideas y las actitudes, como parte del conflicto establecido por el capitalismo entre los valores de uso y valores de cambio, entre la diversidad y la uniformidad; y el lugar de las relaciones de mercado en la oposición entre privatización y socialización, de la cual hace parte, quizás, la fractura entre imagen e instrumento, y sobre cuyos fundamentos se elaboran las ideologías estéticas y sus expresiones lingüísticas. (Quijano, 1980:11)<sup>132</sup>*

Son los años donde se empieza a reflexionar en Lima, sobre los fenómenos culturales, bajo el paradigma de la modernidad occidental; lo que

---

<sup>130</sup> Publicado en Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1998. La edición original fue publicada en Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

<sup>131</sup> *Perú. Art in Latin America today*. Washington: Pan American Union, 1961.

<sup>132</sup> La versión primigenia es de los años sesenta.

produce un desarrollo notable de las ciencias sociales, así como de la reflexión sobre su proyecto científico.

Nada de lo descrito hacía presagiar que el destino del Perú enrumbaría, hacia un escenario como el del golpe militar en 1968, pero algunas cosas es posible que sumen cuando se las mira retrospectivamente, es el caso de la selva peruana que por entonces era literalmente el patio trasero del Tío Sam, o si se quiere, el escenario perfecto para la intervención impune del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la amazonía, donde siguió afianzando su trabajo doctrinario, como fue su propósito desde los años cuarenta. Si bien perjudicial en una magnitud etnocida, ésta no ha sido mensurada por el Estado, para la elaboración de las disculpas históricas a los pueblos amazónicos –con legislación, programas sociales en pro de su autonomía y libre decisión–; al mismo tiempo abrieron un campo, para el surgimiento de positivities como la lingüística amazónica, en el horizonte de la producción en CCSS, así como las condiciones académicas, para que la razón burocrática haga emerger posteriormente las políticas de interculturalidad.

Esta irrupción del golpe militar liderado por el Gral. Velasco, que intentó llevar adelante una revolución finalmente traicionada, pero que resquebrajó para siempre las estructuras oligárquicas de dominación latifundista, establecidas desde la fundación de la República criolla; grietas entre las que se multiplicaron los discursos nacionalistas modernizadores, que agravaron la situación social de la compleja diversidad cultural peruana. Posteriormente, hay un florecimiento de la producción intelectual en las ciencias humanas y sociales, particularmente en la esfera de la educación, el cual llega hasta las páginas de los documentos con que se promulga la Ley de Reforma Educativa en 1972, luego de lo cual viene el declive de este devenir. Se evidencia en ello, no solamente un relato sino también una praxis, en la medida que al hablar de las políticas educativas que han producido múltiples normas –aquí nos ocuparemos de una en particular-, en la medida que cumplen la función de ser “embragues” en la gramática narrativa que axiomatizan, donde ponen marcas para señalar el avance del relato, sobre la “gestión educativa” y la

“interculturalidad”, al mismo tiempo que continua la desaparición fáctica de lenguas originarias en la amazonía peruana, como estado final de esta narratividad, junto a la situación actual en las políticas de EIB en el Perú del siglo XXI.

Cuando la década de los años sesenta estaba a punto de finalizar, e irrumpe el golpe de Estado dado por el Comando Conjunto de las FFAA, lo que se instauró fue un escenario donde el sujeto histórico –compatible con la función que cumple un *actante* en la gramática narrativa– en correspondencia con el hombre andino desde la colonia, bajo la figura del indio –luego interpretada como categoría de dominación colonial–, se transforma en campesino y últimamente –con el retorno de la etnicidad–, en indígena; cuyo activismo político reivindicativo fue neutralizado momentáneamente bajo la represión militar, lo que no contuvo el huayco social que venía detrás. Energía social que es intervenida, regulada, organizado a través de una serie de técnicas y herramientas, para introducir diques y compuertas en su cauce reivindicativo, entiéndase desde la promoción del asociacionismo como un anclaje para el crecimiento de la sociedad civil y los “activos” comunitarios, hasta las técnicas para dirigir las asambleas, con sus técnicas para fragmentar el discurso en tarjetas, para luego sobrescriben la protesta y las reivindicaciones en una forma correcta de redactar objetivos.

Nuevas estructuras de participación social se crean, por ser necesarias para fomentar una participación reglada que no detenga la correcta marcha fiscal del sistema; pero nada pudieron contra la postergación del hombre andino acumulada por siglos, en un país donde tres cuartas partes de la población era monolingüe, analfabeta, indocumentada; eran personas que al recibir por vez primera su documento de identidad no se convertían inmediatamente ciudadanos plenos, pues se requería pasar por un proceso aprendizaje y maduración, procesos que requieren tiempo y lentitud, por lo que el trabajo de mover la maquinaria social de la revolución velasquista si bien era posible, no lo era a la velocidad que requería el sistema social, con sus órganos que captan, luego canalizan y finalmente fragmentan la energía

molecular de todo contrapoder reivindicativo; aplicando para ello mecanismos de descomposición –como la introducción de estructuras sociales encima de las ancestrales, como fue el caso de la Ley General de Comunidades Campesinas, que resultó una forma de recodificar unilateralmente la conciencia étnica y desvalorizar sus viejos sistemas de cargos–; o el ensamblaje de la misma en nuevos soportes, como el lenguaje de proyectos de desarrollo o el lenguaje de los procesos jurídicos; el periodismo y los medios de comunicación por su parte, más que modificar los contenidos, los modelizan; o de descomposición organizacional, así como recomposición posterior bajo una nueva conceptualización discursiva. Son los juegos propios de los discursos que reconfiguran, no solo el campo de la política, sino también el de la educación y la cultura en general, que anclan en la dimensión social histórica.

La impronta que dejaron, se refleja en los rumbos que tomó la *gestión* al interior de las instituciones educativas, como efecto de dichos surgimientos, pero si tomamos en cuenta el aspecto normativo, la revolución velasquista, promovió dispositivos legales que van a permitir la aparición de las asociaciones civiles por ejemplo, lo cual servirá de plataforma para la formación de ciertos círculos intelectuales, donde se va a debatir acerca del monolingüismo y el bilingüismo, o la red de clubes provinciales que van a servir de espacios de intermediación temprana, con respecto a la mercantilización posterior del patrimonio cultural, etc. Ambas, interculturalidad y GE, van apareciendo escalonadamente a través de décadas, en líneas paralelas a los múltiples surgimientos sobre todo reivindicativos, que aparecieron entre ellas, protagonizados por diversos actores sociales; hay un momento en que estas pequeñas corrientes sociales, principalmente del mundo andino donde las tomas de tierra ya habían rebasan el ritmo de las dirigencias, se transforma repentinamente en un cauce de protesta social, que pudo haberse transformado en un *huayco* imparable, pero emergió un actor social inesperado, una cúpula militar que cambió el rumbo de la tendencia.

*Según Béjar la experiencia de Velasco se explica por múltiples factores: el origen social de los militares que procedían de los sectores medios o de las mayorías populares; la modernización del ejército que fue consecuencia de la segunda guerra mundial y trajo consigo la tecnificación y relativa “intelectualización” de sus mandos; la necesidad de responder bajo una dirección reformista unificada a la aguda movilización popular que experimentó el Perú desde los años cincuenta como consecuencia de su crecimiento; la efervescencia revolucionaria de América Latina a partir de la revolución cubana. Todo llevó a las Fuerzas Armadas al intento de revolucionar las caducas estructuras de la sociedad oligárquica. En tal sentido, también sostuvo, que las propias Fuerzas Armadas eran un actor heterogéneo y dentro de ellas existían corrientes diversas. (Nercesian, 2017: 27-28)*

La sociedad que surge producto del golpe militar de las FF.AA. en octubre de 1968, es un país con rezagos del viejo poder oligárquico –lo cual significó el reemplazo del paradigma productivo de la vieja sociedad de castas latifundistas, que aún rondaba como un fantasma en los pasillos del poder-, con rumbo a un nuevo orden económico interno, más parecido a una modernidad tardía (Quijano, 1971:9-44), donde la esfera productiva está aún desfasada de la educativa, como sucede hasta hoy: *“Nadie ignora que el Perú puede ser descrito como un país desarticulado socialmente, y urgido de dedicar su esfuerzo al cumplimiento de un desarrollo integral”* –escribió el lingüista Alberto Escobar (1966:16), en una mesa redonda dedicada al monolingüismo en el Perú-, lo cual nos permite comprender dada esta situación, por qué fue tan importante y hasta medular para un sector de las FF.AA., impulsar una Reforma Educativa a inicios de los años setenta, así como los mecanismos de participación social que se creyeron necesarios para generar ciudadanía y lo que luego se llamará capital social, representados entonces por el Sistema Nacional de Movilización Social (SINAMOS).

*Menos conocido es, en cambio, que este orden de cosas se asienta y esté implicado ya en el panorama lingüístico del país; que nuestra desintegración empieza en el nivel de la lengua, y que este hecho afecta no sólo a las relaciones entre los diferentes sectores que componen la comunidad peruana, y, especialmente, al proceso educativo, sino que es un freno y un elemento retardatario de efecto creciente –para todo ensayo de desarrollo social. La carencia de adecuados canales de comunicación entre los grupos sociales, entre las instituciones gubernativas y los pobladores, y de manera específica, entre el maestro y el educando, y la escuela y la comunidad, afecta profundamente al cumplimiento de cualquier plan de desarrollo y menoscaba sus posibilidades de éxito, tanto en términos de costo, como de tiempo y de rendimiento general.* (Escobar, 1966:16)

Son años cargados de hechos con alta densidad histórica y muchas discontinuidades... (revueltas, huelgas, tomas de tierra, guerrilla), emergidos de ruinas simbólicas anteriores, entre las que algunos historiadores creyeron encontrar las evidencias de un proyecto utópico andino (Flores, 1988), en estampas históricas que empiezan con los movimientos mesiánicos tipo taki-onqoy, hasta llegar a Juan Santos Atahualpa, Túpac Amaru II, asociados a otros como el de Túpac Katari, Guillermo Lobatón sacralizado por ashánincas, etc.), todo recogido en discursos profusamente elaborados desde las esferas de las *humanidades*, como la antropología<sup>133</sup>, arqueología, artes visuales<sup>134</sup>, filosofía<sup>135</sup>, sociología<sup>136</sup>, historia<sup>137</sup>, lingüística<sup>138</sup> y literatura<sup>139</sup>, entre otras esferas, donde se explica bien estas crisis y los cambios a que dieron lugar, no

---

<sup>133</sup> Arguedas (1975), Montoya (2010), Ossio (1973), Escalante y Valderrama (1988), Razzetto (1982).

<sup>134</sup> Roca-Rey (2016).

<sup>135</sup> Bondy (1973).

<sup>136</sup> Cabieses (1976), Castillo (1975), Castro (1936), Degregori (1990), Gunder (1971), Matos y Mejía (1980), Pareja (1968), Pease et al (1977), Pezo et al (1978), Portocarrero (1975), Quijano (1971, 1978, 1980), Reinoso et al (1979), Rodríguez et al (1973), Sulmont (1977), Valderrama (1976).

<sup>137</sup> Kapsoli (1975a, 1975b, 1977, 1980, 1983), Galindo (1988), Macera (1988).

<sup>138</sup> Escobar (1972, 1978)

<sup>139</sup> Alegría (1963, 1969, 1994), Arguedas (1974, 1984, 1986), Cornejo (1970, 1982), Falla (1990), Florián (1980), Hidalgo (1967a, 1967b), Lienhard (1981), Neira (1965), Scorza (1970), Thorndike (1997), Vallejo (1973).

solamente en la actividad del sector educativo, sino en la producción general de discursos sobre la educación. Sin embargo, también se puede captar la presencia de una orientación, que ha ganado terreno progresivamente, avanzando desde los referentes en que se realizaba la GE, repartida entre las esferas de la planeación y la administración, para desplazarse hasta el terreno de lo subjetivo, donde el individuo introyecta los instrumentos de la gestión para incorporarlos a su conciencia estratégica, lo cual describe un recorrido que inicia en los imperativos externos y se dirige hacia el terreno de la subjetividad.

De ahí el conjunto de inquietudes, que aparecen más allá de nuestra urgencia actual, en las preguntas que logramos hacernos: ¿Cuáles formaciones discursivas, ideológicas, sociales, organizacionales, políticas, lingüísticas o psíquicas, que nos han llevado en forma desigual al actual estado de cosas? Esto es, a la desaparición acelerada de las lenguas originarias: ¿Cómo se configuraron las relaciones de poder-saber en los inicios de las políticas de interculturalidad y en qué forma pueden ser descritas? En un primer acercamiento, encontramos un universo fenoménico social histórico ocupado expresiones formadas por mixtos teóricos, binomios del tipo: mestizo/indio, letrado/analfabeto, inteligente/bruto, civilizado/salvaje; a los que pueden agregarse: moderno/tradicional, progreso/atraso. Conceptos que pueden formar una categoría, entre cuyos términos podrían tener lugar, todas las teorías con que se han interpretado las culturas de las sociedades no-occidentales. En un segundo momento, este escenario ha transitado a otro donde el mismo conjunto de problemas, corresponde ahora a un conjunto distinto de mixtos teóricos, donde los términos de las oposiciones, son nuevos y se expresan en otros binomios: *cultura/interculturalidad* cuyo segundo término puede ser conmutado por conceptos como: multiculturalidad, pluriculturalidad, transculturalidad, siendo los más usuales, aunque no es descabellado considerar en esas posibilidades de conmutación, las expresiones “interamericano” e “intercontinental”; conceptos que han abonado conexiones con el aparato jurídico que tornan en vinculantes sus derivaciones conceptuales, transformándose en normas legales. En un escenario como el que planteamos aquí, donde la lengua dominante es el español y en segundo

lugar está el inglés. ¿En qué se diferenciarían los extremos no marcados de dichos binomios? Tal vez, en que ha cambiado el paradigma de la negación, por el de la dominación subjetiva, porque si antes la mirada se dirigía al otro, para integrarlo por las buenas o negarlo por las malas, desde una modernidad como pensamiento único; hoy la oposición se ha transformado, en una mirada estratégica que reflexiona sobre los bordes de la cultura propia, sobre los fenómenos de frontera, sobre la interacción entre culturas, por lo que los fenómenos que se producen con la aparición del dispositivo interculturalidad, pueden ser analizados de acuerdo a como se analizan los fenómenos de *frontera cultural*, que no es otra cosa que una *frontera semiótica*. ¿A qué herramientas conceptuales podemos recurrir para un análisis, que atraviese todos estos fenómenos en un corte temporal que llegue hasta el presente? ¿Cómo afrontar la discusión sobre la sustancia de estos problemas y su comprensión, ya sea desde las formas en que éstos se nos presentan, o desde la sustancia que aparece con su persistencia? ¿Cuál es la materia que emerge dando lugar a todos ellos?

La esfera política que se abre luego del golpe militar y la instauración de su dictadura, muestra con claridad esa estrategia anónima, donde los discursos dominantes de la formación discursiva, arrebatan y luego integran la energía semántica de estos liderazgos populares predominantemente andinos, así como la simbología que había surgido en los movimientos sociales de los años sesenta y anteriores que fueron su correlato – movimientos que se convertirán a posteriori en la oposición política de la revolución velasquista–. En el apaciguamiento de las fuerzas que organizan el caos de lo social, se puede reconocer una orientación que surge eventualmente en el curso social, por parte de una élite militar con aspiraciones nacionalistas, quienes llevan delante de forma vanguardista, una revolución de facto, que también significaba una captura discursiva e ideológica del protagonismo reivindicativo del mundo andino, que había surgido en forma decidida décadas atrás, como parte del proceso de la cultura peruana durante el siglo XX, frente al cual la llamada revolución velasquista, apenas logró postergar. Esto se va a reflejar posteriormente en diversas

esferas de lo social, pero es el campo de la educación peruana lo que interesa aquí, dado que la reforma de la educación (1972) tuvo como finalidad la aspiración a convertirse en el río liberador del campesinado peruano –antes del golpe militar de 1969, el hombre andino o runa, era llamado con mucho respeto “indio”, como una forma de normalizar su condición social precapitalista, sin embargo luego de la violencia política que azotó al Perú, las comunidades campesinas vieron una oportunidad en auto identificarse y reclamar para sí una identidad indígena-. Décadas acumulando energía semántica explosiva a la manera de un volcán, germinan el universo cultural y político que acompaña el proceso de la dictadura militar, así como la violencia que ello desató, jugando en pared con el imaginario colectivo. En medio de este campo, también es posible ver cómo se comportó en su dispersión, ese conjunto de prácticas y conocimientos pertenecientes a esferas como la administración y el planeamiento –que se propagó apoyada en dispositivos legales como la normas que aparecieron sobre participación social, las que promovieron el surgimiento del concepto y la práctica de la *sociedad civil*–, hoy agrupadas bajo el concepto de *GE*, expresión que como tal no existía entonces, aunque dichas prácticas, ya delimitaban cada una a su manera, el campo semántico que ocupa en la actualidad.

¿Hasta qué punto es posible describir la *significación* arrancada a lo real, por un conjunto de políticas *interculturales*, dentro de las cuales subyace también el concepto de *GE*?

Para responder esta pregunta, antes bien deberíamos ser capaces de poder interpretar el texto de dicha política, para lo cual como sabemos será imprescindible leer *al revés* –para lo que se requiere realizar una operación de clausura–, con el fin de comprenderla mediante una acción retrospectiva: desde su estado final hacia el inicio. Si bien esto es de uso corriente en el análisis semiótico, también lo es en el análisis de las políticas, pues ellas se evalúan contrastando los resultados finales, contra los objetivos propuestos al inicio, extremos que se comunican a través de hilos conductores de sentido, representados principalmente por el sistema de monitorear indicadores para medir desempeño y resultado –existen indicadores diversos para este tipo de

medición-. Desde un punto de vista pragmático, lo *comunicable*, lo *comprensible* de una política está más allá de su escritura, en la forma en que el usuario logra traducir a la circunstancia propia lo que ha leído, por lo que se cree es posible encontrar en ese universo extra-lingüísticos, aquello que interviene al momento que se realiza el sentido de una comunicación; el punto de vista pragmático nos remite más allá de la escritura, hacia otras dimensiones donde deberíamos buscar respuestas, a la extinción acelerada de las lenguas indígenas, en su interacción con el castellano y el inglés, lenguas que poseen escritura alfabética.

Cuando se habla de GE, es hora de tomar en cuenta y revalorar: las conductas, las formas de vestir, el mobiliario, la disposición del espacio; asimismo es hora de aceptar que, también las condiciones materiales de la realización de los discursos, comunican significaciones que pueden ser contradictorias con la finalidad de los mismos. Esto implica para el enunciado, al estar en el contexto donde ha emergido asociado a cierto conjunto de interacciones sociales, que sea posible postular lo siguiente: frente al discurso de las políticas de interculturalidad, la *GE* es una dimensión no neutral en términos de significación, pero puede modular la significación de las mismas e incluso, comunicar significaciones contrarias respecto a las relaciones de junción/disyunción con el objeto de dichas políticas, realidad que en muchas circunstancias neutraliza el propósito que tienen las mismas, lo cual debería ser estudiado, pues sus efectos producen muerte lingüística patrimonial. Por último, esta situación negativa se agrava aún más, debido a que las ideas y comportamientos *etnocéntricos* de origen occidental, anidan en el *alma* de nuestra sociedad, donde docentes y personal administrativo son parte activa, en la reproducción de ideas y comportamientos urbano-occidentales pertenecientes a la *sociedad de consumo*, mismos que pueden ser descritos como *etnocéntricos*, en el sentido que toda cultura lo hace cuando se pone a sí misma como el centro del universo en que habita (*etnocentrismo*), de lo que se desprende como algo natural, la actitud de tender hacia un pensamiento único.

### 3.12 La proliferación de lo medible

Leyendo a Ball (1993), podemos pensar casi treinta años después, que la GE –lo mismo vale para la llamada *gestión cultural* y cualquier otra *gestión*–, sigue resultando un paradigma institucional predominante, cuyo accionar estratégico –ese que la conecta con el dispositivo interculturalidad–, está regido por formas persuasivas de discurso –desde las que se dirigen como una flecha, a la subjetividad, bajo herramientas como las “dinámicas de grupo” de los años ochenta, hasta el último grito de la moda actual, en *coach ontológico*; al lado de otras que se dirigen al control de las interacciones en los grupos humanos, inspiradas en la literatura existente bajo la etiqueta *management* o “pensamiento gerencial”–, las cuales aparecieron a partir de los años cincuenta, como estrategias de gestión en el mundo empresarial –cuyos inicios están relacionados con el pensamiento militar–, a las que se dieron nombres como “calidad total”, “método Kaizen”, “tablero de mando y control”, etc., donde el concepto de calidad es asumido como la totalidad de un proceso, cuyos pormenores se reflejan en el producto. Más adelante, hacia los años ochenta e inicios de los noventa, aparece el libro *La Quinta disciplina. El arte y la práctica de la organización abierta al aprendizaje*, de Peter Senge (1992), vendido como el primer libro de gestión (*management*) empresarial del siglo XXI, donde desarrolla una propuesta de mejora consistente en aprender de la experiencia organizacional en equipo –la quinta de cinco disciplinas–, las cuales serían: I) el pensamiento sistémico, II) el dominio personal, III) los modelos mentales, IV) la visión compartida, y la V) el aprendizaje en equipo. (Senge, 1992)

Se trata de herramientas, fundadas en una tecnología moral que afirma la condición burocrática, en la medida que expande sus mecanismos extraídos de la industria y el mercado –en todo lo relativo a la medición de procesos y productos–, para aplicarlos en el terreno de la educación, donde son promovidos como una tendencia acrítica, respecto a los valores de los que es portadora, mismos que se nos presentan en su forma técnica, como sistemas

de “indicadores” para la medición y evaluación del desempeño<sup>140</sup>, no siendo más que formas de control, con las que se mide la actividad y los frutos positivos de lo gestionado, en un espacio público donde las instituciones educativas en conjunto, al administrar el destino educativo del país, hacen que esta herramienta se vuelva parte y soporte, de otros dispositivos como el de interculturalidad, dando lugar a tecnologías morales como: la GE intercultural.

Un efecto colateral de esta tecnología guiada por los imperativos de la modernidad –que funciona, en sí misma, como una ética–, es oponerse a toda otra forma de ética (Castro, 2016), por ende, a todo otro estilo de vida que no ingrese su dinámica productivista. Como es lógico, la vida cotidiana doméstica es la primera en oponérsele como un contrasentido –lo cual resulta psicológicamente, un contra programa simbólico, natural en todo ser humano por estar contenido en la estructura binaria que forma el sentido–, por lo que para superar esta contradicción, se requiere incorporar una forma de vigilancia en sus mínimos detalles, a la que podemos llamar *panoptismo* siguiendo los argumentos de Foucault (1983: 199-230) quien lo consideraba el principio general de una "anatomía política" cuyo objeto y finalidad son las relaciones de disciplina, de acuerdo a su lectura de Jeremías Bentham (1979).

*El panoptismo es capaz de "reformar la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como sobre una roca, desatar, en lugar de cortar, el nudo gordiano de las leyes sobre los pobres, todo esto por una simple idea arquitectónica". Foucault (1983: 210)*

Lo cual se expresará en la violencia con que se ejerce esta racionalidad, por ejemplo, en la esfera doméstica de millones de servidores de todas las instituciones públicas y privadas, con jornadas laborales ideales y reales, que

---

<sup>140</sup> En los años noventa, el Ministerio de Economía y Finanzas (MEF), adoptó un sistema de indicadores para medir y evaluar el desempeño, consistente en dos series de indicadores, los que miden el desempeño: insumo, producto, resultado e impacto; y los que evalúan el desempeño: economía, eficiencia, calidad y eficacia. (MEF, 2000: 1-15)

se prolongan más allá del horario laboral invadiendo el tiempo que se dedica a la vida en familia –aunque se trate de personal del Instituto Nacional de Bienestar Familiar (INABIF), no sin cierta ironía–. Ahí están los relojes de registro, las tarjetas de asistencia, los códigos QR y la identificación con foto check; las remuneraciones con dinero electrónico y depósitos en tarjetas de plástico, programas de bienestar, créditos, puestos de confianza, sistema de ascensos laborales, sindicatos y beneficios, etc. La lista de instituciones públicas que padecen estos regímenes equivale a todo el aparato del Estado, lo cual sucede también del lado del sector privado, a lo que se puede agregar el régimen de las regulaciones con que se domestican los discursos, los llamados regímenes de creencia, *“fundados en la consistencia y congruencia de las diferentes propiedades de su modo de expresión”*:

*Esos regímenes de creencia (semiológicos, ficticiales, funcionales, prácticos) definen a la vez el marco en el que tal o cual organización semiótica puede ser interpretada y, más específicamente, las condiciones en las cuales los valores que propone pueden ser recibidos y compartidos. (Fontanille, 2013: 29)*

En una colección de textos críticos a la noción de desarrollo, Castoriadis alertaba acerca del tipo de costes que implicaba el crecimiento económico, para los países del llamado “tercer mundo” o “en vías de desarrollo”, como avasalladores de los modos de vida, puesto que organizar la producción general de un país, implica echar andar procesos complejos de normalización funcional al modo de producción dominante. El conflicto cultural que surge de promover el desarrollo económico y social es el siguiente: el crecimiento económico, al ser algo que no es posible trasladar mecánicamente de una sociedad occidental a otra en vías de desarrollo, tampoco es un fenómeno que pueda proceder por superposición cultural, sin que frente a ello exista un ápice de resistencia, o un contraprograma que oponga la cultura intervenida a modo de resistencia. La condición fundamental para que estos cambios se hagan realidad, es que *“las estructuras sociales, las actitudes, la mentalidad, las*

*significaciones, los valores, la organización física de los seres humanos*” (Castoriadis, 1980: 190) deben de ser modificados. Actividad que requerirá capacitación y asesoría permanente, más la disponibilidad de la cultura intervenida –de ahí que la mayoría de proyectos de desarrollo que impulsan las ONG giran en torno a capacitar a una masa flotante de necesitados, una especie de ejército cultural de reserva–, para aceptar una transformación radical de su modo de vida, que implica la introducción del desarrollo económico y social, en es estos países.

Es así como la razón burocrática, se va imponiendo en diferentes campos de la vida colectiva, por ejemplo, el ordenamiento territorial que surge como resultado de las tensiones entre los agentes sociales que interactúan en el territorio, acomodados a intereses políticos y económicos, que intervienen en el diseño y su demarcación. Se expresa también, en los reglamentos que norman la vía pública cuadriculando esas ciudades, pero también cuadriculando el espacio escolar bajo elaboraciones culturales propias del dispositivo disciplinario, como en aquellos que regulan el uso de los equipamientos colectivos, ordenando los cuerpos capturados en su función disciplinar. Asimismo, se introduce de manera no tan sutil en la vestimenta –a través del uniforme–, estableciendo modas y patrones que uniformizan a los trabajadores administrativos, lo que sirve para diferenciarlos de los docentes – esta libertad de vestimenta del docente, también establece una jerarquía de consumo al interior del gremio–; lo que se diferencian a su vez de los estudiantes, según el nivel educativo en curso, como tipos sociales de consumo y diferenciación social. Pero también puede irrumpir en el campo donde emerge la intersubjetividad, por ejemplo, en los colectivos que nacen al calor de alguna lucha social reivindicativa, haciendo que estos movimientos autónomos, opten por el camino de la formalización jurídica, hasta conseguir una inscripción en los registros públicos, que les dé una interlocución oficial como persona jurídica, en la medida que son agregados al engranaje de la vigilancia panóptica. Eso y mucho más hace la razón burocrática, como “alma” del dispositivo: persuadir y vigilar para cambiar los modos de vida.

Al mismo tiempo, la GE ya había aparecido en la América Latina de los años ochenta, pero a diferencia del *dispositivo interculturalidad* y al mismo tiempo como parte de él, ella emerge como un conjunto de herramientas anónimas al servicio de una tecnología moral (Botero, 2009; Foucault, 1983:92), con las cuales se concibe-interviene la praxis de la comunidad educativa objeto de la intervención, modelizando a su medida el conjunto de los actores sociales, bajo la orientación de un discurso persuasivo –que cumple luego las funciones de un marco regulador-, para controlar la circulación de nociones y discursos pedagógicos diversos, donde se combinan de manera no casual relaciones entre saberes administrativos y militares, incorporados en instrumentos para el diseño de políticas educativas, donde se combinan estrategias traducidas al espacio, que territorializan el conjunto de las prácticas de la comunidad educativa, así como georreferencian los objetos que son controlados, dado que se trata de implantar la instauración de una forma de poder. Gestión-educativa, es un binomio que marca el ingreso a una economía, que no solo ha mercantilizado el conocimiento, también lo muestra como un poder-saber agenciando nuevas condiciones de dominación, por lo que se requiere de una analítica de sus procesos de frontera cultural:

*Desde el momento en que se puede analizar el saber en términos de poder, de dominio, de implantación, de desplazamiento, de transferencia, se puede comprender el proceso mediante el cual el saber funciona como un poder y reconduce a él los efectos. (Foucault, 1980: 116)*

Este poder emergiendo en el campo de la educación, hace juego con las necesidades desarrollistas, de las cuales parte la voluntad de lograr propósitos, como transformar el modo de vida (praxis) en las sociedades satélite que giran alrededor de las economías desarrolladas o del “primer mundo”, como empezaron a llamarse a sí mismos a partir de la II Guerra Mundial, los países que habían logrado un crecimiento constante del PIB, a costa de lo que el capitalismo entiende por una “buena” política fiscal: explotación salvaje, legislación laboral precaria, industrialización creciente en alianza con

economías extractivas, con los conocidos daños irreparables al medio ambiente, como efectos del consumo, que generalmente se esconden.

Son costes del crecimiento económico, a partir de semióticas dinerarias lo suficiente poderosas, como para motivar más de un tipo de silencio positivo, entre los entusiastas discursos desarrollistas, con los que se pretende conducir el destino de países “en vías de desarrollo” o del “tercer mundo” –en un estado perenne, de adopción del crecimiento constante, como mandamiento bíblico–. Pueblos y comunidades son inducidas al abandono de sus formas de vida, para alinearse a formas nuevas de producir, lo cual implicará un proceso que requiere medios, una planificación que lo diseñe a largo plazo y una administración que ponga en práctica lo planificado –son procesos que no se quedan encerrados en las instituciones, por el contrario, ellos pretenden promover desde ahí un cambio profundo en el estilo de vida de esas sociedades en vías de desarrollo, como sucedió en el Japón de la postguerra, con las consecuencias trágicas para el quiebre de su identidad-<sup>141</sup>. En adelante el camino que tomará la GE, será el de la introyección de los procesos que pone en marcha, en la subjetividad de la comunidad educativa, a través de técnicas diversas para influir en el cambio de conductas: dinámica de grupos, autoayuda, coach, etc., que permitan transformar la subjetividad. La forma que tomará la gestión, como disciplina aplicada, dependerá de la conceptualización que el sujeto que ocupa la posición estratégica del líder, disponga de los recursos, tanto materiales como humanos, así como la acción de los actores involucrados (praxis general de la comunidad educativa), el manejo ético del propósito y la finalidad hacia la que tiende el proyecto educativo que recibe como encargo.

---

<sup>141</sup> Cf. Como lo expresa la obra del escritor Yukio Mishima (1925-1970), donde ha quedado registrada la violencia que implicó la transformación de las identidades culturales en Japón, ocasionada por formas nuevas de producir, inspiradas en las políticas de desarrollo económico de los organismos rectores que llevaron a Japón, de ser una sociedad feudal y monárquica, a convertirse en una potencia económica, así como en otros campos, a nivel mundial. La obra del escritor suicida Y. Mishima, es comparable en muchos aspectos a la del peruano José María Arguedas, más allá de morir por su propia mano, su drama existencial coincide con la modernización de sus sociedades, lo que es vivido como el final de la cultura propia.

Cuando se echa un vistazo al periodo en que aparecen las políticas de interculturalidad, no se encuentra una categoría para ese periodo, que organice las prácticas y los conceptos alrededor suyo; como sí sucede hoy, con conceptos como *GE*. Discursivamente, no encontramos a la *GE* nombrada en forma significativa, como una entidad conceptual entre los discursos de aquel entonces, pero cuando aparece ocasionalmente, no lo hace con una función aglutinante, en el sentido de convocar otros conceptos que le sirvan orgánicamente para adquirir el carácter estructural de una categoría. Sin embargo, su quehacer es identificable entre las prácticas que se reproducen en esferas como la administración y la planificación. Como todos los conceptos, éste tiene una historia propia, cuyo devenir ha ido concentrando la presencia de prácticas sociales, valores morales y contenidos semánticos de diferente índole, los cuales se han ido sobreponiendo como capas a través de décadas y siglos, hasta formar sedimentaciones que a la postre se han convertido en estratos históricos de sentido que esperamos describir, así como la distribución de los mismos entre los diferentes campos del conocimiento, de acuerdo a la jerarquía interna que tienen los mismos – Aquí, el concepto de conocimiento, hay que entenderlo en su sentido pleno de actividad. Pero la dinámica que describe la formación de este y otros conceptos no es nueva, ella repite en una escala menos general, la estructura que se encuentra en la existencia de toda cultura:

*2.0.0. De modo que la cultura está construida como una jerarquía de sistemas semióticos, por un lado, y como una ordenación en múltiples capas de la esfera extracultural que la rodea. Es, sin embargo, indiscutible que es precisamente la estructura interior, la composición y la correlación de subsistemas semióticos particulares, las que determinan en primer lugar el tipo de cultura. (Lotman, 2006: 9).*

Una forma de reflexión la hemos realizado, introduciendo la familia de conceptos que acompañan al de *GE*, en el interior de canteras históricas, con la intención de ver qué conocimientos momentáneos podían surgir de ahí. Por

ello ha sido importante contrastar las dimensiones de este concepto, al calor de hechos históricos y la forma como fueron recogidos por los estudiosos, lo que debería incluir una aproximación a los modelos teóricos usados por esos estudiosos, a partir de lo cual estemos en condiciones de esbozar una estampa histórica de la *GE*, entre el universo de ideas que acompañaron el surgimiento de las políticas de interculturalidad en la segunda mitad del siglo XX. Esfera cuyo funcionamiento intentamos explicar desde una perspectiva semiótica, como una de sus principales herramientas. En ese camino vamos a introducir algunos conceptos que nos permitan entender que la *GE* es un proceso que, implica una **actividad semiótica** a la que corresponde igualmente una **existencia semiótica**, en contraste con "*formas de existencia físicas, químicas o biológicas*" (Fontanille, 2017: 30). Este proceso, que será analizado partiendo de una situación inicial (el surgimiento de las políticas de interculturalidad), hasta llegar a una situación final, expresada en el *corpus* de políticas promulgadas, a título de *reservorio de objetos* por analizar. Lo que nos autoriza a ver la *GE* como un proceso, una tecnología moral, a la que le es inherente un curso orientador.

Hace medio siglo, no se hablaba de *GE* (Casassus, 2003: 17), lo cual no quiere decir que su uso equivaliera a cero, pero existía en una intensidad que no generaba tendencia de opinión en las ciencias pedagógicas, aunque sí un efecto psicológico que la hacía ver como insignificante, por lo tanto inexistente; las prácticas que se asocian el día de hoy al campo de la *GE*, en aquel tiempo eran entidades dispersas y mudas, pululaban divididas entre las esferas de la planificación y la administración institucional. Cuando pensamos en todas las prácticas y objetos que implican dichas esferas ¿qué viene a nuestro pensamiento? El diseño de inmuebles bajo ideas corporativas centralistas (edificios prototipo, pensados desde la capital, para instituciones de educación preescolar, primaria y secundaria, así como unidades de *GE*, en la mayoría de casos sin tomar en cuenta las condiciones climatológicas de las diferentes regiones), enseres y bienes muebles que acompañan a estos ordenamientos (con la jerarquía que implica el empleo de materiales y marcas, en escritorios, sillas, pizarras, carpetas, mesas, vajilla para el café y las capacitaciones, aire

acondicionado, dispensadores de agua y demás), lo mismo que los medios electrónicos, mecánicos e informáticos (que proyectan otro tipo de jerarquías), vestimenta y atuendo de moda (trajes, uniformes, calzado en calidades y precios que hablan el lenguaje del consumo de bienes) según la jerarquía del funcionario; a lo que debe sumarse las conductas y los valores urbanos de la sociedad nacional que les son propios, todo esto a través de una lengua dominante como el castellano, así como la posición que estos elementos ocupaban en el sistema educativo y en el modelo global de la cultura. Hoy, muchas de estas prácticas y objetos, caen dentro de lo que se agrupa bajo el concepto de *GE*. Pero ¿qué encontramos en la base de este conjunto de transformaciones que han dado lugar al nacimiento de este mixto teórico? Al parecer, la capacidad de articular tanto los recursos, como las representaciones mentales de los miembros de una organización dada, en pos de lograr objetivos institucionales. En otras palabras, el amontonamiento de posiciones en el organigrama que había en el pasado, necesitaba de un lugar desde donde facilitar la comunicación entre las partes, evitando el trabajo en estancos, para dotar a la dinámica institucional de una atmósfera de retroalimentación sistemática de información que le de estructuralidad. Sin embargo, con el devenir de los años, las ideas neoliberales fueron permeando y distorsionando la lógica de este paradigma, hasta convertirlo en la caricatura que es hoy en día, a nivel de la educación pública.

### **3.13 Umbrales de gestión e interculturalidad**

El umbral en el que aparecen los elementos que van a dar lugar a las políticas de *GE* e interculturalidad, se abre hacia mediados del siglo XX, aunque algunos de sus hilos nos pueden hacer retroceder hasta comienzos de la industrialización y el “mundo del trabajo”. Posteriormente hay un lapso, en la historia mundial, en que el *estrato mercantilización* al mejor estilo de un agujero negro, fue agregando saberes, prácticas cotidianas, campos de la existencia, formas de vida, hasta llegar a la vida misma –como un subsistema que juega en espejo, con el gran sistema a de industrialización y post-industrialización –. Lapso que tuvo efectos profundos en la percepción

concreta del mundo, como la aparición del tiempo de trabajo “socialmente necesario” /ttsn/, para la producción de las mercancías que el sistema introdujo en la vida cotidiana como “tiempo en sí”; en oposición a las horas que requieren ser dedicadas a la restitución de la fuerza laboral, como alimentación y sueño (bío-fuerza de trabajo-mecánica), así como con el consumo de bienes simbólicos, que se experimentan como “tiempo para sí” (bío-energía mental-cuántica) en que se restituye la fuerza laboral. De esta forma el /ttsn/ se convierte en un valor no solamente de la economía política, sino de todo el orden social, sirviendo de punto moralizador positivo (“mundo del trabajo”), en contra del mundo organizado de acuerdo al viejo orden, todavía ligado al mundo rural, así el mundo del trabajo se convierte en uno de los mecanismos centrales en la producción de discursos. De ahí la importancia de libros como “El derecho a la pereza” de Paul Lafargue –el yerno cubano de Marx, afincado en Francia –, en respuesta a la imposición de la industrialización y su efecto en el “mundo del trabajo”, el cual surge como una proclama en favor de la reducción de la jornada laboral, en la época del capitalismo salvaje, así como la crítica al modo de producción capitalista.

*El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o **tiempo de trabajo socialmente necesario**. 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. (Marx, 1981: 48)*

Hoy en día, por medio de operaciones de nominalización propias de los sistemas de control y sus políticas de lenguaje, la “claridad” con que se ve al mercado como un espacio teórico, no es más que un (des)ocultamiento donde se encuentran como en un circuito, la oferta y la demanda de productos y servicios, de ahí la pregunta que oblitera esta realidad impensada por costumbre: ¿Cómo es que se produce el llamado equilibrio que determinarían los precios? Pregunta de la que se desprende, la relectura de algunos conceptos:

*La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme “cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. (...) La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. (Marx, 1981:43)*

Como objeto “exterior” y de naturaleza abstracta, la mercancía se debe a sus propiedades, que no son otra cosa que un umbral, por donde los sujetos ingresan al ámbito de la satisfacción de sus necesidades, “*cualesquiera que estas fueran*” ... Si aplicamos esta generalidad, podríamos decir que el denominado proceso histórico de mercantilización, ha sido simétrico al proceso de crear una idea abstracta de la “exterioridad”—como separación del mundo “interior” de la mercancía, entiéndase como tal, la separación de sus condiciones de producción— a la que se refiere la definición mencionada, dicha “exterioridad” es el espacio teórico a donde han ido a parar todas las “mercancías”, desde las consideradas productos del campo, hasta los “órganos vitales” y la vida misma, esto es un “mercado” *sin límites*. Ahondemos más en las condiciones de este mercado.

*(...) La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. [Nota del autor: El worth (valor) natural de cualquier cosa consiste en su aptitud de satisfacer las necesidades o de servir de comodidad a la*

*vida humana]. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas. (...) El valor de uso se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo. Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio.*

*En primer lugar, el valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar. (...) Pero, por otra parte, salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías (...) Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. (...) Para producir una mercancía, no sólo se debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales. (...) [Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso.] Por último, ninguna cosa puede ser valor si no es un objeto para el uso. (...) (Marx, 1981:44-50)*

El (des)ocultamiento que produjo el efecto del mercado, sobre el concepto de valor en las conciencias y en las prácticas, nos muestra un punto en el eje de análisis, por donde se introdujo la categoría *vida* a través del agujero negro del mercado, en el *cajón de sastre* de las mercancías, esto es visible no sólo desde el campo de la economía, también hay otros campos como el de las ciencias, donde esferas diversas funcionan como operadores científicamente “necesarios”, en la ampliación de esta mercantilización hacia esferas insospechadas del proyecto vital. Me refiero a la puesta en práctica de la experimentación genética, la nascente ciencia cognitiva, la electrónica, las ciencias de la información y la comunicación, al mismo tiempo que se

daban los inicios de lo que décadas posteriores será la informatización de la sociedad, entre la Segunda Guerra Mundial y el periodo de la postguerra, en la década de los años cuarenta. Ciertamente, para que ello suceda tuvo que haber antes una serie de reconfiguraciones en el estatuto ideológico de las ciencias en general, como lo plantean los autores de *El silencio del saber* (Álvarez et al, 1979: 15-34).

*Esta ciencia de nuestros días, que envía hombres al espacio, no es más que una expresión falsa de la grandeza del género humano; describe una realidad mediocre y justifica la existencia de una raza de esclavos. La ciencia actual cumple las mismas funciones que la religión de la Edad Media: con su inteligencia eterna, compensa la estupidez cotidiana del proletariado. Canta en cifras grandilocuentes la grandeza del género humano cuando no es otra cosa que la suma organizada de sus limitaciones y su enajenación. Del mismo que la industria tiene por destino liberar al hombre del trabajo mediante el maquinismo y no hace sino enajenarlo a las máquinas, la ciencia, que pretende liberarlo de la naturaleza no hace sino enajenarlo a una sociedad irracional y ahistórica. Los científicos, mercenarios del saber, no conciben al hombre como sujeto, como acción, como vida, sino que lo transforman en cifras, modelos u objetos. (Álvarez et al, 1979: 27)*

### **3.14 Los inicios de la modernidad**

Será suficiente por ahora situarnos en el primer tercio del siglo, como un antecedente importante de las políticas de interculturalidad, para entender la línea ascendente del interés que va a suscitar el indio entre la intelectualidad de provincia, donde va a emerger un indigenismo urbano; al que se va a sumar el fenómeno por el cual el hombre andino se vuelca en un proceso migratorio hacia la capital, que será reconocible a partir de los años cuarenta (Matos, 1986). En ciudades como es el caso del Cusco, emerge un indigenismo propio de los sectores medios urbanos de provincia, que opone lo indio al calor de

una expansión capitalista que fundó el Perú moderno en el periodo 1900-1930, el cual se hace realidad, de forma discontinua, en el interior del país. Esto quiere decir:

*con ritmos de crecimiento o estancamiento en sus diferentes regiones y, por lo tanto, con movimientos culturales diversos y locales que, en un esfuerzo histórico, quisieron alcanzar la dimensión nacional y, en algunos casos, el poder; entonces, el descentralismo no es una idea, un deseo, una reivindicación. Es más bien, una realidad tangible que adquiere dimensiones cruciales y agudas en algunas etapas de nuestra historia.*  
(Deustua y Rénique, 1984: XIII)

Dicho crecimiento de los sectores medios, emergió en medio de un proceso acelerado, que tuvo como resultado el aumento de la población universitaria y magisterial, donde el número de alumnos matriculados y egresados de las escuelas normales, en el periodo 1906-1930, tiene cifras que se disparan entre los 142 alumnos que hay en 1906, a la cifra de 1,610 matriculados en 1930. Esta explosión educacional va a tener efectos evidentes en la sociedad peruana de entonces, los que se van a manifestar en el sustento social e intelectual que van a tener gobiernos como el de Guillermo Billinghurst, Augusto B. Leguía en los primeros años de su segundo gobierno, así como los movimientos sociales de entonces, en particular la formación de dos partidos como el APRA de Haya de la Torre y el Partido Socialista fundado por Mariátegui. (Deustua y Rénique, 1984: 9) El crecimiento acelerado de la esfera educativa, encuentra sus motivos en las posibilidades de movilidad social y cultural que ello implica:

*La expansión de los sectores medios constituyó, además, una expresión del relajamiento de las tradicionales relaciones sociales de dominación. Expansión que, ciertamente, era indelible del desarrollo del mercado interno, de la ampliación de la esfera del capital, del capitalismo a nivel nacional. A la*

*rigidez y jerarquización de las relaciones sociales típicamente oligárquicas, los sectores medios contrapusieron la fluidez y la movilidad social, es decir, un intento de democratizar la sociedad señorial peruana (Deustua y Rénique, 1984: 9)*

Una muestra de cómo se expanden los soportes de la intelectualidad peruana, también puede verse en el crecimiento que se produce en la Escuela de Ingenieros –con especialidad en ingeniería civil y de minas, en 1915 se le agregan las carreras de arquitectura, ingeniería industrial y mecánica-eléctrica–, la cual pasó de tener en 1902, tan solo 120 alumnos, a 463 inscritos en 1928, para el año 1930 existían 886 graduados. En cuanto a la Escuela Nacional de Agricultura, esta se fundó en 1901, con 59 estudiantes. La Escuela de Artes y Oficios se funda en 1905, para 1929 tenía 450 estudiantes. La Escuela de Técnicos y Capataces en la Agricultura, se crea en 1907. En cambio, hacia 1920 se crea la Escuela de Bellas Artes. (Deustua y Rénique, 1984: 11)

No ha sucedido lo mismo, en el terreno general de las relaciones interculturales, particularmente en la amazonía, donde la penuria tecnológica se prolongó más tiempo que en otras partes del país, distribuida como un archipiélago de bolsones de penuria múltiple, con desenlaces muy inciertos, donde no ha predominado el *denominador minimal común* en el choque entre culturas sino lo contrario. La brecha tecnológica que introdujo el ILV, con los daños colaterales que ocasionó, aún no han sido evaluado, aunque se calcula fue descomunal, si se piensa que tuvieron contacto con poblaciones de indígenas que no habían sido contactados, o estaban en contacto inicial, sin la mediación de ningún control, por lo que se valieron de ellos, para crear iglesias protestantes en cada pueblo donde traducían una biblia. Lo que podría resumirse, como un choque cultural delirante, que dio inicio a un feroz etnocidio, no sólo lingüístico:

*Es difícil calcular las bajas en las guerras espirituales, pero Tariri, el jefe Shapra (o Candoshi) estaba claramente entre éstas. (...)*

*Pero son un enigma los antecedentes del jefe en cortar, cocinar y reducir cabezas antes de hacerse cristiano. (...)*

*Afortunadamente tenemos la historia del propio Tariri, interpretada con cierta credibilidad por Ethel Wallis. Hasta 1950, parece haber sido un jefe común y corriente, con la posible excepción de haber estado en deuda con un patrón, de aquellos que los Shapra generalmente mantenían a la distancia. Cuando las dos misioneras del ILV llegaron en un avión, Tariri se asustó. Su patrón hubo de explicarle que eran sólo mujeres blancas, no diosas. A cambio de mercancías y medicinas, los Shapra debían trabajar para las misioneras y escuchar acerca de Dios. Al ayudar a traducir las Escrituras, Tariri aceptó a Jesús, abjuró de matar y dio testimonio constantemente. En sus rezos, pidió a Dios mandarle animales de caza y proteger a sus niños de las serpientes. (Stoll, 1985: 186-189)*

Antes de seguir describiendo el estrato, será importante despejar definitivamente el dogma de la determinación económica de la superestructura en “última instancia”—elucidada por Castoriadis, quien además incorpora la cuestión del complejo tecnológico de la sociedad— en un pasaje que requiere una lectura crítica:

*La confusión ideológica actual y el olvido de verdades elementales son tales que lo que decimos aquí parecerá sin duda a muchos «marxistas» un idealismo. Pero el idealismo, y el más crudo y más inocente, se encuentra de hecho en esta tentativa de reducir el conjunto de la realidad histórica a los efectos de la acción de un solo factor, que es necesariamente abstraído del resto y, por tanto, abstracto pura y simplemente —y que, además, es del orden de una idea—. Son, en efecto, las ideas las que hacen avanzar la historia en la concepción llamada «materialista histórica» —sólo que, en lugar de ser ideas filosóficas, políticas, religiosas, etc., son ideas técnicas—. Es cierto que, para llegar a ser operantes, estas ideas*

*deben «encarnarse» en instrumentos y métodos de trabajo. Pero esta encarnación está determinada por ellas; un instrumento nuevo es nuevo en tanto que realiza una nueva manera de concebir las relaciones de la actividad productiva con sus medios y su objeto. Las ideas técnicas siguen siendo, pues, una especie de primer motor, y entonces una de dos: o bien uno se atiene a esto, y esta concepción «científica» aparece como haciendo descansar toda la historia sobre un misterio, el misterio de la evolución autónoma e inexplicable de una categoría particular de ideas; o bien- uno vuelve a sumergir la técnica en el todo social, y no puede tratarse de privilegiarla a priori ni siquiera a posteriori. (Castoriadis, 1989: 38-39)*

**Un ejemplo de semiótica dineraria**, como condensación de contenidos que se desencadenan al poner en marcha la circulación de una mercancía o un valor de cambio, la encontramos en un episodio de la novela *Redoble por Rancas* del escritor Manuel Scorza. En ella, el doctor Montenegro, Juez de Primera Instancia del distrito de Yanahuanca, hombre rudo, autoritario, al que todos temían, extravió sin darse cuenta la moneda de un sol en la plaza del pueblo, la cual volvió a ser encontrada un año después, por su dueño, de forma casual en el suelo, como si se hubiera tratado de una moneda sin dueño. Pero para que esto se produzca, la novela tiene que enunciar una serie de prácticas, así como la condensación de significaciones que ponen la honestidad de todo el pueblo a prueba.

*(...) El traje, de seis botones, lucía un chaleco surcado por la leontina de oro de un Longines auténtico. Como todos los atardeceres de los últimos treinta años, el traje descendió a la plaza para iniciar los sesenta minutos de su imperturbable paseo.*

*Hacia las siete de ese friolento crepúsculo, el traje negro se detuvo, consultó el Longines y enfiló hacia un caserón de tres pisos. Mientras el pie izquierdo se demoraba en el aire y el*

*derecho oprimía el segundo de los tres escalones que unen la plaza al sardinel, una moneda de bronce se deslizó del bolsillo izquierdo del pantalón, rodó tintineando y se detuvo en la primera grada. Don Herón de los Ríos, el Alcalde, que hacía rato esperaba lanzar respetuosamente un sombrero, gritó: «¡Don Paco, se le ha caído un sol!».*

*El traje negro no se volvió.*

*(...)*

*Nadie volvió a tocarla durante los doce meses siguientes.*

*(...)*

*La víspera de la fiesta de Santa Rosa, patrona de la Policía, descubridora misterios, casi a la misma hora en que, un año antes, la extraviara, los ojos de ratón del doctor Montenegro sorprendieron una moneda. El traje negro se detuvo delante del celeberrimo escalón. Un murmullo escalofrió la plaza. El traje negro recogió el sol y se alejó. Contento de su buena suerte, esa noche reveló en el club: «¡Señores, me he encontrado un sol en la plaza!». La provincia suspiró. (Scorza, 1970: 15-20)*

La época a la que hace el episodio de la novela de Scorza, fue un escenario donde la educación no representaba todavía un mercado suficientemente atractivo al capital, sin embargo en el análisis, al escarbar bajo la condición actual del sector educación, aparecen las ideas y prácticas que fueron dando cuerpo al surgimiento de las políticas de interculturalidad y GE, como formas de control social y acceso al “capital simbólico” –operador de la movilidad entre clases sociales, que luego se convierte en “capital dinerario”–, abriendo con ello una dimensión mercantil que se ha expandido por todo el sistema, pero aquí nos interesa la esfera educativa, que se formaliza en la Constitución de 1993; dejando sin efecto lo avanzado por el sector educación en la versión de 1979<sup>142</sup>, materia tratada en los artículos que

---

<sup>142</sup> Cf. Título I, DERECHOS Y DEBERES FUNDAMENTALES DE LA PERSONA. Capítulo IV, DE LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA. En: [https://www4.congreso.gob.pe/grupo\\_parlamentario/aprista/const05.htm](https://www4.congreso.gob.pe/grupo_parlamentario/aprista/const05.htm) (Recuperado el 3/8/2021)

van del 21° al 31°, donde la educación era reconocida como **una actividad sin fines de lucro**:

**Artículo 30°.** *El Estado reconoce, ayuda y supervisa la educación privada, cooperativa, comunal y municipal que no tendrán fines de lucro. Ningún centro educativo puede ofrecer conocimiento de calidad inferior a los del nivel que le corresponde, conforme a ley. Toda persona natural o jurídica tiene derecho fundar, sin fines de lucro, centros educativos dentro del respeto a los principios constitucionales.*

Si comparamos la decena de artículos relativos al sector educativo en la Constitución de 1979, con el artículo 16° de la Constitución de 1993, se verá primeramente que el articulado en general se ha reducido a la mitad, sin contar con que ahora se encuentra sobre entendida entre “los derechos sociales y económicos”, dejado de lado su especificidad pedagógica para ser reducida a un servicio; la anterior condición de ser una actividad “sin fines de lucro”, convierte por omisión, al sector educativo, en un mercado ni más ni menos, dado que se ha transformado en una actividad económica más, ahora con fines de lucro:

**Artículo 16°.** - *Descentralización del sistema educativo. Tanto el sistema como el régimen educativo son descentralizados.*

*Tanto el sistema como el régimen educativo son descentralizados.*

**El Estado coordina** la política educativa. **Formula** los lineamientos generales de los planes de estudio, así como los requisitos mínimos de la organización de los centros educativos. **Supervisa** su cumplimiento y la calidad de la educación.

*Es deber del Estado asegurar que nadie se vea impedido de recibir educación adecuada por razón de su situación económica o de limitaciones mentales o físicas.*

*Se da prioridad a la educación en la asignación de recursos ordinarios del Presupuesto de la República. (Constitución de 1993)*

Cabe resaltar que toda reforma, ley o política de Estado, si no está reglamentada y con un presupuesto asignado, se convierte en un papel bien intencionado, en otras palabras: un eufemismo; por ello cabe resaltar algo sorprendente del **Artículo 39** de la Constitución Política del Perú” de 1979: “*En cada ejercicio, se destina para educación no menos del veinte por ciento de los recursos ordinarios del presupuesto del gobierno central*”, lo cual por supuesto nunca se aplicó. Sin embargo, el umbral en el que aparecen las ideas y conceptos, que ahora se articulan en el actual texto de la actual Constitución vigente de 1993 y normativas posteriores, fue introducido a partir de la aparición del concepto *cuentas nacionales*, hacia finales de los años treinta, poco antes de la creación de las Naciones Unidas (1945). Al mismo tiempo que se iban formulando en la UE las políticas para la reconstrucción de las ciudades, así como las demás condiciones socio-económico-culturales para la creación del “*estado de bienestar*”, que caracterizó al auto denominado “primer mundo”<sup>143</sup> –conformado por los países “desarrollados”, esto es, los que habían logrado un crecimiento constante del PBI.

Al mismo tiempo que ocurrían estas cosas, se echaba a andar un contraprograma, que luego será conocido con el nombre de *neoliberalismo*. Queremos comprender lo que es el neoliberalismo, no sólo como “*una teoría económica que se practica en algunos países del mundo como ideología de combate*” (Dussel, 1988), que ha venido aparejada de una profunda crisis ética del sistema capitalista, más otra crisis ambiental que afecta gravemente a civilización mundial, con efectos colaterales en el sistema mundial y los subsistemas sociales en general, precisamente porque atenta contra el principio básico de la humanidad que es poner en el centro el proyecto vital y protegerlo. Para comprender lo que el neoliberalismo es, debemos precisar lo que entendemos por él:

---

<sup>143</sup> De acuerdo a esta clasificación, la expresión “segundo mundo”, era para los países que están dentro de la órbita socialista, cuyo liderazgo lo encabezó la URSS, hasta 1949 en que se le une China. La expresión países “en vías de desarrollo”, “tercer mundo”, “subdesarrollados” o “no desarrollados”, se reservó para América Latina, África, así como países de Asia y Oceanía.

*El neoliberalismo nació después de la Segunda Guerra Mundial, en una región de Europa y de América del Norte donde imperaba el capitalismo. Fue una reacción teórica y política vehemente contra el Estado intervencionista y de Bienestar. Su texto de origen es Camino de Servidumbre, de Friedrich Hayek, escrito en 1944. Se trata de un ataque apasionado contra cualquier limitación de los mecanismos del mercado por parte del Estado, denunciada como una amenaza letal a la libertad, no solamente económica sino también política. (Anderson, 2003: 25)*

Tres años después (1947), Hayek convocó a una reunión en la pequeña estación de Mont Pélerin, Suiza, donde se fundaría una “sociedad” del mismo nombre, a personajes que compartían ideas políticas como estar en contra de *New Deal* norteamericano; entre los célebres asistentes estuvieron: Milton Friedman, Karl Popper, Michael Polanyi, Salvador de Madariaga. El texto de origen que los unió fue Camino de servidumbre; su propósito, combatir el keynesianismo y solidarismo dominantes, preparar las bases para un tipo futuro de capitalismo duro, en la medida que logre liberarse de regulaciones; fundado en el argumento de que la desigualdad es un valor positivo imprescindible, del que se precisa en las sociedades occidentales para proteger el sistema (Anderson, 2003: 25-26). Planteamientos que permanecieron como una virtualidad, durante más de dos décadas aproximadamente, hasta que M. Thatcher (1925-2013) gana un escaño en la *Cámara de los Comunes*, a nombre del Partido Conservador en 1959; luego de lo cual el presidente Edward Heath la nombra Secretaria de Estado para Asuntos Sociales, es el año 1961, posteriormente es nombrada Ministra de Educación y Ciencia; solo como un ejemplo de política neoliberal y la importancia que esta le da a la educación como derecho humano: cesó la distribución gratuita de leche en las escuelas a pesar de la protesta social – en 1973, una década después, el general chileno Augusto Pinochet da un golpe de Estado contra el presidente Salvador Allende con éstas y peores recetas, quien resultó asesinado por las balas de esa dictadura, resultando el mejor discípulo de Thatcher-. Retrocediendo un poco, el contexto en que

aparece el llamado neoliberalismo es muy particular, se trata de un momento en que el *Partido Laboralista* de filiación socialdemócrata, estaba en vísperas de participar en las elecciones generales de Inglaterra en 1945, en las cuales dicho sea de paso obtuvo el triunfo, lo que significó la instauración posterior de las bases político sociales, que van a permitir la institución del “*estado de bienestar*” en la Europa de la posguerra; aspecto contra el cual Hayek se convirtió en un enemigo acérrimo, no solamente del *estado de bienestar*, sino también del *New Deal* norteamericano y las teorías keynesianas, que alentaron la planificación del gasto, como una forma de regular de la demanda del mercado y enfrentar la disminución el desempleo (Anderson, 2003: 25-26). Cuando uso el concepto ***estado de bienestar***, me refiero a una forma de administrar el Estado, donde la premisa fundamental del gobierno consiste en encargarse de promover el ejercicio pleno de los derechos sociales y culturales de todos los ciudadanos de un país, en la perspectiva de una satisfacción plena de sus necesidades. Cuando empleo la palabra ***occidental***, me refiero a “*la comunidad Atlántica de países desarrollados y sus ramificaciones ultramarinas*” (Gunder, 1971:9). La Europa occidental de la postguerra tuvo un auge económico importante, debido entre otras causas a la industria de la construcción, como parte de la reconstrucción urbana, generando en el proceso una fase de expansión económica con crecimiento sostenido, fundada en la regulación de la demanda. ¿Qué tipo de surgimientos nacieron de ello?

Desde este punto de vista, el llamado *estado de bienestar* se puso en marcha como doctrina y planeamiento urbano, signando la reconstrucción de las ciudades y la economía, como bastión último de la territorialidad del poder, antes de su transformación debida a la informatización de la sociedad, que lo volverá tan ubicuo como las economías y los mercados actuales. Las ciudades funcionan como equipamientos colectivos que introducen formas de jerarquización y control social (Fourquet y Murard, 1978: 24) que permiten básicamente, la realización de las necesidades ontológicas de cara a la producción –salud sexual y reproductiva, alimentación, vivienda, vestimenta, acomodación del cuerpo, movilidad, trabajo, socialización (Gasche,

2011:261). Atrás quedó la ciudad antigua construida al lado de algún río o mar, con respecto al cual se convertía en el aparato transformador del flujo de la *energía natural en energía útil*, en *fuerza productiva social*, en *energía para la agricultura*, *vida para la tierra* (Fourquet y Murard, 1978: 26). Aunque para la época, las ciudades se presentaban como equipamientos colectivos, principalmente anclados en dos funciones, como son habitar y trabajar, a partir de lo cual se anexan otras, mientras la ciudad resulta un enclave fundamental para la distribución del capital y la información:

La revolución industrial aparece como el producto de la ciudad, en la medida en que la ciudad es el espacio social donde se despliega el capital (acumulación significa flujo de la corriente de plusvalía, y no almacenamiento de dinero o de mercancías) La máquina del capital se identifica casi por completo con esta máquina productora de información y recorte que es la ciudad, ya que la acumulación del capital es, al mismo tiempo, acumulación de innovaciones tecnológicas, acontecimientos científicos, rupturas institucionales, obras de arte, etc. (Fourquet y Murard, 1978: 27)

Surgido de la crisis de los años treinta cuyo tema central fue: la crisis de la “idea de progreso” en el mundo occidental, la idea de *desarrollo* comienza a ser pensada a partir del éxito en la reconstrucción económica de Europa, que da lugar a una fase de expansión sostenida del crecimiento económico, lo que hace pensar interesada y erróneamente a los centros del poder, que se había encontrado en el “crecimiento” la llave para la solución de todos los problemas, que aquejaban a las sociedades en general; desde entonces la cultura occidental va a imponer el PBI, como el oráculo que puede dar respuesta a toda problemática social; pero también como un (des)ocultamiento de la dimensión social y cultural, cuya finalidad es el ser humano como medio y finalidad del desarrollo, de donde resulta una relación paradójica entre ambos.

*Para entender la idea de desarrollo, tenemos que comprender antes cómo la economía se convirtió en el signo de la “racionalidad” humana, en cuya esfera de actividad los fenómenos se nos presentan como mensurables “de una manera no trivial”, en el sentido de que aparecen como el “aspecto esencial”, en el campo de la actividad humana; las “cantidades” (Castoriadis, 1979: 196)*

Al mismo tiempo, el concepto de desarrollo convertido en índice, a la luz de la guerra fría entre EEUU y la URSS, se transforma en un referente para la imposición de una nueva clasificación y jerarquización mundiales de los países.<sup>144</sup> Lo cual implicó que para resolver sus problemas de no-desarrollo, se creyera debían seguir el mismo camino que ellos, en cuanto al crecimiento económico sostenido. Premisa falsa, pero que fue reforzada por una supuesta neutralidad del mercado, isomorfa respecto a la neutralidad de los números y la ciencia, que por aquel entonces se entonces ya se construía como pensamiento único, mientras que la dirección del crecimiento como destino asintótico era prescrita para todos los pueblos del mundo (Castoriadis, 1980: 183-184).

Por otra parte, desarrollo dirigido desde los grandes centros de producción discursiva, instituidos como tales a nivel igualmente planetario, como el Banco Mundial, USAID, UNESCO, centros productores de una red de conceptos, a través de sistemas de financiamiento bien dirigidos y controlados, con mecanismos de regulación, como convocatorias de proyectos sociales y culturales, programas de estudio e investigación, becas diversas. Con todo este buldócer, se lleva adelante el paradigma desarrollista, apoyado en una visión igualmente ideológica y mercantilista de la ciencia, etc., para crear la ilusión de un imperativo social (como pensamiento único) que instituye atrás del concepto de desarrollo, el sentido de lo *asintótico* (como algo unidireccional), en la esfera de la economía, con nociones como

---

<sup>144</sup> Cf. Página 33..

“crecimiento económico sostenido” –desautorizada por las actuales políticas de decrecimiento en China– y todas las medidas económico-jurídico-sociales, que configuraron las políticas neoliberales en educación para esta parte del hemisferio.

Volviendo al postulado de Hayek, notamos que este introdujo una premisa drástica, al mismo tiempo que falsa, dado que por un lado pone todo el peso del determinismo social, como reposando en una parte de la estructura económica como es el mercado, de lo que se deduce que esto afectará directamente los fenómenos de la súper estructura (que conducirán tarde o temprano a la servidumbre) para representarlo de alguna manera. ¿De dónde este determinismo que supone un mercado disciplinado? ¿Acaso este mercado no supone para existir, una dimensión simbólica –el valor– que sería su esencia? ¿entonces por qué suponer que un “sujeto-objeto” como el mercado va a ser pasivo, como un perrito pavloviano? ¿por qué obviar esta dimensión simbólica, cuyas fronteras nunca se sabe por dónde pasan, resulta a la larga un cajón de sastre? Como las regulaciones de sentido infinitas, que puede tener el “mercado” desde campos tan distantes como la investigación biogenética, la informatización de la sociedad, los “paraísos fiscales” o la *Deep web*.

A pesar de estos factores de indefinición del mercado –más adelante, veremos que el concepto de desarrollo comparte una naturaleza similar en estos términos –, que para el neoliberalismo son eternos en grado superlativo, como un reactor atómico, no obstante que de aquí deriva la idea que luego se convertirá en falsa-premisa, de evitar toda “intervención estatal” en el mercado, desconociendo que múltiples entidades intervienen desde afuera en él, gracias a la normatividad internacional y la capacidad instalada de la informatización de la sociedad, así como de la interpretación “auténtica” de cuanto tratado, norma legal o Constitución exista; la ceguera metafísica de los postulados neoliberales, así como su análisis falaz e idealista, frente a una realidad compleja como el “mercado”, los llevan a deplorar hasta de la menor planificación estatal porque esto conduciría a la larga, hacia algún tipo de

servidumbre –excepto claro está, a la servidumbre del mercado. Por ello resulta necesario, revisar la formulación de esta noción confusa de mercado, como unidad del discurso de la economía ¿cuáles son los límites de este mercado, desde que esfera(s) se delimita realmente, más allá de sus circuitos canónicos? ¿cómo se conecta con el resto de las esferas de lo social-histórico como la política y la educación? ¿qué instancias de lo social repercuten en él regulándolo desde afuera, que no han sido tomadas en cuenta? Las medidas que propone la disciplina fiscal del neoliberalismo ¿qué son? sino unas prescripciones que separan lo inseparable, el mercado de la sociedad, bajo la premisa de rechazar la tendencia hacia un estado de bienestar, con una metafísica para miedosos, que acaban de atravesar la Segunda guerra mundial: “*A pesar de sus buenas intenciones, la socialdemocracia moderada inglesa conduce al mismo desastre que el nazismo alemán: a una servidumbre moderna*” (Anderson, 2003).

No contento con ello, tres años después (1947), Hayek promueve una reunión con personas, que tenían pensamientos afines a su orientación ideológica, en la pequeña estación de Mont Pèlerin (Suiza), donde se fundaría posteriormente la “*Sociedad Mont Pèlerin*” en honor a la ciudad anfitriona. Entre los célebres participantes estuvieron: Milton Friedman –décadas después, Premio Nobel de economía-, Karl Popper, Michael Polanyi, y Salvador de Madariaga, entre otros. Lo cierto es que Hayek tuvo el peor ejemplo de “socialismo real”, como fue la experiencia soviética que, si bien encabezó en muchas partes la derrota del fascismo en Europa, al mismo tiempo ya había germinado la estructura interna que posibilitaría un Estado totalitario, administrador “ideológico” de las riquezas, sin haber cambiado realmente las relaciones de producción, convirtiéndose a la larga en un neocapitalismo, bajo la figura de un comunismo de Estado, lo mismo que China décadas después. Superada la ola inicial del neoliberalismo, la cuestión organizativa del mercado, sólo ha sido posible dentro de un ecosistema económico que lo abarque, gravitado por una instancia mayor que incluye el conjunto de normas internacionales, cuyas características son delineadas por las tensiones políticas en diversos niveles, acaeciendo en el espacio público,

donde concurre la sociedad civil; de donde se desprende la idea de que para: *“transformar de manera eficaz el capitalismo, deberíamos cambiar el funcionamiento de nuestra democracia”* (Zizek, 2018). Sin embargo:

*Dicha solución es utópica en el sentido más estricto de la palabra. Piketty es perfectamente consciente de que el modelo que propone solo funcionaría si se aplicara globalmente, más allá de los confines de los Estado nación (de otro modo, el capital huiría a los Estados con impuestos más bajos); dicha medida global presupone un poder global ya existente con fuerza y autoridad suficientes para imponerse. (Zizek, 2018: 41)*

En la configuración actual del campo epistemológico que da posibilidad a ello, vemos que ese poder no existe aún. En su defecto, la figura de la cúpula que no es nueva, ha ido reconfigurando su significación de acuerdo al dictado de su actualidad, al mismo tiempo que profundizó, lo que se corresponde con el *eje semiótico de lo vertical* descrito en otro lado, pero en este caso, con la adquisición de una particular e histórica significación, cuyos estratos intentamos describir:

*(...) ¿se limita la cúpula a los países prósperos occidentales (y sus copias por todo el mundo), de modo que la lucha proletaria para romper la cúpula se identifica con la lucha contra el espantajo del «eurocentrismo»? (...) La división entre el espacio interior cubierto por la cúpula y el exterior no es solo el resultado de una «lógica del capital» objetiva, sino que el espacio del capitalismo global también está deliberadamente «manipulado» para favorecer a los que se hallan dentro de la cúpula, tal como quedó claro cuando se hicieron públicos los así llamados Papeles de Panamá. Lo único realmente sorprendente acerca de la información financiera filtrada en los Papeles de Panamá fue que no había en ellos ninguna sorpresa: ¿acaso no descubrimos exactamente lo que esperábamos descubrir acerca de las turbias finanzas de los paraísos fiscales?*

*(...) Lo que deberíamos hacer es cambiar de tema de inmediato y pasar de la moralidad a nuestro sistema económico: los políticos, los banqueros y los directivos son siempre codiciosos, por lo tanto, ¿qué hay en nuestro sistema económico y legal que les permite hacer realidad su codicia de manera tan espectacular? (...)*

*La realidad que emerge es la de la división de clases, así de simple. Las revelaciones demuestran que la gente rica vive en un mundo aparte en el que se aplican reglas distintas, en el que los procesos legales y las autoridades policiales están fuertemente distorsionados no solo para proteger a los ricos, sino incluso para manipular el imperio de la ley a fin de darles cabida –se pregunta Zizek (2018: 22, 27, 28).*

La lección según esto es, que: “de ninguna manera hemos de subestimar la capacidad destructora del capital internacional”. Por otra parte, demuestra la coyuntura creada por el poder económico en la esfera educativa, lo cual es un buen punto para reflexionar sobre la parte de la gobernabilidad estatal que tiene efectos sobre el sector educación, dado que en condiciones como las descritas, como son las de un sacro santo “mercado”, que puede gobernar un país relativamente desde afuera de sus fronteras; desterritorialización que se puso en marcha en la administración estatal (el ejecutivo), con una economía global, lo que a su vez desterritorializa el poder local, con un control de daños que disminuye la gobernabilidad: ¿puede un gobierno elegido «democráticamente» hacer cambios soberanos que refunden su mercado interno? Ya hemos visto la respuesta en casos como Bolivia y ahora México. La trampa que asoma aquí se puede describir como la imposición de un destino de desarrollo que se ha convertido en asintótico, donde esta forma de mercado ha de ser aceptada como pensamiento único a escala planetaria: una ética que no acepta otra... Agrega Zizek:

Dicha solución es utópica en el sentido más estricto de la palabra. Piketty es perfectamente consciente de que el modelo que propone solo funcionaría si se aplicara globalmente, más allá de los confines

de los Estado nación (de otro modo, el capital huiría a los Estados con impuestos más bajos); dicha medida global presupone un poder global ya existente con fuerza y autoridad suficientes para imponerse. Zizek (2018:41)

La reacción normal –en semiótica–, ante la presencia de un programa narrativo –el pobre que se convierte en rico, el subdesarrollo que se convierte en desarrollo sostenible, el perdedor que se convierte en ganador–, es encontrar dónde se ubica el contraprograma, por ejemplo, si como en este caso la finalidad del programa es generar “un cambio” –en el sentido del llamado progreso–, el estadio final que se propone como imagen de ese desarrollo es un “progreso” –no definido–, con lo que su promoción se convertirá en una quimera; el contraprograma aparecerá entonces como una respuesta natural, resistiéndose al cambio, sea de forma explícita o no manifiesta, pero que será (des)ocultado por los juegos del lenguaje narrativo de la política (relaciones de poder):

*Lo que hemos estado observando –el estancamiento de los salarios y el crecimiento de la desigualdad, incluso cuando la riqueza aumenta– no refleja el funcionamiento de una economía de mercado normal, sino lo que yo denomino un «capitalismo ficticio». Es posible que el problema no sea cómo funcionan o deberían funcionar los mercados, sino nuestro sistema político, que ha fracasado a la hora de asegurar que los mercados sean competitivos, y han creado reglas que mantienen mercados distorsionados en los que las corporaciones y los ricos pueden explotar a todo el mundo –cosa que por desgracia hacen– (...). Los mercados, naturalmente, no existen en el vacío. Han de existir reglas del juego, y estas se establecen a través de procesos políticos. (Piketty). [Citado por Zizek, 2018: 41].*

Es un nudo teórico intentar explicar cómo nace el neoliberalismo, al mismo tiempo que otros devenires independientes de él, pero que luego

hacen comparsa bajo el principio de un *denominador maximal común*, hasta convertirse en una de esas grandes estrategias anónimas como el dispositivo interculturalidad. Una de sus características que vale la pena remarcar, es la inclinación a no hacerse cargo de las consecuencias de su praxis, esto es de su modo de producir. Si como afirma Castoriadis, el liberalismo es una dimensión no natural del capitalismo, cuya actividad fabril no habría producido por sí sola; el neoliberalismo sería una negación de los principios y libertades promovidas por el primero. Lo que el neoliberalismo muestra, es una normalización que separa la acción (praxis) de sus efectos –por ejemplo, considerar normal una tasa de desempleo determinada para que el modelo económico funcione–; o producir una cantidad desorbitante de basura que es llevada a otros países, lo cual relativiza a través de herramientas diversas, que fragmentan el propósito real de estos negocios hasta hacerlo irreconocible; bajo múltiples conceptos que toman del lenguaje desarrollista propugnado por la ONU; un ejemplo es el concepto de “finalidad”, muy popular en el planeamiento estratégico, como parte de una herramienta, llamada “marco lógico”: donde finalidad se define como los efectos de un proyecto o intervención, que no van a ser vistos por la organización que lleva a cabo la intervención (proyecto) desarrollista, al momento de concluir con la realización del objetivo principal o propósito de la intervención –también llamado resultado, otras veces medio, según la agencia de cooperación que se trate–. Procedimientos con los cuales se introduce la medición de la praxis y los resultados que debe alcanzar, situación estratégica mediante la cual se propaga en todo el universo social intervenido, al mismo tiempo que lo separa de sus vínculos simbólicos con el territorio: esto es muy evidente, cuando se pone en práctica la privatización del patrimonio, donde se cancela la densidad histórica del monumento, para que la administración turística, se conduzca separada de los vínculos que tiene con su realidad política. (Castro, 2016: 16)

Hay algo de isomorfismo, en la separación entre palabras y cosas, con aquella otra que separa el estudio de las formas sonoras de la expresión – fonética y fonología–, de las que se interesan por estudiar la forma del contenido. La primera de las dos, está emparentada con los inicios –en el siglo

XIX–, de la medicina moderna, bajo los valores absolutos de lo visible y lo enunciable, cuyas positivities, anudaron una nueva alianza, que hace *ver* y *decir* (Foucault, 1983:5). Nueva alianza que se relaciona con el rechazo, de lo que acostumbra hacer cierta filosofía, en un nivel trascendental, al identificar el sujeto con el yo pensante (Foucault, 2013: 294). Asimismo, hay otros fenómenos de correlación que menciona el autor:

*Querría (...) enumerar una serie de problemas que la lingüística, bajo su forma moderna, plantea a las ciencias humanas. La lingüística estructural no remite a colecciones empíricas de átomos individualizables (raíces, flexiones gramaticales, palabras), sino a conjuntos sistemáticos de relaciones entre elementos. Ahora bien, esas relaciones exhiben algo notable: son independientes en sí mismas (es decir, en su forma) de los elementos a los cuales remiten; en ese sentido, son generalizables, sin metáfora alguna, y pueden llegado el caso trasponerse a algo muy diferente de los elementos de naturaleza lingüística. (Foucault, 2013: 129-130)*

Pero no son las únicas en presentar relaciones de ruptura, entre la realidad y su representación, porque algo de eso también hay en el surgimiento de bit –acrónimo de *binary digit* o dígito binario–, con las investigaciones que se desarrollaron al norte del continente, en las instalaciones del Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT), en los años cuarenta del siglo XX. Por esos años, hubo un joven estudiante que:

*Observó que podían utilizarse los principios de la lógica (en lo que respecta a la verdad y falsedad de las proposiciones) para describir los dos estados (abierto y cerrado, o encendido y apagado) de las llaves relés electromagnéticas, en su tesis de maestría, Shannon sostenía ya precursoramente que los circuitos eléctricos (del tipo de los que existen en una*

*computadora) podían abarcar operaciones fundamentales del pensamiento. (Gardner, 1988: 37)*

Como consecuencia del descubrimiento anterior, Shannon –con la colaboración de Warren Weaver– llegan a establecer una noción clave para la informatización de la sociedad, como es la noción de bit, unidad básica de información. Lo interesante aquí es que ella puede concebirse:

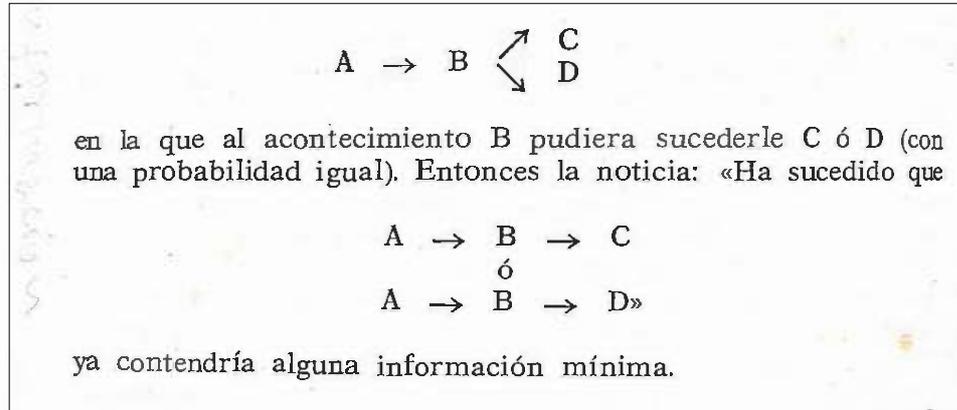
*en forma totalmente independiente del contenido o la materia específica de que trate, como una decisión singular entre dos alternativas igualmente admisibles.” [Un bit:] “es la cantidad de información requerida para seleccionar un mensaje entre dos alternativas equiparables. Así para elegir un mensaje entre ocho alternativas equiparables se requieren tres bits de información: El primer bit limita la elección de ocho a cuatro, el segundo limita de cuatro a dos; y el tercero permite escoger una de esas dos opciones. Wiener explicó así la importancia de esta nueva conceptualización: “La información es información, no es materia ni energía. Ningún materialismo que pretenda rechazar esto puede sobrevivir en la actualidad”<sup>145</sup> (Gardner, 1988: 37)*

Sin embargo, no ha quedado claro lo que es la información. Lo cual podemos resolver apelando a una cita de Lotman (1979), donde la información se entiende, como aquello que se produce cuando se elimina cierta indeterminación entre dos posibilidades (0-1), y es la eliminación de ese desconocimiento, convertido a continuación en conocimiento, lo que produce la información, como lo explica el siguiente ejemplo, que supone una cadena (1979: 20):

---

<sup>145</sup> Una nota del autor, remite la cita a (Wiener, 1961: 132). Cf. *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge: MIT Press, 1961.

Gráfico 13: Esquema de producción de la información



Ejemplo que explica cómo se produce el átomo de la información, pero también explica el quiebre entre objeto y su representación figural, en un momento en que la imagen es producida por una escritura informática, un lenguaje de programación. Por ello resulta revelador, tomar nota de las exploraciones que Shannon hacía con circuitos eléctricos en el MIT, hacía fines de los años treinta, bajo la premisa de que la información, no es materia ni energía; actualizando con ello, desde otra esfera, la separación entre palabras y cosas, que ya estaban poniendo en práctica los integrantes del famoso Círculo Lingüístico de Praga, quienes habían iniciado una década atrás una tendencia similar, en el campo de la lingüística eslava, con la publicación de su manifiesto conocido como: *Las tesis de 1929*<sup>146</sup>, el cual consta de nueve tesis, la segunda de las cuales, dice: “*Tareas que debe abordar el estudio de un sistema lingüístico, del sistema eslavo en particular*”; la cual continua con el subtítulo “a) Investigaciones relativas al aspecto fónico de la lengua”. (Trnka et al, 1971: 30-63) Lo anotado viene al caso, por la importancia que concede al estudio de la fonología, con independencia del contenido: por lo que plantean la importancia del aspecto acústico en primer término; a continuación de lo cual, vendrá la: “*necesidad de distinguir el sonido como hecho físico objetivo, como representación, y como elemento del*

<sup>146</sup> Estas tesis fueron redactadas para el 1<sup>er</sup> Congreso de filólogos eslavos, celebrado en Praga, en octubre de 1929.

*sistema funcional*” (Trnka et al, 1971: 35), tres dimensiones independientes de estudio, donde:

*(...) las imágenes acústico-motrices subjetivas no son elementos de un sistema lingüístico más que en la medida en que cumplen una función diferenciadora de significaciones. El contenido sensorial de tales elementos fonológicos es menos esencial que sus relaciones recíprocas en el seno del sistema (principio estructural del sistema fonológico). (Trnka et al, 1971: 36)*

Estos acontecimientos que van a jugar para que aparezca una concepción neoliberal de la economía, contemporánea de la idea de desarrollo, van a cambiar la percepción del mundo, al encontrar expresión del vínculo roto entre palabras y cosas pero en una escala mayor a nivel planetario, cuando se produce la última revolución tecnológica, que ha dado por resultado *la informatización de la sociedad* –para usar la expresión de un libro fundamental en la materia, también conocido como *Informe Nora-Minc* (1980), como referencia a los coautores–. ¿De dónde la urgencia estratégica que marca el inicio de dicha revolución informática? Según este informe y varios pensadores de la época, coinciden plantear como primer problema la llamada crisis de la civilización occidental, dentro de la que se sitúan la crisis energética –más por encarecimiento, que por escasez- y la medioambiental –por contaminación y agotamiento de recursos naturales–, mientras que, por otro lado, está la crisis del Estado como agente proveedor de bienes y servicios para la sociedad civil, así como garante de su estado de bienestar:

*Creo que los próximos años<sup>147</sup>, que pueden ser bastantes decenas o, incluso, medio siglo, van a estar caracterizados por lo que se llama la "escasez de energía" o por el hecho de que esta energía -que no escasea realmente tanto como se dice por ahí- va a ser una energía cara. Los países occidentales, (...) han*

---

<sup>147</sup> Intervención de Michel Foucault en la *Universidad de Vincennes* publicada en la Rev. *El Viejo Topo*, extra N° 7 sobre el “control social”, España: 1978. Págs. 5-7.

*vivido hasta ahora sobre la base de un saqueo energético realizado sobre el resto del mundo, (...) Creo, de todas formas, que hay una cosa muy cierta, y es que tal como ha funcionado el Estado hasta ahora, es un Estado que no tiene ya posibilidades ni se siente capaz de gestionar. dominar y controlar toda la serie de problemas, de conflictos, de luchas, tanto de orden económico como social, a las que pueden conducir esta situación de energía cara. Dicho de otro modo: hasta ahora el Estado ha funcionado como una especie de Estado-Providencia y, en la situación económica actual, ya no puede serlo. (Foucault, 1985: 164)*

Opinión también compartida por otro pensador como Castoriadis (1979) en un libro sobre el mito del desarrollo; lo mismo en Heidegger en *La pregunta por la Técnica* (Heidegger, S/A) cuando reflexiona sobre el peligro que trae consigo la esencia de la técnica, llevando esta crisis y su peligro, a una escala planetaria.

## CAPÍTULO IV: CONSIDERACIONES FINALES Y RECOMENDACIONES

### 4.1 Consideraciones finales.

#### Primera parte

El resultado principal de este trabajo, con respecto al objetivo general, ha sido mostrar *los elementos que organizan el sentido del concepto gestión educativa, en el discurso de las políticas de educación intercultural*, por lo que se trata de una investigación cualitativa que combinó el análisis semiótico, con el análisis histórico, en una escritura de tipo narrativo, que incorpora las relaciones históricas de sentido entre significaciones imaginarias sociales. Analizó conceptos como sujeto e interculturalidad, en el discurso de las políticas de educación intercultural peruana, donde también se ocupó de analizar las relaciones de presencia explícita/implícita –a eso se refiere el pre campo de sentido, a la presencia implícita-, que describen el uso del concepto GE, en el discurso de las políticas de educación intercultural peruana.

De acuerdo con el trayecto de toda investigación, hay un momento posterior a la recolección del material y decididos los métodos, donde viene un ajuste general, en que se vuelven a calibrar con relación a las preguntas: objetivos, datos recolectados, corpus por analizar, comentarios interpretativos. En ese sentido, podemos decir como consideración final que, analizar la figura del indio que pudo leerse en los discursos del Gral. Velasco Alvarado, nos llevó a comienzos del siglo XX, para comprender el pre campo semántico del que emergerían. EP proyecta en el nivel superficial de su manifestación, una figura sémica<sup>148</sup> del indio de suma importancia, la cual encuentra su correlato en el nivel profundo, para representar la cultura y la

---

<sup>148</sup> “1. El término figura lo emplea L. Hjelmslev para designar lo no signos, esto es, las unidades que constituyen separadamente el plano de la expresión o el del contenido (...). 3. En semántica discursiva puede precisarse mejor la definición de figura, al reservar este término tan sólo para las figuras del contenido que corresponde a las figuras del plano de la expresión de la semiótica natural (o del mundo natural) (...). (Greimas y Courtés, 1979:175).

sociedad andinas, como el sujeto no romantizado de las políticas de interculturalidad y normas anteriores. Se puede destacar la valoración no usual, que la investigación hace de la oralidad en oposición a la escritura, entre las culturas indígenas, a lo que sigue la reflexión sobre los cambios y desafíos que las ponen de cara a la modernización.

Como unidad mínima de sentido, hemos afirmado que el indio es una figura central, rodeada de pares de oposiciones, cuyo conjunto hace el boceto de las relaciones de fuerza que dominan el espacio de lo social. Son estructuras elementales de la significación, que pueden hallarse en oposiciones del tipo: indio-blanco, ilustrado-ignorante, siervo-patrón, hablar-callar, mandar-obedecer, humildad-orgullo, reciprocidad-iniquidad, elogio-humillación, daño-reparación, como las más representativas, a las que se recubrió con un vertimiento semántico, que sintetiza los valores dominantes de la cultura peruana, en la primera mitad del siglo XX, cuya distribución se halla dispersa, entre las oposiciones complementarias de los discursos sobre la indianidad, posteriormente sustituidos por los de la interculturalidad. El personaje del pongo, representa la condición que tuvo el indio yanacona, en los dispositivos de poder local prehispánico, de ahí que disponga de una *visión impregnada en sus coordenadas espacio-temporales, por las imágenes de un mundo endeudado epistémicamente, con las tradiciones mágico-religiosas del antiguo Perú.*

Es importante considerar, que el trabajo de escritura implicó una reducción del universo de la investigación, a la medida de las teorías, métodos y materiales escogidos, entre los cuales se escribió el informe final. En nuestro caso, para llevar a cabo el objetivo, se realizaron dos tipos de análisis, por una parte, un análisis inmanente aplicado a la pieza literaria EP; por otro lado, se aplicaron análisis de tipo trascendente –histórico, etnohistórico, etnográfico, arqueológico y genealógico-, con los que se produjeron los insumos para la escritura del discurso histórico, sobre el periodo que va de inicios del siglo XX, hasta los años noventa. Lo interesante del análisis inmanente, al aplicar el

modelo actancial greimasiano<sup>149</sup> a EP, es habernos permitido mostrar la estructura conceptual de la cuestión a inicios del siglo XX, a partir de lo cual intentamos comprender los substratos de sentido aislados por el análisis, los cuales conforman la estructura de dicho periodo, estratos sobre los que también puede hallarse información, en textos de CCSS y humanidades, de producción local.

Puede considerarse un aporte de la investigación, la recensión que se incluye del concepto de *verticalidad*, en el segundo capítulo, cuya utilidad es despejar los prejuicios negativos que se ha cargado a esta palabra, por ejemplo, en el espacio de la política, donde lo vertical no goza de buen prestigio y se experimenta psicológicamente como algo opuesto a la democracia. Por lo que el trabajo consistió en ampliar los contenidos de su significación, inspirado en las categorías de la semiótica lotmaniana, detrás del análisis, como: semiosfera, diálogo, frontera semiótica-cultural, cultura, texto; las cuales, al ser aplicadas a la realidad peruana para hallar ejemplos, han abierto las puertas a la posibilidad de una lectura crítica distinta, aplicada a la historia y literatura peruanas; fue así como se desarrolló la idea de que lo vertical está compuesto por los extremos subcategoriales de lo alto y lo bajo, la cual se introduce en canteras históricas, para dar sentido a esas estructuras que llamamos retablo, con que la cultura andina organiza su universo, como se desarrolla al inicio del capítulo dos. Para resumir, podríamos decir que los personajes *el zorro de arriba* y *el zorro de abajo*, representan los extremos subcategoriales de una forma de verticalidad andina, corroborada por múltiples evidencias que van, desde el *Lanzón Chavín*, hasta el aprovechamiento vertical de los pisos ecológicos, en los andes prehispánicos, documentados por los trabajos etnohistóricos de J. Murra (1975).

Otra consideración final sería, insistir en la importancia de superar el obstáculo epistemológico que impera en la literatura existente, donde humanistas y científicos sociales, bajo una noción ontológica de la cultura como

---

<sup>149</sup> La palabra *greimasiana(o)*, se utiliza en general para adjetivar la producción teórica del lingüista Algirdas Julius Greimas (Lituania, 1917-1992) y la de sus seguidores. En cambio, el adjetivo *lotmaniano*, se utiliza exclusivamente para adjetivar la obra teórica de Yuri Lotman, máximo exponente de la Escuela Tartu, Rusia.

un ente con consistencia propia, han llegado a la conclusión implícita de que la interculturalidad sería una forma de contacto social, que puede ser regulada idealmente por un “deber ser” o la “voluntad” de los que participan, bajo la forma de un intercambio equitativo, en condiciones de igualdad. Más allá de la importancia de la producción teórica que implicado esto, queda por superar este obstáculo, para lo que recurrimos a la semiótica lotmaniana, donde el concepto de cultura –del que deriva el de interculturalidad- nunca representa un conjunto universal; muy por el contrario, se la define como un subconjunto, con una organización determinada; las consecuencias de esta afirmación, así como de su concepto de diálogo, como unidad mínima de pensamiento, y el de semiosfera, como espacio abstracto de sentido, ya tiene efectos en nuestra realidad, dentro de la producción semiótica publicada por la Universidad de Lima, donde figura el libro de Lotman, *La semiosfera* (2018).

### **Segunda parte: post pandemia**

Echar una mirada a las políticas públicas, bajo la metáfora que las ve como medicina para los males sociales, no resulta descabellado, en esta época dominada por la dimensión patológica de la vida social, donde la razón médica ha normalizado el arrinconamiento de toda reflexión crítica. Es una situación que interpela nuestro objeto de estudio, desde la perspectiva de la cura, la mercantilización de la salud y el prestigio científico –donde el capital simbólico se convierte en capital dinerario–, lo que parece normal en un ecosistema donde anidan las dictaduras del *pensamiento práctico*. De ahí que valga la pena detenerse a pensar, en los posibles peligros que alberga emplear estos conceptos, a la hora de formular proposiciones sobre la GE y la interculturalidad, es preciso interpelar las ideas que ellas convocan, el sentido al que se dirigen, el conjunto de prácticas que anudan, en la misma forma que la praxis conecta conjuntos de ideas.

Educación, gestión, interculturalidad, son ejes semánticos que registran procesos, más que conceptos que representarían una unidad pasiva de sentido o entradas residuales de un diccionario analógico, son trayectos que subyacen en las palabras que organizan la esfera educativa de las políticas

públicas, o las que empleamos en argumentaciones pedagógicas, sin ser conscientes de sus raíces, de las estrategias anónimas que contienen, las técnicas morales que proyectan o las políticas lingüísticas que fortalecen el substrato de la lengua dominante. Como ideas, son la expresión de praxis que toman el territorio por asalto, enrarecen el aire con vocablos que marcan el lado externo de las fronteras, proposiciones que patologizan peligrosamente lo social, no siendo precisamente un organismo, como lo demuestra Canguilhem (2004). Basta ver cómo surgen los remedios, en un estado permanente de crisis económica y ahora sanitaria, como es propio del capitalismo, donde las políticas públicas se vuelven los contraprogramas de las patologías sociales, conjuntos de discursos formando dispositivos encargados de la cura, para darse cuenta de lo nefasto de este *behaviorismo* social.

Para **comprender por qué es más pertinente tratar las políticas públicas, como mecanismos, técnicas o dispositivos como intentamos aquí, en vez de como parte de un organismo social**; vale la pena revisar cómo aparecen la *GE* y la *interculturalidad*, como políticas de Estado, descomponerlas en estrados discursivos, para los que se proponen series históricas diferentes, pero que se unen por alguna urgencia estratégica, en un momento histórico dado; sucede lo mismo con la interculturalidad, cuyo surgimiento histórico fue coyuntural, respecto de su relación con el constructo teórico cultura, como mercado general de poderes simbólicos, necesario para el mecanismo social. Pronto se entiende que la comprensión de estas ideas, pasa por convocar conceptos ligados al engranaje de la política, que incorpora erróneamente el pensamiento organicista, derivado de la biología – hace más de un siglo, por una supuesta aspiración de cientificidad–, el cual se expresa en políticas sociales, el discurso periodístico o los medios masivos de comunicación, donde abundan los conceptos organicistas, traídos a cuento por la reflexión médica –desde el siglo XIX– y últimamente por la filosofía occidental, convertidos en conceptualizaciones científico-políticas, que tienen impacto en nuestra sociedad y lenguajes cercanos al poder, arraigándose por ello en la lengua que organiza la esfera de la educación.

Es así como hoy, existen conceptos de la biología en el lenguaje de las políticas públicas, entre los que figuran: crisis, consenso, constitución, regulación, orden interno, desarrollo, etc., cuya asimilación metafórica en la práctica, proyecta una imagen organicista de lo social. Mostrar las cosas como lo que no son, es una forma de lo imaginario radical, que caracteriza nuestra época (C. Castoriadis). *La familia es la célula de la sociedad*: suele afirmarse en escuelas y colegios. ¿Qué políticas y prácticas sociales originaron esta concepción? En un tiempo caracterizado por imperativos sociales médicos, derivados de una guerra biológica existente, se requieren conceptos claros para construir certezas y soluciones. En el campo de los discursos sociales, el uso y significación atribuidos al concepto de organismo, ha resultado un verdadero obstáculo epistemológico para la comprensión de lo social histórico –basta mirar la praxis del Congreso de la República, para darse cuenta que no cumple ninguna función homeostática, que regule el sistema inmunológico del Estado–, aun así el concepto, o más bien el lexema /organismo/ se ha convertido en piedra angular de muchas prácticas sociales, fundadas en el sistema liberal y su ideal de justicia, sobre las que funciona como un paraguas la dimensión neoliberal del capitalismo, impactando la soberanía de los gobiernos bajo un sistema a escala planetaria que los desterritorializa, para introducirlos en un sistema-mundo, formado por los países asociados a la ONU. Escribe Canguilhem: “*hay que estar vigilantes frente a todas estas asimilaciones cuyas consecuencias son lo que ustedes pueden adivinar...*” (2004: 121), y vaya que hemos pasado de la adivinación a la experimentación en carne propia, en estos tiempos de pandemia:

*Tal asimilación permanente de la sociedad al organismo proviene de una tentación que duplica en general la tentación inversa, la de asimilar el organismo a una sociedad (...) el problema de la asimilación de la sociedad a un organismo no tiene interés sino en la medida en que se espera de él algunas perspectivas sobre la estructura de una sociedad, sobre su funcionamiento, pero más todavía sobre las reformas que es preciso operar cuando la*

*sociedad en cuestión se ve afectada por perturbaciones graves; dicho de otro modo, lo que domina la asimilación del organismo a una sociedad es la idea de la medicación social, la idea de la terapéutica social, la idea de remedios para los males sociales.*  
(Canguilhem, 2004: 100-101)

Medicación, terapéutica, remedio: ¿no son palabras que están bajo el mismo paraguas, cuando hablamos de males sociales, para los que se formulan políticas? Tal vez, porque ellas están incrustadas en las motivaciones que nos llevan a usar sociológicamente el concepto de organismo, bajo la forma de una conveniencia política y por extensión de otros conceptos, asociados desde la antigüedad, como en el siguiente ejemplo, donde se hace la asociación inversa:

*Acmeón de Crotona, interpretaba el desequilibrio causado por la enfermedad, el trastorno patológico, como una sedición, es decir que, para explicar la naturaleza de la enfermedad, Acmeón trasladaba al organismo un concepto de origen sociológico y político* (Canguilhem, 2004: 100)

Por su parte los economistas liberales y socialistas de los siglos XVIII y XIX llamaron la atención sobre sobre las consecuencias de la división del trabajo y sus efectos, afortunados para unos y detestables para otros, los fisiólogos encontraron totalmente natural hablar de división del trabajo en lo relativo a las células, órganos o aparatos que componen el cuerpo vivo. En la segunda mitad del siglo XIX, al difundirse la teoría celular, Claude Bernard hablaba de: la *“vida social” de las células*, anticipando con ello lo que después será el cultivo celular. (Canguilhem, 2004: 100). Lo mismo cuando empleamos un concepto tan manoseado como el de “crisis”, utilizado por Marx para explicar la dinámica del capitalismo, sin embargo, se trata de un concepto de origen médico (Canguilhem, 2004: 102); no se salva de ello, ni la Constitución política –la cual debería cambiarse–, Canguilhem nos recuerda que forma parte de una lista de términos equívocos, que se usan como válidos en la esfera social y en la biología, pero son ambiguos de nacimiento. ¿Y el

concepto de “consenso”, tan usado en asambleas y el Congreso de la República? Para *Auguste Comte*, la noción biológica de consenso o *simpatía de las pares del organismo entre sí*, es una que él importó al terreno de la sociología, aunque reconoció que la vida social y la vida orgánica pertenecen a dominios radicalmente diferentes. (Canguilhem, 2004: 102)

El concepto de organismo no es sólo una cuestión biológica, implica un conjunto, un todo que no se puede desmembrar, también cuenta con mecanismos de regulación u homeostasis propias. Cuando un organismo está enfermo existe un ideal de organismo sano al que se debe volver ¿cuál sería el ideal de organismo social al que debemos volver como sociedad? Como se ve, las relaciones entre la biología y el pensamiento social –afirma el autor–, ha incluido un intercambio tanto bueno, como de nefastas metodologías, que han confundido el concepto de “organismo”, con el de “organización”:

*Un organismo es un modo de ser totalmente excepcional debido a que, entre su existencia y su ideal, entre su existencia y su regla o su norma, no hay, estrictamente hablando, diferencia. Desde el momento en que un organismo es, desde el momento en que vive, ese organismo es posible, es decir que responde a una idea de organismo; la norma o regla de su existencia está dada en su existencia misma* (Canguilhem, 2004: 104)

Pero la existencia de las sociedades, en sus desórdenes y trastornos, pone de manifiesto una relación muy diferente, a la que hay entre patología y curación –que representa la dimensión de las políticas–, porque en sociedad, lo que se discute es su estado ideal o su norma, algo en lo que históricamente nadie se ha puesto de acuerdo, por la sencilla razón de que una sociedad no dispone de una finalidad propia: “una sociedad es un medio; una sociedad pertenece más al orden de la máquina o de la herramienta que al orden del organismo” (Canguilhem, 2004: 117-118) . Pero la sabiduría que se requiere para procesar esto, ha quedado lejos en el tiempo: sabiduría es poseer esencialmente una idea de la medida, el control y el dominio, en la conducción de la vida. Era lo que preservaba al hombre del influjo de la desmesura, de la

tentación permanente por el desvío, de la aberración y el desprecio por el límite (Canguilhem, 2004: 112). No nos extrañe en un escenario donde ha fracasado la sabiduría, que la figura del sabio sea reemplaza por la del héroe, como parte de una dialéctica que ha jugado en silencio desde los inicios de la cultura occidental, con las consecuencias bélicas que vemos hoy: “*entre la sabiduría y el heroísmo hay impermeabilidad*”, dice Canguilhem (2004: 120), sin embargo, como el estado normal de la sociedad, considerada máquina y herramienta, es un estado que se descompone permanentemente, por no poseer un aparato de regulación producido en forma propia. De ahí que la justicia al no ser una institución, puede decirse que es una entidad que viene de afuera de lo social, lo cual nos lleva a comprender el hecho de que: *no haya sabiduría social, como existe una sabiduría orgánica*. Comprender esto último nos hace ver peligrosas las metáforas organicistas anteriores: dado que por no ser la sociedad un organismo y no poseer sabiduría, homeostasis o regulaciones sociales propias, la crisis actual que amenaza la especie humana tiene la magnitud de esta carencia. Por ello vivimos un tiempo en que aparece el héroe, quien buscará construir una solución desde el peligro, esto es la política por otros medios, como es tendencia hoy no solo en la política sino en los medios masivos de comunicación, encontrar soluciones en el límite de aquello que rompe esquemas, derechos, normas y sobretodo leyes, acerca peligrosamente el mundo al abismo.

#### **4.2 Recomendaciones**

- Sería recomendable tomar en cuenta que la escritura alfabética, implica una tecnología con unas bases epistemológicas muy distintas a nuestras culturas orales –oralidad y escritura, tienen lógicas contrarias–; por lo que su no consideración, estaría normalizando los efectos de las brechas que producen la desaparición de las lenguas vernaculares (por etnocidio lingüístico), por lo que se recomendaría incorporar una dimensión pragmática, en el diseño de las políticas públicas y un enfoque intercultural crítico, que resuelva la contradicción entre las epistemologías presentes.

- Iquitos, es una ciudad rodeada de decenas de lenguas vernaculares, lo que debería llevar a la creación de la carrera de antropología lingüística; más aún, cuando se constata la desaparición acelerada de dichas lenguas, es momento de promover literalmente un ejército de técnicos bilingües en el magisterio, de otra forma, las lenguas seguirán desapareciendo con suma rapidez hasta su extinción.
- La discusión en el capítulo II, acerca del “ideal campesino” reivindicativo que describe el libro del historiador Flores Galindo (1988) *Buscando a un Inca*, donde propone la existencia de una especie de conciencia andina, que partiría del siglo XVI y llegaría hasta los movimientos armados que dieron lugar a la violencia política en el Perú. Creemos que el concepto histórico de discontinuidad, permite refutar las creencias que construyen continuidades históricas, lo cual debería encontrar difusión en los libros de texto sobre historia.
- Comprender el constructo cultura, desde el punto de vista de la semiótica, como un dispositivo que controla el mercado de bienes simbólicos, permitirá tomar en cuenta aspectos críticos de nuestra identidad cultural colonizada, para despertar una conciencia crítica sobre la cultura y el arte, que promueva nuestras autonomías, incluso epistémicas, desde el colegio.
- La UNAP, no es una universidad que contemple un sesgo institucional, para formar estudiantes de origen indígena, por lo que haría bien en crear un protocolo pedagógico con enfoque intercultural que amengüe el problema, pero sobre todo, crear una facultad o universidad anexa, especializada en ello.
- Como se ha mostrado, la GE es una tecnología moral que controla hasta el punto más alejado, las Interacciones entre docentes y estudiantes, a partir de mecanismos para la subjetivación de tal

universo prescriptivo. Lo cual tiene efectos sobre la creatividad en la enseñanza, así como para la aparición de nuevos conocimientos. Lo que se sugiere es, construir una ruta crítica intermedia, para crear mecanismos que mejoren la creatividad.

## CAPÍTULO V: REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. (2011, agosto). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica. Revista del departamento de sociología, Año 26(73)*.
- Alegría, Ciro. (1963). Duelo de caballeros. Populibros peruanos.
- Alegría, Ciro. (1969). Los perros hambrientos. Editorial Universo.
- Alegría, Ciro. (1994). El mundo es ancho y ajeno. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.
- Alegría, Ciro. (2001). La serpiente de oro. Peisa.
- Álvarez, Carlos et al. (1979). *El silencio del saber: Notas para otra filosofía de las ciencias*. Nueva Imagen.
- Ansión, Juan & Szeminski, Jan. (1982). Dioses y hombres de Huamanga. *Allpanchis Phuturinga*, XVI (19), 187–233.
- Arguedas, José María. (1956). Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, XXV, 184–232.
- Arguedas, José María. (1958). Yawar Fiesta. Juan Mejía Baca.
- Arguedas, José María (Ed.). (1966). El monolingüismo quechua y aymara y la educación en el Perú. Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú.
- Arguedas, José María. (1974). Agua y otros cuentos indígenas. Milla Batres.
- Arguedas, José María. (1975). Formación de una cultura nacional indoamericana. Siglo XXI Editores.
- Arguedas, José María. (1996). El zorro de arriba y el zorro de abajo. ALLCA / Fondo de Cultura Económica.
- Attali, J., Castoriadis, C., Domenach, J-M, Massé, P., & Morin, E. (1979). El mito del desarrollo (1ra.). Kairós.
- Aubage, Laurent. (1985). Las estrategias de resistencia de las lenguas precolombinas en México. *Revista Comunicación y Cultura*, 14.
- Bachelard, Gaston. (1993). La poética del espacio. Fondo de Cultura Económica.
- Ball, J. (Ed.). (1993). Foucault y la educación. Ediciones Morata, S.L.
- Ballón, Enrique. (1978). Introducción al estudio semiótico de la literatura étnica en el Perú. *Amazonía Peruana*, II (3), 53–98.
- Bardach, E. (2001). Los ocho pasos para el análisis de las políticas públicas. Un manual para la práctica. (2da reimpresión). Miguel Ángel Porrúa, librero editor y CIDE.
- Barthes, Roland et al. (1972). Comunicaciones III: Análisis estructural del relato. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Basadre, Jorge. (1973). El azar en la historia y sus límites. Ediciones P. L. V.
- Bataille, Georges. (1982). El erotismo. Tusquets Editores.
- Bauman, Sigmund. (2020). La modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica.
- Bendezú, Juan. (1996). La fiesta de los apus. Edición de autor.
- Bentham, Jeremías. (1979). El Panóptico. Las Ediciones de La Piqueta.
- Blanco, D. & Bueno, R. (1989). Metodología del análisis semiótico (3ra ed.). Universidad de Lima.
- Blanco, Desiderio. (2012). Vigencia de la semiótica y otros ensayos. Universidad de Lima.
- Bourdieu, Pierre. (2002). Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un

- concepto. Editorial Montessor.
- Cabieses Cubas, Hugo. (1976). Comunidad laboral y capitalismo. Alcances y límites. DESCO.
- Cabrera, L. (2009). Gestión y legislación educativa. Universidad Privada "Antenor Orrego".
- Cadena, Marisol de la. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, 61, 51–84.
- Canguilhem, Georges. (2004). Escritos sobre medicina. Amorrortu Editores.
- Carrillo, S. (2004). La gestión educativa en algunos documentos del ministerio de educación (Núm. 3; Informes técnicos del MINEDU y documentos de consultorías, p. 19). MINEDU.
- Casassus, Juan. (2000). Problemas de la gestión educativa en América Latina (la tensión entre los paradigmas de tipo A y el tipo B). UNESCO.
- Castillo Ríos, Carlos. (1975). Los niños del Perú. Clases sociales, ideología y política. Editorial Universo.
- Castoriadis, Cornelius. (1979). Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad. En *El mito del desarrollo* (1ra.). Kairós.
- Castoriadis, Cornelius. (1983a). La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1 Marxismo y teoría revolucionaria. (Vol. 1). Tusquets Editores.
- Castoriadis, Cornelius. (1983b). La institución imaginaria de la sociedad. Vol.2 El imaginario social y la institución. Tusquets Editores.
- Castoriadis, Cornelius (Director). (1992). Castoriadis: Autonomía individual, autonomía social. <https://youtu.be/3JSnOswXlhk>
- Castoriadis, C. (2002). *La insignificancia y la imaginación*. Trotta.
- Castro, Edgardo. (2016). Una lectura de las palabras y las cosas. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultiano*, 1, 13–22.
- Castro Pozo, Hildebrando. (1936). Del ayllu al cooperativismo socialista. Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. (2013). Las lenguas de los incas: El puquina, el aimara y el quechua. Peter Lang GmbH.
- Certeau, Michel de. (1985). La escritura de la Historia. Universidad Iberoamericana.
- Chang-Rodríguez, Eugenio. (2009). José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo. *América sin nombre*, 13, 103–112.
- Chávez, Amancio & Parker, Gary J. (1976). Diccionario Quechua Ancash-Huailas. Ministerio de Educación - Instituto de Estudios Peruanos.
- Cornejo Polar, Antonio. (s/f). El sentido de la narrativa de Arguedas. *Revista Peruana de Cultura*, 13–14.
- Cornejo Polar, Antonio. (1973). Los Universos narrativos de José María Arguedas. Editorial Losada.
- Cornejo Polar, Antonio et al. (1982). Literatura y sociedad en el Perú. Mosca Azul Editores.
- Corominas, Juan. (1987). Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Editorial Gredos.
- Correa de Urrea, Amanda, Álvarez Atehortúa, Angélica, & Correa Valderrama, Sonia. (2009). La gestión educativa un nuevo paradigma. Fundación Universitaria Luis Amigo.
- Curatola, Marco. (1977). Mito y milenarismo en los Andes: Del Taki Onqoy a

- Incarri. *Allpanchis*, X (10), 65–92.
- Degregori, Carlos Iván. (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Deleuze, Giles & Guattari, Félix. (1973). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barral Editores.
- Delgado, Washington. (1974). *Rabia e injusticia social en la obra de José María Arguedas*. En *Agua y otros cuentos indígenas*. Milla Batres.
- Derrida, Jacques. (1978). *De la gramatología*. Siglo XXI Editores.
- Deustua, José & Rénique, José Luis. (1984). *Intelectuales, indigenismos y descentralismo en el Perú 1897-1931*. Centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Díaz, C. & Alfaro, B. (Eds.). (2008). *La formación en gestión de la educación. Tendencias y experiencias desde los postgrados (1ra.)*. PUCP.
- Diego-Rasilla, F. (2007). *La investigación-acción como medio para innovar en las ciencias experimentales*. *Pulso*, 30, 103–118.
- Entrevernes, Grupo de. (1982). *Análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría y práctica*. Ediciones Cristianidad.
- Escalante, Carmen & Valderrama, Ricardo. (1988). *Del tata mallku a la mama pacha*. DESCO.
- Escobar, Alberto (Ed.). (1972). *El reto del multilingüismo en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Escobar, Alberto. (1978). *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Escobar, Alberto. (1984). *Arguedas o la utopía de la lengua*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Escobar, Alberto, Matos Mar, José, & Alberti, Giorgio. (1975). *Perú ¿país bilingüe?* Instituto de Estudios Peruanos.
- Espinoza, Edmundo. (1995). *Visión panorámica de Pampamarca y relatos reales: La venganza*. Edición de autor.
- Falla, Ricardo. (1990). *Fondo de fuego. La generación del '70*. Ediciones Poesía / CONCYTEC.
- Faye, Jean Pierre. (1974). *Los lenguajes totalitarios*. Taurus Ediciones.
- Flores Galindo, Alberto. (1988). *Buscando un inca*. Horizonte.
- Florián, Mario. (1980). *La épica inkaika*. Librería, Importadora, Editora y Distribuidora LIMA S.A.
- Fontanille, J. (2001). *Semiótica del discurso (1ra ed.)*. Fondo de Desarrollo Editorial Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica.
- Fontanille, Jacques. (2013). *Medios, regímenes de creencia y formas de vida*. *Contextos*, 21, 65–82.
- Fontanille, Jacques. (2017). *Formas de vida*. Universidad de Lima.
- Fontanille, Jacques & Zilberberg, Claude. (2004). *Tensión y significación*. Universidad de Lima.
- Foucault, Michel. (1979). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. (1983a). *El discurso del poder*. Folios Ediciones.
- Foucault, Michel. (1983b). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. (1983c). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel. (1984). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.

- Foucault, Michel. (1985). *Saber y Verdad*. Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel. (1991). *Tecnologías del yo*. Paidós Ibérica.
- Gasche, Jürg. (2011). *Sociedad Bosquesina* (Instituto de Investigaciones de la amazonía peruana, 1–2).
- Foucault, Michel. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Siglo Veintiuno Editores.
- Fourquet, François & Murard, Lion. (1978). *Los equipamientos del poder Ciudades, territorios y equipamientos colectivos*. Editorial Gustavo Gili.
- Gardner, Howard. (1988). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Gasche, J. (2009a). *La cultura material de la “Gente del centro”* (inédito).
- Gasche, J. (2009b). *La sociedad de la “Gente del centro”* (inédito).
- Gasche, J. (2014). *El bosquesino urbano en los barrios periféricos de Iquitos*. En *Iquitos* (1ra ed., pp. 188-).
- Giraudó, Laura. (2018). *Casta(s), “sociedad de castas” e indigenismo: La interpretación del pasado colonial en el siglo XX*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos.
- Godenzzi, Juan. (2001). *La educación bilingüe intercultural en el Perú*. *Lexis*, XXV (1 y 2), 299–318.
- González, José Luis. (1989). *El huanca y la cruz. Creatividad y autonomía en la religión popular*. IDEA - TAREA.
- González Prada, Manuel. (1975). *Horas de lucha*. Ediciones Peisa.
- Gonzales-Moreira, Raúl & Aliaga, José. (1972). *La formación de conceptos en niños bilingües*. En *El reto del monolingüismo en el Perú* (pp. 217–254). Instituto de Estudios Peruanos ediciones.
- Goody, Jack. (1996). *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Editorial Gedisa, S.A.
- Goody, Jack. (2008). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Ediciones Akal.
- Greimas, A. & Courtés, J. (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (1ra ed., Vol. 1–2). Editorial Gredos.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. (1980). *El primer nueva crónica y buen gobierno* (Vol. 1). Siglo XXI Editores.
- Guattari, Félix & Rolnik, Suely. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- Gunder Frank, André. (1971). *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*. Editorial Anagrama.
- Hall, Edward T. (1959). *The Silent Language*. Doubleday & Company, Inc.
- Hall, Edward T. (1989). *El lenguaje silencioso*. Alianza Editorial Mexicana.
- Heidegger, Martin. (Sin fecha). *La pregunta por la técnica*. *Espacios*, 3, 54–68.
- Helberg Chávez, Heinrich. (2019). *Filosofía de la experiencia*. SUR Análisis S.A.C.
- Henríquez, Patricia & Ostría, Mauricio. (2016). *Arguedas y el Taki Onqoy*. *Atenea*, 513, 73–85.
- Hidalgo, Alberto. (1967a). *Antología personal*. Centro Editor de América Latina.
- Hidalgo, Alberto. (1967b). *Volcándida*. Editorial Kraft.
- Holzmann, Rodolfo. (1986). *Q'ero, pueblo y música*. Patronato Popular y

- Porvenir Pro Música Clásica.
- Huamán, Miguel A. (1994). *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata*. Editorial Horizonte.
- Huamán Poma de Ayala, Felipe. (1980). *Nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI Editores.
- Huanay, Julian. (1969). *El Retoño*. Casa de la Cultura del Perú.
- Iacoboni, Marco. (2009). *Las neuronas espejo: Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*. Katz Editores.
- Jiménez, M. (2006). *Investigación aplicada a la educación intercultural bilingüe. Bolivia, Perú y Ecuador*. (p. 227). UNICEF.
- Kapsoli, Wilfredo. (1975). *Los movimientos campesinos en Cerro de Pasco 1800-1963*. Instituto de Estudios Andinos.
- Kapsoli, Wilfredo. (1977). *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1965*. DELVA Editores.
- Kapsoli, Wilfredo. (1983). *Ensayos de nueva historia*. Francisco Gonzales A. Editores.
- Kapsoli, Wilfredo. (1987). *Los movimientos campesinos en el Perú*. Ediciones Atusparia.
- Laplantine, Françoise. (1977). *Las tres voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Granica Editor.
- Leontiev, A. (1984). *Actividad, conciencia y personalidad (Rústica)*. Cártago.
- Leroi-Gourhan, André. (1971). *El gesto y la palabra*. Universidad Central de Venezuela.
- Lienhard, Martin. (1981). *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Tarea / Latinoamericana Editores.
- Lotman, Iuri M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Ediciones Cátedra.
- Lotman, Iuri M. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Ediciones Cátedra.
- Lotman, Iuri M. (2018). *La semiosfera*. Universidad de Lima.
- Lotman, Y. & Escuela de Tartu. (1979). *Semiótica de la cultura (1ra ed.)*. Ediciones Cátedra.
- Lotman, Yuri. (1979). *Estética y semiótica del cine*. Editorial Gustavo Gili.
- Lotman, Yuri. (1982). *Estructura del texto artístico*. Ediciones Istmo.
- Lytard, Jean-François. (1974). *Discurso, Figura*. Gustavo Gili.
- Macera, Pablo. (1988). *Trabajos de historia—Teoría (Vol. 1)*. Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- Macera, Pablo. (1992). *Rebelión india*. Ediciones Rikchay Perú.
- Machicao, J. (2008). *La gestión para resultados: Conceptos y aplicaciones en Perú*. 10.
- Martí, J. (2004). *La investigación-acción participativa. Estructura y fases*. Universidad Complutense de Madrid.
- Matos Mar, José. (1976). *Yanaconaje y reforma agraria*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, José. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Mattelard, Armand. (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Ediciones Paidós Ibérica.

- MEF. (2000). Medición y evaluación del desempeño en la administración pública. Documento de trabajo. Ministerio de Economía y Finanzas del Perú.
- Melgar, Ricardo. (2004). Lo sucio y lo bajo: Entre la dominación y la resistencia cultural [Información sobre Nicaragua y Centro América]. Envío digital. <https://www.envio.org.ni/articulo/2571>
- Merino, Mildred. (1991). Vida y obra de José María Arguedas. En Montoya, Rodrigo (Ed.), José María Arguedas veinte años después: Huellas y horizonte 1969-1989. Escuela de antropología, Facultad de CCSS de la UNMSM.
- Meza, L. (2016). Cronología de los modelos de gestión educativa y experiencias de descentralización. Documento de autor.
- Millones, Luis (Ed.). (1971). Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: Documentos para el estudio del Taki Onqoy. Centro Intercultural de Documentación.
- Millones, Luis. (2007). Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy. *Memoria Americana*, 15, 7–39.
- MINEDU. (2013). *Documento de lenguas originarias del Perú*.
- Ministerio de Fomento, MF. (1881). Relaciones geográficas de indias (Vol. 1). Tipografía de Manuel Hernández.
- Montoya, Rodrigo. (2010). El porvenir de la cultura quechua en el Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio. CAOI-CONACAMI-UNMSM-PDTG.
- Murra, John V. (1975). Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Instituto de Estudios Peruanos.
- Neira, Hugo. (1964). Cuzco: Tierra y Muerte. Populibros Peruanos.
- Nercesian, Inés. (2017). La experiencia de Velasco Alvarado en Perú (1968-1975): Intelectuales y política. Una aproximación. e-I@tina. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 15(59), 19–35.
- Nicolescu, Basarab. (1996). La Transdisciplinariedad. Multiverso Mundo Real Edgar Morin A. C.
- Nisbet, R. (1981). Historia de la idea de progreso. (1ra ed.). Gedisa.
- Nora, Simon & Minc, Alain. (1980). La informatización de la sociedad. Informe Nora-Minc. Fondo de Cultura Económica.
- Núñez Rebaza, Lucy. (1990). Los dansaq. Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- Oliart, Patricia. (2013). Educar en tiempos de cambio. Fondo de la Derrama Magisterial.
- Ong, Walter. (1987). Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica.
- Ossio, Juan (Ed.). (1973). Ideología mesiánica del mundo andino. Ignacio Prado Pastor.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz. (1993). Relaciones de antigüedades deste reyno del Piru. CBC - IFEA.
- Pareja, Piedad. (1978). Anarquismo y sindicalismo en el Perú. Ediciones Rikchay Perú.
- Pease, Franklin. (1973). El dios creador andino. Mosca Azul Editores.
- Pease García, Henry. (1977). Estado y política agraria. Centro de estudios y promoción del desarrollo, DESCO.
- Perroux, François. (1965). El desarrollo. Dimensiones del problema. Fela

Ediciones.

- Pezo del Pino, César, Ballón Echegaray, Eduardo, & Peirano Falconi, Luis. (1978). *El magisterio y sus luchas 1885-1978*. Centro de estudios y promoción del desarrollo, DESCO.
- Platon. (1979). *Obras completas*. Aguilar.
- Portocarrero, Felipe. (1975). *El gobierno militar y el capital imperialista*. Cuadernos de Sociedad y Política.
- Quezada, Óscar. (2022). *Ensayos semióticos*. Universidad de Lima.
- Quijano, Anibal. (1971). *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*. Ediciones Periferia.
- Quijano, Anibal. (1974). *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*. Edición de autor.
- Quijano, Anibal. (1978). *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú 1890-1930*. Mosca Azul Editores.
- Quijano, Anibal. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul Editores.
- Razzeto, Mario. (1982). *Don Joaquín. Testimonio de un artista popular*. Instituto Andino de Artes Populares. Sede nacional del Perú.
- Real Academia Española, RAE. (1726). *Diccionario de la Lengua Castellana* (Vol. 1–6). Imprenta de Francisco del Hierro.
- Reforma Agraria: Logros y contradicciones 1969-1979. (1980). Instituto de Estudios Peruanos.
- Reynoso, Oswaldo, Aguilar, Vilma, & Pérez H., Hildebrando. (s/f). *Nueva Crónica y Buen Gobierno. Luchas del magisterio. De Mariátegui al SUTEP*.
- Roca-Rey, Christabelle. (2016). *La propaganda visual durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975)*. IEP-IFEA.
- Rodríguez Alfaro, Susana. (2012). Tres factores presentes en la extinción de una lengua vernácula analizados desde la realidad peruana. *Hontana*, 14(1), 123–139.
- Rodríguez, Alfredo, Riofrío, Gustavo, & Welsh, Eileen. (1973). *De invasores a invadidos*. Centro de estudios y promoción del desarrollo, DESCO.
- Rouillón, José Luis. (1996). *La luz que nadie apagará. Aproximaciones al mito y al cristianismo en el último Arguedas*. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. ALLCA / Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz Robles, José Eduardo. (2016). *La reforma educativa del gobierno de la fuerza armada del Perú: 1972-1980 [Tesis doctoral]*. Universidad Complutense de Madrid.
- Salas Vitangurt, Dionisio. (1940). *En torno a la civilización ccarahuarina*. Boletín de la Sociedad de Lima, LVII (1 y 2), 30–36.
- Salazar Bondy, Augusto. (1965). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Vol. 1). Francisco Moncloa Editores.
- Salazar Bondy, Augusto. (1977). *Entre Escila y Caribdis*. Instituto Nacional de Cultura.
- Sartre, J. (1964). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. (3ra ed.). Losada.
- Saussure, Ferdinand de. (1973). *Curso de lingüística general*. Editorial Losada.
- Scorza, Manuel. (1970). *Redoble por Rancas*. Editorial Planeta.

- Senge, Peter M. (1992). *La Quinta Disciplina. El arte y la práctica de la organización abierta al aprendizaje*. Granica Editor.
- Soto, Clodoaldo. (1976). *Diccionario Quechua Ayacucho-Chanca*. Ministerio de Educación - Instituto de Estudios Peruanos.
- Soto, Clodoaldo. (1979). *Quechua. Manual de enseñanza*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Stern, Steve. (1982). El Taki Onqoy y la sociedad andina (Huamanga, siglo XVI). *Allpanchis Phuturinga*, XVI (19), 49–77.
- Stern, Steve J. (Ed.). (1990). *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes: Siglos XVIII al XX*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Stoll, David. (1985). *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en el Perú*. DESCO.
- Sulmont S., Denis. (1977). *Historia del movimiento obrero peruano (1890-1977)*. Tarea / Centro de publicaciones educativas.
- Taylor, Gerald. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Tezanos, A. (1998). *Una etnografía de la etnografía. Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo interpretativo para la investigación social*. Editorial Antropos.
- Thorndike, Guillermo. (1997). *Maestra vida*. Mosca Azul Editores.
- Timaná, C. (2015). Los retos de la gestión pública regional en el marco de la descentralización en el Perú (2004-2014). 19.
- Trnka, B. et al. (1972). *El círculo de Praga*. Editorial Anagrama.
- Torero, Alfredo. (1964). Los dialectos quechuas. *Fabla*, 2(2), 9–61.
- Torero, Alfredo. (1974). *El quechua y la historia social andina*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- Torero, Alfredo. (1987, diciembre). Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI. *estudios y debates*, 2, 329–405.
- Valderrama, Mariano. (1976). *7 años de reforma agraria peruana 1969-1976*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valle López, Angélica del. (2002). Una disposición real hace quinientos años: La urbanización y alfabetización del indio. *Revista Complutense de Educación*, 13(2), 707–729.
- Vallejo, César. (1973). *El Tungsteno*. Ediciones Peisa.
- Vansina; Jean. (1968). *La tradición oral*. Editorial Labor.
- Vegas, M. & Claudet, M. (2016). *Sistematización del Proyecto Mejoramiento de la Gestión Educativa en los Gobiernos Regionales de Huancavelica, Piura y San Martín*. Ministerio de Educación.
- Vernadski, Vladimir. (2007). *La biosfera y la sonosfera*. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Verón, Eliseo. (1972). *Conducta, estructura y comunicación*. Tiempo Contemporáneo.
- Yule, George. (2008). *El lenguaje* (Nuria Bel Rafecas, Trad.; 3ra. Corregida y aumentada). Akal.
- Yuri M. Lotman. (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Editorial Gedisa, S.A.
- Zapata, Antonio. (2013). *Militarismos y maestros indigenistas, 1933-1956*. Fondo de la Derrama Magisterial.
- Zumthor, Paul. (1991). *Introducción a la poesía oral*. Editorial Taurus.

# **ANEXOS**

## ANEXO N°1

### EL CORPUS

“*El sueño del pongo*” [*Pongoq mosqoynin*], es una pieza literaria que no fue consignada en la edición príncipe de su primer libro, *Agua y otros cuentos indígenas* (1935). La primera edición de SP es bilingüe y fue editada por el propio Arguedas en 1965<sup>150</sup>. La reedición de *Agua*, aparecida el mismo año de su deceso trágico (2.12.1969), tampoco la incluyó. Tuvieron que pasar cinco años, para que el editor Milla Batres (Arguedas, 1974)<sup>151</sup> adquiriera los derechos por única vez, para publicar la edición póstuma que contiene esta pieza, precedida de una introducción –que en la edición original apareció como una nota al pie de página<sup>152</sup>–. En tal sentido, el *corpus* del que nos ocupamos aquí, consta de tres partes: (I) introducción, (II) dedicatoria y (III) cuento. Desde este punto de vista, asumo como estructura narrativa para este análisis, la totalidad del texto impreso. La inclusión de la nota al pie de página, en la edición bilingüe original, bajo la forma de una introducción –como aparece en la edición póstuma de Milla Batres (1974)–, si bien cumpliendo la misma función que en la edición príncipe, al adoptar esta disposición le agrega el suplemento de un saber, producido por el imperativo de una lectura anticipada. Para facilitar la comprensión del análisis, he fragmentado el corpus en secciones representadas por un número decimal, con la finalidad de precisar a qué fragmento específico se refiere el análisis. Ahora bien, su horizontalidad narrativa, se presenta al análisis de la siguiente manera.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Cf. *El sueño del pongo / Pongoq mosqoynin*. Lima: Ediciones Salqantay, 1965. Edición bilingüe. Sello editorial, al parecer, propiedad de Arguedas.

<sup>151</sup> En realidad, los derechos de autor eran de Editorial Losada, Buenos Aires, 1974, porque fue la editorial que Arguedas escogió como representante, pero el editor consiguió los derechos, Pedro Losada es mencionado en los últimos diarios.

<sup>152</sup> En la edición bilingüe original, esta introducción aparece como una nota al pie de página. La edición que usamos en este trabajo es la que corresponde a la editada por Editorial Milla Batres, Lima, 1974.

<sup>153</sup> Cf. Gráfico 5: Horizontalidad narrativa, p. 54

## ANEXO N°2

### INTRODUCCIÓN

**(2.1)** Escuché este cuento en Lima; un comunero que dijo ser de Qatqa, o Qashqa, distrito de la provincia de Quispicanchis, Cuzco, lo relató accediendo a las súplicas de un gran viejo comunero de Umutu. **(2.2)** El indio no cumplió su promesa de volver y no pudo grabar su versión, pero ella quedó casi copiada en mi memoria. **(2.3)** Hace pocas semanas, el antropólogo cuzqueño doctor Oscar Núñez del Prado, contó una versión muy diferente del mismo tema. Cuando yo le hice conocer la del comunero de Qatqa, quedó sorprendido. Le dije entonces a Núñez del Prado que había contado la historia a folkloristas y amigos y que solo él, Núñez del Prado, conocía una versión distinta y, además, el pintor peruano Emilio Rodríguez Larraín afirmó, en Roma, que la conocía, pero sin poder precisar cuándo ni dónde la escuchó.

**(2.4)** No estoy, pues, seguro que se trate de un cuento de tema quechua original. No publicamos, tampoco, el relato con objetivos de carácter folklórico. Ese estudio podrá hacerse después y se descubrirán los elementos originales y los que se incorporaron, por difusión, como motivos del cuento.

*“El sueño del pongo”* lo publicamos por su valor literario, social y lingüístico. Lo entregamos con temor y esperanza. Hemos tratado de reproducir lo más fielmente posible la versión original, pero, sin duda, hay mucho de nuestra “propia cosecha” en su texto; y eso tampoco carece de importancia. **(2.5)** Creemos en la posibilidad de una narrativa quechua escrita, escasa o casi nula ahora en tanto que la producción poética es relativamente vasta. Consideramos que, en ambos géneros, debía emplearse el rico quechua actual y no solo el arcaico y erudito —purismo algo despectivo con respecto del quechua que realmente se habla en todas las esferas sociales— arcaico quechua que escriben con tanto dominio los poetas cuzqueños. Un análisis estilístico del cuento que publicamos y el de la narrativa oceánicamente vasta del folklore, demostrará cómo términos castellanos han sido incorporados, me permitiría afirmar que diluidos, en la poderosa corriente de la lengua quechua,

con sabiduría e inspiración admirables, que acaso se muestran bien en las frases: “**tristeza** sonqo” o “**cielo** hunta ñawiniwan” que aparecen en este cuento. **(2.6)** Más de cuatro siglos de contacto entre el quechua y el castellano han causado en la lengua inca efectos que no son negativos. En ello se muestra precisamente la fuerza perviviente de esta lengua, en la flexibilidad con que ha incorporado términos no exclusivamente indispensables sino también necesarios para la expresión artística. Las lenguas —como las culturas— poco evolucionadas son más rígidas, y tal rigidez constituye prueba de flaqueza y de riesgo de extinción, como bien lo sabemos.

Que los quechuólogos, especialmente los muy regionalistas, consideren este librito con indulgencia. Para el estudio del quechua actual es un material rico, por la multiplicidad y complejidad con que se enlazan los sufijos y por la presencia de los términos castellanos o mixtos que aparecen subrayados en el texto del relato. **(2.7)** Al lector no hablante del quechua le llevará un mensaje muy directo del estilo de nuestra lengua indígena tradicional, que se mantiene con todas las misteriosas características del ser vivo que se defiende triunfalmente.

J.M.A.

## ANEXO N°3

### DEDICATORIA

**(3.1)** A la memoria de don Santos Ccoyoccosi Ccataccamara, comisario escolar de la comunidad de Umutu, provincia de Quispicanchis, Cuzco. Don Santos vino a Lima seis veces; consiguió que lo recibieran los ministros de educación y dos presidentes. **(3.2)** Era monolingüe quechua. Cuando hizo su primer viaje a Lima tenía más de setenta años de edad; llegaba a su pueblo cargando a la espalda parte del material escolar y las donaciones que conseguía. **(3.3)** Murió hace dos años. Su majestuosa y tierna figura seguirá protegiendo desde la otra vida a su comunidad y acompañando a quienes tuvimos la suerte de ganar su afecto y recibir el ejemplo de su tenacidad y sabiduría.

## ANEXO N°4

### EL SUEÑO DEL PONGO (CUENTO)

4.1 Un hombrecito se encaminó a la casa-hacienda de su patrón. Como era siervo iba a cumplir el turno de pongo, de sirviente en la gran residencia. Era pequeño de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas viejas.

El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.

4.2 —¿Eres gente u otra cosa? —le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio.

Humillándose, el pongo no contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie.

—¡A ver! —dijo el patrón— por lo menos sabrá lavar ollas, siquiera podrá manejar la escoba, con esas sus manos que parecen que no son nada.

—¡Llévate esta inmundicia! —ordenó al mandón de la hacienda.

Arrodillándose, el pongo besó las manos al patrón y, todo agachado, siguió al mandón hasta la cocina.

4.3 El hombrecito tenía el cuerpo pequeño, sus fuerzas eran sin embargo como las de un hombre común. Todo cuanto le ordenaban hacer, lo hacía bien. Pero había un poco como de espanto en su rostro; algunos siervos se reían de verlo así, otros lo compadecían. "Huérfano de huérfanos; hijo del viento, de la luna, debe ser el frío de sus ojos, el corazón, pura tristeza", había dicho la mestiza cocinera, viéndolo.

El hombrecito no hablaba con nadie, trabajaba, callado comía. "Sí, papacito; sí, mamacita", era cuanto solía decir.

4.4 Quizá a causa de tener una cierta expresión de espanto y por su ropa tan haraposa y acaso, también, porque no quería hablar, el patrón sintió un especial desprecio por el hombrecito. Al anochecer cuando los siervos se reunían para rezar el Ave María, en el corredor de la casa-hacienda, a esa hora, el patrón martirizaba siempre al pongo, delante de toda la servidumbre; lo sacudía como a un trozo de pellejo.

Lo empujaba de la cabeza y lo obligaba a que se arrodillara y, así, cuando ya estaba hincado, le daba golpes suaves en la cara.

—Creo que eres perro. ¡Ladra! —le decía.

El hombrecito no podía ladrar.

—Ponte en cuatro patas —le ordenaba entonces.

El pongo obedecía, y daba unos pasos en cuatro pies.

—Trota de costado, como perro —seguía ordenándole el hacendado.

El hombrecito sabía correr imitando a los perros pequeños de la puna. El patrón reía de muy buena gana; la risa le sacudía todo el cuerpo.

—¡Regresa! —le gritaba cuando el sirviente alcanzaba trotando el extremo del gran corredor.

El pongo volvía, corriendo de costadito. Llegaba fatigado.

Algunos de sus semejantes, siervos, rezaban mientras tanto el Ave María, despacio, como viento interior en el corazón.

—¡Alza las orejas ahora, vizcacha! ¡Vizcacha eres! —mandaba el señor al cansado hombrecito-. Siéntate en dos patas; empalma las manos.

Como si en el vientre de su madre hubiera sufrido la influencia modelante de alguna vizcacha, el pongo imitaba exactamente la figura de uno de estos animalitos, cuando permanecen quietos como orando sobre las rocas. Pero no podía alzar las orejas. Entonces algunos de los siervos de la hacienda se echaban a reír.

Golpeándolo con la bota, sin patearlo fuerte, el patrón derribaba al hombrecito sobre el piso de ladrillo del corredor.

—Recemos el Padrenuestro —decía luego el patrón a sus indios, que esperaban en fila.

El pongo se levantaba a pocos, y no podía rezar porque no estaba en el lugar que le correspondía ni ese lugar correspondía a nadie.

En el oscurecer, los siervos bajaban del corredor al patio y se dirigían al caserío de la hacienda.

—¡Vete, pancita! —solía ordenar, después, el patrón al pongo.

Y así, todos los días, el patrón hacía revolcarse a su nuevo pongo, delante de la servidumbre. Lo obligaba a reírse, a fingir llanto. Lo entregó a la mofa de sus iguales, los colonos.

4.5 Pero... una tarde a la hora del Ave María, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ese, ese hombrecito, habló muy claramente. Su rostro seguía un poco espantado.

—Gran señor, dame tu licencia, padrecito mío, quiero hablarte —dijo.

El patrón no oyó lo que oía.

—¿Qué? ¿Tú eres quien ha hablado u otro? —preguntó.

—Tu licencia, padrecito, para hablarte. Es a ti a quién quiero hablarte —repitió el pongo.

—Habla... si puedes —contestó el hacendado.

4.6 —Padre mío, señor mío, corazón mío —empezó a hablar el hombrecito—. Soñé anoche que habíamos muerto los dos, juntos; juntos habíamos muerto.

—¿Conmigo? ¿Tú? Cuenta todo, indio —le dijo el gran patrón.

—Como éramos hombres muertos, señor mío, aparecimos desnudos, los dos, juntos; desnudos ante nuestro gran Padre San Francisco.

—¿Y después? ¡Habla! —ordenó el patrón, entre enojado e inquieto por la curiosidad.

Viéndonos muertos, desnudos, juntos, nuestro gran Padre San Francisco nos examinó con sus ojos que alcanzan y miden no sabemos hasta qué distancia. Y a ti y a mí nos examinaba, pesando, creo, el corazón de cada uno y lo que éramos y lo que somos. Como hombre rico y grande, tú enfrentabas esos ojos, padre mío.

—¿Y tú?

—No puedo saber cómo estuve, gran señor. Yo no puedo saber lo que valgo.

—Bueno. Sigue contando.

—Entonces, después, nuestro Padre dijo con su boca: "De todos los ángeles, el más hermoso, que venga. A ese incomparable que lo

acompañe otro pequeño, que sea también el más hermoso. Que el ángel pequeño traiga una copa de oro, y la copa de oro llena de la miel de la chancaca más transparente”.

—¿Y entonces? —preguntaba el patrón.

Los indios siervos oían, oían al pongo, con atención sin cuenta pero temerosos.

—Dueño mío: apenas nuestro gran Padre San Francisco dio la orden, apareció un ángel, brillando, alto como el sol; vino hasta llegar delante de nuestro Padre, caminando despacio. Detrás del ángel mayor marchaba otro pequeño, bello, de suave luz como el resplandor de las flores. Traía en las manos una copa de oro.

—¿Y entonces? —repitió el patrón.

—"Ángel mayor: cubre a este caballero con la miel que está en la copa de oro; que tus manos sean como plumas cuando pasen sobre el cuerpo del hombre", diciendo, ordenó nuestro gran Padre. Y así, el ángel excelso, levantando la miel con sus manos, enlució tu cuerpecito, todo, desde la cabeza hasta las uñas de los pies. Y te erguiste, solo; en el resplandor del cielo la luz de tu cuerpo sobresalía, como si estuviera hecho de oro, transparente.

—Así tenía que ser— dijo el patrón, y luego preguntó:

—¿Ya ti?

4.7 —Cuando tú brillabas en el cielo, nuestro gran Padre San Francisco volvió a ordenar: "Que de todos los ángeles del cielo venga el de menos valer, el más ordinario. Que ese ángel traiga en un tarro de gasolina excremento humano"

—¿Y entonces?

—Un ángel que ya no valía, viejo, de patas escamosas, al que no le alcanzaban las fuerzas para mantener las alas en su sitio, llegó ante nuestro gran Padre; llegó bien cansado, con las alas chorreadas, trayendo en las manos un tarro grande. "Oye viejo —ordenó nuestro gran Padre a ese pobre ángel—. Embadurna el cuerpo de este hombrecito con el excremento que hay en esa lata que has traído; todo el cuerpo, de cualquier manera; cúbrelo como puedas. ¡Rápido!".

Entonces con sus manos nudosas, el ángel viejo, sacando el excremento de la lata, me cubrió, desigual, el cuerpo, así como se echa barro en la pared de una casa ordinaria, sin cuidado. Y aparecí avergonzado, en la luz del cielo, apestando...

—Así mismo tenía que ser —afirmó el patrón- ¡Continúa! O ¿todo concluye allí?

4.8 —No, padrecito mío, señor mío. Cuando nuevamente, aunque ya de otro modo, nos vimos juntos, los dos, ante nuestro gran Padre San Francisco, él volvió a mirarnos, también nuevamente, ya a ti ya a mí, largo rato. Con sus ojos que colmaban el cielo, no sé hasta qué honduras nos alcanzó, juntando la noche con el día, el olvido con la memoria. Y luego dijo: "Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo". El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora; sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera.