

El «problema del indio» y la elección de Castillo: el desafío de re-imaginar un nuevo Perú

The 'indian problem' and the election of Castillo: the challenge of re-imagining a new Peru

Iván Jesús Valderrama Aguayo¹

Universidad Católica de Temuco, Chile

ivalderramaaguayo@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5044-1718>

Citar como: Valderrama Aguayo, I. (2022). El «problema del indio» y la elección de Castillo: el desafío de re-imaginar un nuevo Perú. *Desde el Sur*, 14(1), e0015

«La suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas».

Mariátegui (1928[2007], p. 156)

«La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores».

González Prada (1978, p. 19)

RESUMEN

El trabajo tiene como objetivo analizar en perspectiva crítica la actual coyuntura política que el pasado 6 de junio de 2021 se concretizó en la elección, como nuevo presidente de la república, de Pedro Castillo en el Perú. Dicho análisis, materializado a partir de las categorías de pensamiento propuestas por autores como Mariátegui y González Prada, pretende orientar la configuración de escenarios imaginados-futuros que busquen reivindicar la importancia del «indio» como sujeto protagónico del desarrollo sociohistórico del Perú, la cual considera como uno de sus principales hitos recientes la elección de Castillo como primera autoridad nacional. Finalmente, se proponen mecanismos prácticos que tributen a configurar dichos

1 Licenciado en Educación. Magíster y doctorado en Estudios Interculturales por la Universidad Católica de Temuco. Sus principales líneas de investigación abordan el estudio de prácticas educativas efectivas en contextos de interculturalidad y la filosofía intercultural.

escenarios como mecanismo a través del cual combatir la invisibilización histórica de «los indios», resultado directo de la dominación, en las esferas del poder, del saber y del ser.

PALABRAS CLAVE

Colonialidad, problema del indio, pensamiento mariateguiano

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze from a critical perspective the current political situation that on June 6 materialized in the election, as the new President of the Republic, of Pedro Castillo in Peru. Said analysis, materialized from the categories of thought proposed by authors such as Mariátegui and González Prada, aims to guide the configuration of imagined-future scenarios that seek to vindicate the importance of the 'Indian' as a leading subject of the socio-historical development of Peru, the which he considers as one of his main recent milestones the election of Castillo as the first national authority. Finally, practical mechanisms are proposed that contribute to configuring these scenarios as a mechanism through which to combat the historical invisibility of 'the Indians', a direct result of domination, in the spheres of power, knowledge and being

KEYWORDS

Coloniality, Indian problem, Mariateguian thought

Introducción

Iniciamos el presente ensayo con citas de dos de los más eximios pensadores peruanos del siglo XIX, en cuanto ellas, aunque sucintas, pueden considerarse, al mismo tiempo, un certero diagnóstico de la realidad peruana de la época en que se escriben (extensible en cierta medida a la realidad latinoamericana) y, en segundo término, una profecía autocumplida respecto a las posibilidades de «liberación» que tienen los indígenas peruanos de su condición históricamente subyugada a los intereses de quienes, en una perspectiva histórica, se identificaron como encomenderos, criollos, gamonales, capitalistas, empresarios neoliberales, etc. De este modo y a pesar de sus nombres o características orgánicas distintas, estos grupos se caracterizaron, en cuanto clase, por ser los controladores del poder político y, sumado a ello, del control de la tierra; ejes constitutivos

de la matriz hegemónica superestructural que articula el proceso de dominación y control, tanto de las formas de vida(s) permitidas como del mundo material en que estas se reproducen (Núñez, 1980).

De ahí que se vuelva importante revelar el alcance del diagnóstico realizado por los autores como una proyección analítica que busca superar su marco temporal, cultural y *locus* enunciativo (inicios del siglo XX para ambos casos). De esta forma, su análisis se hace extensible a las condiciones materiales, culturales y políticas del Perú contemporáneo.

A partir de la cita de Mariátegui (1928[2007]), proponemos poner en discusión las diversas formas de comprensión del «problema indígena» que se viven en el Perú, en el entendido de que esta situación de dominio e invisibilización es superable a partir del despliegue de herramientas políticas que transformen las bases de la orgánica social peruana y, en un segundo momento, redistribuyan el manejo y el derecho a usufructo, de forma equitativa, de los réditos que entrega la matriz económica del Perú. Así, encontramos, de acuerdo con Mariátegui, que las aristas analíticas que emergen del «problema del indio» en caso alguno puede ser reducido a problemas que se resuelvan en la esfera de lo étnico, ya que los dispositivos concretos circunscritos a las esferas políticas (invisibilización y no participación histórica de movimientos indígenas, leyes contrarias a la cosmovisión y modos de vida no hegemónicos) y jurídicas (derecho positivo como única vía de resolución de conflictos intracomunitarios, en desmedro de las prácticas comunitarias ancestrales para su resolución) han sido los mecanismos que, por excelencia, han reproducido la subordinación y el dominio de los indígenas por grupos sociales, políticos y económicos, numéricamente reducidos, pero estructuralmente hegemónicos.

En un segundo momento, y a partir de nuestra interpretación de la cita de González Prada (1978), buscaremos proponer vías de salida respecto a la situación de triple colonialidad en la que vive la población indígena del Perú, resaltando y destacando la importancia coyuntural que supone, para posibles escenarios imaginados-futuros, la elección de José Pedro Castillo Terrones como presidente del Perú.

El objetivo desarrollado en este trabajo consiste en analizar en perspectiva crítica la actual coyuntura política del Perú. Pretendemos orientar la configuración de límites orientadores a los posibles escenarios imaginados-futuros que busquen reivindicar la importancia del «indio» como sujeto protagónico del desarrollo sociohistórico del Perú. Como dicho ejercicio implica superar la esfera puramente teórica, es que para cada una de las áreas de colonialidad identificadas por Quijano (2000) se sugieren prácticas de liberación que promuevan, como misión urgente,

la posibilidad de re-imaginar y re-hacer las condiciones sociomateriales a partir de las cuales se reproducen las formas de vida de «los indios» peruanos, haciendo énfasis en el carácter protagónico de estos en.

El «problema del indio» en el pensamiento mariáteguiano

Uno de los grandes (si es que no tal vez el principal) aportes del pensamiento mariáteguiano tiene directa relación con lo que en su libro *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana* (1928[2007]) analiza como el «problema del indio». Para el autor, este «problema» sería el sistemático proceso de negación del «indio» como sujeto protagónico del devenir sociohistórico del Perú. Dicha negación estaría a la base de la constitución del Perú republicano como nación independiente y que se arrastraría desde el momento de la declaración misma de independencia en adelante².

De este modo, el problema no sería «el indio» en sí, sino la negación de este como agente y catalizador de los procesos y coyunturas sociales, políticas y económicas de la historia peruana (Mariátegui, 1969). La sistemática negación se constituiría como el problema, y el olvido y la desvalorización de todo lo relativo al «mundo indio» sería la inevitable (y esperada) consecuencia que ha acompañado transversalmente la historia y el desarrollo, en las diversas áreas del quehacer humano, del Perú. El indio, en cuanto ser negado, sería un no-sujeto de la historia peruana y, por tanto, un mártir siempre presto a ser inmolado la cantidad de veces y al costo que sea necesario para salvar «al Perú» y soñar con un mejor mañana como proyecto histórico que se desprenda de ellos (González, 1993).

Y es que, a decir de Mariátegui, en cuanto «el problema del indio» se ha circunscrito a la esfera de lo étnico, sus secuelas en otras esferas no se han considerado como factores que, aunque divergentes, comparten su origen desde esta mónada central; sino que se han comprendido como parte del proceso de desarrollo sociohistórico esperable en su condición de colectivo inferior(izado) por su naturaleza india. A partir de este

2 El autor lo plantea como un «problema» de genealogía reciente, dado que la relación, aunque jerárquica y dominante, en los aspectos administrativos, económicos, jurídicos, políticos, etc., del periodo colonial, reconocía la independencia *de facto* de los pueblos indígenas del territorio del «virreinato del Perú». De esta forma y si bien los indígenas no entraban dentro de la narrativa oficial del desarrollo sociopolítico y el quehacer colonial, estos eran agentes de su propia narrativa paralela, la cual les configuraba una propia genealogía y, al mismo tiempo, su propia historia como actores sociales. La novedad en los modos de opresión indígenas no sería entonces su invisibilización, en cuanto esto se asume como una práctica de continuidad entre los periodos coloniales y republicanos; sino en la negación de estos como agentes de (y con) la historia. Esta negación sería el mecanismo mediante el cual se configura en nuevo *ser* peruano luego del proceso de independencia y expulsión de los españoles, en tanto recae en los criollos la responsabilidad de crear un imaginario que respondiera tanto a sus necesidades culturales como aspiraciones socioeconómicas.

momento es que la relación con los «indios» no se atiende desde la necesaria convivencia con una alteridad³, que aunque distante culturalmente se encuentra yuxtapuesta en lo geográfico y económico, sino como una ser-condición de holística inferioridad que es menester abandonar para construir un mejor mañana.

Así, el devenir progresivo de las distintas formaciones (y periodos) económico-políticas hegemónicas de la historia peruana se ha sustentado en una pluralidad de ideas, pensamientos, filosofías y prácticas políticas, que han buscado con ahínco explicar su momento histórico concreto (Gómez, 2010). Sin embargo, el problema indio se perfila en cuanto todas esas interpretaciones han tratado, en su fin último, de buscar la explicación, el sentido y solución de su sujeto-objeto de progreso en el rol que juegan (si es que juegan) «los indios» en la historia del Perú. En su abordaje han considerado una problemática dualidad; a saber, el indio es presencia demográfica, cultural y territorial ancestral mayoritaria, por un lado, y, al mismo tiempo, inexistente en cuanto actor político, producto de procesos de negación-invisibilización, por otro.

Dicho problema se plantea, en términos de Aricó (1980), a partir de un proceso de constitución del ser peruano:

A espaldas de esta realidad [la presencia del indio como sujeto sociohistórico], o mejor aún ignorando totalmente su presencia... El Estado republicano se constituyó sobre las bases políticas, ideológicas e institucionales que mantenían inmodificada la herencia colonial y que instauraban de hecho un sistema cuasi medieval de estamentos jerárquicamente organizados.

La república política, basada formalmente en la igualdad universal, descansaba de hecho en la convicción de desigualdad social (p. XLVII).

Así es como el ser peruano acabó siendo la encarnación de un sujeto constituido en el cruce intermedio de los procesos de subjetivación de las categorías de «nación» y «patria». La primera se vincula a los sujetos poseedores de la herencia cultural colonial hispana, y la segunda, a los hablantes de la lengua española. De este modo, en la génesis del *ser* peruano republicano el «indio» quedó automáticamente excluido (por eso los indios, definidos durante la época colonial como una «alteridad» aparte,

3 Lévinas (1999) atribuye a la alteridad una «esencia» que consiste en ser exterioridad absoluta del Otro con respecto al Mismo, lo cual conlleva que el Otro se nos presente siempre como inagotable e inabarcable en su mismidad, pero sin perder de vista que ambas categorías son esencialmente diferentes y que el encuentro surge siempre desde una separación radical.

con sus propias leyes, relaciones sociales y características de un modo de vida otro, ligados a los criollos solamente por el hecho de compartir con ellos la condición de súbditos de la corona española), y pasó a ser ignorado en todos y cada uno de los niveles y las esferas de actuación de la nueva institucionalidad gobernante, levantada sobre el modelo de la sociedad criolla (Quintero, 2020).

Esta situación de exclusión es la causa principal del «problema del indio», dado que la elusión de dichos sujetos como partes constitutivas del ser peruano conlleva la disociación cultural entre alteridades no-relacionadas a la vez que yuxtapuestas en sus intereses económico-territoriales-políticos, etc. De esta forma, según el trabajo de Zea (2000), Mariátegui plantea que:

Los indígenas deben ser vistos como hombres concretos que son como todos los hombres, con una etnia, una cultura, una concepción del mundo de la que hay que partir para relacionarnos con otras etnias, culturas y concepciones del mundo, tratando de comprender y hacerse comprender, lo cual no es posible si en lugar de incorporar al indígena a la nación se lo margina en una supuesta y falsa defensa de su identidad (p. 223).

Así es como el «problema del indio» supera al indio como sujeto en sí, al ampliar sus márgenes de influencia a los ámbitos sociales, humanos, económicos, jurídico-políticos, etc. El problema se amplía aún más en cuanto las demandas y reivindicaciones «indias» buscan superar la focalización sistemáticamente reducida a la esfera de lo étnico-cultural, evidenciando la aristas políticas, económicas, territoriales, etc., que esta invisibilización supone; en otros términos, la comprensión del «problema del indio» como una lucha holística, como lo es en otras latitudes: la lucha de los negros en Estados Unidos, los grupos migrantes en Europa y las diversas luchas indígenas en el contexto latinoamericano.

De este modo, la resolución del «problema del indio» superaría el mero acto de reconocimiento y se orientaría hacia la búsqueda y la defensa de la validez social, política, jurídica y económica, etc., de todos los hombres como diversos entre sí; distintos y por el hecho de serlos, iguales, semejantes entre sujetos y sus posibilidades de actuación en el devenir socio-histórico. Así se observa que el pensamiento de Mariátegui es una filosofía de la praxis que no se reduce al ejercicio meramente contemplativo de la realidad, sino que tiene como principal movilizador la transformación de la sociedad.

El diagnóstico continúa en cuanto, para Mariátegui, el problema no se reduce ni acaba a partir del ejercicio de tender puentes que superen los procesos de falta de integración cultural o económica del indígena en

la sociedad (condición que el autor destaca como mínimo indispensable pero insuficiente en la búsqueda del desmantelamiento de los procesos de invisibilización y acallamiento del «indio» como interlocutor válido y agente de su propia historia). El problema indígena residiría (no solo en el Perú, sino que el autor lo hace extensivo al resto de países de Latinoamérica) en las diversas formas, maneras y mecanismos de desplegar de forma concertada y sostenida en el tiempo procesos de integración de los indígenas a la matriz productiva de la economía peruana, en condición no de meros explotados, sino de agentes activos y libres para disponer, como mejor les parezca o convenga, su fuerza de trabajo, el control de los medios de producción, la distribución de la tierra (en lo económico) y, por otro lado, la autonomía, históricamente cooptada por procesos de invisibilización de la memoria y muerte física de los indios, indispensable para reproducir y promover sus procesos de re-constitución, promoción y reproducción de su cultura (en lo sociocultural).

Dichos procesos, paralelos, ambiciosos y a todas luces necesarios, ocurrirían a partir de la desmantelación de las estructuras de dominación colonial y republicana que han ocultado la presencia del indio como sujeto clave de la historia peruana. En consecuencia:

El problema del indio es antes que filantrópico o cultural eminentemente económico, es la cuestión del reparto de la tierra. El progreso peruano será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y el bienestar de la masa peruana, que es en sus cuatro quintas partes indígena (Sosa, 2010, p. 114).

Las circunstancias históricas en que se desenvuelve el autor están signadas de forma manifiesta por la constante penetración de países imperialistas⁴, particularmente de Estados Unidos (a través de la doctrina Monroe) en el Perú. Este aspecto, facilitado por las clases dominantes, es para el autor la causa fundamental del empobrecimiento y la opresión de las mayorías nacionales, ya que demuestra que la política de expulsión e invisibilización del indio, históricamente aplicada en el Perú en beneficio de una constitución del ser peruano orientada hacia la herencia colonial española, no resuelve las necesidades nacionales, sino que se encuentra

4 Destacamos, a modo de ejemplo, que Mariátegui es heredero de las funestas consecuencias humanas, políticas y económicas devenidas a causa de la Guerra del Pacífico, conflicto bélico al cual considera uno de los mayores lastres de la historia contemporánea del Perú, y a la que responsabiliza como uno de los principales procesos que explican el empobrecimiento del Perú y la precarización de la calidad de vida de las zonas de la sierra peruana. Dicha coyuntura sería el factor que desencadena la «salida» de capitales ingleses, que se movilizan hacia territorio chileno por ser propietarios de las minas de salitre. El relevo imperialista en este caso será tomado por Estados Unidos, fundamentalmente a partir de la explotación comercial de los puertos y la zona costera peruana.

al servicio de las clases dominantes, burguesas, terratenientes (gamonales) y el sistema económico imperialista.

En consecuencia, se desprende del autor que, si la sociedad peruana se halla constantemente abatida por crisis estructurales y generalizadas, es imposible resolver, mejorar y reformar una imaginería nacional que sirva a las mayorías nacionales mientras esta se desentienda y rechace su cariz indígena. En tal sentido, en una tarea estratégica de largo aliento, se exige la transformación integral de la sociedad peruana, con la necesaria revolución en la imaginería del ser peruano y, con ello, la sustitución de la propiedad privada sobre los medios de producción por otra superior y de contenido cualitativamente distinto, donde el rol que juegue el imaginario indígena articule y promueva este nuevo modo de ser.

Todas las modificaciones superestructurales demandadas a partir del análisis anterior se concretizarían mediante la adopción de un enfoque materialista-dialéctico como catalizador de los procesos sociales, y por tanto agente interventor en el desarrollo histórico de las base económica y filosófica, en el pensamiento mariáteguiano, en cuanto y, de acuerdo con Politzer (1954[2004]), la dialéctica materialista es:

El movimiento y el cambio que existe en todo cuanto rodea la base de la dialéctica; si nos paramos a pensar sobre la naturaleza, o sobre la historia humana, o sobre nuestra propia actividad espiritual, nos encontramos de primera intención con la imagen de una trama infinita de concatenaciones y mutuas influencias, en la que nadie permanece lo que era, ni como y donde era, sino todo se mueve y se cambia, nace y caduca (p. 78).

Ese es el sentir desde el cual Mariátegui buscara proponer y defender (en los sucesivos volúmenes de la revista *Amauta*) la recuperación y validación de lo indígena como eje articulador de la constitución del ser peruano. Dicho llamado supone entonces no una mera declaración de intereses o el llamado a voluntades revolucionarias que operen desde los espacios rurales en la configuración de comunidades activas, sino la modificación estructural del *modo de vida* capitalista, racista y colonial que articula y está en la base de la orgánica social peruana.

Un futuro imaginado para el Perú

A la luz del análisis mariáteguiano realizado del «problema del indio», se vuelve evidente que este no se resolverá de forma accidental o azarosa. Se requiere para su superación la indispensable y necesaria cohesión-coherencia entre lo predicado y lo actuado a partir de una base política que cuente con una masa crítica suficientemente amplia para movilizar las voluntades y hacer de los proyectos transformadores una realidad

concreta que modifique la balanza de poderes en la matriz socio-político-económica peruana vigente hoy (Gómez, 2010).

Es a partir de dicho sentir que la reciente elección presidencial del candidato del partido Perú Libre, José Pedro Castillo Terrones (que, con un 50,1% de los votos válidamente emitidos en el balotaje presidencial, obtuvo el triunfo por sobre la candidata del partido Fuerza Popular, Keiko Fujimori), abre, como nunca en la historia del Perú, una coyuntura política de posibilidades insospechadas en la misión de formular modificaciones considerables a la superestructura socio-político-económica hegemónica del Perú.

Pero desarrollar la amplitud de los cambios demandados por la ciudadanía es a nuestro juicio una posibilidad inviable (en lo sustantivo), si consideramos como plazo para estas la duración de un único periodo presidencial. De este modo, el objetivo a perseguir debería ser construir las bases, en su sentido transcendental kantiano, de dichas modificaciones como una política de Estado, antes que una política de gobierno. Solo a partir de su establecimiento, en su carácter de atención preferencial del Estado, es que pueden trascender en el tiempo y, a la larga, modificar dicha superestructura ideológica que ha mantenido durante siglos a ingentes grupos fuera del proceso constitutivo del *ser* peruano.

Para superar esa primera dificultad, proponemos tener en consideración que los cambios no pueden ser reducidos o circunscritos a la buena voluntad de los opresores (González Prada, 1978), sino que deben basarse en la capacidad de agencia y mediante la heterarquización (Kontopoulos, 1993) de las relaciones sociales y de poder. Distribuir, no para renunciar al poder sino para democratizarlo, en las distintas esferas de socialización, debería ser la máxima principal que lidere el quehacer del gobierno entrante.

De ahí que se vuelve indispensable (Quintero, 2020) saber cuáles deberían ser ámbitos de acción que demanden mayor urgencia, en cuanto enfocarse a modificar todos los ámbitos del quehacer humano en el periodo de un lustro conducirá indefectiblemente a infértiles esfuerzos e inconclusos resultados. Proponemos como posible respuesta a dicha tensión (en consideración de la histórica misión y oportunidad de re-imaginar el Perú que el gobierno entrante supone para los millones de electores que confiaron en su proyecto político) abocarnos al trabajo propuesto por el pensamiento decolonial en la transformación de los ámbitos del poder (abordado específicamente a partir de las esferas económicas, política y social, como más adelante detallaremos), del saber y del ser como vías de salida al dominio colonialista.

Pudiese parecer que concentrarse en dichas ámbitos es autoritario y hasta azaroso en cuanto tomamos solamente algunas de las áreas del quehacer humano en detrimento de otras, sin mayor justificación; pero, contrariamente a dicha posición y siguiendo los postulados del pensador peruano Aníbal Quijano (1979; 2000), son los ámbitos del poder, del saber y del ser donde se esgrimen las diversas relaciones sociales de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social y colectiva.

Comprender que en este primer ámbito (el del poder) es donde se disputan las diversas hegemonías, que a su vez luchan por hacerse con la primacía social-política-económica, equivale a afianzar la posibilidad concreta de modificar los patrones históricamente excluyentes para con el «indio» como sujeto actuante de la historia peruana. Renegar de ella o, en el peor de los casos, desconocer la importancia estratégica de la disputa por el poder como base de la dominación histórica del indio en el Perú, es rechazar y mal aprovechar la coyuntura histórica que, en vísperas del bicentenario, el pueblo peruano conquistó mediante la figura de su presidente actualmente en ejercicio.

La disputa por el poder, para que sea coherente con los postulados decoloniales como esfera de actuación, no debe darse a partir de un diálogo vertical, autoritario y dominante que exija de los sujetos más de lo que ofrece como recompensa por el sacrificio demandado; el poder en cuanto a su naturaleza transitoria, a partir de los postulados de Foucault (2001), debe dispensarse y redistribuirse dentro del colectivo social, pues esta herramienta, si bien no busca dismantelar el Estado, entrega la más realista posibilidad de actuación protagónica para el colectivo social. Dar a los civiles, que (en calidad de mandatado) le ofrecieron la primera magistratura a Castillo, las posibilidades legales, económicas y logísticas de actuación, en concordancia con la superación puramente «culturalista» de la problemática del «indio» que plantea Mariategui, es corresponder a las esperanzas de dignificar la condición de sujeto histórico que poseen los grupos históricamente inferiorizados y expulsados de la narrativa del ser histórico peruano.

Respecto a la reestructuración de la esfera de actuación que circunda el quehacer administrativo de los aspectos económicos del Perú, dichas modificaciones deberían estar destinadas a la transformación de los medios en que se dirime el derecho a poseer la propiedad de la tierra como propiedad de uso colectivo y usufructo comunitario, dado que desde la época de la conquista en adelante ha sido un constante problema en cuanto a su acceso y control para los grupos deprivados. Destinar esfuerzos para la reconstrucción de comunidades que sean propietarias de tierras fértiles,

productivas y dar la posibilidad de autodeterminación en el control, manejo y capitalización de la producción agrícola debe ser una de las principales urgencias de la nueva administración, tanto para mejorar la calidad de vida de los habitantes de la sierra y el Amazonas peruano, como para restituir la dignidad históricamente mancillada de dichas poblaciones. Promover y financiar el acceso a créditos con tasas de interés cero titularizado a nombre de comunidades y no de personas naturales es otra de las medidas que pueden ayudar a mejorar las condiciones de vida y, al mismo tiempo, los medios de producción de los colectivos indígenas.

En un segundo momento, a partir de la reestructuración del quehacer administrativo que se asocia y trasunta la esfera de actuación del poder político, las acciones que proponemos deberían estar destinadas a rearticular y rizomatizar⁵ (Deleuze y Guattari, 1977) los nodos de poder que constituyen la orgánica del Estado, y a promover los valores comunitarios como paradigma de gobierno. Esta decisión de *hacer* política implica (antes que renunciar al ejercicio de gobernanza y los mandatos de los cuales se les exige por parte de la ciudadanía electora) hacerlos parte de dichas transformaciones y mecanismos de reestructuración política. Es lo que, en términos de Zibechi (2007), se teoriza como construir «sociedades en movimiento». De esta forma, la actuación y comunalización de la sociedad supone darle la espalda al modelo neoliberal que históricamente ha invisibilizado a la población indígena; retomar y reconstruir la consciencia del sujeto político en comunidad ofrece mayores posibilidades de éxito en el ejercicio pragmático de implementar las reformas, en cuanto exige un compromiso colectivo antes que la anuencia individual.

Finalmente, la última esfera de actuación, del ámbito del poder (y, para efectos prácticos, su reestructuración), se relaciona directamente con el mundo social. Dicho mundo está constituido por una heterogeneidad de sujetos, los cuales, en su mayoría, reivindican su rol activo como parte de la construcción histórica de un nuevo Perú. En atención a dicha demanda, el quehacer del gobierno entrante, entendiéndola en su naturaleza de política de Estado, es superar el siempre tentador ejercicio de prácticas festivas y discriminatorias-positivas, ya que esto implica festejar la diversidad sin reestructurar las relaciones subyacentes de dominación. Así, el quehacer en dichas esferas de gobernanza debería estar orientado a

5 El término rizoma fue introducido por Gilles Deleuze y Félix Guattari en la década de 1970 para explicar los lazos entre contenidos cognoscitivos que se contraponen al tipo de articulación en ramificación progresiva desde un nodo inicial. Estos autores rompen con la lógica dicotómica al tomar de la botánica el término *rizomático* para describir la teoría e investigación que permite el acceso y salida de puntos no jerárquicos en la representación e interpretación de datos.

la modificación legal de las posibilidades de actuación comunitaria y, al mismo tiempo, a insertar en el corazón de la estatidad las prácticas económicas, judiciales y laborales y de resolución de conflictos (penales) históricamente invisibilizadas. Re-otorgarles su valía, primeramente, mediante el ejercicio de instancias determinadas y estructuradas para tales efectos supone el «hacer presente» y re-valorizar la ancestralidad discriminada como propia del ser social peruano. A partir de dicho esfuerzo inicial se abre una pluralidad de posibilidades, así como diversas son las colectividades y culturas llamadas a participar. Antes que decidir validar o rechazar alguna de estas, la responsabilidad ética del Estado estaría circunscrita a apoyar localmente su promoción y encuentro; para que, en retroalimentación mutua y mediante procesos de enriquecimiento social, se vayan estructurando las nuevas formas del ser peruano.

El segundo ámbito de acción que debería ser una prioridad (de forma paralela a la revisada anteriormente) para la reestructuración hegemónica del Perú re-imaginado se asocia directamente a lo que Quijano (2009) plantea como la superación de la colonialidad del saber; y es que solo a partir de la revitalización y la valoración de los saberes no hegemónicos podemos ampliar los marcos conceptuales o epistemológicos, y, por tanto, las posibilidades de co-construir un «buen vivir» para todas las formas de vida que habitan el planeta. Recordemos que en palabras del pensador argentino Walter Mignolo (2007):

Los habitantes del Tawantinsuyu y Anáhuac no sabían que vivían en un continente llamado América [...] ¿Quién sabía que los incas y los aztecas vivían en América [...]? Los cristianos de Occidente, que fueron los que trazaron los mapas y bautizaron las regiones; ellos eran los únicos que lo sabían (p. 62).

Recuperar las formas de saber no hegemónicas implica un ejercicio de profunda revalorización y autoconocimiento, implica abrirse y reconocerse en su ser indígena, implica ceder espacios e instancias de poder de las cuales anteriormente esta masa de población estaba vetada en cuanto a su participación y presencia. Superar la visión eurocentrada de saber, para re-imaginar un mejor-más democrático futuro que incluya a todos y todas como sujetos de hecho y de derecho (por tanto, que acceden a la participación), conlleva la superación de lo que Darcy Ribeiro plantea como la herencia producto del sometimiento, en cuanto:

los pueblos colonizados [...] sufrieron además la degradación de tener que asumir como si se tratara de su propia imagen aquella que no era sino un reflejo de la visión europea del mundo, que consideraba a la gente colonizada como racialmente inferior debido a que era negra, (amer)india o mestiza (Ribeiro, 1968, p. 63).

Reapropiarse de la autoestima personal que se posee en cuanto sujeto histórico debe ser un objetivo indispensable apoyado por los recursos, las instancias y los medios de los cuales disponga el Estado, considerando que ha sido el Estado mismo quien ha utilizado dichos medios para invisibilizar y exterminar (la memoria y los cuerpos físicos) a los indios como sujetos históricos en el Perú.

Se propone como medida concreta para el desarrollo de los objetivos enunciados la reestructuración del sistema educativo, propiciando el estudio de la cultura indígena en los planes escolares, porque solo el conocimiento de lo propio puede conllevar la revalorización de la cultura indígena. Al mismo tiempo, se hace indispensable profundizar el potencial comunalizador de la escuela como espacio físico de reunión y encuentro de diversos. De este modo, la estructura institucional misma provee de espacios concretos desde los cuales reconstituir los *ayllus*, y revalorizar los espacios de congregación de sujetos diferentes, más allá de su carácter puramente culturalista, se vuelve una condición sine qua non, lo que dificulta la creación de prácticas comunales y representativas de la colectividad en ellas congregadas. Asimismo, se requiere fomento y reproducción de las técnicas agroganaderas propias del mundo indígena; dado que el uso de técnicas propias y la reproducción de sus propios modos de producción otorga la posibilidad de fomentar la necesaria soberanía alimentaria y, con ello, desprenderse de las exigencias economicistas neoliberales. Una tercera propuesta iría destinada a la reestructuración del sistema salud, al agregar la medicina indígena no como un mero complemento, sino como la posibilidad de acceder a terapias y tratamientos que respeten las cosmovisiones históricamente invisibilizadas en todos los centros médicos del país.

Finalmente, respecto al tercer y último ámbito de acción, el relativo a la dominación del *ser* (u ontológica) en la construcción del sujeto histórico en el Perú, los objetivos indispensables y, por ende, con vocación transformadora del *statu quo* que ha posicionado a los indios como comparsa del proyecto histórico republicano, debe estar enfocado en subvertir, al tiempo que promover, el estadio valorativo que la cosmovisión-legado material indígena posee como parte del *ethos* sociocultural peruano.

Este ejercicio supone el despliegue y la puesta en marcha (a distintos niveles del aparataje político, los medios de comunicación de masa e instancias formativas escolares y no escolares) para el usufructo colectivo de los recursos y medios de los cuales dispone el Estado para la formalización de instancias ciudadanas donde se discuta y acuerde la nueva concepción relativa a «lo peruano» y los medios materiales y prácticas que darán sustento empírico a dicha identidad. Esto exige que el Estado se transforme

en un escenario de diálogo, encuentro y conflicto social desde el cual emerjan los fundamentos consensuados respecto a la comprensión de la progresión tanto cultural como histórica del Perú.

Considerar al Estado como una plataforma de encuentro antes que un ente rector que estructure y ordene las posibilidades permitidas (o no) de diálogo y desarrollo supone reconocerse como instrumento al servicio de los ciudadanos, ya no como árbitro último y «salomónico» en la resolución de conflictos mediante el uso de la fuerza (en su vertiente política, pero al mismo tiempo coercitiva), sino disponerse como medio y recurso que fomente la apertura al diálogo entre distintos. Esta puesta en marcha de los recursos y medios de los que disponga el Estado debe ser en la más abierta de las transparencias posibles. La promoción de los llamados a instancias de diálogo debe darse a partir de los lugares y momentos en que los congregados decidan hacerlo y en el entendido de que el diálogo se dará entre distintos, lo que no implica la jerarquización de dichas diferencias.

Luchar por la vía del diálogo activo y la praxis propositiva que reivindique la presencia histórica a la vez que el legado material de las identidades socioculturalmente minorizadas debe promoverse al tiempo que comprenderse como la más indispensables de las medidas a desarrollar en esta nueva etapa de la historia política del Perú, puesto que la valoración del ser indio es el principal mandato exigido en las urnas. Que los «indios» en su conciencia de «ser», silenciado y apartado de los reflectores del desarrollo histórico del Perú, hayan electo el pasado 6 de junio del año en curso como el nuevo presidente a un docente, rondero, dirigente sindical y político cajamarquino de origen indígena es la más evidente de las demostraciones de que el pueblo peruano ha hecho en el último tiempo respecto a su conciencia de ser indio, orgullosos, hidalgos y vigentes en el Perú contemporáneo, a pesar de todo el acallamiento sufrido en estos últimos dos siglos de vida republicana.

Conclusiones

El actual escenario político peruano puede catalogarse como una coyuntura en proceso de acomodamiento, en cuanto convergen de forma paralela dos situaciones a todas luces paradigmáticas. La primera se relaciona con la victoria electoral de un candidato declaradamente «indio», y la segunda se circunscribe, desde lo cuantitativo, respecto al porcentaje de apoyo con el que ganó⁶.

6 Recordemos que Pedro Castillo se impuso en segunda vuelta a la candidata Keiko Fujimori por una diferencia porcentual de 0,25 puntos, lo cual, traducido en votos, corresponde a un total de 44 236 sufragios. Si bien la diferencia puede parecer mínima, esta se puede tomar atributos de marginal, ya que la diferencia de votos está considerada sobre un universo de

De esta forma, el actual presidente tiene la posibilidad, y al mismo tiempo el deber, de realizar transformaciones profundas en la superestructura hegemónica peruana. Para esto cuenta con el apoyo de sus electores, pero respaldarse únicamente en ellos puede resultar insuficiente porque significaría gobernar solamente con el 33 % de la población apoyándolo. ¿Qué pasa con el otro 67 %? Esa es la cuestión a la cual enfocarse, puesto que $\frac{2}{3}$ de la población peruana no votaron o votaron por la candidata contraria; $\frac{2}{3}$ de un total de más de 25 millones de potenciales electores es un ingente universo demográfico por el cual trabajar y, al mismo tiempo, incluir dentro del proceso de reforma (so riesgo de perder apoyo popular y enfrascarse en resolver disputas políticas antes que gobernar), para que este se democratice y, al mismo tiempo, se legitime entre las masas populares y ciudadanas.

El desafío que tiene en la inmediatez es, justamente, congregarse y proyectar en las políticas de gobierno las voces de la heterogeneidad de culturas y modelos sociales que conviven de forma yuxtapuesta en el Perú; escuchar a los indios, a los afro, a los serranos, a los costeños, a los amazónicos y un largo etcétera de modos de vida que, valga la redundancia, conviven en el Perú es un deber, tanto ético como político, en el logro de transformaciones que conlleven una democratización de los espacios sociales, políticos y culturales, y de modo paralelo la transformación de la matriz económica del Perú.

El desafío a largo plazo es desarrollar políticas de Estado que sean capaces de congregarse voluntades y convencerlas de continuar el camino iniciado, porque un único periodo presidencial, como hemos dicho antes, es insuficiente para el desarrollo y la estabilización de reformas profundas que supongan la esperanza de cambios proyectados al largo plazo.

La segunda gran dificultad a enfrentar tiene que ver con el constante acecho de la corrupción y el nepotismo que ha asolado al Perú (y a toda la región latinoamericana para hacerlo extensivo) en los últimos siglos y, más concretamente, en las últimas décadas. Esta situación ha llevado a prisión a los últimos presidentes peruanos luego de su ejercicio, un récord muy triste con el que no muchos podrían competir en la región. Pero en la búsqueda de la superación de dichas dificultades sale en ayuda de este proyecto de cambio en ciernes la ya icónica frase del excelso pedagogo pernambucano Paulo Freire (2015) «a participar, solo se aprende participando»; el llamado entonces es a superar la corrupción y el nepotismo, haciendo partícipe y articulando prácticas reivindicativas o de agencia

más de 25 millones de personas habilitadas para sufragar.

en los distintos niveles y esferas de la vida ciudadana, no darle la espalda a los electores y a la ciudadanía en general debe ser el mantra que día a día oriente el ejercicio del gobierno entrante. Confiados en que las experiencias comunitarias de quechuas, aimaras, descendientes tusán o *nikkei*, afros y pueblos amazónicos (los cuales desde hace siglos vienen produciendo y reproduciendo prácticas colectivas como modo de vida), harán las veces de guías en el anhelado proceso de transformación que la sociedad peruana mandató encabezar a Pedro Castillo en la elección recién pasada.

Las problemáticas, consideradas como claves orientadoras en el quehacer del gobierno entrante, ya fueron expresadas; a cada una de ellas se les sugirió posibles vías para su superación. Finalizamos poniendo en perspectiva que el trabajo y la responsabilidad que toca enfrentar ahora al gobierno de Castillo no se superará en cinco años; han sido más de 500 años de negación, invisibilización y muerte de los grupos socialmente inferiorizados; han sido más de 500 años en los que se superó la Colonia pero no la colonialidad; las esferas del poder, del saber y del ser son meros ejemplos que podemos hacer extensibles a muchas más áreas del quehacer humano; han sido más de 500 años de expropiación y guerra económica a los cuales los pueblos indígenas, siempre mártires prestos a ser sacrificados una y otra vez para alcanzar el futuro (capitalista y neoliberal) imaginado por las élites, se han visto sometidos y contra todo han sabido sobrellevar; han sido más de 500 años en que nos hemos acostumbrado a que «las cosas son como son». He ahí la responsabilidad histórica que tiene Pedro Castillo por delante, la responsabilidad de, 500 años después, seguir diciendo que «los indios» siguen estando presentes y ahora, como nunca en la historia, son protagonistas en el quehacer de la sociedad peruana.

Contribución de autoría

Iván Jesús Valderrama Aguayo participó en el planteamiento del problema, el desarrollo de los objetivos y las preguntas de investigación, la revisión de la literatura, la redacción y la corrección.

Fuente de financiamiento

Ninguno.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aricó, J. (1980). Nación y democracia: en la raíz del movimiento socialista. *Quehacer*, 7, pp. 100-117.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1977). *Rizoma. Introducción*. Pre-textos.
- Freire, P. (2015). *Pedagogía de los sueños posibles. Por qué docentes y alumnos necesitan reinventarse en cada momento de la historia*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión.
- Gómez, J. (2010). La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina. *El Ágora USB*, 10(1), pp. 87-105. <https://doi.org/10.21500/16578031.366>.
- González Prada, M. (1978). Nuestros indios. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, 29. Universidad Nacional Autónoma de México.
- González Casanova, P. (1993). Indios y negros en América Latina. En L. Zea (ed.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Vol. III. Fondo de Cultura Económica.
- Kontopoulos, K. (1993). *The logics of social structure*. Press Syndicate of the University of Cambridge
- Lander, E. (1997). Modernidad, colonialidad, postmodernidad. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 3(4), pp. 11-28.
- Levinas, E. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Mariátegui, J. (1928[2007]). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, J. C. (1969). *Peruanicemos al Perú*. Amauta.
- Mignolo, W. (2007). *Epílogo: «Después de América» y posfacio a la edición en español: «Después de América "Latina", una vez más»*. La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial (pp. 169-181 y 201-219). Gedisa.
- Núñez, J. (1980). *José Carlos Mariátegui y el materialismo dialéctico*. En J. Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (pp. 293-308). Cuadernos de Pasado y Presente.
- Politzer, G. (19554[2004]). *Principios elementales y fundamentales de filosofía*. Akal.
- Quijano, A. (1979). *Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate*. En J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (pp. IX-XCI). Biblioteca Ayacucho.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

Quijano, A. (2009). Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder (conferencia). XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (pp. 1-15). Buenos Aires.

Quintero, P. (2020). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (19), pp. 1-15. <https://doi.org/10.35305/revista.v0i19.122>

Ribeiro, D. (1968). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Biblioteca Ayacucho.

Sosa, S. (2007). La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 49(199), pp. 107-131. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2007.199.42552>

Zea, L. (2000). Mariátegui y el hombre llamado indígena. En L. I. Weinberg y R. Melgar Bao, *Mariátegui. Entre la memoria y el futuro de América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Zibechi, R. (2007). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes anties-tatales*. Quimantú.

Recepción: 15/10/2021

Aceptación: 14/3/2022