

Editores:

Marita Hamann

Santiago López Maguñá

Gonzalo Portocarrero

Victor Vich

Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana



RED PARA EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN EL PERÚ

Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana

Marita Hamann
Santiago López Maguiña
Gonzalo Portocarrero
V́ctor Vich
(Editores)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU



UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO
CENTRO DE INVESTIGACIÓN

IEP
Instituto de Estudios Peruanos

© Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú
Plaza Francia 1164
Lima 1, Perú

BATALLAS POR LA MEMORIA:
ANTAGONISMOS DE LA PROMESA PERUANA

Marita Hamann
Santiago López Maguiña
Gonzalo Portocarrero
Víctor Vich
(Editores)

1ª edición: junio 2003

Diseño de la carátula: Ana Lucía Saavedra

ISBN: 9972-57-021-5

Hecho el depósito legal 1501052003-2364

Esta publicación ha sido posible gracias al generoso aporte de la
Fundación Ford.

BUP-CENDI

Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana
/ Eds. Marita Hamann, Santiago López Maguiña, Gonzalo
Portocarrero y Víctor Vich. -- Lima : Red para el Desarrollo de las
Ciencias Sociales en el Perú, 2003.

/ PERÚ / HIST. / PERÚ / POLÍTICA / IDENTIDAD NACIONAL /
ASPECTOS SOCIALES / ASPECTOS ECONÓMICOS /

985 (CDU)

Prohibida la reproducción total o parcial de este texto por cualquier medio sin
permiso de la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Derechos reservados conforme a Ley

Índice

Urgencia de memoria, 9

Marita Hamann, Santiago López Maguiña,
Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich

I. Aproximaciones teóricas

***Para llegar al suave pueblo de la memoria:
la política del recuerdo y del olvido al inicio de
nuestro siglo XXI, 13***

Guillermo Nugent

***Los letreros de las calles del Centro de Lima:
memoria e identidad en el Perú, 31***

William Stein

***La recuperación de las memorias colectivas en la
construcción de las identidades, 77***

Fidel Tubino

Huaquear y bambear, 107

Dorian Espezúa

Encrucijadas de la política: ética y verdad, 133

Marita Hamann

Prejuicio e identidad nacional, 153

Gisèle Velarde

Recuerdo y reconciliación.

El papel del corazón en las decisiones humanas, 175

Augusto Castro

Comentarios, 183

Miguel Giusti

II. Memorias populares y de élite

Memoria, poder y escritura en el Perú colonial, 191

Gabriela Ramos

***Maternidad y basurización simbólica
en mujeres supervivientes a crímenes de violencia política, 203***

Rocío Silva Santisteban

Memorias del Velasquismo, 229

Gonzalo Portocarrero

***Arqueología de una mirada criolla: el informe
de la matanza de Uchuraccay, 257***

Santiago López Maguiña

Comentarios, 277

Francesca Denegri

III. Arte y memoria

***Novela romántica y nación:
memorias f(r)iccionesales y subjetividades protésicas, 285***

Marcel Velázquez

***Pintando el horror
Sobre Memorias de la ira y otros momentos en la obra de
Jesús Ruiz Durand, 315***

Gustavo Buntinx

***“Borrachos de amor”
Las luchas por la ciudadanía en el cancionero
popular peruano, 337***

Víctor Vich

Comentarios, 365
Marcos Mondoñedo

IV. Memorias locales

Memoria y reconstrucción.

El caso de Santa María Magdalena de Paccha, 373
Norma Fuller

Tiempo de mujeres: del caos al orden venidero

Memoria, género e identidad en una comunidad andina, 393
Patricia Ruiz Bravo
Eloy Neira

Memoria y violencia. La nación y el silencio, 421
Nelson Manrique

Puquio: memoria e identidad, 435
Cecilia Rivera

V. Colofón

***29 de julio de 2001: Toledo en el Cusco o
Pachacútec en el mercado global***, 451
Cynthia Vich

***Sobre los autores y
los comentaristas***, 465

Urgencia de memoria

¿Cómo entender que un país tan rico y veraz en su producción simbólica no logre articular aún una narrativa de su historia basada en el consenso y la posibilidad? ¿Por qué todavía los peruanos no nos decidimos a construir una memoria más integradora que promueva un aprendizaje enriquecedor de nuestra historia? ¿Por qué en el Perú la explotación económica, la violencia, y la manía jerarquizante siguen siendo prácticas cotidianas?

Nuestra historia está llena de traumas que no hemos elaborado. Persistimos en ser una sociedad incapaz de producir representaciones integradoras de sí misma. No obstante, es también cierto que un deseo de comunidad ha impregnado siempre la construcción de los imaginarios colectivos en el Perú, y la voluntad por representar simbólicamente al país se ha desarrollado obsesivamente tanto desde el discurso de las élites como desde los textos más marginales de la cultura popular.

Por qué si tenemos una tradición simbólica tan importante seguimos entrapados en la imposibilidad de construir un sentido del pasado que pueda reconciliar nuestros antagonismos y explicar nuestro presente. Pensamos que el problema es la falta de una verdadera comunidad nacional en el Perú, es decir, la imaginación de un colectivo donde todos podamos representarnos como sujetos iguales, con los mismos derechos y con el mismo compromiso. Si la memoria fundamenta la identidad de un grupo, la falta de ella en nuestro país tiene que ver con la debilidad de lazos comunitarios a pesar de la vigencia de tradiciones discursivas que enfatizan el deseo de ser nación.

Siendo el sujeto condición para la memoria y toda memoria el intento de unión de distintos fragmentos dispersos por la violencia de la historia, es necesario afirmar que en el Perú -a pesar de su amplia tradición cultural- no existe todavía un discurso (y un sujeto) capaz de proponer una memoria ciudadana donde los peruanos podamos experimentar nuestra nacionalidad reconociendo los antagonismos de los intereses internos y la posibilidad gozosa de conformar un colectivo muchísimo más integrado. En este seminario hemos pensado que en el Perú la memoria es muy frágil debido

a la existencia de una incapacidad histórica para ponerse en el lugar del otro y debido también a que la historiografía criolla ha sido cínica en presentarnos una imagen falsamente integrada de lo que comúnmente hemos entendido por mestizaje. La ideología del mestizaje en el Perú ha funcionado ocultando la jerarquización y fundamentando la construcción de una comunidad excluyente de lo indígena y popular.

El seminario del que resulta este libro congregó a investigadores de diferentes generaciones y disciplinas unidos por la inquietud de responder por qué lo que Basadre llamaba el “querer existencial nacional” no se logra plasmar de manera que la “promesa de la vida peruana” permanece todavía como una virtualidad anhelada.

Quienes redactamos esta introducción nos propusimos organizar este seminario sintiendo la absoluta fuerza del presente sobre el pasado, vale decir, confiando en que el pasado pueda dejar de ser lo que ha sido y que todos podamos comenzar a cambiarlo. Por ello, asumimos que es el presente el que elige su pasado y que la construcción de una narrativa diferente sobre nuestro país es realmente urgente luego de tanta exclusión y de tanta sangre. En este seminario nos ha animado el deseo de construir un sentido de la historia a partir del diálogo incesante y del compromiso cada vez más colectivo.

Marita Hamann
Santiago López Maguiña
Gonzalo Portocarrero
Víctor Vich

I.

Aproximaciones teóricas

Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo XXI

Guillermo Nugent

*El corazón, en la vuelta, es un péndulo azorado
que va de este patio áspero al suave pueblo de tu
memoria*

José Watanabe
(1999)*

En esta ponencia se discute la manera de entender la formación de la memoria como parte de una cultura política, luego de un período de violencia a fines del siglo XX. Para ello nos interesa distinguir entre recuerdo, olvido y memoria. Nos hemos basado ampliamente en las interpretaciones de la historiadora helenista Nicole Loraux, para entender las figuras del duelo y la amnistía en los procesos políticos. Consideramos la memoria como una instancia básicamente creativa que produce una nueva proporción entre olvidos y recuerdos. El poema de Watanabe a cuyos versos pertenece el epigrafe tuvo una importancia fundamental y el texto que sigue a continuación es un intento por explicitar algunas insinuaciones del poema.

1. ¿Es la memoria un sucedáneo de la justicia?

La interrogación por la memoria, luego de un ciclo de intensa violencia política como el ocurrido en el Perú en las últimas dos décadas, plantea especiales retos. Tanto en la política como en la vida personal es difícil hablar de la memoria en términos genéricos. Siempre tenemos algún tipo de contexto práctico que ordena, siquiera provisoriamente, la narrativa de los recuerdos y los proyectos. Respecto de la violencia reciente se abren distintas perspectivas. ¿Debemos olvidar todo para evitar nuevas discor-

* Lou Salomé (1982: 153) señalaba que: 'Poesía es la continuación de aquello que el niño aún llegó a vivir y que tuvo que sacrificar a la persona en desarrollo para su práctica existencial: la poesía es el recuerdo que ha alcanzado su perfección.'

días? ¿Será mejor recordar desde el desánimo para mantener alerta la venganza? ¿Cómo distinguir un recuerdo de una acusación formal? ¿Debemos recurrir a las instituciones tutelares para una bondadosa administración de la memoria? ¿Cómo actúa la retención y elaboración de la memoria ahí donde la oralidad, la escritura y la cultura audiovisual componen un trasfondo heterogéneo en los auditorios?

Estas son algunas de las preguntas que nos interesa desarrollar a continuación. Luego de períodos de violencia y de otras experiencias muy duras, se impone con fuerza la idea de que la memoria es un lugar sombrío, de repetición interminable del dolor o de la ira. Nuestra perspectiva es algo distinta. Una experiencia avasalladora de la memoria por excelencia es justamente la violencia, sobre todo aquella que es ejercida directamente contra el cuerpo. Pero todo recuerdo, por más brutal que sea, tiene lugar siempre desde el presente, desde las asperezas vigentes. Descubrir y elaborar narrativas alternativas, donde el recuerdo nefasto quede subordinado a las previsiones para el futuro es quizás uno de los caminos que llevan al 'suave pueblo de la memoria'.

La primera tarea ante un ciclo de violencia generalizada que no es parte de una historia lejana, que está presente en las generaciones contemporáneas, es la elaboración de un duelo, un trabajo necesariamente lento y que muchas veces consiste en un tránsito de la negación al olvido. Pero también hay consecuencias judiciales y políticas ahí donde ha habido una ruptura de normas legales.¹ Si algo llama a profundo escándalo en el presente es una curiosa clasificación de los recuerdos en la escena política: las distintas formas de latrocinio tienen una importancia mayor que el asesinato. En efecto, cuando se trata de ejercer la memoria para recordar, por ejemplo, entregas de dinero para corromper políticos o medios de comunicación, hechos durante el gobierno de Fujimori-Montesinos, la consecuencia es un proceso judicial. Pero cuando se trata de recordar algún asesinato cruel de uno o varios parientes, y si en especial se trata de personas del medio rural o de ciudades pequeñas, lo que tenemos entonces es un 'testimonio', que para efectos prácticos no se traduce en una acusación formal. Precisamente porque estamos ante la tenaz negativa a una solución legal es que la violencia de torturas y asesinatos se convierte en material de la 'memoria'. Ese es un tipo de memoria que se debe rechazar; y debe impedirse que quede como un mero testimonio.

1. Los derechos humanos han sido y son un permanente terreno de conflicto.

En otras palabras, para el que roba y es adversario político, la respuesta es la prisión efectiva. Los homicidas, en cambio, en especial si pertenecen a las instituciones del Estado, solamente están expuestos a ser materia de 'la memoria' de los familiares de los muertos. Es decir, hay un serio riesgo en querer hacer de la memoria un sucedáneo de la justicia.

El carácter del testimonio de los horrores colectivos es indisoluble de una sanción o una prevención para que no se repita. Si no se dan estas condiciones, el testimonio en buena cuenta consiste en reducir un episodio colectivo a una suma de subjetividades. Solamente cuando la reacción ante el horror ha sido materializada, ha seguido un proceso institucional, recién cabe hablar de un ejercicio de la memoria.

2. La negación y el olvido

En la época contemporánea tenemos dos variantes de esta situación en los relatos de los sobrevivientes de campos de concentración nazis, por una parte, y en los testimonios que generalmente son recogidos en los informes de Amnistía Internacional (AI), por otra. En el primer género los testimonios del horror se sitúan, inevitablemente, en la esfera del aprendizaje moral. Recordar lo que sucedió para que no se repita, poner en palabras sentimientos que de otra manera harían insoportablemente penosa la existencia. Entre la enorme variedad de estos testimonios prácticamente no hay un reclamo pendiente a los culpables. La mayor parte de los responsables políticos fue procesada en Nuremberg y, quince años después, el juicio a Eichmann en Jerusalén definió la vigencia de la culpabilidad de los perpetradores. Aún hoy en Europa cada tanto tienen lugar procesos judiciales a responsables de los campos de concentración que fugaron luego del final de la Segunda Guerra Mundial. Las acciones consideradas como crímenes contra la humanidad no son materia de olvido... ni de memoria. Son materia de actuación de los tribunales.

Si se ha logrado tal intensidad en los testimonios de los sobrevivientes es porque la dimensión judicial de la culpa es un sobreentendido. Recordar y acusar han podido ser diferenciados y el testimonio ha sido un esfuerzo deliberado para elegir la memoria que se quiere tener. La acusación, la sanción moral, su equivalente jurídico, todo ello no conoce matices atenuantes cuando de este genocidio se trata. Incluso los intentos por parte de historiadores de cuestionar la memoria de las matanzas nazis ha dado lugar a vivas polémicas y rectificaciones en Europa. Como toda memoria asentada, su puesta en cuestión es también un cambio en los proyectos futuros.

Los testimonios recogidos por Amnistía Internacional no son en primer lugar un ejercicio de la memoria. La denuncia por la comisión de asesinatos y otras crueldades es un alegato contra una situación de injusticia vigente. Esos testimonios no aspiran a difundir una inscripción en la memoria, un legado a la posteridad. Quieren ser, más bien, parte de un expediente judicial; que la sociedad reconozca no tanto sus penas o sus dolores sino que se comprometa a sancionar a quienes ejercieron esas crueldades ilimitadas. Muchas de las gestiones de AI son para liberar a personas que han estado detenidas de forma abusiva o que están en la lista de espera de una condena a muerte. En otras palabras, esta segunda forma de testimonio pone relieve a una situación de injusticia operante, *vigente en la actualidad*. No es la memoria de lo ocurrido como la señal de una desigualdad notoria en la manera de entender la condición humana de las personas.

Un periódico de Lima publica la siguiente noticia que presenta, de una forma extremadamente práctica, el problema enunciado en el párrafo anterior:

Una familia ubicada en el Valle del río Apurímac convive con los restos de su hijo que fue asesinado hace 16 años durante la época de la violencia terrorista. Se trata de los padres de Fredy López Zagastizábal quienes en lugar de dar a su vástago cristiana sepultura, han preferido poner su esqueleto, restos de ropa y zapatos en un altar ubicado en su propio dormitorio. La madre del joven fallecido señaló que su hijo habría sido asesinado por patrullas contrasubversivas y sostuvo que no enterrará su cadáver hasta que se esclarezcan las circunstancias en que se produjo el hecho (*Perú 21*, 14 de octubre de 2002, p. 19).

La negativa de la madre a consumir el duelo por el hijo fallecido no es un acto de 'la memoria'. Más bien se trata de impedir que el hijo muerto quede reducido a un asunto de memoria cuando lo que está pendiente es un reclamo judicial y político elemental: que se esclarezcan las circunstancias de la muerte de su hijo.

El duelo de la madre es una de las figuras más poderosas y enigmáticas en la formación del primer modelo democrático conocido, el ateniense del siglo V AC (Loraux 1998 y 2002). Figura del exceso sentimental ante el ánimo contenido de la política y fuente de la ira vengadora, como Clitemnestra en la Orestíada.

La madre en duelo es la figura que desafía a todo compromiso político, a todo intento prematuro de restaurar la unidad perdida. En las ceremonias fúnebres atenienses no se permitía que más de una mujer acompañara

al cadáver hasta el lugar del entierro. El deudo era velado en familia, por las mujeres, dentro de la casa, pero al momento de salir al espacio público únicamente iban hombres, con la excepción indicada. Esto era particularmente notorio en el caso de los caídos en un combate. Las lágrimas de la madre podían quebrantar la unidad de ánimo que era necesaria para mantener la cohesión de la ciudad.

En el rechazo al olvido lo que usualmente aparece es una 'batalla por la justicia', por consecuencias prácticas que establezcan un reconocimiento y sus acciones correspondientes. La memoria como tal nunca es objeto de la batalla. Toda memoria es la elaboración que resulta después de una batalla, ni antes, ni durante. De ahí que, en el caso de la madre que se niega a enterrar a su hijo, como en el de las Madres de Plaza de Mayo con los desaparecidos en Argentina, la negativa a terminar el duelo es señal de que todavía no hay lugar para la memoria.

Estas acciones ponen en evidencia que el olvido y la memoria no son necesariamente antónimos en la vida social y en la constitución anímica de las personas. Cuando colectivamente se establece la memoria acerca de algún momento o persona es porque ya no hay una acción pendiente, se ha logrado en algún nivel resolver el conflicto. La consumación ha dado lugar a la memoria y consecuentemente también al trabajo del olvido. El tiempo del conflicto, de la división, ha quedado atrás y se puede erigir en su lugar el espacio de la memoria. Típicamente es la figura que surge al término de un conflicto bélico: los monumentos, los memoriales, las narraciones evocadoras es donde se instala la memoria después de la batalla, del período de la crisis.

Hemos visto que la negativa a transitar el lento camino del duelo es una forma de no relegar ciertos episodios a la inerte tranquilidad de la memoria. Ese duelo a medias en muchos casos es un intento extremo de lograr el reconocimiento de una atrocidad que reclama una sanción como paso previo a cualquier reconciliación. En los tiempos actuales, por el contrario, la palabra reconciliación suele ser entendida como una forma de lograr algún acuerdo equivalente a la justicia, pero sin el paso previo de la reparación correspondiente de las ofensas recibidas. Es una lástima que así suceda porque en el camino se devalúa un término sumamente valioso, la reconciliación, para entender los procesos sociales de formación de la memoria.

¿Qué sucede, sin embargo, con las experiencias dolorosas, perturbadoras en un grado insoportable, y que no forman parte de un duelo expresamente interrumpido ni de una memoria reconocida? La forma usual es la

negación, que es una formación diferente de la del olvido. En la negación hay un esfuerzo por suprimir lo que sería inaceptable reconocer en el presente. Generalmente la forma de aceptar la existencia de una realidad, en estas situaciones, es a partir de la negación expresa, pero intensa: la prohibición de abordar ciertos temas en las conversaciones o comunicaciones colectivas, el humor bajo la forma de 'mundo al revés' es una manera de hacer presente lo que es cotidianamente negado en sus aspectos más problemáticos. Ciertamente lo no mencionado en estas situaciones no es parte del olvido. Son marcas que están actuando en el presente.

No obstante es conveniente señalar que no se trata de un gran 'secreto' que esté oculto en un determinado lugar de 'la memoria' y que deba ser desenterrado. Por lo general, las negaciones no se mueven en una escala de más o menos información como en una disposición de temas. El gran truco de la negación es sugerir que todo es un asunto de develamiento de misterios, de conseguir 'la' información que finalmente dará una respuesta definitiva. Se trata, por el contrario, del reconocimiento, la incorporación de un nuevo tema, de aquello que es lo que 'pareció más extraño y ajeno' (Freud 1981: t. III, p. 2884).

La negación, justamente por ese carácter activo y que tiene en los procesos de angustia paranoica sus modalidades individuales más extremas, es lo más diferente que puede haber del olvido. Casi se podría decir que negación y olvido establecen una competencia muy intensa. En el vals 'Ódame' la letra afirma con precisión que 'el rencor es más débil que el olvido'. Este, como estamos afirmando aquí, no es una falta de memoria, el olvido es la consecuencia de haber encontrado otros territorios de acción o nuevos problemas que resolver. La negación es por lo general un trabajo de contención inconsecuente, es una de las formas como el padecimiento deja una huella activa. El olvido, por el contrario, es como el reflejo o la sombra de una nueva manera de actuar que actualmente está en curso. El olvido alude a la parte del pasado que *ya no* necesita ser rememorada.

Retrospectivamente, sin embargo, se puede lamentar la desaparición de recuerdos. En la tragedia *Ricardo III* de Shakespeare, donde la memoria como problema político aparece de manera reiterada, el rey Eduardo en un momento (Segundo Acto, Escena I) se arrepiente de haber dado una orden para matar a su hermano Clarence. Cuando le traen la noticia de su muerte, Eduardo dice 'tengo el alma llena de dolor'. Empieza entonces, *a partir de ese dolor*, a recordar las acciones en las que Clarence estuvo de su lado en las luchas políticas:

¿Quién me recordó cómo, cuando ambos yacíamos
en el campo de batalla, helados y a punto de morir,
él me arrojó con sus propios vestidos,
y se sometió desnudo y desamparado
a la noche entumecedora?

La torpe ira pecadora arrancó todo esto de mi memoria,
y no hubo un solo hombre entre todos ustedes
que tuviera suficiente gracia para recordármelo.²

Interesa destacar cómo es desde una situación de crisis que el rey Eduardo empieza a recordar y lamenta no haber tenido memoria en el pasado. Cuando era necesario tener una memoria que orientara sus actos en una dirección diferente de la que ahora lamenta. El reproche a sus allegados es que nadie se lo recordó en el momento apropiado. En esta figura aparecen varios niveles. El primero y más importante es que la memoria no es un asunto de tener la información apropiada. Después de todo, los acontecimientos que recuerda Eduardo, tras haber mandado matar a su hermano Clarence, no eran en modo alguno desconocidos. Simplemente no tenía la capacidad de recordar cualquier cosa que pudiera neutralizar la ira. La memoria, entonces, es inseparable de un estado de ánimo y son las circunstancias presentes, siempre, las que permiten ordenar olvidos y recuerdos. A una cierta memoria corresponde un cierto tipo de acción.

En esta misma tragedia, el recuerdo está en función de la capacidad de maldecir a los que han infligido un daño. En el Cuarto Acto, escena IV, están reunidas tres viudas, la reina Margarita, la reina Isabel y la duquesa de York, todas ellas afectadas por las maquinaciones de Ricardo Gloucester:

- Reina Isabel:
¡Quédate un momento más experta en maldiciones,
y enséñame a maldecir a mis enemigos!

- Reina Margarita:
No duermas por la noche y ayuna de día;
compara la felicidad muerta con la pena viva;
piensa que tus niños eran más dulces que lo que eran
y que aquel que los mató es más péfido que lo que es;
exagerar tu pérdida hace al malvado peor;
revuelve todo esto y aprenderás a maldecir.

2. Traducción de Alonso Alegría (Bogotá: Ed. Norma 2002: 83). El subrayado es nuestro.

- Reina Isabel:
Mis palabras son torpes. ¡Aligéralas con las tuyas!
- Reina Margarita:
Tus penas las harán filudas y penetrantes como las mías.³

Mantener viva la memoria en el duelo es mantener la capacidad de maldecir. De hecho, la reina Isabel no le pide a la reina Margarita un consejo para mantener la memoria. Ella quiere aprender a maldecir **para poder** enfrentarse a Ricardo, lo que efectivamente ocurre en la misma escena cuando poco después irrumpe Ricardo, que ya es el rey. Isabel lo encara con las siguientes palabras:

¿Escondes con una corona de oro tu frente,
donde debería estar marcada a fuego,
si la justicia fuera justicia,
la muerte del príncipe que poseía esa corona
y la lamentada muerte de mis pobres hijos y hermanos?
Dime, villano, esclavo, ¿dónde están mis hijos?⁴

En nuestro planteamiento, el mantener vivo el recuerdo de la madre en duelo está en directa función de la acción inmediatamente siguiente y su capacidad de encarar y efectivamente maldecir al tirano sanguinario. Los consejos de la reina Margarita muestran que el acto de recordar es bastante más que un proceso cognitivo. 'No duermas', 'compara', 'exagera', 'revuelve todo esto'. Estamos ante un recuerdo en función de una determinada disposición de sentimientos: el sufrimiento de una madre por la muerte de sus hijos. El contexto político en el que esta escena tiene lugar indica además que el sufrimiento de la madre marca el duelo social, la situación de duelo que afecta a una comunidad (Loraux 1998: 35-41).

La comparación con la Atenas clásica es particularmente interesante pues, como es sabido, las mujeres estaban excluidas de la participación en política. Se trataba de gente que en principio no contaba para los asuntos públicos. Precisamente por ello la exteriorización del duelo resultaba tan problemática para los atenienses.⁵ Un cierto paralelismo puede ser esta-

3. *Ibíd.*: 171-172. Cf comentario de Nicole Loraux (1998: 1-7).

4. *Ibíd.*: 173. El subrayado es nuestro.

5. La constatación de la extraña disparidad entre la invisibilidad de las mujeres en la política y su presencia abrumadora en las tragedias griegas, llevó a Loraux (1985) a

blecido con el duelo a medias de los parientes, en especial las madres, de quienes cayeron víctimas de una violencia política en nuestro país. Por lo general, se trata de personas que viven en condiciones de una marginalidad política que se acerca mucho a una situación de exclusión y cuyo reclamo fundamental es muchas veces que se les permita una elaboración del duelo. Si, como en el caso de la madre del valle del río Apurímac, luego de 16 años se niega a enterrar los restos de su hijo, el sufrimiento ya no es la pérdida sino *la imposibilidad de acabar con el sufrimiento*, de poder elaborar una memoria propiamente dicha. Este episodio ilustra de manera extrema la situación de la mayor parte de madres en duelo, de los problemas políticos que siguen pendientes en nuestra cultura pública. Los huesos están en la superficie aún, por así decir. Es claro, además, que no se trata aquí de 'las heridas que se curan con el tiempo', de un simple transcurrir casi vegetativo de las circunstancias. La condición para culminar el duelo es 'que se esclarezcan las circunstancias'. La frase quiere decir varias cosas: la primera, el simple hecho de recibir una respuesta, de encontrar a un interlocutor para el dolor y el reclamo, la maldición si es necesario. El poder llevar la voz al escenario, como hace la reina Isabel con Ricardo III. Mucha gente siente que durante años no ha sido tomada en serio por las autoridades en sus exigencias por encontrar una explicación y una responsabilidad para las muertes de familiares. La solución política, que en nuestro caso sería la derrota de los grupos violentistas y terroristas, está lejos de haber significado la posibilidad de empezar a elaborar una memoria de lo sucedido.

Es cierto que una complicación adicional para entender las características de este proceso es la aparente indefinición para caracterizar el tipo de violencia política que tuvo lugar en el Perú a fines del siglo XX. ¿Fue una 'guerra' a secas? ¿Un ejército nacional enfrentado con un enemigo ajeno a la nación? ¿Se trató de una guerra civil? ¿La sociedad se partió en dos o más facciones y lucharon incesantemente entre sí hasta que una facción, una parte de la sociedad, se impuso claramente a la otra? ¿Fue una propuesta de guerra de actores que pretendieron militarizar el país, es decir, suprimir la ciudadanía, y fracasaron en el intento? Naturalmente, no valen respuestas del tipo 'es que fue un conflicto *sui generis*.' De la manera como se encare el balance quedará más claridad sobre cómo proceder ante los reclamos de la actualidad. Si la respuesta fuera una de las dos primeras opciones, entonces lo que cabría decir a las 'madres en duelo' es algo que,

publicar un libro sobre el tema *Tragic Ways of Killing a Woman* (título original *Facons tragiques de tuer une femme*).

palabras más o palabras menos, sería: ‘señora, lo sentimos, fue una guerra la que tuvimos y su hijo murió como parte de esa guerra’. De acuerdo con el tono de los testimonios, de una sorprendente actualidad, en las audiencias públicas llevadas a cabo en el año 2002 por la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación –denominación oficial-, el clima creado no se parece en nada a gente que vive con la sensación de un ‘después de la guerra’. Los relatos pueden ser sobre acontecimientos que el calendario indica que fueron hace diez, quince o veinte años pero, casi sin excepción, todas las declaraciones aluden a acontecimientos vividos como si pertenecieran a un día antes.

A veces la violencia política es representada como una ‘guerra a secas’, contra un enemigo que es tratado como extranjero. Otras, como una guerra civil donde el bando triunfador no concede el menor derecho al derrotado porque sería debilitar a la sociedad. Lo más difícil de conciliar con las anteriores opciones es que la mayor parte de reclamos no viene de personas que puedan ser consideradas como parte de un grupo faccioso. Es algo que se reconoce en el tono de la voz.

3. *Amnistía, perdón y ‘remoción de infortunios’*

Puede ocurrir que el olvido sea un mero derivado de nuevas acciones, de estar en un presente que ya no presenta las dificultades anteriores. Pero es del mayor interés hacer referencia al olvido deliberado. En política, el caso clásico es el de la amnistía. Como se decía en la Atenas democrática, el ‘juramento de no recordar las anteriores desventuras’. La amnistía en un sentido estricto no es una figura asimilable al perdón en un punto crucial. La amnistía es una decisión que se toma de acuerdo con la conveniencia o no *para una comunidad*. El perdón, en cambio, es un sentimiento voluntario *respecto de alguien* que ha realizado alguna ofensa. La distinción es por lo demás bastante frecuente en el habla corriente⁶, en frases como ‘yo perdono, pero no olvido’. La amnistía en su sentido original es exactamente lo contrario, olvida pero no perdona. La evaluación moral del ofensor no cambia, pero se decide el olvido porque se considera lo mejor para la comunidad. No quiere decir, sin embargo, que sea una operación fácil, eventualmente se puede tratar de un intercambio: abstenerse de celebrar una

6. Pero no en los diccionarios, donde las definiciones del término amnistía lo asocian con el ‘perdón total’. El término griego, de donde viene la palabra actual, se refería al olvido.

victoria a cambio de suprimir el resentimiento de la otra parte (Loraux 2002: 251). En el año 403 AC, cuando los demócratas derrotan la oligarquía de los Treinta y reinstauran el régimen que les había sido arrebatado, se planteó el tema de la amnistía. La propuesta fue que se juzgaba a los Treinta y sus cómplices más cercanos, pero no se tomaba represalias contra el resto de la población que había estado del lado de la oligarquía. Esto fue materia de un debate arduo donde finalmente ganó el punto de vista favorable a la amnistía. Como ya indicamos, a diferencia de la actualidad que identifica amnistía con una decisión administrativa que equivale al perdón, lo que tuvo lugar fue un juramento de los propios atenienses de 'no recordar las desventuras', pues consideraban que era más importante preservar la unidad de la comunidad.

Sin embargo, esta unidad es algo muy diferente de una idea puramente estática. Una anécdota, de un período previo, ilustra bien la concepción de unidad que existía en la tradición política ateniense. Heráclito, refiriéndose a la bebida de los misterios de Eleusis, el *kukeon*, dice que incluso este brebaje 'separa si no es agitado'. Los ingredientes de la mezcla deben ser sacudidos para evitar la división. Loraux comenta que la idea es asimilar la poción a la ciudad: una mezcla de ciudadanos muy diversos y que debe ser agitada, pues solo de esta manera se asegura el éxito del procedimiento. La armonía social, en consecuencia, es cualquier cosa menos un orden estático; si no hay agitación, hay división (Loraux 2002: 108-110). Dicho sea al pasar, se trata de una manera más dinámica de entender la diversidad, antes que como simple suma de identidades separadas.⁷

Si bien la amnistía era un olvido político, en absoluto equivalía a una supresión de recuerdos. Las Erinias, las divinidades a quienes se les dan

7. En el mundo actual, hay un ejemplo más o menos típico de cómo separación y recuerdo están en función de la continuidad del conflicto: los momentos más críticos en Irlanda del Norte tienen lugar cuando los protestantes hacen un desfile celebratorio de una victoria, de hace más de tres siglos, contra las tropas católicas, y el desfile pasa por los barrios católicos. Este es un ejemplo, entre muchos que ofrece la situación política contemporánea, donde el recuerdo impide la formación de una memoria compartida. Se puede decir que la situación de violencia en Ulster tiene intereses económicos más complejos que acordarse de las batallas ganadas por Guillermo de Orange en el siglo XVII. Pero la vigencia del conflicto pasa a la actualización del recuerdo en función de la separación. Que esta forma de recordar es básicamente política se aprecia fácilmente al hacer una comparación con la situación entre países que pasaron por guerras civiles o guerras internacionales en la propia Europa hace poco más de medio siglo, y que han podido dar paso a la elaboración de un pasado como memoria.

plenos poderes en el ámbito doméstico como compensación por no haber condenado a muerte a Orestes, como era su pedido, no consideran que este haya dejado de ser culpable o que su crimen sea menos execrable. Ellas quisieron castigar el crimen de Clitemnestra a manos de su hijo. Aceptan que la sanción a Orestes no sea la que piden, pero a cambio se convierten en las guardianas que previenen contra el matricidio y el parricidio. La importancia de la figura de las Erinias es que, una vez aprobado el olvido, se convierten en celosas vigilantes del ámbito doméstico. El olvido, la amnistía, no es un rechazo o distanciamiento de un pasado; es una medida que permite elaborar un duelo sobre la base de ese doble compromiso: olvidar y cuidar que no se repitan las desgracias.

Nicole Loraux llama la atención sobre este pasaje de Heródoto en el que se menciona una extraña reacción a un drama que escenificaba en Atenas la captura de Mileto por los persas del rey Darío:

...los atenienses, que se mostraron múltiplemente dolidos por la caída de Mileto, debiendo destacar que Frínico compuso un drama titulado *La toma de Mileto* y cuando lo hizo representar todo el teatro se deshiizo en llanto, y a Frínico le fue impuesta una multa de mil dracmas porque había vuelto a remover el infortunio de los hermanos. Y se prohibió que alguien volviera a representar el drama. (Heródoto 6, 21)⁸

La eficacia dramática en este caso es motivo de una sanción. La pieza de Frínico había sido demasiado buena como para darle actualidad a sentimientos de aflicción que en esos momentos eran considerados políticamente inconvenientes. La antigüedad del episodio permite discutir propiamente lo que está en juego en la memoria: la actualización de sentimientos. La breve mención del historiador no hace referencias a un problema 'ideológico', o a que el dramaturgo falseara los acontecimientos asociados con la caída de Mileto. Por el contrario, la dificultad estuvo en que los reconstruyó de la manera adecuada para actualizar sentimientos dolorosos. Es muy importante destacar que no está aquí en juego el que Frínico haya caído en lo que ahora llamamos 'faltar a la verdad' o que perteneciera a una facción política rival siquiera. La decisión de los gobernantes fue bloquear la memoria de un acontecimiento que producía un gran pesar público. Señala Loraux que desde entonces las tragedias solían representarse en otros escenarios distintos de

8. *Historia*, traducción de Manuel Balasch (Madrid: Ed. Cátedra, 1999: 570).

los atenienses.⁹ En este episodio hay una voluntad política de olvido que es peculiar, pues no trata de proteger a una determinada facción ateniense, asegurar alguna impunidad o algo equivalente.

El espectáculo es político no por su propuesta doctrinaria. Adquiere esa condición por su capacidad para movilizar determinados sentimientos cuyas consecuencias podían ser desastrosas para el conjunto de la polis. La sanción al dramaturgo es por haber producido en el auditorio una reacción en los sentimientos que actualizó una desmoralización. Una vez más, la aparición de sentimientos colectivos no tiene que ver con el suministro de una determinada información como de una narración y puesta en escena. Hay acontecimientos que están registrados en un nivel que no es el de la mera percepción de datos, pero que tampoco son una mera narración alegórica, mítica. Ese es propiamente el nivel del registro político de la memoria.¹⁰ Remite a un origen y simultáneamente se hace cargo de los efectos de esa narración.

Una medida similar que fuera tomada hoy en día contra una narración dramática sería vista como un simple y llano acto de censura. Solamente que lo prohibido aquí no es determinado contenido sino la movilización de un recuerdo en el auditorio. La referencia es tanto más oportuna por el hecho de que en el presente la cultura audiovisual es la más amplia, abarcadora referencia cultural. A diferencia de la lectura, la narración escénica es una propuesta hecha ante un auditorio que comparte sentimientos de manera colectiva. En el caso narrado por Heródoto no hay ofensas, desafíos a las costumbres establecidas o algo equivalente, simplemente se trata de introducir en la vida pública un lamento profundo que inmediatamente adquiere la dimensión de un duelo colectivo.

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York tienen la peculiaridad de haber sido espectáculo *en el momento de su ocurrencia*

9. Incluso Esquilo revierte la situación en *Los Persas* donde se pone en escena la manera como la victoria ateniense de Salamina creó un gran dolor y desesperación en la corte persa. Cf. Nota del editor en *Historia* de Heródoto (1999: 570).

10. Derrida aborda el problema de esa instancia que no es ni sensible, ni inteligible, ni mito ni logos, que actúa como un receptáculo de narrativas y narrativas de receptáculo en el ensayo *Khora*. Cf. Dutoit (1995, esp.: 104-117). Uno de los esfuerzos más innovadores para pensar la cuestión de la memoria a la base de los actuales tiempos, tan suspicaces ante los dualismos. En su comentario a las secciones iniciales del *Timeo* de Platón, Derrida llama la atención sobre la diferencia entre escritura y oralidad y cómo la escritura hace notoria la presencia de aquello en lo que se hace una inscripción, que recibe las narrativas, que no está ni adentro ni afuera.

misma, por la posibilidad de transmisión de imágenes en un mismo tiempo a cualquier lugar. Una primera consecuencia es que las películas de aventuras que tienen que ver con atentados terroristas, luego de esa fecha, ya no se escenifican en Nueva York o alguna otra ciudad norteamericana. Las ciudades de Europa del Este empiezan a tener un inusitado encanto como escenarios para tramas de personajes terroristas. Tras los atentados, las ficciones cinematográficas ya no funcionan como alegorías de amenazas genéricas. En determinados lugares sirven como una actualización de recuerdos de un hito político, que es tanto un acontecimiento como un espectáculo.¹¹ Esto hace que cada película de ficción sobre atentados terroristas en Nueva York tenga casi el estatuto de performance.

4. La memoria no es necesariamente un presente griego

De vuelta al Perú. La república creó una diferenciación de niveles en el recuerdo y la posibilidad de elaboración de la memoria que en buena parte explica la sensación de extrañeza que hay todavía entre distintas regiones de nuestra sociedad. La parte crucial y que no ha sido debidamente discutida fue la insuficiente difusión de la cultura escrita o, más simplemente, la exclusión del mundo de la escritura de la mayor parte de la población. Esta exclusión de la escritura equivalía, incluso directamente, a estar excluido de la posibilidad de ejercer derechos ciudadanos básicos. El modelo de gobierno que se formó fue un orden tutelar que antepuso la integración jerárquica a la formación de comunidades políticamente igualitarias, democráticas. Ello explica, por ejemplo, la nula importancia de las bibliotecas públicas en la vida de las comunidades y ciudades como referencia cívica primordial.

Esto dio lugar a una primera y persistente diferenciación de los auditorios. Por una parte estaba una minoría que tenía acceso a los registros escritos, que era por lo tanto capaz de elaborar una memoria con una narración a la vez lineal y con hechos independientes de sus contextos originales. Eso que aparece en lo que solemos llamar 'los libros de historia'. De otra parte estaba la población que elaboraba sus recuerdos de manera

11. Importa aclarar que en esta ponencia el término espectáculo está desprovisto de cualquier connotación peyorativa. Se trata de un episodio, el del 11 de septiembre, que no se puede reducir a la distinción entre víctimas y perpetradores. La contemplación global del atentado hizo que incluso la 'acción primigenia', el atentado mismo, fuera ya un espectáculo.

oral con las siguientes características: narraciones que generalmente eran puestas en escena a través de fiestas y danzas. Como los hechos en la cultura oral están necesariamente adheridos a un contexto local, la reelaboración de los recuerdos es constante, de acuerdo con las cambiantes necesidades del presente. Como no existe una versión 'original' de los hechos, su reelaboración es permanente y sin necesidad de ajustarse a la 'interpretación ortodoxa'. La memoria en este caso es siempre local, y los símbolos que permiten la manera de pensar la pertenencia a una comunidad nacional más amplia fueron los administrados por las instituciones tutelares, el Ejército y la Iglesia católica. Una peculiaridad de esta situación es que la elaboración de recuerdos en la cultura oral era 'histórica' en el ámbito local, pero en un sentido intemporal en lo que refiere a la pertenencia a la comunidad nacional. Pues ahí no interesaba tanto la historia como 'la integración'. En efecto, la eficacia de las jerarquías se apoya en dos categorías ineludibles: que sean cerradas e intemporales.

El carácter cerrado era fácilmente reforzado por la escasa comunicación que había entre las localidades y la importancia de las haciendas como símbolos de la autoridad en la vida diaria. La intemporalidad era asegurada por la pertenencia a una comunidad amplia, político-religiosa, que sin embargo rara vez implicaba la deliberación para tomar decisiones específicas.

La creación de caminos, la difusión de la radio y, en especial, de la televisión cambiaron drásticamente esta situación. Si bien la cultura escrita permaneció en gran medida sin formar parte de los ideales ciudadanos impulsados por el Estado, las migraciones a las ciudades, en especial a Lima, y el compartir un mismo tiempo de información pública iniciaron un período de radicales cambios en la manera de imaginar la pertenencia a la comunidad nacional en todos los grupos sociales. En unos casos este cambio fue registrado como un deterioro, en otros, como una posibilidad de establecer una relación de cercanía con una comunidad abstracta, la nacional, que hasta ese momento solo era accesible a través del tiempo ritual.

Las danzas y fiestas de la cultura oral empezaron a tener importantes cambios. La posibilidad de una representación y grabación electrónica de las escenificaciones les otorgó un carácter de performance, de intervención sobre el presente, que antes era desconocido. Pero también surgieron nuevas dificultades. Por ejemplo, el poder almacenar grabaciones realizadas en años anteriores generó la posibilidad de realizar comparaciones y determinar cuál es la 'mejor' ejecución o la más 'auténtica'. La condición de espec-

táculo acercó estas escenificaciones a los estilos vigentes en los medios audiovisuales.¹²

Puede decirse que la creación de un tiempo público unificado llegó como una consecuencia políticamente no prevista de la difusión de los medios audiovisuales. Esta vivencia colectiva de un 'instante compartido' generó algo que podría llamarse un 'excedente afectivo', que las instituciones políticas no habían previsto cómo administrar. Es un excedente respecto de los criterios tutelares prevalecientes, por cierto. La distinción tan arraigada entre las verdades oficiales, las del Estado y la cultura escrita en general, y las narraciones locales empezó a ser cada vez más borrosa. Esto fue una pérdida respecto de las fronteras establecidas por la cultura escrita, pero permitió introducir una amplia variedad de matices en lo que se entiende como los registros y las maneras de establecer la memoria.

El tiempo ritual, circular, se convierte cada vez más en performance ante un presente que ya no lo considera una parte del 'pasado' sino una característica de la actualidad. Los ejecutores ya no pertenecen a la categoría de gente que vive en el pasado 'ancestral'.¹³ Por otra parte, cualquier episodio singular puede convertirse en situación paradigmática para entender problemas que abarcan al conjunto de la sociedad. La información sobre la madre que se niega a enterrar los huesos de su hijo difícilmente habría tenido un valor representativo en una discusión hace treinta o cuarenta años, como no fuera con los debidos filtros de 'las creencias particulares' de esa zona de los Andes.

La experiencia del 'instante compartido' (Nugent 2001) ha permitido que la importancia del sitio y del cuerpo no esté confinada a la particularidad subordinada a la universalidad de la escritura; además ha logrado una

12. El caso más notorio está constituido por los cambios ocurridos en las celebraciones en honor de la Candelaria en Puno. Estas celebraciones han estado crecientemente emparentadas con los espectáculos urbanos provenientes de La Paz y con un formato cada vez más influido por la televisión. A raíz de ello, Puno, zona cuyo clima es muy frío, y donde la vestimenta tradicional de las mujeres son varias polleras, destaca ahora el uso de comparsas en las cuales las mujeres usan minifaldas.

13. Véase la valiosa introducción de Gisela Cánepa Koch al texto *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los andes*: "El interés teórico en la fiesta y los rituales andinos, así como en las formas de cultura expresiva como la danza y la música, para estudiar los procesos a través de los cuales se participa de las realidades globales y se las crea localmente, no reside pues en su 'localismo', sino más bien en su calidad de manifestaciones performativas, y por tanto, (...) específicamente corporales" (2001: 23).

fusión de auditorios, de esas mezclas agitadas que establecen una nueva unidad, como aludía Heráclito. Pero la importancia del acceso al mundo de la escritura y la lectura es irremplazable, precisamente en lo que atañe a la memoria. Es por medio de esta tecnología del intelecto,¹⁴ la escritura, que es posible desarrollar procesos de individuación y de formación de una intimidad que permiten una mayor variedad de registro de la memoria y de posibilidades de ejercicio de una ciudadanía participativa.

La elaboración escrita, como parte de un esfuerzo individual, es un acto de creación, de distanciamiento de las asperezas pero también de acercamiento a una morada, la del suave pueblo de la memoria. Ambas son necesarias para las tareas de recuerdos, olvidos y memorias que nos aguardan. En ese trabajo de elaboración de los sentimientos es conveniente tener presente estas palabras de Lou Salomé que me parecen apropiadas para cerrar este trabajo:

Así, la extrema exactitud, el triunfo de la mejor memoria, puede llegar a ser inversamente proporcional a la claridad del recuerdo que, actuando en el contexto vivo de las impresiones, sólo se eleva en cierto modo hacia la conciencia a lo largo de la vida: tenemos memoria, y somos recuerdo (Salomé 1982: 52).

14. La expresión es de Jack Godoy (1990).

Bibliografía

- Cánepa Koch, Gisela (2001). "Formas de cultura expresiva y la etnografía de lo 'local'", en Cánepa Koch, Gisela (ed.). *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Dutoit, Th. (ed.) (1995). *On the Name*. Stanford University Press.
- Freud, Sigmund (1981). *La negación*. Obras completas. Ed. Biblioteca Nueva.
- Godoy, Jack (1990). *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza Ed.
- Heródoto (1999). *Historia*. Madrid: Ed. Cátedra. Traducción de Manuel Balasch.
- Loraux, Nicole (2002). *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. New York: Zone Books (título original: *La Cité Divisée*).
- (1998). *Mothers in Mourning with the essay. Of Amnesty and Its Opposite*. Cornell Univ. Press (título original: *Les meres en dueil*).
- (1985). *Tragic Ways of Killing a Woman*. Paris: Hachette (título original: *Façons tragiques de tuer une femme*).
- Salomé, Lou (1982). "El narcisismo como doble dirección", en Dessal, Gustavo y Guillermo L. Koop (compiladores). *El narcisismo como doble dirección. Obras psicoanalíticas*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Shakespeare, William (2002). *Ricardo III* (traducción de Alonso Alegría). Bogotá: Ed. Norma.
- Watanabe, José (1999). La vuelta, en *Cosas del cuerpo*. Lima: Ed. Caballo Rojo.

***Los letreros de las calles del centro de Lima: memoria e identidad en el Perú*^{*1}**

William Stein

El eclipse de un texto. Un texto no es una estrella. Nunca es visible, ni está presente en todas sus formas. Su "efectividad" (en sí misma, ya es problemática esta palabra), su funcionamiento y las marcas que deja, no son reducidos a la visibilidad de su presencia fenoménica, a su apariencia. Un texto nunca será reducido a su (visible, perceptible) fenómeno. Es un elipse, un eclíptico en sí mismo... [Un optimismo teleológico] asume que cualquier texto, una vez oculto, minimizado, abandonado, reprimido o censurado... debería reaparecer, si es posible como una estrella! ¡Debe hacerse justicia! Este optimismo, el cual nunca he compartido, también inspira un concepto político-sicoanalítico de represión: lo que fue reprimido es guardado en el inconsciente de una cultura, cuya memoria nunca pierde un detalle. Hay un inconsciente político, no hay duda, y también un inconsciente político-académico –y deberíamos tomarlos en cuenta tanto para analizarlos, como para actuar- pero hay cenizas también: de olvido, de destrucción total, cuyos "restos" en ningún caso se quedan con nosotros para siempre. ¡Ni siquiera un eclipse, entonces! El cuerpo en cuestión, ni siquiera es privado sólo por un momento de luz: es quemado simplemente. Esta incineración, esta finitud de la memoria, corresponde a una posibilidad tan radical, que el mero concepto de finitud (ya teológico) queda en peligro de ser irrelevante. Sin ello, quizás, la violencia de la censura y la represión no sería ni imaginable. Así también, la violencia que marca cada procedimiento de legitimación o canonización. Algunas veces esta violencia es abiertamente política, y no indudablemente podría dar ejemplos, otros, que aquellos ahora canónicos o a su turno académicos, sobre literaturas, lenguajes, y discursos, pertenecientes a naciones o clases oprimidas (o colonizadas), a mujeres o a negros. A estos ejemplos masivos y tan obvios, deberíamos añadir ejemplos menos visibles, menos directos. Más paradójicos, más perversos, más sobredeterminados.
(Jacques Derrida 1992: 197-198)

* Traducido del inglés por Gladys Chávez de Tarnawiecki.

1. Este ensayo empecé en las tres últimas líneas de mi contribución al Seminario 2001 de la Red de Ciencias Sociales en Lima (Stein 2001: 475). Presenté una versión ampliada en inglés, con una sección de cerca de media docena de páginas, sobre las señales de las calles de Lima, a la Reunión de la Sociedad Antropológica de Irlanda, más adelante

Los nombres en los letreros de las calles del Centro de Lima, pequeños textos en sí mismos, reflejan ambos, el pasado indígena y el presente español. Todos ellos —con la excepción del jirón de la Unión— tienen nombres derivados de lenguas prehispánicas, de la preconquista.

Los nombres peruanos indígenas son muy conocidos por cualquier estudiante de geografía peruana, y son vocablos que, en muchos casos, tienen significado para la gente local que habla el idioma nativo del que se derivan. Los creadores originales de estos textos se fueron hace mucho tiempo, no podríamos interrogarlos sobre sus intenciones o saber sus contextos. Las respuestas no son simplemente reprimidas, una represión que puede o podría retornar, sino que, en los términos de Derrida, los nombres son cenizas. Calcinados son los restos de un Holocausto peruano de gentes que no habían hecho nada malo. Sus cuerpos fueron quemados por la fiebre de las enfermedades europeas que los conquistadores respiraron sobre ellos, como los cuerpos de los judíos orientales europeos, cremados por los nazis en épocas recientes. Los espíritus vivientes que hicieron que las palabras actúen y se conecten con otras palabras: consumidos.

Aquí, Derrida (1991: 53-54) de nuevo:

Pero la urna del lenguaje es tan frágil. Se desmorona, e inmediatamente que soples sobre el polvo de las palabras lo harás sobre lo que son las cenizas de ellas mismas. Y si las confías al papel, es lo mejor para arder con ellas, querido, te comerás a ti mismo inmediatamente... Yo veo la tumba de una tumba, el monumento de una tumba imposible prohibida, como la memoria de un cenotafio, privado de la paciencia del duelo, la pena del luto, negado también a la lenta descomposición que lo ampare, sitúe, hospede, hospitalice a sí mismo en ti, mientras

ese año. Esta es, sin embargo, otra versión de esa sección. He sido un peruanista durante los últimos cincuenta años, una especialidad que me ha llevado a Lima muchas veces. En 1951-52 viví la mayor parte del año en el Callejón de Huaylas, lo que resultó una etnografía de una comunidad rural. En 1959 pasé cuatro meses estudiando un hospital psiquiátrico de Lima, cuyos datos fueron finalmente publicados tres décadas más tarde. También he hecho un trabajo sobre un movimiento popular andino, acerca del desarrollo agrícola en los Andes, un estudio biográfico del internacionalmente conocido ensayista peruano, José Carlos Mariátegui, y he escrito sobre las "vicisitudes del discurso del desarrollo" en el tan conocido Proyecto Vicos. Sobre los créditos a las agencias financieras que tan generosamente me han asistido ver el prefacio de mi reciente libro (Stein 2000). Agradezco a Andrew Canessa y Elayne Zorn por permitirme citar sus trabajos que aún no han sido publicados. Susan Stein ha descubierto binarios ocultos en el manuscrito original y estoy en deuda con ella por sugerir caminos a partir de ellos, pero los nuevos binarios que podrían haberse deslizado en mi reescritura de los viejos son todos míos.

comes los pedazos... Una incineración quizás celebra la nada del todo, su destrucción sin retorno pero loca con su deseo y con su astucia (lo mejor para preservar todo, querido), la afirmación terriblemente difusa pero también precisamente lo opuesto, el “no” categórico al recargado trabajo del duelo, un “no” de fuego. Alguna vez uno hasta podría aceptar trabajar por su Majestad el Luto.

Los españoles fueron gente violenta. Si el término “sociópatas” es correcto, les queda muy bien. Gonzalo Portocarrero (2001: 559 nota 19) dice lo necesario en pocas palabras: “Al venir a América los españoles cometieron crueldades sin término: violaciones masivas, torturas, asesinatos, robos. Se vive la fantasía de ser dios y los indígenas no llegan a ser reconocidos como seres humanos. Entonces nada está prohibido”. Los sobrevivientes, quizás una décima o menos (la palabra “décima” toma aquí un significado concreto), de la población nativa tuvieron que hacerse ellos mismos dentro del Virreinato. Como Karen Graubart (2000: 84) observa, “en tanto los subalternos [no pudieron] ‘escapar’ a esta cultura política hegemónica, ellos en realidad (sí) la manipularon y la poseyeron, dentro del contexto del sistema colonial emergente”. En realidad, muchos de ellos se pasaron y, al hacerlo, entraron en él. Karen Spalding (1974 : 181-182) describe los resultados dos siglos más tarde:

Es evidente que hubo casos de indios que “pasaron” a la sociedad europea. Los miembros de la sociedad india, especialmente después de doscientos años de matrimonio interracial, no podían distinguirse fácilmente de aquellas personas que se consideraban como descendientes de los europeos. A fines del siglo XVII, administradores frustrados que trataron de mantener el reclutamiento de trabajo forzado, se quejaron de que un indio que se escapaba de su provincia donde su posición social era generalmente conocida, si cambiaba su modo de vestirse y hablaba español, hacía imposible el distinguirlo de las masas que no estaban sujetas a los servicios de trabajo. Un español en el siglo XVIII afirmaba categóricamente que el “indio no puede ser distinguido del español por su configuración o por sus facciones”, a pesar de que se podía argumentar que a un peninsular le sería difícil reconocer las claras diferencias que percibían los residentes de la colonia, o que se convencían a sí mismos que lo hacían. El mismo español afirmaba, que las categorías raciales correspondían a las características socio-económicas. Si un individuo se cortaba el cabello, ingresaba al servicio de un español, cambiaba su vestimenta y aprendía castellano, se volvía indistinto del mestizo, y si aprendían una profesión, podían [sic] pasar por mestizos e incluso por españoles.

Esos que pasaron no retuvieron marcas de lo otro (de lo anterior), y muchos ciertamente no se las pasaron a sus hijos. Pero, a simple vista, algunos cambios en la apariencia, habían sido hechos a lo “español”, por ejemplo *lo criollo*, que parte de la población peruana moldea para encajar su pase desde el lado “indígena”. Y respecto al lado indio en nuestra época, lo que Peter Gose (1994: xii) tiene que decir sobre los comuneros de Huaquirca, la comunidad que él estudiaba en la región de Apurímac, es válido para incontables comunidades rurales andinas:

Muchos de los comuneros de Huaquirca tienen apellidos españoles, y genes legados a ellos por curas que pasaron por el área en siglos anteriores. Otros son ilegítimos vástagos venidos a menos de familias notables (ej. mestizos) que perdieron el sentido de distinguirse de los comuneros. Todo, desde la tenencia de la tierra hasta la religión, la cultura “tradicional” de los comuneros de Huaquirca, es tanto ibérico como andino. A la inversa, todos los notables de Huaquirca, excepto unos pocos, hablan quechua fluidamente y, hasta recientemente, fueron participantes activos y conocedores de los rituales más andinos del pueblo. Podría haber poca duda que las nociones locales de raza sirvan para esencializar distinciones socioculturales que son en otro aspecto bastante fluidas.

En algún momento de la historia peruana, vino a existir lo que Marisol de la Cadena (2000a: 255) llama el “discurso sobre la decencia”. Ella lo describe refiriéndose al Cuzco de hace un siglo, pero este discurso me es familiar; en 1951 lo encontré en el Callejón de Huaylas, donde la gente decente también tenía dolores al separarse de órdenes más bajas de existencia. (Los límites, demarcaciones y fronteras son notorios lugares de hibridación cultural y física en la historia de la humanidad, como Spalding y Chaunu han señalado. Pero estamos considerando el *discurso*, no la verdad.)

Aquellos que no se “pasaron” en tiempos coloniales, ya no fueron más *autóctonos* sino subalternos, *indios*. Los sobrevivientes de las gentes originarias se tornaron en fragmentos. Y ese, supongo, es uno de los muchos significados de “indio”: fragmento. “Indio” es una de esa variedad de “palabras densas” con las que aquí trataré. El término “palabra densa” es prestado de Neira y Ruiz Bravo (2001: 212), quienes lo aplicaron en su estudio de “el Patrón”, un significante sumamente “denso”: “Poco a poco nos fuimos percatando de que se trataba de una ‘palabra densa’; pues el personaje al que aludía, había quedado fijado en el imaginario social ejerciendo una influencia poderosa en la formación de las identidades y, asi-

mismo, expresaba un núcleo simbólico donde se entrecruzan consideraciones de clase, género, etnicidad y estatus social". "Indio" es tal significante, que aunque no tiene nada que ver con la gente que fue destruida, de todos modos es aplicado a ellos como también a sus sobrevivientes. Las "palabras densas" (supongo que Clifford Geertz [1973] las llamaría "espesas") son polisémicas, multideterminantes, son significantes con múltiples significados; de este modo "indio" significa mucho más. Susan Stewart (1980:116-119) se concentra enfocando la etimología como "el prototipo para intentar distinguir 'objetivamente' los límites de cualquier evento de lenguaje":

Cada intento de definir una palabra se disuelve en las ocasiones de su uso, y cualquier intento por definir las ocasiones de su uso, se disuelve en un conjunto de procedimientos de sentido común que son ellos mismos emergentes de "ocasiones de uso"... El movimiento del juego, el hacer aparente de las operaciones, la inversión de las jerarquías, el retiro de una significación privilegiada, deviene en un movimiento... de infinita regresión. Como cualquier forma de ostensiva metacomunicación, jugar se implica a sí mismo, es captado en un gesto reflexivo e infinito. Su pronunciación se reduce y nos da un movimiento sin dirección, temporalmente sin orden.

Jugar con la palabra "indio", o cualquier otra palabra "densa", en el sentido de Stewart, es una aceptación de responsabilidad antes que una abrogación de ella. No estamos en posición de jugar con los signos que los originarios peruanos dejaron detrás. Estamos en similares arenas movedizas, cuando tratamos de interpretarlos. Las así llamadas "crónicas" de conquista brindan escasa ayuda a la interpretación de significaciones referentes a la preconquista. Graubart (2000: 103) señala sobre esto que "las crónicas de la conquista y las historias del Perú tienden a ser una amalgama de una clase particular de observación y ficción, afiladas para producir la respuesta deseada en los lectores, en particular recompensas materiales de parte del gobierno, por servicios extraordinarios". Graubart (2000: 52) observa cómo los misioneros estaban alarmados ante "la multitud de lenguas" en los Andes centrales, lo cual era visto como "la acción del demonio", y se organizaron para imponer el quechua como un idioma estándar en el que pudieran predicar el Evangelio. Así, muchos de los idiomas desaparecieron, y quedaron significantes sin significado. Cenizas. El cometido de procurar algún ser, alguna existencia autóctona original, es imposible. Como Gayatri Spivak (1999: 65) dice, sobre la legitimidad de la autenticidad en su nativa India: "Los nativistas [léase "indigenistas" para el Perú]

pueden ya olvidarse entonces, que exista disponible un punto de vista indígena *históricamente* auténtico... que pueda ahora, dar un paso adelante y reclamar su correcto lugar en la narrativa de la historia del mundo”.

Roland Barthes (1981: 65) nos dice al respecto:

La Historia es histórica. Se constituye solo si la consideramos, y para examinarla, debemos excluirnos de ella. Como un alma viviente, soy lo contrario de la Historia, soy quien la contradice, la destruye, en el nombre de mi propia historia (imposible me resulta creer en “testigos”, imposible, al menos ser uno de ellos; Michelet no pudo escribir virtualmente nada sobre su propio tiempo).

Barthes coloca al historiador en la situación del paciente histórico que se mira un miembro sin sentir sensación alguna. Así también el biógrafo. O, realmente, a cualquiera tratando de recordar el pasado.

Bien, la memoria no ha sido la misma desde Sigmund Freud. En su ensayo inicial sobre *Screen Memories* (Memorias veladas, no reveladas), especifica su descubrimiento psicoanalítico de las memorias inofensivas, que ocultan aquellas que son dolorosas, y asimismo da cuenta sobre las “memorias falsificadas”. Estas últimas “sirven a los propósitos de la represión y para reemplazar impresiones molestas o desagradables”, pero “el material puro de la memoria, rastros del cual [ellas fueron] forjadas, permanece para nosotros, desconocido en su forma original”. Una lectura de Freud podría conducirnos a escribir “memoria” como “recordando/olvidando”. Él concluye:

El reconocimiento de este hecho debe disminuir la distinción que hemos trazado entre memorias protegidas, veladas y otros recuerdos derivados de la infancia. En realidad podría cuestionarse que tengamos algún recuerdo *desde* nuestra infancia: las memorias *referentes* a nuestra infancia podrían ser todo lo que poseemos. Nuestros recuerdos infantiles nos muestran nuestros primeros años no como ellos fueron, sino como ellos aparecen en períodos posteriores cuando los recuerdos fueron estimulados. En estos períodos de estímulo, los recuerdos de infancia no *emergen*, como la gente acostumbra a decir; ellos fueron *formados* en ese momento. Y un número de motivos sin importancia para la precisión histórica, tomaron parte tanto en formarlos, como en la selección de los recuerdos mismos (Freud 1962: 322).

En *La Psicopatología de la vida cotidiana* (1960:477-48), Freud sugiere: “Uno está... forzado ... a sospechar que en los, así llamados, recuerdos

infantiles tempranos, no poseemos huella de la memoria genuina, sino una revisión posterior de ella, una revisión que podría haber estado sujeta a una variedad de fuerzas psíquicas posteriores. Por ello las ‘memorias de infancia’ de los individuos vienen en general a alcanzar el significado de memorias protegidas (*screen memories*), veladas y, al hacerlo, ofrecen una importante analogía con los recuerdos de infancia que una nación preserva en su almacén de leyendas”. Cerca de un siglo después, Derrida (1992: 200-201) escribe:

La amnesia nunca es accidental. Significa algo; su fenómeno no es solo negativo. No es solo una pérdida de memoria. Una operación selectiva, jerarquizante que organiza la herencia. Aun más, la produce. La amnesia no meramente sucede a alguna herencia ya recibida, sometiéndose a esta intervención más tarde. La herencia es ella misma, esta violencia tematizadora de la memoria, esta tematización tamizada, esta tesis filtrándose dentro del sistema general. Como un tema de la memoria, proponiendo, poniendo y prometiendo tanto como recibiendo, eleva a académica anamnesis y amnesias: a la posición, transposición, deposición, institución de la memoria, a una genealogía de la herencia.

Una amnesia nacional es una amnesia organizada. Sería cuestionable que, por ejemplo, muchos peruanos aceptaran hoy en día la sugerencia de John Murra (2000:122) referida a que la gran estatua de bronce de Pizarro sea remplazada por una gran estatua de bronce de una papa, porque parecería absurdo reemplazar a un “héroe” por un vegetal indígena. Y si nos remitimos a las denominaciones de las calles del Centro de Lima, ellas aparecen como velos o “pantallas” nacionales, entre otros parecidos, para ayudar a desviar lo que los peruanos podrían “recordar” con dolor. Yo las empleo como metonímicos de la identidad peruana. Nuestro actual entendimiento de la memoria nos ayuda también a explicar el comentario de León, Reyes y Vela (2000: 27): “La escasa conciencia histórica de la inmensa mayoría de la población hace que el pasado del Perú se presente para el ciudadano común, como una realidad brumosa, alejada, poco significativa para él como persona, que sólo cobra relativa vigencia en determinadas ocasiones (Fiestas Patrias, por ejemplo) o que se actualiza por oposición: durante un partido de fútbol en una eliminatoria del Mundial; o ante la posibilidad de una agresión militar que provocan la, por lo general ausente, unidad nacional y mueven al recuerdo emotivo”.

Lima es una gran metrópoli de siete u ocho millones de habitantes, alberga casi un tercio de los veintiséis o más millones de peruanos. Los otros dos tercios restantes viven en las ciudades más pequeñas, en los pueblos, y caseríos del interior. Desde que el Segundo Mundo ha desaparecido —y quizás nunca existió— hay más bien una gran brecha entre el Primer y el Tercer Mundo, como un guión infinito que separa a la gente y evita la posibilidad de que uno se “codee” con los otros.

Cuando uno camina por San Isidro, Miraflores, La Molina, o por algún otro de los barrios opulentos, uno encuentra casi en cada cuadra un vigilante o una mujer-policía. La gente pobre, la mayoría de vendedores ambulantes con carretillas, mendigos, callejeros, personas sin hogar, carteristas, y gente como ellos, no se atreven a entrar por allí. Aun así, los residentes circundan sus hogares con muros altos, rejas de acero, cercos eléctricos.

Cuando me quedé por un tiempo en un “penthouse”, me entregaron un llavero con cuatro llaves: una para la reja de la entrada, una para ingresar a la recepción interna del ascensor, y dos más para abrir la puerta del departamento. Habían también dos “guachimanes” (guardianes) en el edificio, alternándose en turnos de día y de noche. Con tal serie de barreras de acero, puertas trancadas, vigilancias, chequeos de seguridad, yo estaba dudando si estaba en una prisión (y si era un prisionero o un guardia), o si estaba en un manicomio (y si era un cuidador o un loco observando el caos horrible de las estrellas transformándose en cenizas). La gente de las clases medias y altas se preocupa por no ser abrumada, tal vez ahogada y ciertamente casi barrida, por lo que José Matos Mar (1984) llama un “desborde popular”, desde aquellos sectores que llaman con desaprobación “cholos”, refiriéndose a aquella gente con raíces andinas o “indígenas”. “Cholo” es también otra palabra ‘densa’.

Ningún peruano pudiente osaría aparecer sin resguardo en esas otras partes “ocupadas” de la ciudad. Lima ahora está compartimentalizada. En la conclusión de su último estudio sobre Lima colonial, Jesús Cosamalón (1999: 224) propone una comparación de la ciudad de esa época, con la Lima contemporánea: “No tenemos un solo espacio urbano, por el contrario la Ciudad esconde varias ciudades. No hay que ser demasiado agudo para darnos cuenta que, en un proceso iniciado hace algunas décadas, la ciudad se ha fragmentado de manera real”. En efecto, Lima tiene varios centros. Sobre esta característica, Arroyo (1994: 14) especifica:

Hoy el Centro Histórico no necesariamente lo es de todos. Si bien mantiene su preponderancia histórica, así como la centralidad en mul-

titud de funciones, Lima aparece descentrada o más bien multicéntrica. El viejo *downtown*² ya no es un punto de referencia para el conjunto de limeños, un punto de convergencia común. “Ir al Centro” puede tener varios significados. Los que habitan en el cono Norte de la ciudad tienen como centro de sus actividades el entorno de la Plaza Unión o Castilla; para el cono Sur, el centro de actividades puede ser el área que circunda a la Av. Pachacútec e inmediaciones. Para las capas medias acomodadas el centro es más bien San Isidro o Miraflores. (cita textual, en español)

El viejo centro, Arroyo (1994 : 20) anota, “mantiene por lo tanto aún un rol hegemónico en el funcionamiento global de la ciudad”.

Portocarrero, Valentín e Irigoyen (1991:42, 57) explican la tensión entre los diferentes sectores de la ciudad:

[P]ara los sectores populares buena parte de la clase media resulta extranjera. En el Perú la “*lucha de clases*” tiene un trasfondo racial que la crisis llevó a primer plano. Las clases medias se identifican poco con los sectores populares y los maltratan, no los ven como iguales. Al considerarlas extranjeras, sin arraigo y sin títulos de legitimidad para estar en el país, los sectores populares les pagan con la misma moneda. No se solidarizan con ellas.

Para las clases medias se multiplican los espacios hostiles. A los distritos tradicionalmente peligrosos (Barrios Altos, La Victoria, El Agustino, etc.) se suma ahora el propio centro de la ciudad, prácticamente abandonado a los sectores populares. Segregada y reducida a sus barrios, ni aún en ellos encuentra la clase media la seguridad que demanda. Los asaltos y los robos crecen sin cesar y así también lo hacen los muros, las rejas y los huachimanes. Pero las precauciones no son suficientes y la delincuencia aumenta incontenible: el arrebato de carteras a las señoras, la agresión a los niños para quitarles sus bicicletas, el robo de accesorios y de carros son hechos cotidianos.

¿Cómo llegaron los peruanos a estar tan temerosos unos de los otros?
 ¿Cómo es que no se gustan desconfían y se desapruueban mutuamente?
 ¿Por qué desean robarse, estafarse, herirse entre ellos?

Yolanda Westphalen (2001) refrasea la pregunta en su brillante exégesis de Mario Vargas Llosa (1969), *Conversación en La Catedral*. El título

2. Nota de traducción: el autor se refiere al centro de la ciudad, el de las operaciones comerciales, culturales.

del artículo de Westphalen es “La mirada de Zavalita hoy: ¿en qué momento se jodió el Perú?”, una paráfrasis de un pasaje del libro, el cual “es la historia del desclasamiento de Zavalita, compleja figura discursiva que se va construyendo a través del recorrido semántico del proceso de transformación de un joven oligarca en un empleado mediocre. Pero Zavalita es como el Perú, es la encarnación del proceso de transformación de una República Aristocrática en una mesocrática”. Nosotros hasta podríamos decir: Zavalita *es el* Perú (es Vargas Llosa), todos ellos “jodidos”, una “palabra densa” como ninguna otra. La confrontamos con la metáfora de la violación, pero las personas violadas no son cenizas. Paul de Man (1986: 91) dice “sobre un ejemplo que [él] escuchó, dado por el filósofo francés Michel Serres lo que encuentras referente a fragmentos al lavar los platos: si rompes un plato, éste se rompe en fragmentos, pero no puedes romper los fragmentos en nada más”. Esto es, cuando rompes fragmentos, solo tendrás fragmentos. Estar “jodido” es algo así, porque tú puedes ser “jodido” una y otra vez y al final terminas siempre sólo “jodido”. No hay final para estar “jodido,” para ser excluido del placer. Pero, estamos tratando con una persona, Zavalita, ¿o con una población entera? Hay diferencias, y *differances*, un concepto que Derrida (1973: 129) aplica en casos donde el significado entre las dos posibilidades, sin identidad y demora, es indecible. ¿Es el texto de Vargas Llosa para ser leído: “Zavalita está jodido,” o “Zavalita, el Perú, y Vargas Llosa están jodidos”?, ¿cuándo empezó el “joder”? ¿durante el onchenio de Odría?, o ¿podríamos colocarlo antes, durante el oncenio de Leguía, la Guerra del Pacífico, la era del guano, la colonia, o la conquista? O, ¿el joder absoluto, el real, el “joder” final está aún en el futuro? Si esto es así, ¿desde cuándo uno puede estar “jodido” por adelantado, antes que suceda realmente?

De lejos, hemos disimulado una parte de un binario, la parte favorecida. Porque no se puede tener jodidos sin los que joden, los jodedores, los que están encima, aquellos que tienen los orgasmos mientras los jodidos experimentan solo dolor. Y es posible revertir las cosas sin alterar la estructura lo más mínimo.

Martín Oyata (2001: 352-353) deconstruye brillantemente el binario en su análisis de un famoso relato de José María Arguedas:

Durante 1965, José María Arguedas escribió un relato que le había sido confiado en una localidad del Cusco. Muchos lo conocemos; se trata de “El sueño del pongo”. Como se recuerda, al final de ese relato, donde se sueña la vida en el cielo, “nuestro gran-Padre San Francisco”

ordena al patrón que lama al siervo cubierto de excrementos. En ese momento, doblemente soñado, la realidad se invierte. Solo que, tras intercambiarse los papeles, persiste la humillación. Admito que el ejemplo es extremo, pero *¿acaso no es la reproducción consciente de una misma estructura*, como sucede con la reforma culturalista del canon, un peligro que late en diversas formas de discriminación positiva esas leves desigualdades calculadas para recobrar una promesa de genuina igualdad? (El énfasis es mío.)

El dilema de Arguedas debiera darnos pausa para repensar la metáfora de la “revolución”, una palabra excepcionalmente “densa” que es fácil de decir, pero dura (fálica) de actuar. Es una estafa, un embuste —doble—, porque esconde “la ley de la ley”, esto es la violencia que descansa bajo la ley, tal como Derrida (1999:115-116) nos señala:

¿Cómo uno va a escuchar [el silencio entre ética y política, ética y ley] ?...como siempre, la decisión se queda heterogénea al cálculo, el conocimiento, la ciencia y la conciencia que nada la condiciona. El silencio del que estamos hablando, hacia el que estamos por sobre todo atentos es el elemental y decisivo entre-tiempo, el entretanto, el instantáneo entretanto de la decisión, que perturba el tiempo y lo saca de sus bisagras (“fuera de juntas”) en ancronía y en contratiempos: esto es, cuando la ley de la ley se expone, *de sí misma*, en la no-ley, por devenir de pronto en huésped y anfitrión del otro, cuando la ley de lo único debe darse sobre sustitución y para la ley de la generalidad —sin la cual uno podría obedecer una ética sin ley— cuando el “No matarás”, dentro del Torah y la paz mesiánica están reunidos, aún permite a cualquier Estado (el de César y el de David por ejemplo), sentirse justificado al levantar un ejército, hacer una guerra o mantener la ley y el orden, controlar sus fronteras-matar. No insistamos demasiado aquí en lo obvio, pero no olvidemos tan rápido, tampoco (véase, también, Derrida 2002a, sobre ley y violencia.)

Siguiendo a Levinas, Derrida (1978: 130) escribe:

El Discurso... si es originalmente violento, solo puede hacer violencia a sí mismo, puede solo negarse para afirmarse, hacer guerra sobre la guerra la cual lo instituye sin aún estar preparado para reapropiar esta negatividad, hasta el punto que es discurso. *Necesariamente* sin reapropiarlo porque si lo hizo, el horizonte de paz podría desaparecer en la noche (peor violencia como previolencia). Esta guerra secundaria, como una declaración de violencia, es la menor violencia posible,

la única forma de reprimir la peor violencia, la violencia del primitivo y prelógico silencio, de una noche inimaginable, la que no sería ni siquiera lo opuesto del día, una violencia absoluta que no sería ni siquiera lo opuesto de la no-violencia: la nada o el puro sin sentido.

Hay por supuesto jodedores no dispuestos a tomar ventaja de su privilegio porque, para ellos, herir a otros es doloroso, como también existen jodidos/as para quienes ser heridos/as es placentero; de este modo, el binario es realmente irreal. Los jodedores no son necesariamente brutales, sino a menudo se conducen con “caballerosidad”. De acuerdo con Norma Fuller (1998: 38-39):

La caballerosidad en el trato, que es la regla de deferencia debida a la madre, y a la esposa convive con la violencia doméstica debida a la incapacidad innata del hombre de contener sus impulsos. De este modo es posible que coexista la más exquisita deferencia al lado de la agresión física y psicológica. La misma admiración que lleva al respeto contiene el inverso de rebeldía frente al poder femenino. Si la caballerosidad es la regla de lo debido, la violencia es la constante transgresión, consecuencia de la impulsividad del varón.

Así, hay grados de “caballerosidad”. Fuller anota: “De hecho existe una crítica abierta y constante al machismo de parte de hombres y mujeres. Se le considera una visión arcaica y abusiva de las relaciones entre los géneros. Sin embargo, esto parece limitarse al discurso, sin que incida en ciertas actitudes básicas, como la doble moral sexual y la autoridad masculina”. En una discreta nota a pie de página referida a un pasaje que apunta al hecho de que la existencia de sirvientas significa que “la división sexual del trabajo en la familia no sea revisada”, ella señala: “Un elemento a relevar es la persistencia de relaciones semiserviles y profundamente jerárquicas en la familia. Es curioso notar que las mismas mujeres que aplican para sí mismas criterios democráticos, cuando se trata de su ‘muchacha’, se deslizan hacia patrones jerárquicos. Según expresan, la empleada doméstica ‘no tiene las mismas necesidades’ o no siente el mismo deseo de ser libre o reconocida como igual” (1998: 41-42). De este modo existe la posibilidad de que las jodidas/jodidos puedan ejercer el poder de jodedoras/jodedores sobre otros que son más débiles. En realidad, es más fácil concebir un “orden jerárquico” de dominación-sumisión, que un simple binario. Podemos también pensarlo como un “cadena de sufrimiento”, basándonos en la imagen de Portocarrero (1990: 234): “la persona que reclama sumisión y

obediencia por el hecho de haber sufrido o seguir sufriendo. Desde una suerte de trono del dolor, el sufriente se queja y ordena. Si es preguntado por la razón de su privilegio puede responder que ha padecido bastante, más que el resto, y que ahora le toca a él (ella) el turno de recibir... En la presunción de que el sufrimiento crea derechos, encontramos la secularización de la idea básica del mártir: el sufrimiento como inversión. Pero ahora la expectativa no es tanto la salvación, la recompensa en el más allá, sino la posesión o el poder en el más acá, en el plano intramundano”.

Ahora leamos lo que Derrida (1980: 203-204) tiene que decir al respecto sobre “La ley del género (*genre*)”, léase ley del género, ley de la raza, ley de la decencia, o leyes diurna o nocturna, de la bondad y la maldad:

Tan pronto como la palabra “género” (*genre*) suena, y es escuchada, tan pronto como uno intenta concebirla, un límite es trazado. Y cuando un límite es establecido, las normas e interdicciones que vienen detrás, no están tan lejos... Pero el total enigma del género quizás emerge más cercanamente desde dentro de este límite, entre estas dos clases de género ni separables ni inseparables, forman una extraña pareja de uno sin el otro en que cada uno de forma uniforme sirve al otro una mención para aparecer en la figura de el otro, simultánea e indiscerniblemente diciendo “Yo” y “nosotros”, yo el género, nosotros géneros, sin que sea posible pensar que el “Yo” sea una especie del género “nosotros”. Porque, ¿quién nos tendría creyendo que nosotros, nosotros dos por ejemplo, formaríamos un género o perteneceríamos a uno? Así, tan pronto como un género se anuncia, uno debe respetar la norma, uno no debe cruzar la línea de demarcación, uno no debe arriesgarse a impurezas, anomalías o monstruosidades...Si un género es lo que es, o si es lo que se supone sea en virtud de su *telos*, entonces los “géneros no existen para ser mezclados”; uno no debería mezclar géneros, uno se debe a uno mismo no a enredarse en géneros mezclados. O, más rigurosamente, los géneros no deberían entremezclarse. Y si esto sucediera, que se mezclen por accidente o a través de la trasgresión, por error o por un lapsus, esto confirmaría la pureza esencial de su identidad, puesto que después de todo, estamos hablando de “mezcla”.

Aun más, Derrida añade (1980: 206) al citar “la ley de leyes del género”: “es precisamente un principio de contaminación, una ley de impureza, una economía parásita. En el código de las teorías de conjunto, si pudiera usarlo al menos figurativamente, hablaría de una suerte de participación sin pertenencia, un tomar parte en, sin ser parte de. Sin tener la membrecía del conjunto (grupo). El rasgo que marca la membrecía ine-

vitablemente divide, los linderos del conjunto que vienen a formar, por invaginación un bolsillo interno más grande que el todo; y el resultado de esta división y de este abundar quedan tan únicos, singulares, como ilimitados". Esto es, una demarcación, un límite, una frontera —y las fronteras son como he establecido, porosas, lugares inestables de hibridización, bilingüismo, sincretismo, reinterpretación—, no es lo que parece ser (es un camaleón: aparece con diferentes apariencias y se disfraza en diferentes contextos). Los jodedores parecen estar jodidos internamente, mientras los jodidos parecen estar jodidos externamente. En otras palabras, hay algo de los jodedores inscrito en los jodidos, tanto como que algo de los jodidos está inscrito en los jodedores. De otro modo, ¿por qué tantos jodidos sacan ventaja de la debilidad de sus esposas y niños para abusar de ellos? Y precisamente, ¿qué preocupa a los jodedores? Esos que se preocupan sobre la pureza y la deshonra, *siempre* tienen mucho sobre qué preocuparse.

Ramón León (1998: 32) hace una observación osada cargada de implicancias: "Y todos sabemos, por último, que el primer mandamiento del decálogo de todo peruano 'normal' es rechazar y 'poner en su sitio' a esa amenazante y creciente turba de 'igualados', 'creídos', 'confianzudos' y 'mandados', que sin mayores reparos desafían las leyes no escritas que rigen la sociedad peruana". Lo que significa que los jodidos son conservados abajo, "puestos en su sitio", pero más importante que eso, podría no ser accidental que León elija una metáfora Bíblica, y una del Antiguo Testamento, en la cual un Supremo jodedor está en la cima de multitudes de jodidos abajo, el Jodedor inmortal y los jodidos sentenciados a morir.

Entonces, lo que encontramos debajo de todo este actuar social de los temores, al igualar los jodidos y la muerte social, es un culto *religioso* devoto a la meta de hacer realidad que los muertos se queden en esa forma, "puestos en su sitio". Aplico aquí el concepto de "religión" en el sentido de Derrida (2002b: 66-67):

No podría uno decir ¿la 'cuestión de la religión' no emerge simplemente, con la cuestión del Latín? Por lo que debería ser entendida más allá de una "cuestión de lenguaje y cultura", el extraño fenómeno de Latinización y su globalización...La *religión* circula en el mundo, podría decirse, como una palabra inglesa < *comme un mot anglais* > que ha estado en Roma y ha tomado una vuelta a Estados Unidos. Bastante más allá de sus cifras estrictamente capitalistas o político-militares, una apropiación hiper-imperialista ha sido puesta en marcha ahora, por siglos. Se impone en una forma palpable determinada dentro del aparato conceptual de la ley internacional y la retórica política glo-

bal. Donde sea que este aparato domine, se articula a través de un discurso sobre religión. De aquí en adelante la palabra “religión” es aplicada calmada (y violentamente) a cosas que han sido y permanecen ajenas a lo que esta palabra denomina y autentica en su historia.

El mismo comentario podría aplicarse a muchas otras palabras del entero “vocabulario religioso” en su conjunto, empezando con “culto” “fe”, “creencia” “sagrado”, “santo”, “salvado” “ilesos”, en este proceso aparentemente sin fronteras. Pero por contagio ineludible, ninguna célula semántica puede quedar ajena, no me atrevo a decir “sana y salva”, “intacta”, en este proceso aparentemente sin límites. Globalatiniización (de seguro, esencialmente cristiana) es una palabra que denomina un evento único al cual un meta-lenguaje parece incapaz de acceder, a pesar que tal lenguaje permanezca siendo aquí, de la más grande necesidad. Porque al mismo tiempo que no percibimos más sus límites, sabemos que la tal globalización es finita y solo un proyecto.

Muchos cristianos —personas que se llaman a sí mismas como tal, pero que de hecho no lo son— no llevan el mensaje de Cristo de humildad, paz y amor incondicional —si entiendo este mensaje adecuadamente desde fuera, como un judío— (y “judío”, en caso que ustedes no lo hayan pensado antes, es antes que nada, un concepto “denso”), donde un tipo de “doble conciencia” podría ayudarme.³ Uno no se encuentra con Bartolomé de las Casas o un Martín Luther King frecuentemente. En su lugar, los cristianos nominales toman el papel de torturadores de Cristo. Llevan arrogancia, dominación, asesinato masivo, robo en gran escala, explotación, opresión y ruinas de lo que otros han construido. Parecen querer conseguir una cercanía a Dios, pero solo del modo en que ellos puedan ser los jodedores y no los jodidos.

3. Los judíos que han crecido en sociedades cristianas tienden a tener, en un grado u otro, una “doble conciencia”. De este modo, en su recuento autobiográfico sobre cómo hacia etnografía en los Andes, Benjamin Orlove (1997: 19) describe cómo se sentía “simultáneamente, un americano y un otro específico”. El y yo nos prestamos el término de W. E. B. Du Bois (1986: 364-365) quien escribe: “[E]l Negro es una suerte de séptimo hijo, nacido con un velo, y dotado de una segunda vista en este mundo americano, —un mundo que le produce no una verdadera autoconciencia, sino que solo le permite verse a través de la revelación del otro mundo. Es una peculiar sensación, esta doble—conciencia, este sentido de siempre mirarse uno mismo a través de los ojos de otros, de medir el alma de uno por la medida de un mundo que mira en amena contemplación y pena. Uno siempre siente su doblez, un americano, un negro; dos almas, dos pensamientos, dos afanes irreconciliados; dos ideales en lucha abierta en un cuerpo oscuro, cuya obstinada tenacidad lo protege de ser roto en pedazos.”

No se supone que la gente socialmente muerta: los jodidos, los subalternos, los esclavos, se rebele. Y cuando lo hacen, son considerados perversos, son demonizados. Son los muertos que no se quedan “en su lugar”. En el estudio sobre *Esclavitud y muerte social*, Orlando Patterson (1982: 44) distingue dos formas de la muerte social, la “intrusa” y la “extrusa”: la primera implica una concepción del esclavo “como alguien sin pertenencia (que no perteneció realmente) porque él (sic) era un ‘foráneo’, un extraño. La segunda se refiere a una condición en la cual el esclavo se convierte en un foráneo porque él no [pertenecía]... o ya no pertenece más”. Continúa: “en la primera el esclavo era un exiliado externo, un intruso; en la última era un exiliado interno, uno que había sido privado de todo reclamo de comunidad. El uno, cayó porque era el enemigo, el otro, se convirtió en enemigo porque había caído”. Y “La marginalidad institucionalizada, el estado liminal de la muerte social, era el último resultado cultural de la pérdida de natalidad, también del honor y el poder. Era en esto que la autoridad del amo descansaba también. Porque era él quien en una forma semejante a dios, mediaba entre la muerte social o la vida social” (*Ibid.*: 46). Y algunos de los socialmente muertos ni siquiera *querían* estar vivos, pero esos no inspiraban gran temor. En el Perú, por ejemplo, la insurrección popular ha sido concebida por los criollos como “guerra racial” y, lo último, como un perverso y abominable movimiento para alterar un orden *natural* (ver Stein 1988).

La investigación histórica nos lo dice de otro modo, como Alberto Flores Galindo (1987: 278) nos informa:

Vista de cerca la imagen de una “Guerra de castas” parece esfumarse. No es una lucha, en sentido estricto, de mistis contra indios. Se enfrentan los mistis contra los sublevados, pero en ambos bandos hay indios. A veces pelean una comunidad contra otra; en ocasiones son colonos contra comuneros, sin que falten los conflictos en el interior mismo de las comunidades.

El “orden de las cosas”, la “forma en que las cosas son”, la “realidad”, todas, son construcciones del lenguaje, pero la tautología cambia las cosas del derecho al revés. Los comentarios de Barthes (1972: 152-153) al respecto son elocuentes:

En la tautología, hay un doble asesinato: uno mata la racionalidad porque se resiste; uno mata al lenguaje porque lo traiciona a uno. La tautología es un desmayo en el momento apropiado, una afasia

salvadora, una muerte o quizás una comedia, la “representación” indignante de los *derechos* de la realidad sobre y encima del lenguaje. Puesto que es mágico, puede por supuesto, refugiarse detrás del argumento de autoridad: así hacen los padres en su respuesta final al niño que sigue pidiendo explicaciones, “porque es así como es”, o aún mejor: solamente ‘porque, eso es todo’ –un acto mágico avergonzado de sí mismo, que verbalmente hace el gesto de racionalidad, pero inmediatamente lo abandona y se cree actuar hasta con causalidad, porque ha pronunciado la palabra introductoria.

Entonces, ¡restablezcamos los derechos del lenguaje sobre la realidad! La “muerte social” es una metáfora. Aun como “muerte” es metafórica. *Death* (muerte) es una sola palabra en el idioma inglés, así lo aprendí de otros, cuando era niño. Nadie nace sabiéndolo, los que hablan inglés también lo han aprendido de otros. Es lo mismo con “la muerte” en español. Siempre, es ya un “monolingüismo de el otro” (Derrida 1998). Así está en nosotros de seguro, pero es una otredad en nosotros, que hace de nosotros sujetos divididos. Aquí no podemos enfatizar tan fuertemente que estamos enfrentándonos al lenguaje. En un asombroso ensamblaje de Saussure, Benveniste, Jakobson, Hegel, y Heidegger, Giorgio Agamben (1991: 86-87) observa que *lengua* (*langue*), en contraste con *palabra* (*parole*) —esto es, lenguaje vs. discurso—, no tiene sonido. También la Ontología podría ser definida como “Voz” silenciosa. Y él continúa:

La esencial relación entre lenguaje y muerte toma lugar-por metafísica-en la *Voz*. *Muerte y Voz tienen la misma estructura negativa y son metafísicamente inseparables*. Experimentar la muerte como la muerte, significa, de hecho, experimentar la supresión de la voz y la apariencia, en su lugar, de otra *Voz*...la que constituye la base *negativa* ordinaria de la palabra humana. Experimentar la *Voz* significa, de otro lado, llegar a ser capaz de otra muerte, no simplemente un deceso, sino la mayor e insuperable posibilidad propia de una persona, la posibilidad de su *libertad*.

Aquí la lógica demuestra –dentro del horizonte de la metafísica— su conexión original y decisiva con la ética. De hecho en su esencia, la *Voz* es voluntad o significado puro (volar dire). El significado de que se trata en la *Voz*, sin embargo, no debiera ser entendido en un sentido psicológico: no es algo como un impulso, no indica la voluntad de un sujeto respecto a determinado objeto. La *Voz*, como sabemos, nada dice; no significa o quiere decir alguna proposición significativa. Más bien, indica y significa el puro tomar lugar del lenguaje, y es como tal, puramen-

te una dimensión *lógica*. Pero ¿de qué se trata en esta voluntad, que está lista para revelar al hombre(sic) la maravilla de ser y el terror de la nada? La Voz no desea alguna proposición o evento; desea *que el lenguaje exista*, desea *el evento originario* que contiene la posibilidad de cada evento. La Voz es la dimensión ética originaria en la que el hombre pronuncia su “sí” y consiente que este pueda tomar lugar. Consentir (o rehusar) el lenguaje no significa aquí hablar (o guardar silencio). Consentir el lenguaje significa actuar en tal forma, que en la experiencia abismal del tomar lugar del lenguaje, en la remoción de la voz, otra Voz es revelada al hombre, y junto con esto, está también revelada la dimensión de ser y el riesgo mortal de la nada. Consentir el tomar lugar del lenguaje, escuchar la Voz, significa entonces, consentir también la muerte...

Por esta razón, la Voz, el elemento *lógico* originario, es también, por metafísica, el elemento *ético* originario: la libertad, la *otra voz*, y la *otra muerte* —la Voz de la muerte, podríamos decir para expresar la unidad de su articulación— que hace del lenguaje *nuestro* lenguaje y del mundo *nuestro* mundo y constituye, para el hombre, la base negativa de su ser *libre y hablante*.

Misteriosamente, la muerte se convierte, para muchos de nosotros, en un opresor con el que nos identificamos. Dollimore (1998: 96) dice: “Una atemorizada mutabilidad, internalizada, experimentada como deseo, conduce a una abyecta identificación con un Dios omnipotente, vengativo. Referirse a esta sexualización de la experiencia religiosa como un lugar común o convencional, es solo decir que ello probablemente requiere un examen más detenido que aquel que le dan usualmente aquellos que la describirían así”. De este modo, necesitamos repensar los conflictos Edípicos, al menos en la forma como Freud los describe. La “muerte” es un significante muy “denso”, porque no solo significa la transición de un estado de existencia a otro, sino que también significa la nada. ¿Cómo pensar “nada”? ¿Cómo pensar “no”? No es fácil, como nos muestra Mark Taylor (1993: 1-2) al principio de su libro sobre *Los No*:

Pensar no es dilatar una negativa, que aunque nunca puede ser negada, no es meramente negativa. El *no* es algo como una negativa no-negativa, que ninguno es no positivo. Así entendido, el *no* no existe; ni el *no* existe. Ni algo no es nada, el *no* cae *entre* ser y no ser. Aunque el pensamiento no puede pensar sin pensar *no*, la tradición ontoteológica occidental, en efecto, ha estado en un extenso esfuerzo para no pensar *no*. Mientras las estrategias que han sido inventadas para negar el *no* han sido múltiples, ellas implican consistentemente el esfuerzo para

cambiar el *no* en algo positivo que pueda ser manejado y controlado. Dentro de tales esquemas, el nombre del *no* varía: Dios, Satán, el bien, el mal, el ser, el no ser, el conocimiento absoluto, la ausencia de conocimiento, el inconsciente... Pero tales denominaciones son siempre inadecuadas, porque pensar el *no* es pensar lo impensable, lo que es innombrable, o es nombrable solo como innombrable. Declinando todas las nominaciones y eludir o resistir cada estructura oposicional construida para reprimirlo, el *no* acarrea una alteridad más radical que cualquier diferencia binaria o otra dialéctica. (Elipsis en el original.) [La letra cursiva se añadió en la traducción].

“Muerte” significa también “el fin de una historia”, destumescencia (poéticamente es una metáfora para el orgasmo), la consecuencia del pecado, castración, el miedo de los espectros, corrupción, polución, peligro, vampiros (o *pishtacos* en el Perú), también se la relaciona como castigo y el castigo de castigos, un salón infinito de dolorosos espejos.

Busquemos los orígenes de los temas sobre decencia y muerte social en la época colonial, en la forma como la muerte biológica fue tratada en los diferentes sectores sociales. Una de las más vívidas descripciones es la que realizó Teresa Gisbert (1996: 105-107) de una pintura anónima en una capilla en Caquiaviri, La Paz, Bolivia:

El cuadro de la muerte está concebido como un espejo, cuanto ocurre en el lado derecho donde se coloca el bien, corresponde exactamente al lado izquierdo donde está el mal. Hay un eje central en cuya parte alta está Dios Padre y al pie la confesión de un indio. Al centro se ve un cadáver en putrefacción y delante de él la muerte pisando los despojos de reyes, papas y caballeros. Esta muerte es doble, la que “mata” con azucenas a los justos y la que “mata” con fuego a los pecadores, ambas apuntan a dos moribundos identificados por sus obras. Una ventana central, también doble, muestra la penitencia en contraposición a los placeres. Al pie de la cama del justo están mundo, demonio y carne; el pecador tiene los mismos tres personajes que bailan delante de él. Mundo y carne están concebidos como mujeres vestidas según la moda del siglo XVI, la primera con la esfera del mundo en su cabeza y una copa de vino en la mano; la carne con flores y un espejo; cerca hay una vihuela que representa la sensualidad. Según el “*Ars Moriendi*” también se peca deleitándose al escuchar música. El demonio a su vez, baila con una tercera mujer. Junto al justo están las siete virtudes, las cuatro cardinales: Prudencia, Justicia, Templanza y Fortaleza, y las tres teologales: Fe, Esperanza y Caridad (estas últimas colocadas en la almohada del moribundo). El pecador, en contraposición, tiene los siete

pecados capitales en la almohada: soberbia, avaricia y lujuria; y los otros cuatro: pereza, envidia, ira y gula, con sus respectivos animales; el asno para la pereza, un jaguar para la ira, un cerdo para la gula y un perro para la envidia. La simetría es tal que los seres infernales hacen par con Cristo, La Virgen, San José y San Antonio Abad —que es patrono de Caquaviri. Uno de los demonios lleva un cartel que dice; “Arda para siempre quien no hizo (caridad) al pobre”.

Gisbert (1996: 109-110) observa: “¿Cómo insertar al indígena en el teatro barroco de la muerte? Es algo que se dio en muy escasa medida. En el mundo andino, el culto a los antepasados suponía la conservación del cuerpo momificado que era tratado como un objeto sagrado, se hacían sacrificios a los muertos y periódicamente se repetían los ritos funerales. Nada más opuesto a esta costumbre que el enterramiento cristiano que suponía la descomposición del cuerpo. Por ello, en el Collao, los cadáveres eran robados de los cementerios de las iglesias y llevados a los chullpares, práctica que Toledo prohibió expresamente. Pensar que las riquezas se abandonan con la muerte era paradójico, en un mundo donde los muertos llevaban consigo su ajuar. Por todo ello, no extraña que los indígenas estén escasamente representados en las ‘postrimerías’ que, copiadas de grabados las más de las veces, nos dan la visión europea de la muerte”.

Ahora podemos examinar el teatro republicano de la violencia racista, y para tal propósito reproduzco un caso del año 1844, investigado por Carlos Aguirre (1998: 350) en el Archivo General de la Nación:

Un caso extremo, aunque no singular, fue el de Ramona, una niña de origen andino que trabajaba como sirvienta. Ella fue acusada del robo de doce reales y, “en virtud de los continuados robos de plata”, el patrón decidió castigarla. La paliza empezó a las siete de la mañana y sólo terminó cuando Ramona murió, siete horas más tarde. La esposa del patrón exclamaba mientras Ramona era azotada: “Dénle duro que no siente”. Más tarde le diría a una vecina que si Ramona no moría a consecuencia de los palos, sería necesario “meterle un puñal, porque a los cholos se castigaba así”.

Puesto que Ramona “no siente” (textual), como su patrona lo describió, podríamos concluir que, simbólicamente, ella ya era un cadáver. Sin embargo, la pregunta que me gustaría formular es: ¿No estaban los patrones de Ramona respondiendo a mucho más que el enojo por sus insignificantes robos? ¿Estaban respondiendo a su miedo y odio a esa siempre presente otredad en ellos mismos, a la muerte? ¿Estaban ellos actuando un

sobrepoderoso deseo de librarse de su propio horrible castigo por castigar a una pobre sirvienta andina, que estaba ya simbólicamente muerta, una encarnación de su propia horrorosa muerte? ¿Cómo vamos a explicar su grotesca, desmedida, reacción? Y ¿hasta qué punto podemos comparar este caso único con eventos contemporáneos? Estar jodido es simbólico, existe primero en el lenguaje que uno aprende, y es precisamente allí donde la tarea de interrogar comienza.

Nelson Manrique (1999: 17) señala, sin embargo, que esas personas definidas como “indios” han constituido durante el último siglo una categoría que se va ininterrumpidamente encogiendo. A principios de siglo, eran nueve décimos de la población peruana; hacia el final de la década de 1920 eran cuatro quintos; en la década de 1940, algo menos que la mitad; y, actualmente, “pues nadie puede definir con precisión qué es un indio,” tal vez un tercio o un cuarto de los peruanos.

Hace medio siglo, la gente del Callejón de Huaylas me decía, “no tenemos verdaderos indios aquí, tienes que ir a Conchucos para encontrarlos”, y cuando llegué a Huari en Conchucos, la gente me dijo “no tenemos indios verdaderos aquí, para eso has tenido que ir abajo a Llamellín, sobre el Marañón”. Si hubiera ido a Llamellín, ¡estoy seguro de que me habrían enviado a algún lugar diferente! Encontrar un indio era tan difícil como encontrar un gamonal. Aparentemente, en el Perú, nadie quiere ser un indio, ni siquiera aquellos que son llamados “indios”.

La palabra indio fue impuesta en el Perú por los españoles, que llamaron a sus habitantes “indios” por error, porque Colón y otros exploradores de una generación temprana creyeron que habían encontrado una ruta a las Indias Orientales. Ellos emprendieron pronto su proyecto de convertir a los “indios paganos” en creyentes cristianos porque sabían, por la experiencia en reconquistar su propio país y “purificarlo” de las influencias de moros y judíos, que eso sería estratégico para la consolidación de su poder. Quizás también sabían intuitivamente por las luchas con sus propios antecedentes de mezcla racial, cultural y religiosa (ver Manrique 1992, 1993a), que al obliterar las identidades de los indios podrían transformar a la población en sujetos relativamente dóciles. La Inquisición española demuestra que aquellos que se permitieron a sí mismos estar jodidos escaparon, mientras que quienes se defendieron fueron quemados. Los españoles en el Perú fueron solo parcialmente exitosos, pues sus subalternos persistieron en contestar, rebelarse y la historia de los períodos colonial y republicano está llena de contiendas de la élite del poder Español, algunas bastante sangrientas.

Gonzalo Portocarrero (1993: 33) introduce el concepto de “dominación total”:

Lo característico de este tipo de relaciones es la omnipotencia de una de las partes y la impotencia de la otra. Esta concentración del poder permite convertir al dominado en instrumento de la voluntad del dominador; en máquina de trabajo que explotar y en objeto en el que satisfacer los impulsos sexuales y agresivos. Típicamente esta relación da lugar a personalidades despóticas que ejercen su imperio arbitrariamente, sin fronteras y, de otro lado, a personalidades serviles siempre temerosas e incondicionales. La relación entre españoles e indios se acerca bastante a este patrón ideal. Los comportamientos y formas de ser característicos a esta relación han marcado en profundidad a la sociedad peruana. Hoy ya no hay españoles y los indios ni son los de ayer ni son la mayoría; no obstante, la desconsideración del otro y el ensañamiento con el débil permanecen como rasgos centrales de relaciones tan diferentes como las de patrón-obrero, hombre-mujer, criollo-andino, policía-delincente, etc.

La “dominación total” es psico-fisiológica. La dominación deviene inscrita no solamente en las mentes de los subalternos, sino en sus cuerpos también. Pierre Bourdieu (2000: 179-180) elabora lo siguiente:

Las pasiones del habitus dominado (sea dominado en términos de sexo, cultura o idioma), una relación social somatizada, la ley del cuerpo social convertida en la ley del cuerpo, no son del tipo que puedan ser suspendidas por un simple esfuerzo de voluntad, fundado en un liberador despertar de conciencia. Una persona que lucha contra su timidez se siente traicionada por su cuerpo, el cual reconoce tabúes paralizantes o llamadas al orden, donde alguien más, producto de diferentes condiciones, vería estimulantes mandatos o incitaciones. Es iluso pensar que la violencia simbólica puede ser vencida solo con las armas de la conciencia y la voluntad. Las condiciones de su eficacia son durablemente inscritas en los cuerpos, en la forma de disposiciones que, especialmente, en el caso de relaciones de parentesco y relaciones sociales concebidas bajo este modelo, son expresadas y experimentadas con la lógica del sentimiento del deber, a menudo fundido en la experiencia de respeto, devoción afectiva o amor, y que puede sobrevivir bastante después de la desaparición de sus condiciones sociales de producción.

De aquí también la “tontería” de todas las religiones, posturas éticas o políticas consistente en esperar una transformación genuina de las relaciones de dominación (o de las disposiciones que son, parcialmente al

menos, un producto de ellas) desde una simple “conversión de almas” (de los dominantes o los dominados), producida por una prédica racional y la educación, o como *maitres à penser* a veces gustan pensar, desde una vasta logoterapia colectiva que recae organizar, a los intelectuales.

Los subalternos están simbólicamente muertos, socialmente muertos. Spivak (1996: 289) dice al respecto: “hay algo de enmudecimiento (un no-hablar) en la misma noción de subalternidad”. Esto no significa que los subalternos no hablen entre sí, sino que ellos no confrontan a sus dominadores. Y cuando se expresan –como en un mal sueño en el que uno habla pero nadie escucha— sus dominadores no escuchan. Spivak (1996: 291) añade: “[L]o que tenemos aquí es el relato de la continua insurgencia subalterna, siempre fallando, pero continua hasta estos días. Este es un ejemplo espectacular que muestra que los subalternos no están listos para ‘hablar’”. Y de este modo:

La idea de agencia viene por el principio de rendición de cuentas, por el que uno actúa con el razonamiento de la responsabilidad, por el que uno tiene que asumir la posibilidad de intención, uno tiene que asumir hasta la libertad de la subjetividad, para ser responsable... Cuando uno postula una mediación desde el milagroso terreno (*miraculating ground*) de la identidad, la cuestión que debiera levantarse es, “¿Qué clase de agencia?” Agencia es una palabra en blanco. Así, el cambio de “identidad” a “agencia” en sí mismo no asegura que la agencia sea buena o mala, simplemente supone ver que la idea de llamar a todo una construcción social es anti-esencialista, implica una noción de lo social como una esencia (Spivak 1996: 294).

Bourdieu (1991: 138) aplica la metáfora de censura al campo del poder simbólico:

La metáfora de censura no debería llevar a conclusiones erróneas: es la estructura del campo en sí misma la que gobierna la expresión al gobernar ambos, el acceso a la expresión y la forma de expresión, y no algún procedimiento legal que ha sido especialmente adaptado para designar y reprimir la trasgresión de un tipo de código lingüístico. Esta censura estructural es ejercida por medio de las sanciones en un determinado campo, funcionando como un mercado en el cual son formados precios diferentes para los diferentes tipos de expresión; son impuestos a todos los productores de bienes simbólicos, incluyendo al

vocero autorizado cuyo discurso autoritario es más sujeto a las normas de la propiedad oficial que ningún otro, y condena a los ocupantes de las posiciones dominadas ya sea al silencio o a la chocante franqueza... La censura nunca es tan perfecta o invisible como cuando cada agente no tiene nada para decir, aparte de lo que él (sic) está objetivamente autorizado a decir: en este caso ni siquiera tiene que ser su propio censurador, porque él es en cierta forma censurado de una vez por todas, a través de las formas de percepción y expresión que él ha internalizado las que imponen sus formas en todas sus expresiones. Entre las más efectivas y mejor disimuladas censuras, están todas esas que consisten en excluir ciertos agentes de la comunicación, al excluirlos de los grupos donde se habla, o los lugares que permiten a uno hablar con autoridad. Para explicar lo que debería o no debiera ser dicho en un grupo, uno tiene que tomar en cuenta no solo las relaciones simbólicas de poder que vienen establecidas dentro, que privan a ciertos individuos (mujeres, por ejemplo) de la posibilidad de hablar o que los obligan a conquistar tal derecho por la fuerza, pero también las leyes mismas de formación del grupo (la lógica de exclusión consciente o inconsciente por ejemplo) que funciona como una censura previa. Las producciones simbólicas por ello deben sus propiedades más específicas a las condiciones sociales de su producción y, más precisamente, a la posición de productor en el campo de la producción, que gobierna a través de varias formas de mediación, no solo el interés expreso, la forma y fuerza de la censura que es impuesta en ello, sino también la competencia que permite a este interés ser satisfecho dentro de los límites de esta cohibición, esta reserva.

Lo que Spivak y Bourdieu están diciendo está muy bien ilustrado en el recuento Kafkiano que hace Sara Lund (2001: n.d.) sobre la vida y muerte socio/simbólica en ciertos lugares burocráticos del Cuzco. Ella escribe su percepción sobre la Oficina de Registro Civil:

Mientras la documentación, en teoría, se aplica igualmente a cualquiera nacido en el Perú, las relaciones jerárquicas son evidenciadas en la Oficina de registro, delineando, separando, y en ciertos casos hasta degradando a los solicitantes. La obvia posición subordinada del solicitante respecto del funcionario es una distinción obvia, los representantes del Estado que median y reciben halagos del público para ajustarse a las formas prescritas. La diferencia es claramente mostrada por la mayoría de los solicitantes cuando presentan sus papeles. ¿Puede algo encontrarse en falta? ¿Les demandarán una multa porque es la fecha límite? A la gente se le pide esperar. Durante su espera consultan

a alguien más, comparan lo que saben y tratan de aprender qué es lo esperable en otra oportunidad. Podrían ser rechazados porque no poseen los papeles correctos con ellos, encarados en términos no precisamente inciertos sobre su ignorancia y ser instruidos para todavía “regresar otro día”. En la pequeña oficina no hay privacidad. Los errores o faltas de las personas son públicamente expuestos, gratuitamente para ganar la atención de los funcionarios. Otros necesitan pedir ayuda, pero deben más bien demandarla y dentro de un tiempo limitado. Aún más, pueden observarse diferencias sociales importantes entre los solicitantes, no solo en términos de la forma como el registrador trata al solicitante, sino también en el uso del tamaño del espacio en la oficina o el patio adyacente. (8-9)

Lund (2001: 7) nos relata la experiencia de una joven subalterna “con su bebe en la espalda,” a quien están gritando, es regañada, y humillada por un empleado, y deja la oficina envuelta en lágrimas. Sin duda, llevando el duelo de su fallecimiento simbólico. Reducida a simbólicas cenizas por burócratas practicantes de un terrorismo simbólico, siguiendo el mismo modelo metafísico que llevó a Abimael Guzmán, de su lectura de Kant y otros filósofos, a practicar un terrorismo sangriento. Esencialmente lo mismo: poner a la gente “en su lugar”.

El “denso” término “mestizo” tiene más de un significado: uno es el de *métissage*, *mestizaje* en español, que es un genoma híbrido o mezclado —que se aplica, de hecho, a casi todos en el Perú (de hecho a todos, en el Perú y en el mundo, porque no hay tal cosa como un genoma “puro”). Otro significado es uno que está cargado negativamente, por ejemplo lo que Max Hernández (1993: 190) tiene que decir sobre los sentimientos peruanos:

La identidad quebrada y ambivalente, el disimulo y la desconfianza, la angustia, las oscilaciones sismicas entre la arrogancia y la humildad, la vergüenza frente a la mixtura original sentida como hibridismo, la obsesión por los orígenes y el evitamiento del saber histórico son frecuentes entre nosotros. Tales problemas hacen que sintamos el mestizaje como un desgarró, y que reconozcamos como lo más nuestro el desarraigo.

Oportunamente leo el artículo de Elayne Zorn (n.d.) sobre turismo en la Isla de Taquile (sobre el Lago Titicaca), donde ella describe cómo los mestizos en la orilla del lago usurpan el negocio exitoso de los isleños indígenas y observa que “los mestizos vienen a ser ‘los malos’” —como en una película de cowboys del Oeste—, con “los buenos” y “los malos”. Esto es

cierto, la gente que cree que son “malos”, hacen cosas malas —una profecía que se cumple a sí misma—. La observación de Zorn se ha quedado en mi memoria porque mi lectura de la historia peruana refuerza mi convicción de que los señores mestizos *siempre* han sido “los malos,” esto es, que ellos han lucrado sobre la base de la miseria de sus subalternos y han intensificado tanto su lucro, como la miseria y la subalternidad.

Aquí estamos confrontando además otro significado, que tiene que ver con la ubicación estructural de los sectores más o menos dominantes de la sociedad Andina. Hace una generación, Fernando Fuenzalida (1970: 66) escribió: “cualquiera que haya sido la acepción original de estas palabras, el misti o el mestizo no es primariamente el que mezcla dos razas o culturas y no es reconocido como parte plena de ninguno de los dos grupos más o menos puros y bien delimitados. Es más adecuado a la realidad, el definirlo como ‘aquel que está en el medio’. Es, más que un marginal, un intermediario, un mediador en una escala de poder e información”.

Entonces, las personas son más o menos dominantes y más o menos subalternos, y estamos sumergidos en un campo de poder económico, político, cultural, y simbólico en el cual podemos encontrar un mestizo (o un indio) en cualquier lugar. Los hechos del mestizaje cultural y biológico han complicado el racismo peruano, como bien indica Manrique (2002: 334):

En el Perú, en la inmensa mayoría de los casos, es imposible tal “objetivación” del discriminado, pues el sujeto discriminador con frecuencia no puede separarse del objeto de la discriminación. Personas con evidentes rasgos fenotípicos indígenas que insultan a otras personas utilizando peyorativamente el calificativo de “indio”, solo pueden hacerlo a costa de negar una parte de su propia identidad —india—, lo cual supone discriminar, odiar y despreciar a elementos constitutivos del propio yo. El racismo, en este caso, constituye una forma superlativa de la alienación, pues supone la imposibilidad de reconocer el propio rostro, como lo refleja el espejo. Se produce así una forma de racismo profundamente enrevesada y difícil de abordar teóricamente.

Cuando escribimos sobre los peruanos, haremos bien en tener en mente preguntas tales como: ¿la historia de quién?, ¿la memoria/olvido de quién?, ¿Con qué propósitos son diferentes personas llamadas a recordar u olvidar?, y ¿quién decide? Derrida (2002c: 62-63) se refiere a una “política de la memoria”: “[P]orque no es posible preservar todo, las elecciones y por ello las interpretaciones, las estructuraciones, devienen en necesarias... Quien esté en una posición para acceder [al] pasado o usar el archivo,

debería saber concretamente que había una política de la memoria, una política *particular*, que esta política está en transformación, y que ésta es una *política*. Debemos despertar a una crítica vigilancia con respecto a la política de la memoria: debemos practicar una política de la memoria y simultáneamente, en el mismo movimiento, una crítica de las políticas de la memoria". Con esto en mente, examinemos cómo algunos peruanos recuerdan/olvidan.

Derrida (2002c: 80-81) apunta a un "deseo humano por singularidad" que es liberado desde la necesidad por naciones y estados-nación, etnicidades, y razas:

Me gustaría pensar que el deseo por singularidad y hasta el deseo o anhelo por un hogar, sin el cual, en efecto, no hay puerta ni ninguna hospitalidad... Me gustaría creer que este deseo incondicional, que es imposible de renunciar, al que no debiera renunciarse, no está atado en una forma necesaria a este esquema o santo y seña llamado nacionalismo, fundamentalismo, o hasta un cierto concepto de idioma o lenguaje. Un concepto al cual podría oponer otro concepto y otra experiencia práctica y hasta poética del idioma. Los motivos de estos conceptos, estos valores —de nacionalismo por ejemplo—, tienen una historia. Ellos son modelos en los cuales estos deseos por singularidad se han refugiado, pero están fuera de época y, a pesar de las apariencias, hoy, están en camino de extinción. Quizás es esta extinción la que tendríamos que "negociar", sin que tengamos que dejar del todo singularidad, idioma, y aún un cierto en-casa, este en-casa el cual, diría otra vez, puede proyectar una imagen, obviamente, de encierro, enclaustramiento, de egoísmo, de empobrecimiento y hasta letal aislamiento, pero el cual es también la condición de apertura, de hospitalidad, de la puerta. . . Similarmente las relaciones entre diferentes lenguajes no deben terminar en una absoluta imposibilidad de traducir. La traducción es necesaria. Uno debe inventar una experiencia de traducción que haga posible el cruce sin nivelar, igualar y borrar la singularidad del idioma...

Vayamos ahora a las metáforas en las que las necesidades peruanas de singularidad "se han refugiado". Por la Independencia, los criollos consistieron mayormente en personas con un grado u otro de material genético de los genomas americanos nativos. La cuestión para los peruanos ha sido lo que Ann Stoler (1995:139) llama en su estudio del mestizaje en Indonesia "acceso al estatus europeo equivalente": "La equivalencia Europea no fue otorgada simplemente sobre la exhibición de competencia y confort a las normas europeas; requiere que el candidato no se sienta más 'en casa' en

su sociedad nativa y que ya se haya ‘distanziado’ él mismo (sic) de su ‘ser nativo’ (*Inlander-zijn*) —en síntesis, que él/ella ya no debieran identificarse, ni conservar sensaciones inapropiadas de pertenencia, o anhelo por el medio del que él/ella vienen. Fue el estado *mental* de los potenciales ciudadanos que estaba en discusión, no solo los bienes materiales. ¿Cómo pudo hacerse tal evaluación? ¿Quiénes venían a ser los árbitros? ¿Apropiados a cuál sociedad europea y a cuáles europeos? Las preguntas son poco sinceras porque el código es claro; la competencia cultural mostrada en familia, el idioma y una moralidad de clase media, devino en el más notorio nuevo criterio para marcar los diferentes tipos de participación y colocación en el estado”. El parecido entre este caso indonés y la formación de la categoría *criollo* en el Perú es impresionante.

Los peruanos tienen un dicho: “*El dinero blanquea*”. Y esta es la base del racismo peruano, un tipo de racismo que es particularmente diferente de otros racismos que existen en cualquier parte del mundo. Portocarrero (1993: 181) escribe que “la pigmentación de la piel resulta entonces una imagen social, una suerte de ilusión óptica creada por la pobreza o prosperidad”. (Las flores *parecen* estar en el florero, cuando en realidad no están.) Lo criollo se torna en una metáfora. François Bourricaud (1975: 382) dice “que todos los peruanos se reconocen como Indios en un nivel colectivo, a pesar que ninguno de ellos aceptaría enteramente la descripción aplicada individualmente a sí mismos, porque en esta sociedad, que podría decirse está continuamente cambiando, las diferencias son sentidas más fuerte y genuinamente, que una solidaridad nacional que es aún abstracta y artificial”.

Más recientemente, Portocarrero (2001: 541-542) ha proporcionado una completa caracterización de *lo criollo*, y aquí cito sus dos estupendos primeros párrafos:

Con el ser criollo sucede algo paradójico pues despierta valoraciones totalmente opuestas. Es decir, la palabra “criollo” está cargada de ambivalencia, pues tan pronto significa algo apreciado y querido, como algo extraño y repudiable. En efecto, lo criollo se asocia con la alegría, el ingenio y el humor, resultando para muchos peruanos lo propio, lo entrañable, lo que nos identifica y lo que podemos asumir a “boca llena”. No obstante, para esos mismos peruanos lo criollo es también sinónimo de lo repudiable, lo abyecto, aquello que debe ser rechazado si uno quiere pasar por persona seria y respetada. Si de una música decimos que es “bien criolla” estamos significando que es muy nuestra, que expresa la autenticidad de lo que somos. Pero si de una acción decimos que es una “criollada” es que la estamos valorando como

inmoral o, en todo caso, como improvisada y poco seria. Entonces la ambigüedad es consustancial al término y resulta que los criollos nos amamos y nos odiamos al mismo tiempo. La subjetividad criolla es pues frágil e insegura, se mueve entre una autocrítica despiadada y pesimista y una celebración efímera de los logros alcanzados.

Es claro que estas valoraciones resultan de un pasado colonial que está aún demasiado presente; de un conflicto que no termina de resolverse y en cuya raíz está el anudamiento entre la imposición colonial y la resistencia criolla. Sucede que si, por un lado, la metrópoli desvalorizó todo lo nativo, concibiéndolo como una copia de segunda clase, y consiguiendo además que los propios nativos absorbieran esta imagen como fundamento de su ser; ocurre también, de otro lado, que ellos mismos lograron defenderse y preservar una autoestima en torno de la imagen de ser más gozadores, cariñosos y libres que los colonizadores. En realidad, la sociedad criolla se caracterizó por la transgresión del orden, por la “pendejada”, es decir, por el rechazo subterráneo de un sistema legal sentido como abusivo, ilegítimo y corrupto. En este rechazo se inscribe un goce, una excitación o una emoción, donde concurren el temor de ser atrapado y la esperanza de salir indemne, para finalmente resolverse en una vivencia de poder, de sentirse por encima, definitivamente superior a los otros.

Indio no se refiere a alguna persona en especial, sino a una situación, un estado de estar jodido o ser subalterno, esto es, pobre, iletrado, campesino y/o trabajador agrícola, cuyo idioma es autóctono, y un dependiente de *gente decente* para sobrevivir, porque estos últimos son quienes lo proveen con tierra para cultivar a cambio de su trabajo, o con tierra como aparcerero, con el acceso al mercado y una protección legal, entre otros “beneficios”. A cambio, los subalternos permanecen “en su sitio” y no hablan. La gente decente cree que los indios son “sucios”. Orlove (1998: 209) observa que “el notorio insulto mestizo de *indio sucio* puede yuxtaponerse con la asociación de la tierra y los cuerpos indios”. Explica cómo se piensa que la comida indígena es “sucias o contaminada”, por su asociación con los utensilios de barro (*Ibid.*: 213). Recuerdo que la familia con la que viví en Hualcán, al principio de la década de 1950, se maravillaba no solo porque yo, un “wiraqtsa” (en Ancash, es el equivalente de “wiraqocha”), estaba dispuesto a comer su comida, sino más aún porque estaba dispuesto a comer con ellos alrededor de su tulla, y lo disfrutaba.⁴ Weismantel y

4. Rudi Colloredo-Mansfeld (1998: 187-188) provee similar dato desde Ecuador: “[C]uando una mujer indígena envuelta en un chal salpicado de espigas de cebada y

Eisenman (1998: 133) comentan sobre la guerra sucia de la década de 1980 y primeros años de la década de 1990: “A los ojos de un gobierno centrado en Lima urbana y costeña, los habitantes rurales de la Sierra son subversivos casi por definición: no ciudadanos necesitados de protección, sino enemigos del Estado. Desde la perspectiva de los campesinos, estas diferencias ideológicas fueron a menudo inmateriales: los militares peruanos probaron ser tan hábiles como los senderistas para matar a los percibidos como traidores, y se mostraron bastante más eficientes en ello”.

Indio, entonces, es una palabra. Existe en el lenguaje⁵ y, como tal, podríamos interrogarla respecto a sus significados. Mirko Lauer (1997: 70) señala, bastante acertadamente, si tan solo otros peruanos leyeran y meditaran en sus palabras:

Así tenemos que (a) el significado de indígena y (b) la estructura no autóctona de la significación son, respectivamente, el lado interno y el externo de una frontera. Lo interno es el espacio político de la visión de esos intelectuales de capas medias, a partir del cual se construye el significado. El problema es que (a) no existe fuera de la ficción, en el sentido de que estamos ante una abstracción sin determinaciones concretas suficientes en la realidad, es decir una abstracción vacía, que obliga a la alucinación interesada.

bañada en los olores del heno aplastado, del trabajo de los bueyes y del polvo del lugar de la trilla, coloca algunos billetes manoseados en las manos reseca por el jabón de un bodeguero blanco o mestizo, el asunto de la raza se manifiesta en los detalles físicos del encuentro, y no solo en las diferencias biológicas percibidas. La repulsión que el bodeguero siente hacia su cliente, representa una ideología racial que envilece tanto a la mujer como a su trabajo considerándolos como algo sucio, atrasado e ‘indio’. La raza, entonces, entrelaza asuntos de clase, higiene y caracteres nacionales. El ‘racismo higiénico’ busca lo sucio e impuro, llamando a una purga del campo, a un reordenamiento de las comunidades nativas y la limpieza de los espacios domésticos privados.” Recientemente este autor añade: “En parte sistema cognitivo, en parte reacción física, el racismo mestizo toma forma a través de la aversión hostil hacia el mundo sensorial campesino: un cerro de frejoles cocidos sobre el suelo, casas de paredes de barro llenas de humo, herramientas pegosteadas de tierra, ropas de lana y cuerpos bañados en el río. Las identidades sociales se dividen categóricamente por fronteras marcadas por estas huellas tangibles de clase y de modos de vida, poniendo a un lado a los campesinos vestidos de poncho y curtidos por el clima y, al otro lado, a los ingenieros bañados con shampoo” (Colloredo-Mansfeld 1999: 59).

5. En su comentario sobre la negación de Vargas Llosa (1996: 294) respecto a que los “indios” existen, Montoya (1998: 217, 224) lo critica por “atreverse a afirmar” tal negación. Tal fracaso en reconocer la realidad del idioma —y que yo cometí también en mis primeros escritos— ignora algo que impregna las identidades peruanas.

Indígena suena más suave que *indio* a los oídos peruanos, pero significa lo mismo. Montoya (1998: 151) señala que casi medio siglo después de que el Presidente Leguía empezara a reconocer las “comunidades indígenas”: “[E]l gobierno del general Velasco Alvarado ordenó que las Comunidades dejaran de llamarse indígenas para ser consideradas como ‘Comunidades Campesinas’. Este cambio produjo alegría en las personas que creían que las categorías indio e indígena eran y son insultos inadmisibles. Muchos de los propios comuneros y comuneras de los andes, se alegraron también, porque no les gustaba que los menosprecien y humillen hasta con el lenguaje”. El problema es que las viejas palabras realmente no han desaparecido sino que aún existen, como fantasmas ansiosos, que rondan a los peruanos. Ellas también rondan el término “campesino”. Y aún, cuando decimos “pequeño agricultor andino” o “trabajador agrícola andino”, no hemos expulsado los fantasmas del todo (para examinar mis pensamientos, quizás prematuros, sobre el grácil retiro del término “campesino”; ver Stein s/f) .

Lo bueno sería que una autodeterminación pudiera normar, y que cualquiera que quisiera ser “indio” pudiera serlo, en tanto que nadie fuese obligado a serlo, si no lo quisiera ser. Este sueño utópico aún no es realizable en el Perú. Entretanto, hay algunos peruanos –mestizos de segunda clase, como lo he observado— quienes, para su propia ventaja política, reclaman ser “indios”.⁶

6. Montoya (1998: 151) añade otro tipo de auto etiquetamiento como indio: “En la década de los setenta aparece un pequeño núcleo de personas pertenecientes sobre todo a las capas intelectuales y medias que no siendo indios pero identificándose con ellos, reivindican la palabra indio, la asumen como propia y se llaman a sí mismos indios o indianistas, no para reproducir la dominación sino para su liberación.” Tales individuos no son subalternos. Los casos de conversión de miembros del sector dominante al subalterno son raros, en realidad. Flores Galindo (1987: 268) escribe sobre el bien conocido Ezequiel Urviola en los años 20: “Urviola es un personaje excepcional porque intentó llevar hasta sus límites los enunciados de los intelectuales indigenistas: abandonó el terno y la corbata para vestirse con poncho y ojotas. Se confundió con los campesinos del altiplano, entre quienes fue motivo de una cierta veneración ese hombrecillo jorobado y maltrecho que, sin embargo, reclamaba pólvora y dinamita para terminar con las haciendas.” Entonces hay los que podríamos llamar “indios profesionales”. Fuller (2001: 46) informa: “Cuzco es el puerto por excelencia de la industria turística en el Perú. Como resultado se viene dando un proceso que convierte festivales y rituales locales en puestas en escena de espectáculos ‘exóticos’ para los turistas. Este escenario propicia la emergencia de sectores que escapan a las categorías *decente/mozada*.... Algunos jóvenes de los sectores medios, emergentes o populares se apropian de esta versión exotizada de la

No hemos terminado aún con las metáforas. “Cholo” es un insulto en el Perú (este término también significa jodido, pobre, excluido, postergado), y el extranjero visitante debe evitar usar la palabra, si bien los peruanos, añadiéndole un sufijo diminutivo, “-ito” o “-ita,” como en *cholito*, *cholita*, la pueden usar como un término de cariño. “Cholo” es casi una palabra en blanco, porque es más fácil decir lo que *es* un cholo, *no* lo que uno es. Portocarrero (1998: 253) discute el texto *República sin ciudadanos* de Flores Galindo (1988: 285):

A mediados del siglo XIX el cholo es el sirviente, separado de su familia, traído de la sierra. No es indio, tampoco criollo. Es un desarraigado, no tiene un grupo de referencia. Hay muchos cholos pero no hay un grupo cholo. Sólo individuos, que no encajan en el sistema de castas y que permanecen marginales. La soledad del cholo expresa la debilidad del mestizaje, su opresión, la fuerza del colonialismo reforzado por las ideas racistas, “El cholo era el vástago de una raza vencida e inferior, a la que sólo quedaba la sujeción”.

Como J. G. Nugent (1992: 76, 79-80) afirma, no habría tal cosa como un “cholo absoluto”:

La posibilidad de algo así como un “indio urbano” no había pasado por las mentes lúcidas que se habían autoadjudicado la identidad de “señores”. Aquí es donde empieza la maduración de nuestro más distintivo proceso cultural. La actitud original fue la de tratar la migración interna como “serranos”, “indiada” y finalmente fueron tratados —pero jamás nombrados— como “indios urbanos”. La peculiaridad y extrema importancia de este proceso, es que las relaciones sociales desplegadas en la ciudad entraron en contradicción con la atribución de la condición indígena. Se trató “como si” fuera indio a quien justamente no podía tratarse así, a consecuencia de la fluidez y movilidad de las relaciones urbanas... Con el tiempo, esa presencia fuera de lugar dio origen a una identidad que al principio nadie reconoció como tal: cho-

cultura local y del discurso regionalista para usarlos como estrategias para integrarse a los circuitos internacionales. Un caso típico es el de los *bricheros* y *bricheras* jóvenes que se presentan como auténticos indios peruanos descendientes de los incas para entablar intercambios sexuales o eróticos a cambio del prestigio y los recursos materiales que puedan obtener de los extranjeros y también para ingresar dentro de un ámbito cosmopolita. De este modo, el cusqueñismo, convertido ahora en producto de consumo, se recicla, pero no para negociar un lugar en la sociedad peruana, sino como una vía para integrarse en un mundo global.”

lo. No hay palabra que en el Perú sea tan usada para propósitos tan distintos: lo mismo puede ser válida para expresar el rechazo y exclusión totales: ¡Cholo de porquería!, como puede ser usada para extender o subrayar una cercanía o intimidad: cholo, cholita, cholito.

El conjunto de coordenadas sociales para el reconocimiento de las personas fue un resultado que ningún sector social pudo prever. De una parte la fantasía colonial, de sectores blancos, mistis e indios, y por otro, la imposibilidad de plebeyizar la migración interna. El disfraz no les quedaba a la medida. Se hizo general el término social “cholo” que fue, como dijimos, mucho más que un nuevo contenido taxonómico. Se convirtió en la expresión y el término preferido para jerarquizar. Para determinar quién es más y quién es menos. Por eso su carácter relacional, el choleo, explica que no pueda hablarse de la existencia de un “cholo absoluto”, aquel a quien ya no sería posible seguir choleando.

Nelson Manrique (1993b: 9) nos ofrece su perspectiva sobre el racismo peruano:

Hablar del racismo moviliza sentimientos negativos, que van desde la incomodidad y las actitudes evasivas hasta la agresión abierta. Pero no siempre fue así: un siglo atrás y durante las primeras décadas del presente siglo el racismo gozaba de carta de ciudadanía. Autores como Alejandro O. Deustua podían descalificar al indio, argumentando “científicamente” su inferioridad biológica innata, y a nivel coloquial era corriente la afirmación habitual por otra parte hasta no hace mucho, de que para que el país saliera adelante debería matarse a todos los indios. Pero ésta tampoco es del todo historia antigua: todavía es posible encontrar grabadas en las carpetas de universidades particulares limeñas la expresiva consigna de “¡Haga patria, mate un cholo!”; lo nuevo es que estas opiniones se sostienen hoy por lo general escondiéndose en el anonimato.

Desde hace dos décadas en sus escritos, Aníbal Quijano (1980: 62) nos habla de la *cholificación del Perú*. Como la agricultura disminuyó en importancia en la mayor parte del siglo pasado, pues pasó de constituir una parte importante del PBI a una menor, y de ser un significativo receptor de divisas a uno insignificante, los propietarios de grandes fincas tendían a vender sus tierras a sus arrendatarios e invertir en negocios más lucrativos (esos que no fueron expropiados por la Reforma Agraria de 1969). Para entonces, muchas de las tierras se habían deteriorado por el sobreuso y otra clase de descuidos. El costo de las inversiones agrícolas era alto y las ganancias bajas. Décadas de importaciones subsidiadas –que hicieron, por

ejemplo, que no fuese lucrativo producir trigo en el Perú y que más bien grandes productores de trigo norteamericanos (de Canadá y Estados Unidos) y australianos se enriquecieron— y los controles de precio, que han sido levantados muy tarde, ayudaron al estancamiento de la agricultura peruana. El campo se convirtió, de este modo, en un ‘tonto’ lugar (sin sentido) para tratar de vivir. Luego, durante la década de 1980, la “guerra sucia” entre Sendero Luminoso y el gobierno hizo que grandes regiones de los Andes se convirtieran en lugares inseguros para los pequeños agricultores y trabajadores agrícolas. El campo parece convertirse, también, en un lugar ‘tonto’, donde no tiene sentido hacer investigación. Patricia Ruiz-Bravo (1996: 14) anota sobre esto: “Bien sea por la crisis económica o por la violencia política, el hecho concreto es que las investigaciones sobre el mundo rural... fueron disminuyendo en la última década. Una posible explicación, además del contexto, puede ser la pérdida de importancia que el estudio del sector agrario adquiere en el conjunto de las Ciencias Sociales en general”.

El Perú ha sido transformado de un país con 35,4% de población urbana y 64,6 % rural en 1940, a uno con 70,1% de población urbana y 29,9% rural, en 1993 (Sandoval 2000: 297). La mayor parte de estos migrantes rurales han sido, como lo he indicado, gente llamada “cholos”. Walter Twanama (1992: 221) emplea el término “*choleo*”, para referirse “a la discriminación ejercida sobre alguien considerado racialmente como inferior debido a sus antecedentes indios, pero que es evaluado también en función de aspectos socio-económicos, educativo-lingüísticos y de la condición de migrante”.

En un estudio sobre una biblioteca popular en un barrio pobre de Lima, Ana Lucía Cosamalón (1993: 279-280) escribe que “ser llamado cholo es motivo de silencio, conflicto, vergüenza y evasión, es una palabra que ofende y duele. Sobre la situación de pobreza de la juventud se superpone la realidad de ser cholo, generándose una doble marginación social. El problema, por tanto, es doble para el joven [sic], transformar las condiciones económico sociales y valorar la propia identidad étnico-racial”. Su examen de las cinco primeras palabras asociadas con la palabra “cholo” revela las siguientes características: *geográfica* (peruano, serrano, provinciano), *identificación racial* (indio, mestizo, criollo, moreno), *ubicación social* (pobre, ambulante, campesino), *cultura* (música andina, chicha, raíces históricas, no uso del castellano), *aspecto físico y estético* (fuerte, mal aseo, mal vestido, feo, simpático), *valorización intelectual* (sin instrucción, inepto, inferior, animal, bestia, incivilizado), *valorización social* (despreciado, discriminado, delincuente, mal educado, aceptado, trabajador), *reac-*

ciones frente a la palabra (desagradable, ofensa, orgullo, agradable), y *personalidad* (alegre, triste, conformista, ingenuo).

Existe, entonces, un fenómeno que Elisabeth Acha (1993: 319) llama “cholo” a la limeña, es decir, ... un ‘cholo que cholea’ y que aspira a no serlo”. Portocarrero (1993: 182) explica que “muchos en las clases medias y altas ‘cholean’ a los de abajo aún cuando ellos sean más oscuros que quienes desprecian. En la práctica se discrimina más la cultura que el color, pero en la conciencia ello no aparece necesariamente así. La raza no sería sino un fantasma que sólo sobrevive en nuestra mente”. Sin embargo, este desconocimiento tiene consecuencias en el campo social del poder. Juan Carlos Callirgos (1993: 162) al describir las técnicas empleadas para elevarse socialmente, incluye teñirse el pelo, blanquearse la piel, cambiarse los nombres, hasta cambiarse el color de los ojos. Desear ser blanco y favorecer la blancura constituye una identificación con el opresor.

Cecilia Salgado (1999: 202) explica “nuestro eterno drama, de la mayor angustia y crisis afectiva que vivimos cuando se trata de mirar nuestras raíces, nuestros cimientos más profundos y a la vez reconocer que aquello que es nuestro pilar, es aquello que más rechazamos, despreciamos y/o criticamos como se entiende a los que ocupan el nivel más bajo dentro de la cultura nacional”. (sic) Pero uno de los mayores problemas peruanos es la poliglosia del país⁷, y las dificultades que crea, las condiciones bajo las cuales el español se hace necesario para moverse socioeconómicamente. Uno necesita saber español para romper los confines del caserío y manejarse en la situación clientelar con los poseedores del poder local, mestizos que saben tanto español como el idioma regional. Al mismo tiempo, puesto que los “indios” son tan despreciados, los migrantes a Lima —hablantes de quechua o aymará— que aspiran a ascender socialmente tienden a negar el conocimiento de su primera lengua (Montoya y López 1988: 12-13). Ellos no solo desaniman a sus niños de hablarla, sino que los castigan por hacerlo. Es muy improbable que este proceso sea alguna vez revertido en el futuro cercano.

León (1998: 70) pregunta: “¿Por qué pues, nos negamos a reconocer los problemas raciales en el Perú? ¿por qué evitamos tratarlos?” Nosotros podríamos rephrasear esto de la siguiente manera: ¿Por qué están los peruanos tan temerosos de ellos mismos?

7. Nota de traducción: el autor se refiere al multilingüismo, a la existencia y uso de varias lenguas en el país.

La muerte simbólica es una metáfora de una metáfora: de la muerte, la inimaginable no-condición en la cual ni los subalternos ni cualquier otro pueden hablar. La Muerte, que ronda a las personas es aún nada. Podríamos traducir todas las preguntas que han sido hechas a La Cuestión (*The Question*). Derrida (1978: 79) no tiene temores para preguntarla: si todos vamos a morir, ¿existe, entonces, el futuro? Y su respuesta es la siguiente:

Una comunidad de la pregunta, es decir, en el momento frágil en el que la pregunta no está aún determinada por la hipocresía de una respuesta como para haberse iniciado por debajo de la máscara de la pregunta, y aún no determinada de manera suficiente para que su voz haya sido ya y articulada fraudulentamente en la misma sintaxis de la pregunta.

Una colectividad de decisión, de iniciativa, de inicialidad absoluta, pero también una colectividad amenazada, en la cual la pregunta no ha encontrado aún el lenguaje que ha decidido buscar, no está aún segura de su propia posibilidad dentro de la comunidad. Una comunidad de la pregunta sobre la posibilidad de la cuestión. Esto es muy poco —casi nada— pero dentro de ello hoy día, está cobijada y encapsulada una inquebrantable dignidad y deber de decisión. Una responsabilidad sin brecha. ¿Por qué sin brecha? Porque lo imposible *ya ha* ocurrido. Lo imposible de acuerdo con la totalidad de lo que está cuestionado, de acuerdo con la totalidad de seres, objetos y determinaciones, lo imposible de acuerdo con la historia de hechos *ya ha* ocurrido: hay una historia de la pregunta, una memoria pura de la cuestión pura, la cual en su posibilidad quizás autoriza toda la herencia y toda la memoria pura en general y como tal. La cuestión ha empezado ya —lo sabemos— y esta extraña certeza sobre un *otro* origen absoluto, una otra decisión absoluta, que ha asegurado el pasado de la cuestión libera una incomparable instrucción: la disciplina de la pregunta (*Ibid.*: 80).

Spivak (1999: 309-310) reflexiona sobre los subalternos, “definidos como los seres en el otro lado de la diferencia, o una fractura epistémica,” pero continúa para considerar la cuestión, “¿Pueden los subalternos votar?” En un país como el Perú actualmente, donde todos votan, los subalternos han devenido en otra cosa : “El acceso a la ‘ciudadanía’ (sociedad civil) por convertirse en un votante (en la nación) es en realidad el circuito simbólico de la movilización de la subalternidad hacia la hegemonía”. Ella añade “Al menos que queramos ser románticos, puristas o primitivistas sobre ‘preservar la subalternidad’ —una contradicción en términos— esto es absolutamente deseable (esto va sin decir que museomizar o curricularizar

el acceso al origen étnico –otra batalla que debe ser luchada— no sean idénticos a preservar la subalternidad.)”. No hay evidencia de que los ex subalternos, o los emergentes, voten en favor de su propio y mejor interés, en el Perú o en cualquier otro lugar. Pero si ellos están vivos, lo suficiente como para ir a las ánforas, están vivos lo suficiente como para tener un futuro.

En un artículo titulado “Las mujeres son más indias”, De la Cadena (1996b: 198) escribe sobre diferencias de género en una comunidad rural, en Chitapampa.⁸ Sus Chitapampinos la proveen (y a nosotros) con una “palabra densa” nueva: “proceso”.

En Chitapampa sólo una parte muy pequeña de la población tiene identidad definida, ya sea como Indio o como Mestizo. Cuando se le pregunta a cualquier chitapampino por el *status* étnico de otro habitante de la comunidad, la respuesta más común es “está en proceso”, con lo cual se enfatiza la cualidad gaseosa de la identidad étnica campesina... [L]a mayor parte de la población no es ni “india” ni “mestiza”; está en “proceso”. Para los chitapampinos, el “proceso” consiste no sólo en cambiar de ropa, comida o lenguaje; lo más importante es que tal cambio es el resultado de “aprender a trabajar” y/o de “estudiar” y luego adquirir poder con respecto a otras personas de la comunidad.

8. En el título de su artículo, Marisol De la Cadena destaca el hecho de que en la comunidad las mujeres son más indias que los hombres. Este trabajo podría ser fructíferamente comparado con el de Andrew Canessa (s/f) “Mi esposo me llama ‘india’ cuando me pega: reproduciendo jerarquías nacionales en un caserío andino”, un estudio de las diferencias de género en la comunidad de Pocobaya, Larecaja, Bolivia. En su prefacio, anota que cuando le preguntó a una mujer si ella y su esposo pelearon: “Ella asintió con la cabeza, dándolo por hecho, y explicó que sí lo hicieron, que su esposo hasta le pegó una vez con el tubo de metal que ella usa para soplar el fuego, lo dijo riéndose. Continuamos hablando, y le pregunté sobre qué clase de cosas dijo su esposo cuando ‘pelearon’. Ella dijo que él a menudo grita en español y dice ‘Carajo’ un montón y cosas como ‘india sucia’ y ‘maldita india’. Bonifacia se encogió de hombros cuando le pregunté por qué él dijo estas cosas, pero yo no estaba sorprendido puesto que había escuchado contar cosas similares antes” (*Ibid.*: 3). Más adelante, añade: “Todas las gentes de Pocobaya podrían ser indios, hasta donde la sociedad boliviana lo reconoce, pero dentro de la comunidad algunos simbolizan más indianidad que otros: llámese las mujeres monolingües que raramente se mueven más allá del ámbito del mundo de habla Aymara. Muchos de los hombres, en contraste, hablan español, trabajan estacionalmente en las minas y agricultura, y han hecho servicio militar que les da una familiaridad con el país que muchas mujeres no poseen.” En términos de Canessa, los hombres son más “blancos” que las mujeres.

Chitapampa es solo un pequeño y pobre asentamiento rural cerca del Cuzco, y no es de modo alguno “comunidad de la cuestión” sobre la que escribe Derrida. La gente pobre no tiene las opciones que están disponibles para aquellos que no son pobres. Los Chitapampinos son, como mucha gente en el Perú, pobres. Y el Perú es un país muy pobre, tan pobre que los especialistas peruanos en pobreza, de acuerdo con Enrique Mayer (2002: 320), han inventado un sistema conceptual para ordenar las categorías de pobreza: “los extremadamente pobres, los meramente pobres, los crónicamente pobres, los indigentes, los temporalmente pobres, los estructuralmente pobres, y así en adelante”. La pobreza, sin embargo, no ha logrado mantener los discos de televisión satelital fuera del alcance de las comunidades andinas más apartadas.

La penetración de los medios, como Fuller (1997: 57,62) señala, está influenciando a todos los peruanos al presentar “discursos que con frecuencia se oponen y canalizan diferentes mensajes”. Estos contienen “un amplio margen de posibles perspectivas, incluyendo la posibilidad de discursos opuestos y contradictorios”. ¿Cuál será el resultado de la internalización de tales alternativas en una generación? Manrique (2001: 425-426) escribe sobre la “revolución de Internet”, y presenta estadísticas que demuestran que la distribución de computadoras es mucho más desigual: en 1993, “el 76% de hogares con computadoras se encontraba en Lima Metropolitana”; en el 2000, “el 11.2% de los hogares de Lima Metropolitana dispone de, por lo menos, una computadora”. Es un objeto de clase media, pero es difícil predecir las consecuencias que la información instantánea, aun confinada a ese pequeño pero influyente sector social, tendrá sobre el punto de vista mundial peruano en treinta o cincuenta años.

El “desborde” de migrantes consiste en millones de personas sacadas de sus contextos originales. Inutilizados para vivir, arrinconados, exprimidos de la tierra debido al deterioro ecológico o el crecimiento de la población, optan por vivir en la ciudad. Pero muchos de los que escaparon de la miseria rural están defraudados en sus esperanzas y planes. Arroyo (1994: 78-79) escribe sobre el arribo de los migrantes:

Su bajada aluvional recordó la caravana de colonos desesperados en busca de la tierra prometida, que habían imaginado en sus parajes andinos. La propaganda recibida los había hecho suponer que aquí encontrarían ventajas comparativas, frente a las desgracias del campo. Prácticamente, dejan su tierra en un último intento por sobrevivir. Los que ya radicaban en Lima los alentaban a migrar, la misma clase domi-

nante les pintaba Lima como una isla de fantasía: al hacerlo estimularon la llegada de provincianos, a los que no podían receptionar, ni dar trabajo.

Miles de estos nuevos habitantes urbanos terminaron como vendedores de una serie de baratijas en los semáforos, de carteristas, prostitutas, buscadores de basura, o gente de la calle. Algunos sobreviven bajo mejores condiciones. Pero aquí hay una idea posmoderna: la liberación de la explotación, de la opresión, de la pobreza, de la cortedad de vida, de la desinformación-malentendimiento-no reconocimiento, iliteracidad, es lo mismo que liberarse de una muerte simbólica. Cuando los peruanos cesen de ser indios, entonces **todo** cambiará y no habrán más blancos, criollos, mestizos, ni cholos tampoco. ¿Imposible? Sí, pero también posible. Si las personas de otro siglo vivieran en la región hoy conocida como Perú, y alguna vez leyeran esto, podrían sonreír. ¿Por qué sonreirían? Porque ellos serían libres de encontrar su singularidad puesto que la elegirían sin referencia a una nación, etnicidad, raza, género, o cualquier otro enmarcamiento que los confine.

Lo que es impresionante, al principio de *este* siglo, es el optimismo de muchos peruanos ante desventajas tan grandes: oportunidades limitadas, servicios públicos escasos, políticos incompetentes, corrupción, un brutal aparato estatal, una elevada deuda, y restricciones a la imaginación de creativos líderes nacionales (si algunos así hubieran sido alguna vez elegidos) impuestas por matones arrogantes en Norteamérica (a quienes repudio). Aun así, muchos peruanos están “en proceso”, vivos y mirando adelante, hacia el futuro. Sí, si ellos deciden, *hay* un futuro.

Bibliografía

- Acha, Elisabeth (1993). "Poder en el aula: el imperativo de convertirse en cholo a la limeña", en Portocarrero, Gonzalo (ed.). *Los nuevos limeños, Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: SUR/TAFOS.
- Agamben, Giorgio (1991). *Language and Death: The Place of Negativity*. Traducido por Karen E. Pinkus con Michael Hardt. Minneapolis y Oxford, UK: University of Minnesota Press.
- Aguirre, Carlos (1998). "La penitenciaría de Lima y la modernización de la justicia penal en el siglo XIX", en Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima, 1850-1950*. 1ª edición corregida. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Arguedas, José María (1974). *Yawar Fiesta*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- (1969). *El Sexto*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arroyo, Eduardo (1994). *El Centro de Lima, Uso social del espacio*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Barthes, Roland (1981). *Camera Lucida, Reflections on Photography*. Traducido por Richard Howard. New York: Hill and Wang.
- (1972). *Mythologies*. Seleccionado y traducido del Francés por Annette Lavers. New York: Hill and Wang.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Pascalian Meditations*. Traducción de Richard Nice. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1991). *Language and Symbolic Power*. Traducción de Gino Raymond y Matthew Adamson. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bourricaud, François (1975). "Indian, Mestizo and Cholo as Symbols in the Peruvian System of Stratification", en Glazer, Nathan y Daniel P. Moynihan (eds.). *Ethnicity, Theory and Experience*. Traducción de Barbara Bray. Cambridge, MA, y Londres: Harvard University Press.
- Callirgos, Juan Carlos (1993). *El racismo, La cuestión del otro (y de uno), En blanco y negro*. Lima: DESCO.
- Canessa, Andrew (s/f). "My Husband Calls Me 'India' when He Beats Me: Reproducing National Hierarchies in an Andean Hamlet". Impreso Electrónico. Presentado a la Reunión Anual de la American Anthropological Association. Washington, DC.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi (1999). *The Native Leisure Class, Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago and Londres: The University of Chicago Press.
- (1998). "'Dirty Indians', Radical *Indigenas* and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador", en *Bulletin of Latin American Research*. 17:185-205.

- Cosamalón Aguilar, Ana Lucía (1993). "Notas sobre el uso de la palabra cholo", en Portocarrero, Gonzalo (ed.). *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: SUR/TAFOS.
- Cosamalón Aguilar, Jesús A. (1999). *Indios detrás de la muralla. Matrimonios indígenas y convivencia inter-racial en Santa Ana. (Lima, 1795-1820)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- De La Cadena, Marisol (2000a). "La decencia en el Cusco de los años 20: la cuna de los indigenistas", en Henríquez, Narda (ed.). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- (2000b). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC, y Londres: Duke University Press.
- (1996a). *Race, Ethnicity, and the Struggle for Indigenous Self-Representation: De-Indianization in Cuzco, Peru (1919-1992)*. Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison. Ann Arbor, MI: University Microfilms International.
- (1996b). "Las mujeres son más indias", en Ruiz-Bravo, Patricia (ed.). *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales.
- De Man, Paul (1986). *The Resistance to Theory*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- (1979). *Allegories of Reading, Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Derrida, Jacques (2002a). "Force of Law, The 'Mystical Foundation of Authority'", en Anidjar, Gil (ed.). *Acts of Religion*. Traducción de Mary Quaintance. Nueva York y Londres: Routledge.
- (2002b). "Faith and Knowledge. The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", en Anidjar, Gil (ed.). *Acts of Religion*. Traducción de Samuel Weber. Nueva York y Londres: Routledge.
- (2002c). Responses in *Echographies of Television, Filmed Interviews*. Jacques Derrida y Bernard Stiegler. Traducido por Jennifer Bajorek. Cambridge, UK: Polity Press.
- (1999). "Marx & Sons", en Sprinker, Michael (ed.). *Ghostly Demarcations, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Londres y Nueva York: Verso.
- (1998). *Monolingualism of the Other: or, The Prosthesis of Origin*. Traducción de Patrick Mensah. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (1992). "Canons and Metonymies: An Interview with Jacques Derrida", en Rand, Richard (ed.). *Logomachia, The Conflict of the Faculties*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- (1991). *Cinders*. Traducción de Ned Lukacher. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- (1980). "La loi du genre/The Law of Genre", en *Glyph* 7:176-232. Traducción de Avital Ronell.

- (1978). *Writing and Difference*. Traducción de Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1973). *Speech and Phenomena, And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Traducción de David B. Allison. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Dollimore, Jonathan (1998). *Death, Desire and Loss in Western Culture*. New York: Routledge.
- Du Bois, W. E. B. (1986). "The Souls of Black Folk", en Du Bois, W. E. B. *Writings*. New York: The Library of America.
- Elmore, Peter (1998). "La ciudad enferma: 'Lima la horrible' de Sebastián Salazar Bondy", en Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima, 1850-1950*. 1ª edición corregida. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- Flores Galindo, Alberto (1988). "República sin ciudadanos", en *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. 3ª ed. Lima: Ed. Horizonte (tal como la cita Portocarrero 1998.)
- (1987). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Freud, Sigmund (1962). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume III (1893-1899)*. Editado por James Strachey. Londres: The Hogarth Press y el Institute of Psycho-Analysis.
- (1960). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume VI (1901)*. Editado por James Strachey. Londres: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Fuenzalida, Fernando (1970). "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", en Fuenzalida, Fernando; Enrique Mayer, Gabriel Escobar, François Bourricaud y José Matos Mar. *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Moncloa-Campodónico Editores Asociados.
- Fuller, Norma (2001). *Masculinidades, cambios y permanencias*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú.
- (1998). *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú*. 3ª edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- (1997). *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Geertz, Clifford (1973). "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures, Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gisbert, Teresa (1996). "La muerte en el arte virreinal andino", en Millones, Luis y Moisés Lemlij (eds.). *Al final del camino*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.
- Gose, Peter (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains, Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto, Buffalo, y Londres: University of Toronto Press.

- Graubart, Karen B. (2000). Con nuestro trabajo y sudor: *Indigenous Women and the Construction of Colonial Society in 16th and 17th Century Peru*. Ph.D. Dissertation, University of Massachusetts Amherst. Ann Arbor, MI: University Microfilms International.
- Hernández, Max (1993). *Memoria del bien perdido, Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- Lauer, Mirko (1997). *Andes imaginarios, Discursos del indigenismo 2*. Cusco y Lima: CBC/Casa SUR.
- León, Ramón (1998). *El país de los extraños. Una encuesta sobre actitudes raciales en universitarios de Lima Metropolitana*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Fondo Editorial.
- León, Ramón; Gino Reyes y Oscar Vela (2000). *Racismo, aristocracia y pseudomodernidad, Actitudes raciales en Lima y Trujillo*. Lima: Universidad Ricardo Palma, Facultad de Psicología.
- Lund, Sarah (2001). "Bequeathing and Quest: Processing Personal Identification Papers in Bureaucratic Spaces (Cuzco, Peru)", en *Social Anthropology* 9(1) :3-34.
- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo, La violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (2001). "Cultura y poder. En la transición de la sociedad industrial de masas a la sociedad de la información", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- (1999). *La piel y la pluma, Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR/CIDIAG.
- (1993a). *Vinieron los sarracenos. El universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO.
- (1993b). Prólogo, en Callirgos, Juan Carlos. *El racismo, La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO.
- (1992). "Cristianos y musulmanes. El imaginario colonial del descubrimiento de América", en *Márgenes* 9: 93-140.
- Mariátegui, José Carlos (1959). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 7^a edición. Lima: Biblioteca Amauta.
- Matos Mar, José (1984). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mayer, Enrique (2002). *The Articulated Peasant, Household Economies in the Andes*. Boulder, CO: Westview Press.
- Méndez, Cecilia (1995). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documento de Trabajo No. 56. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Montoya Rojas, Rodrigo (1998). *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. Lima: Casa SUR.
- Montoya, Rodrigo y Luis Enrique López (1988). *¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul Editores/ Universidad Nacional del Altiplano.
- Murra, John (2000). *Conversaciones con John Murra*. Castro, Victoria; Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo (eds.). Lima y New York: Instituto de Estudios Peruanos/Institute of Andean Research.
- Neira, Eloy y Patricia Ruiz Bravo (2001). "Enfrentados al patrón: una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Nugent, José Guillermo (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Orlove, Benjamín (1998). "Down to Earth: Race and Substance in the Andes", en *Bulletin of Latin American Research* 17:207-222.
- (1997). "Surfacings: Thoughts on Memory and the Ethnographer's Self", en Boyarin, Jonathan y Daniel Boyarin (eds.). *Jews and Other Differences. The New Jewish Cultural Studies*. Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Oyata, Martín (2001). "Apuros de la diferencia. En torno de la pureza, la semejanza y la política de la diferencia", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Patterson, Orlando (1982). *Slavery and Social Death. A Comparative Study*. Cambridge, MA, y Londres: Harvard University Press.
- Portocarrero, Gonzalo (2001) "La transgresión como forma específica de goce del mundo criollo", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- (1998). "El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática", en Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (eds.). *Mundos interiores: Lima, 1850-1950*. 1ª edición corregida. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.
- (1993a). "Castigo sin culpa. Culpa sin castigo", en *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR.
- (1993b). *Racismo y mestizaje*. Lima: Casa SUR.
- (1990). "El silencio, la queja y la acción, Respuestas al sufrimiento en la cultura peruana", en Degregori, Carlos Iván et al. *Tiempos de ira y amor. Nuevos actores para viejos problemas*. Lima: DESCO.

- Portocarrero Maisch, Gonzalo; Isidro Valentín y Soraya Irigoyen (19919). *Sacaosjos. Crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: TAREA.
- Quijano, Aníbal (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Ruiz-Bravo, Patricia (1996). "Un balance de los estudios de género en el Perú", en *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Ciencias Sociales.
- Salazar Bondy, Sebastián (1977). *Lima la horrible*. Quinta edición. México: Biblioteca Era.
- Salgado Lévano, Cecilia (1999). *¿Quiénes somos los peruanos? Una perspectiva psicológica de la identidad nacional*. Lima: Escuela Profesional de Psicología, Universidad de San Martín de Porres.
- Sandoval, Pablo (2000). "Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú", en Degregori, Carlos Iván (ed.). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad del Pacífico/Instituto de Estudios Peruanos.
- Silverblatt, Irene (1995). "Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru", en Prakash, Gyan (ed.). *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Spalding, Karen (1974). *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward the History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA, y Londres: Harvard University Press.
- (1996). *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Editado por Donna Landry y Gerald MacLean. Nueva York y Londres: Routledge.
- Stein, Steve (1986). *Lima obrera, 1900-1930, Tomo I*. Lima: Ediciones El Virrey.
- Stein, William W. (s/f). "Agujeros y protuberancias: un suplemento para un compendio", en *Márgenes* 18. Traducción de Gladys Chávez de Tarnawiecki. En prensa.
- (2000a). "Gran fuerza bajo la piel, gran riqueza bajo la pluma", en *Márgenes* 17:171-178.
- (2000b). *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Traducción de Maruja Martínez. Lima: Casa SUR.
- (1988). *El levantamiento de Atusparia. El movimiento popular ancashino de 1885: un estudio de documentos*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Stewart, Susan (1980). *Nonsense. Aspects of Intertextuality in Folklore and Literature*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Stoler, Ann (1995). "'Mixed-Bloods' and the Cultural Politics of European Identity in Colonial Southeast Asia", en Nederveen Pieterse, Jan y Bhikhu Parekh (eds.). *The Decolonization of Imagination, Culture, Knowledge and Power*. Londres y Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

- Tauro, Alberto (1940). *Presencia y definición del indigenismo literario*. México: Editorial Cultura. Sobretiro de la memoria de II Congreso del Instituto de Literatura Iberoamericana, Los Angeles (tal como fue citado por Vargas Llosa 1996: 121).
- Taylor, Mark C. (1993). *Nots*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Twanama A., Walter (1992). "Cholear en Lima", en *Márgenes* 9:206-240.
- Vargas Llosa, Mario (1996). *La utopía arcaica, José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weismantel, Mary y Stephen F. Eisenman (1998). "Race in the Andes: Global Movements and Popular Ontologies", en *Bulletin f Latin American Research*, 17:121-142.
- Westphalen, Yolanda (2001). "La mirada de Zavalita hoy: ¿en qué momento se jodió el Perú?", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Zorn, Elayne (n.d.). *Tourism and the Gendering of Indigenous Identity and Power in Highland Peru*.

La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de las identidades

Fidel Tubino

... Un país lleva en sí una multiplicidad de tradiciones. Está él ahí, antes e independientemente de nosotros, sus individuos transitorios. Es algo en que nacemos y que –querámoslo o no– nos otorga muchos elementos fundamentales de nuestra ubicación dentro de la vida... Pero –no lo olvidemos nunca y menos ahora– es también empresa, proyecto de vida en común, instrumento de trabajo en función del porvenir.

Jorge Basadre. Discurso pronunciado en Torre Tagle
el 26 de enero de 1979.

1. Los Escila y Caribdis de la identidad nacional

De Augusto Salazar Bondy nos separa el fracaso del gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas de Juan Velasco en el que tuvo una actuación relevante. Nos separa también Sendero Luminoso, la guerra interna, la debacle del aprismo, la década de la antipolítica de Alberto Fujimori, la transición a la democracia, la incertidumbre del presente. A pesar del tiempo transcurrido y del cambio de escenarios políticos producidos, creo sin embargo que Salazar acertó al enseñarnos que la identidad peruana es estructuralmente una identidad de la carencia. Si en algo nos parecemos los peruanos más allá de nuestras diferencias es que nos definimos por la vía negativa, es decir, por lo que no somos y deseamos ser. La dureza de las autodefiniciones delata un alto automenoprecio, una ausencia de auto-respeto, una carencia de ser. Los peruanos sabemos lo que no somos y lo que no deseamos ser. Pero no sabemos lo que somos y lo que deseamos ser. Somos una colectividad sin memoria y, por consecuencia, sin proyecto. Una colectividad sin identidad. La cultura nacional es una cultura de la carencia. Hemos aprendido a sentirnos con aire lastimero y a imaginarnos como una comunidad defectuosa, fragmentada, escindida de sus raíces, desencajada. Somos una comunidad imaginada cuya esencia –también imaginada— es el descentramiento, es decir, el estar lanzados hacia fuera desde ningún centro. Desde una autoimagen empobrecida y anonadante,

los criterios de selección de las influencias culturales externas son casi nulos. Al subvalorar lo familiar, es decir “lo propio”, nos quedamos sin criterios de valoración de “lo ajeno”. El contacto con lo ajeno no es enajenante per se. Nos enajena porque tenemos originariamente una relación defectuosa con nosotros mismos.

Augusto Salazar Bondy fue quien nos hizo ser autoconscientes de la tendencia automutilante que compartimos los peruanos, pero al mismo tiempo valida esta imagen defectuosa con la que nos identificamos cuando insiste en que somos “un país débil y pequeño, expuesto a navegar en la historia entre los Escila y los Caribdis de la dominación y el abatimiento” (Salazar Bondy 1973:10). Esta imagen melancólica y mutilante de nosotros mismos nos cercena posibilidades aún no descubiertas, nos bloquea el desarrollo de nuestras capacidades y nos impide construir un proyecto compartido. Expresa el carácter defectuoso de la relación originaria que mantenemos con nosotros mismos. Manifiesta la tendencia al descentramiento que nos constituye, sobre la que construimos identidades “bamba” que no son lo que aparentan, y que producen y consumen ficticias externalidades que nos permiten fingir ante nosotros mismos que somos lo que no somos. Lo bamba cumple la loable misión de colocar lo valioso al alcance de todos. Nos permite acceder a la reificación idolátrica de la mercancía. Es una forma *sui generis* de imitación enajenante de lo ajeno, pero al mismo tiempo es una manera de retroalimentar nuestro estar descentrados y nuestra manera enajenante de relacionarnos con nosotros mismos.

Frente a la pregunta: ¿qué es lo propio? Los peruanos de distintas tendencias no vacilamos en responder: somos un país mestizo, un conglomerado de costumbres y creencias disímiles, una especie de *melting pot* criollo. En lenguaje académico, una síntesis viviente. Los argumentos a favor del mestizaje como esencia de lo nacional van desde la culinaria criolla hasta las destempladas defensas ideológicas de los símbolos patrios y la unidad nacional. Que somos una síntesis viviente entre lo indígena y lo hispano, que lo indígena es como la materia bruta y lo hispano como la forma estructurante, es una metáfora trasnochada que si bien en su momento fue un intento fallido para entendernos como identidad compleja, traerla a colación en la actualidad es intelectualmente poco honesto y descaradamente ideológico. Sabido es —como bien señala Martín Lienhard— que “el paradigma del mestizaje no pasa, en realidad, de un discurso ideológico destinado a justificar la hegemonía de los grupos criollos ‘nacionales’ que asumieron el poder a la hora de derrumbarse el sistema colonial. En medio de un paisaje político y sociocultural caracterizado por sus mecanis-

mos de discriminación y exclusión, el ideologema del ‘mestizaje’ cultural debe servir ante todo para afirmar la igualdad —ocultar la desigualdad— de los diferentes grupos que componen una sociedad nacional” (Lienhard 1996: 66-67).

2. Entre lo propio y lo ajeno

Preguntarnos “¿qué somos?, ¿qué es lo propio?” no es preguntarnos ¿cuál es nuestra esencia? Pues al hacerlo nos auto-colocamos a priori como colectivo desesencializado. Preguntarnos por lo propio es casi como preguntarnos: ¿qué nos falta? ¿qué no somos? La respuesta a estas preguntas suele ser una lista interminable de vicios sociales y defectos del carácter. Recuerdo que hace dos meses, en un Seminario-Taller sobre ética política organizado por el Cipca en Piura para universitarios, profesores y dirigentes comunales, colocamos como pregunta motivadora la autodefinición de la identidad regional de la gente. Al comienzo los participantes señalaron las tradicionales virtudes del carácter piurano, pero luego empezaron las autocríticas, al comienzo eran autoindulgentes, pero poco a poco fueron convirtiéndose en expresiones cada vez más autopunitivas. El panorama al final era desconsolador: de acogedores, amables y generosos, los piuranos se terminaban autodefiniendo como solemos definirnos el resto de los peruanos: como una comunidad de seres sin principios, devenidos anómicos y sin idea de lo que implica el ejercicio de la ciudadanía, propensos a la autoindulgencia, argolleros, ignorantes, etc., etc. Una interminable lista de improperios que, más allá de su significación literal, denotaban este profundo automenosprecio con el que los peruanos nos miramos a nosotros mismos cuando nos comparamos con los otros. La identidad, lo propio, sabemos, es un concepto relacional, comparativo, que se construye en relación con el otro. De la manera como concebimos al otro depende la manera como nos concebimos a nosotros mismos y viceversa. Entre lo propio y lo otro hay una relación dialéctica. Cuando se nos pide, por ejemplo, que definamos de manera intuitiva las características del modo de ser de los extranjeros del hemisferio Norte solemos atribuirles las virtudes que nos faltan: decimos que son disciplinados, puntuales, responsables, organizados, etc. Pareciera como si las virtudes del carácter fueran externalidades ausentes del territorio nacional. Como si los peruanos hubiéramos in *illo tempore* deportado los valores a tierras extrañas. Nuestra identidad se ha construido en relación a un otro idealizado. O, mejor dicho, sobre la base de la internalización de la imagen que el otro —el de la cultura de presti-

gio—nos manda de sí mismo y de la imagen devaluada que nos envía de nosotros mismos. Lo propio aparece así como carencia de lo que es el otro y que no llegaremos a ser. A diferencia de lo que se vive en los países del Norte, donde los brotes de xenofobia son cada vez más frecuentes, en nuestro país padecemos de xenofilia. Nuestra convivencia diaria se ha estructurado sobre la base de una cultura construida a partir de la sacralización de lo ajeno. Esto los comerciantes lo saben muy bien: para vender en el Perú hay que hacer aparecer lo hecho en el Perú como si no fuera hecho donde fue hecho. La pujante cultura bamba está hecha sobre la base de hacer aparecer como extranjero lo que es de origen propio. Es una forma *sui generis* de poner al alcance de los nacionales los valores a priori incorporados en estas ficticias y sacralizadas externalidades que, aunque sabemos que no vienen de fuera, nos permiten —aunque sea en el nivel de la fantasía— el goce de su posesión imaginaria.

Y es que la cultura nacional, la peruanidad, la identidad mestiza, es un híbrido del que poco sabemos o queremos saber. ¿Qué es ser mestizo hoy en el Perú? ¿Es ser chicha? Sí y no. Sí, porque la cultura chicha, la cultura de los migrantes andinos, es un híbrido resultante de la fusión de elementos culturales andinos y elementos culturales criollos. Expresa la andinización de lo criollo, la apropiación creativa que la cultura subalterna ha hecho de la cultura hegemónica. Pero también decimos no porque la cultura chicha no es una cultura inclusiva en la que la diversidad cultural del Perú se reconoce. Forma parte de la diversidad pero no es la cultura común que las reúne.

Ser mestizos —hoy lo sabemos— no es ser la síntesis viviente de lo andino y lo hispano. Esa síntesis, decíamos, nunca existió fuera de la mente de los que la imaginaron. El mestizaje es una de las formas como interaccionan entre sí las culturas hegemónicas y las culturas subalternas. Pero también hay hibridación, asimilación, sincretismo, diglosia cultural. El mestizaje no es la característica predominante de la cultura societal.

3. La cultura nacional como cultura diglósica

La cultura nacional es sobre todo una cultura diglósica. “La diglosia remite a la coexistencia, en el seno de una formación social, de dos normas lingüísticas de prestigio social desigual” (*Ibid.*: 72). Un fenómeno análogo sucede con las otras prácticas culturales no verbales. Las relaciones de poder entre las culturas son relaciones semejantes a las complejas relaciones de poder que nos evidencia la diglosia entre diversas normas lingüísticas.

Dando por sentada la existencia de analogías relevantes entre las prácticas verbales y las prácticas culturales no verbales, podemos intentar aplicar el paradigma de la diglosia a la interpretación de las relaciones entre las prácticas culturales en general. Sabido es que "...la diglosia supone que el empleo de una u otra norma depende no sólo de la competencia cultural de los individuos o grupos socio-culturales, sino también de las situaciones comunicativas y de los propósitos que mueven a sus actores" (*Ibid.*: 74). Esto quiere decir, por ejemplo, que en los espacios sociales donde los "representantes" de la cultura hegemónica están ausentes, la norma "prohibida" restablece su poder y hegemonía aparentemente perdida. Asimismo, sabido es que en las situaciones diglósicas no solo hay préstamos lingüísticos de arriba hacia abajo sino también de abajo hacia arriba. Se producen modificaciones recíprocas. Algo semejante sucede en las relaciones entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas. La apropiación y resignificación de los rasgos culturales de las culturas subalternas por las culturas hegemónicas y viceversa.

La cultura oficial que se tramita a través del Estado-nación es la cultura urbana castellano escrita. Esta es la llamada cultura nacional. Es la cultura de prestigio. Es una cultura descentrada pero no es solo calco o imitación defectuosa de lo externo. Es el éthos sobre cuya base se construyen nuestras descentradas subjetividades que buscan y hallan lo valioso fuera de sí mismas y que, por consecuencia, aprenden a mirar nuestras culturas amerindias con una extraña mezcla de condescendencia, desconfianza, admiración estética y soterrado cuando no explícito menosprecio.

La cultura urbana castellano escrita que se expande preferencialmente desde los medios de comunicación nacional y las escuelas públicas y privadas es la cultura societal del Estado-nación. Es la cultura que posibilita los accesos sociales: al mercado, al mundo laboral, a la administración de la justicia, a la información, a la política. Es la cultura societal porque es la única que dispone de funcionalidad social más allá de lo local. Es una cultura construida sobre la base de la resignificación de un conjunto de ideas, valores y modos de comportamiento validados en otros contextos. Pero no está construida desde el paradigma de la imitación sino desde el paradigma de la resignificación. Las significaciones no se importan o exportan, se rehacen siempre en función de los contextos valorativos que integran. La resignificación de los valores es un proceso importante de atender, pues de otra manera desconocemos las dinámicas culturales sobre cuya base se construyen los procesos de subjetivización de las identidades.

4. *Las identidades nacionales como constructos reificados*

No creo como Salazar Bondy que la pregunta por la identidad nacional sea un asunto ontológico. Es un asunto ético-político. Las identidades se hacen y en su hacerse se definen. La definición no es un asunto de la teoría, es un asunto de la praxis. La pregunta: ¿qué somos? no tiene por qué presuponer la existencia de una esencia ontológica que nos precede. Tanto “lo propio” como “lo otro” no son sustancias metafísicas, son construcciones intersubjetivas. Pero los constructos sociales no son proyecciones imaginarias. Son productos colectivos de algo que viene de fuera y de algo que ponemos nosotros. En otras palabras, son síntesis de elementos reales y elaboraciones imaginarias: son producciones complejas, no pura imaginaria. Pero desde el punto de vista de las necesidades de la praxis los constructos sociales se reifican y adquieren consistencia propia. Los compromisos prácticos presuponen la existencia de aquello con lo que nos comprometemos. Los compromisos sociales suponen realidades, es decir, constructos reificados. Nadie se compromete ni ética ni políticamente con un constructo. Necesitamos percibirlo como una res para generar compromisos y proyectos societales.

Las colectividades reifican sus identidades y las colocan como realidades extrínsecas y esenciales, no porque lo sean, sino por necesidades prácticas. Es desde el análisis teórico que descubrimos la génesis intersubjetiva de las identidades, que las percibimos como productos y no como esencias. La reificación o esencialización de las identidades nacionales responde a necesidades ético-políticas. Teóricamente, las demostraciones racionales de la existencia independiente de estas supuestas entidades colectivas conducen a aporías intelectuales o a inevitables antinomias. La reificación es por lo tanto un momento necesario por el que tienen que atravesar los constructos sociales para generar proyectos societales y movimientos colectivos. Los constructos sociales reificados son como los ídolos de la mente de los que nos habla Francis Bacon en su *Novum Organum*. Son creaciones de la mente que ella coloca como si fueran espejos de realidades autónomas frente a las que desarrollan comportamientos idolátricos. La tarea de la crítica teórica consiste en desreificar los ídolos de las mentes, es decir, en reconocerlos como creaciones nuestras mediante la reconstrucción de su génesis. Ello nos permite percibir a los ídolos como productos que responden a necesidades prácticas y no como realidades extrínsecas independientes de la conciencia que los concibe. La *expurgatio intellectus*, la erradicación de los ídolos mentales, es la condición *sine qua non* de la

convivencia tolerante. La crítica de las certezas no conduce —como sostienen los intransigentes— ni al nihilismo corrosivo ni al escepticismo paralizante. Una cierta dosis de escepticismo —decía sabiamente David Hume— es necesaria para despedirnos de los dogmatismos que tanto daño y violencia generan entre nuestros congéneres. Hace posible que las mentes se abran con transparencia a otras mentes, a otros mundos, a otras maneras de habitar la tierra y de creer en los dioses.

La reificación de las identidades nacionales está en la base de los nacionalismos tramitados desde los Estados nacionales decimonónicos. Las *national building* son políticas de construcción nacional que generan la hegemonía —en el sentido gramsciano de la palabra— de la nacionalidad dominante frente a las nacionalidades subalternas. Las políticas culturales de los Estados nacionales son políticas de asimilación, no de integración. Generan homogeneidad sin equidad. Pero “...la homogeneización de la sociedad se realiza sobre todo en el nivel cultural. Unidad de lengua antes que nada. En los países con diversidades culturales es indispensable un instrumento de comunicación único. Una cultura hegemónica impone su lengua tanto en las relaciones administrativas y comerciales, como en la legislación. Pero sobre todo se afirma mediante la educación, porque la educación uniforme es el mejor instrumento de homogeneización social” (Villoro 1999: 27).

Se dice que el pacto social sobre el que se fundan los Estados nacionales expresa “la voluntad del pueblo”, como si el pueblo fuera una realidad homogénea. La idea ilustrada de “pueblo” es tremendamente tramposa pues “... un pueblo ficticio de individuos abstractos reemplaza a los pueblos reales; una nación construida, a las naciones históricas. ... El Estado-nación moderno impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo componen. En la heterogeneidad de la sociedad real debe establecer la uniformidad de una legislación general, de una administración central y de un poder único, sobre una sociedad que se figura formada por ciudadanos iguales. De allí que el Estado debe borrar la multiplicidad de las comunidades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un orden homogéneo” (*Ibid.*: 26). Las políticas de homogeneización cultural de las *national building* producen identidades escindidas, sentimientos colectivos de automenosprecio, identidades de resistencia y estrategias de sobrevivencia cultural que les permiten a las nacionalidades subalternas no ser borradas del mapa sociocultural del Estado-nación. Pero generan también las identidades nacionales que son a su vez producto y causa de los Estados nacionales. Estas identidades hacen posible la aparición de un nuevo

sentido de pertenencia a una “comunidad imaginada” deificada: aparece así la Nación como objeto de culto colectivo. “... Las raíces de sacralización de una entidad colectiva son lejanas. Se remontan probablemente a las primeras sociedades organizadas. Pero su formulación en términos de un Estado-nación, por principio laico, es un fenómeno del pensamiento moderno. En mayor o menor medida, todo nacionalismo participa de esa actitud: el Estado-nación se ve como un nuevo ente moral, superior a cualquier individuo o grupo. El ciudadano común sublima su vida al destruirla en beneficio de la patria. El Estado hace olvidar así su función de dominio” (*Ibid.*: 39). En nombre del Estado-nación surgen los nacionalismos modernos, estos constructos sociales reificados, estos colectivos morales deificados por los que los individuos sacrifican sus vidas, cometen asesinatos, torturan a los enemigos de la patria y se sienten luego con derecho a reclamar impunidad. Como si los mínimos morales de la convivencia razonable fueran postergables cuando la nación está en peligro. El nacionalismo de los Estados nacionales modernos se convirtió así en la gran justificación moral de la violencia del Estado y del dominio cultural.

5. *Las identidades sociales como proyectos ético-políticos*

Charles Taylor nos ha enseñado que la pregunta por la identidad remite al descubrimiento de un modo de estar que permanece en el tiempo y no a un modo de ser que lo trasciende. “... Saber quién soy —nos dice— es como conocer dónde me encuentro”, y si “mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual intento, caso por caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo” (Taylor 1996: 43), entonces la identidad debe ser pensada decididamente como categoría ética, no metafísica. Saber quién soy —y no qué soy— es saber qué es lo valioso y lo deseable para mí. Es, en otras palabras, saber qué modelos de vida buena actúan en mis elecciones y en mis evaluaciones fuertes. De manera semejante, en el nivel de las identidades colectivas, podemos decir que saber quiénes somos es saber qué es lo valioso para nosotros, qué modelos de vida buena están funcionando en la convivencia social. Descubrirlo es un trabajo analítico que empieza por identificar los héroes colectivos para explicitar desde allí los modelos de vida buena que están en funcionamiento y la teleología moral de los proyectos societales vigentes. Las identidades, sean individuales o colectivas, son realidades éticas, no entidades metafísicas.

Las crisis de identidad son momentos de desubicación en el espacio moral, son etapas de desorientación y de pérdida de sentido. Son momentos de tránsito necesarios, ocasiones privilegiadas para gestar transformaciones substanciales. Una identidad en crisis es una identidad desorientada en el espacio axiológico, es una identidad desarraigada de identificaciones comunitarias, es una identidad sin proyecto, una identidad sin memoria, una identidad sin sentido. No solo los individuos atravesamos por períodos de crisis de identidad para crecer y madurar humanamente. Los colectivos culturales también atraviesan por crisis identitarias, por momentos de profunda desorientación axiológica, de desvalorización de los valores, de ausencia de modelos de vida buena deseables y, por ende, de proyectos compartidos. Los momentos de crisis identitarias de los colectivos sociales son períodos de reconstrucción de lo que ya ha sido y al mismo tiempo momentos de renovación radical, de cambios cualitativos, de innovación. Son momentos regresivos pero fecundos, anuncian el fin y el nacimiento de un modo de ser y de un modo de pensar. Son ocasiones privilegiadas para la creatividad, son, como diría Giambattista Vico, los *ricorsi* propicios para la emergencia de la sabiduría poética. Son períodos de reconstrucción narrativa del pasado y de construcción de proyectos a futuro, de renovación de la memoria y de afianzamiento de nuevas bases para refundar la convivencia social.

Creo que nuestro país adolece de una crisis crónica de identidad. Los peruanos —decíamos— nos definimos por nuestras carencias, por lo que no somos, por lo que deseamos ser. Carencia de lo ajeno, carencia de ser. Nacimos como nación con una identidad truncada. Tenemos, como decía Salazar Bondy, una identidad descentrada porque la relación que mantenemos con nosotros mismos —con “lo propio”— es estructuralmente una relación defectuosa. Pero el concepto mismo de “lo propio” es un concepto ambivalente, en el que se mezcla el plano ontológico —lo que es por esencia— con el plano prescriptivo, es decir, lo que debe ser y aún no ha sido. “El lenguaje de Salazar —nos dice acertadamente Giusti— es ontologizante, pero es equívoco. Se trata en realidad, de un lenguaje prescriptivo y no descriptivo. Nos habla de un ser que debería existir, es decir, de un ser que no es, lo que significa que es un ser modal o moral” (1999: 287).

6. *La alteridad es la esencia de la identidad*

Si alguna estructura invariable poseen las identidades individuales o colectivas es su constitución dialógica. Somos, desde que aparecemos, seres en relación con otros seres que incorporamos en nuestro mundo inter-

no. Al introyectarlos los convertimos en “otros significativos”. Y nos elaboramos una autoimagen en diálogo y confrontación con los otros significativos. Los otros significativos son constitutivos de nuestra narrativa identitaria, son los personajes de nuestros relatos. Son, en el más estricto sentido de la palabra, creaciones literarias, no pura imaginaria. La percepción del otro interpretado desde nuestra subjetividad es determinante en la elaboración de nuestra autoimagen personal y social. Construirse una identidad es construirse un modo de estar con los otros. La identidad no es lo primario y la relación social lo secundario. La alteridad es la esencia de la identidad. No preexiste a ella.

Las identidades colectivas se construyen también en relación con otras identidades colectivas que son incorporadas en el imaginario social como “otros significativos”. Las identidades nacionales, como identidades colectivas, se hacen sobre la base de la relación imaginada que construimos y mantenemos con las nacionalidades externas. “...El nacionalismo como principio político tiene que establecer una frontera clara con lo que se encuentra fuera de la nación. La hostilidad ante los extranjeros puede tener muchos grados y matices. Desde el recelo, la suspicacia ante el otro, hasta su expulsión o su exterminio. De cualquier modo, el nacionalismo sigue un doble movimiento: integración de toda diversidad en el interior, exclusión de ella en el exterior” (Villoro 1999: 34). De la vivencia del otro como amenaza a su exclusión social hay un paso. La exclusión del otro es el signo con el que surgen las nacionalidades modernas. Exclusión del otro en el exterior pero también del otro en el interior. La confrontación con el otro cohesiona y solidifica las identidades nacionales, de allí la importancia de los ejércitos y la razón de ser de las políticas agresivas y destructivas de los Estados nacionales modernos.

Las identidades, decíamos, no son realidades esenciales: son realidades situacionales. En el interior de una subjetividad individual o colectiva habitan múltiples identidades que afloran o se ocultan en función del lugar donde nos encontramos, la situación vivida, la función social que estamos desempeñando y el interlocutor frente al que nos encontramos. Somos una multiplicidad de imágenes unidas por un relato. La narratividad es lo que le da unidad a la historia de una vida, a las historias de una colectividad.

7. *La identidad como mismidad*

Muchos de los problemas que surgen en el estudio de las identidades son problemas de lenguaje. Y esto es así porque el concepto de identidad es un

concepto multívoco. Es por ello necesario empezar esclareciendo los diversos conceptos, usos, planos y maneras de entenderla para evitar innecesarios malentendidos y digresiones bizantinas que no conducen a ningún lado.

La identidad puede ser entendida como respuesta a la pregunta por el “¿qué soy?” –es decir, por el ídem—, o como respuesta a la pregunta por el “¿quién soy?” –es decir, por el ipse— .

La identidad-ídem es una categoría comparativa. Aparece cuando definimos algo porque lo comparamos con otras cosas. Así, “...en sus variadas acepciones, lo ‘mismo’ es empleado en el contexto de una comparación, y tiene como contrarios: otro, distinto, diverso, desigual, inverso. Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término ‘mismo’ que consideraré, a partir de ahora, la mismidad como sinónimo de la identidad-ídem y le opondré la ipseidad por referencia a la identidad- ipse” (Ricoeur 1996: xiii). La identidad como mismidad alude a aquello que permanece siendo lo mismo a través del tiempo y que nos permite identificarlo como siendo lo mismo a través del tiempo. En inglés a la identidad-ídem, a la mismidad, se le dice *sameness*. La identidad nombra, desde este punto de vista, lo invariable, lo que subsiste a través del tiempo, es decir, el sustrato permanente de los cambios. “...La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. A la cabeza se sitúa **la identidad numérica**: así, de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino ‘una sola y misma cosa.’ Identidad aquí significa unicidad: lo contrario es pluralidad” (Ricoeur 1996: 110). La identidad-ídem es lo que unifica la diversidad, lo que relaciona las múltiples relaciones que podemos mantener con los otros. La mismidad es la unicidad; lo que hace posible que nos reconozcamos como una continuidad ininterrumpida a través del tiempo. Cuando se sustancializa la unicidad aparece la identidad-ídem como categoría, como esencia subsistente. Este es el origen del concepto ontológico de identidad.

Pero, por otro lado, la identidad-ídem también puede ser interpretada como **identidad cualitativa**, es decir, como la semejanza extrema. Como cuando decimos de dos presidentes que llevan la misma corbata, el mismo terno, aunque numéricamente sean distintos.

La identidad-ídem —sea en su versión cuantitativa o en su versión cualitativa— se suele interpretar como si fuera una categoría ontológica. Pero puede ser interpretada también como categoría ética: es decir, ya no como una esencia permanente sino como la “manera de ser”, el carácter (éthos) que adquirimos en la interacción con los otros significativos.

Como categoría ética, la identidad-ídem está conformada por el conjunto de disposiciones anímicas que adquirimos por la fuerza del hábito y el poder de la costumbre. El carácter permanece pero no es inalterable. Se afianza en nosotros como una “segunda naturaleza”.

Ricoeur desarrolla este concepto. La identidad-ídem abarca “...el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo... acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona” (1996:113). Lo que perdura a través del tiempo, la mismidad de una persona o de un colectivo, es su “carácter” en sentido aristotélico, es decir, su identidad comparativa. El carácter de una persona o de un pueblo no es una categoría esencial. Es una categoría relacional. Hacen referencia a los modos de ser y a las disposiciones afectivas que adquirimos y que permanecen a lo largo de la vida como un sustrato del que se nutren nuestras actitudes y nuestras formas de comportamiento frente a los demás. No se trata de rasgos dados por naturaleza, se trata de formas adquiridas de comportamiento y de relación que, si bien no son por definición permanentes, son duraderas y persisten en el tiempo, dándole unicidad a las diversas maneras que tenemos de relacionarnos con los otros.

El carácter alude sobre todo a las identificaciones adquiridas de una persona o de una comunidad. “En efecto, en gran parte la identidad de una persona o de una comunidad, está hecha de estas identificaciones con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona o la comunidad se reconocen” (*Ibid.*: 116).

8. La identidad es sobre todo la ipseidad

La pregunta por la ipseidad responde a la pregunta por el ¿quién? Implica un retorno de la subjetividad sobre sí misma, un ejercicio autorreflexivo lingüísticamente estructurado. Empezar a responder la pregunta por el “¿quién?” es empezar a narrar un relato. La respuesta por la ipseidad no puede ser sino narrativa Como lo ha dicho Hanna Arendt, “responder a la pregunta ¿quién eres? es contar la historia de una vida. La historia relatada dice el quién de la acción” (Ricoeur 1985: 335). El quién, es decir, la ipseidad, se hace en el autorrelato, y al verbalizarse se construye. No es un quid, una esencia que se nombra en el universo de la representación. La ipseidad es el relato mismo. Mediante el autorrelato, el “quién” se estructura y objetiva.

El quién, la ipseidad, es el relato autorreflexivo que construyo en la alteridad. Lo configuro a partir de mi éthos, de mis adquisiciones primarias, es decir, de la comprensión pre-temática de mi mundo. La ipseidad no es el *sameness*, es el *selfhood* de la acción. "...A diferencia de la identidad abstracta del Mismo (es decir, del ídem), la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida" (*Ibid.*: 48). En otras palabras, la coherencia de una vida no es una adquisición definitiva, es revisable, desarmable. Es una construcción lingüística que le da inteligibilidad al flujo de vivencias en el que transcurre la duración de nuestra vida. Estamos constituidos no por uno sino por muchos relatos. Como bien nos dice Marc Augé "...vivimos simultáneamente varios relatos. Sabemos bien que en cada uno desempeñamos un papel distinto y que no siempre tenemos el mejor papel" (1998: 47).

No somos autores solitarios de nuestras construcciones narrativas. Somos, en el más estricto sentido de la palabra, coautores. "De estos relatos, somos y no somos el autor, pues a veces tenemos el sentimiento de haber sido capturados en el texto de otro y de seguir o sufrir el desarrollo del mismo sin poder intervenir en él" (*Ibid.*: 48). Al mismo tiempo somos artífices de nuestros relatos y somos configurados por ellos.

Los otros no son receptores pasivos de nuestros relatos y nosotros tampoco somos receptores pasivos de los relatos de los otros. La escucha atenta del relato del otro es una operación estructurante que le permite al otro ordenar una narrativa y darle así inteligibilidad y sentido al flujo de vivencias compartidas. La escucha no es un acto pasivo, es un acto estructurante. El Otro influye activamente en la construcción de la unidad de nuestro relato identitario. **El Otro es un polo activo, es la condición de posibilidad de la construcción narrativa de la ipseidad.** La relación entre la ipseidad y el otro es una relación fecunda "en el sentido de que la identidad-ipse pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y la mismidad, esto es, la dialéctica del Sí y del Otro distinto de Sí. Mientras se permanece en el círculo de la identidad-mismidad, la alteridad de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: 'otro' figura, como de paso ya hemos subrayado, en la lista de los antónimos de 'mismo', al lado de 'contrario', 'distinto', 'diverso', etc. Otra cosa sucede si se empareja la alteridad con la ipseidad. Una alteridad que no es —o no solo es— de comparación (...), una alteridad tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad" (Ricoeur 1996: xiv). El Otro distinto de lo Mismo (del *sameness*) es una entidad comparativa en relación con la cual construimos nuestro autoconcepto, nuestra identidad-ídem. El Otro frente al cual el Sí mismo se

interpreta y narra es coautor del relato. El Otro de la mismidad es un término de referencia. El Otro de la ipseidad es un cohacedor del Si mismo. La ipseidad es una construcción intersubjetiva. Mientras que la alteridad del ídem es una alteridad comparativa, la alteridad del ipse es una alteridad constitutiva.

“El otro” frente al que narramos la historia de nuestra vida es una pluralidad de interlocutores. Son otros interpretados desde nuestras subjetividades, otros significativos, otros contruidos narrativamente por nosotros. Son los personajes de nuestra autobiografía. Adquieren importancia por la ubicación que encuentran en el relato identitario y por el tipo de relato en el que se encuentran insertos. “Entre el nivel íntimo y el nivel histórico hay niveles intermedios: las historias familiares, las historias profesionales, las noticias, los sucesos, la política, el deporte. No es que coloque estos acontecimientos en el mismo plano, me limito a subrayar que cada uno de ellos se inserta en un relato que nos implica, porque constituye nuestra versión de los hechos, y porque ocupamos en él un lugar, por muy mínimo o pasivo que sea. Como miles y millones de otros individuos ocupan su lugar en la versión que elaboran; y poco importa, desde este punto de vista, que todas estas versiones estén influidas, modeladas, a veces dictadas por los discursos oficiales o por los medios de comunicación” (*Ibid.*: 48-49).

Los relatos son versiones abiertas a las influencias externas, versiones mudables. Lo que importa es que se trata de nuestras versiones de los hechos. Nunca estamos frente a hechos en estado bruto, siempre estamos inmersos en interpretaciones. No hay una versión verdadera y una multiplicidad de versiones necesariamente falsas. Lo que hay es versiones más verosímiles y plausibles y versiones inverosímiles y por ende poco plausibles. No hay versiones reales y versiones imaginarias. Todas las versiones narrativas contienen aspectos reales y aspectos imaginarios. Son construcciones complejas. La ficción no es un atributo del discurso del otro: “la ficción de los otros cambia de sentido a partir del momento en que tomamos conciencia de que todos vivimos ficciones. Si consigo deshacerme de la ‘unilateralidad del punto de vista’, el hecho de que los demás vivan en la ficción —digamos, para eliminar la ambigüedad, en lo ‘narrativo’— contribuirá más bien a que ellos se acerquen a mí y yo a ellos, porque yo también vivo en la ficción y en lo narrativo” (*Ibid.*: 46). Nosotros no narramos desde un horizonte privilegiado, desde un no-lugar, desde un punto de vista neutral inmune a la ficción y el sueño. Siempre narramos desde una tradición a la que pertenecemos y que nos proporciona una comprensión tácita de lo que deseamos saber, preguntas, interrogantes, problemas.

La conciencia de la pertenencia a un lugar de enunciación determinado, es decir, a un *éthos*, a una historia, a una tradición, es nuestro punto de partida. La renuncia al punto de vista absoluto y a los saberes descontextualizados y pretendidamente universales de manera a priori, es consecuencia directa de la conciencia de nuestras pertenencias originarias, esto es, de nuestra conciencia hermenéutica. La conciencia de la finitud de nuestra interpretación de los hechos es la más importante y auténtica motivación para interactuar con los demás, escuchar sus versiones, contrastarlas, rectificarlas, aprender de ellas. La conciencia de la finitud nos permite salir de nosotros mismos, encontrarnos con los otros, escucharlos y ser escuchado. Una dosis mesurada de escepticismo en relación a nuestra versión de los hechos, es muy sana. Un exceso de dosis es corrosivo. Pero una dosis justa nos libera de las ataduras de las narrativas dogmáticas y de la tentación de los meta-relatos que impiden la experiencia de la alteridad y nos instalan para siempre en el imperio de lo Mismo.

9. La identidad narrativa es un proyecto ético

La identidad narrativa es respuesta a la pregunta por el “quién”. Lo que aflora en el relato identitario es la ipseidad. Aunque justo es reconocer que el relato identitario se construye desde el *páthos* del autor del relato. Pero, de igual manera, el carácter del sujeto se moldea por la naturaleza del relato identitario. Hay relatos edificantes y relatos desmoralizadores. Los relatos tienen un tono afectivo que heredan del autor y que al mismo tiempo lo constituyen. Entre la ipseidad y la mismidad hay una relación dialéctica.

La ipseidad es una categoría ética, no metafísica. No existe como realidad previa, sino que se construye en el acto de narrar.

...La identidad es tomada aquí como una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha realizado tal acción?, ¿quién es el agente, el autor? Respondemos a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por un nombre propio. Pero, quién es el soporte de la permanencia del nombre?... La respuesta como hemos dicho, tiene que ser narrativa (Ricoeur 1996: xiv).

La autorreflexividad, la ipseidad, no son patrimonio de las subjetividades individuales. Las sociedades también tienen sus sueños, sus fantasías, sus temores, sus miedos, sus esperanzas, es decir, sus propias subjetivi-

vidades. Subjetividades construidas intersubjetivamente. En este sentido, sostiene Paul Ricoeur con acierto que “la noción de identidad narrativa muestra su fecundidad porque se aplica tanto a las comunidades como a los individuos. Se puede hablar de la ipseidad de una comunidad así como se habla de la de un sujeto individual: individuo y comunidad se constituyen en su identidad recibiendo los relatos que devienen para el uno como para el otro sus historias efectivas” (Ricoeur 1985: 356). La subjetividad, la ipseidad de una comunidad o de un pueblo es elaborada en el espacio de los relatos en los que la comunidad objetiva sus vivencias.

Los relatos identitarios pueden ser verbales o no-verbales: van desde los textos escritos y las narraciones orales hasta las performances o actuaciones colectivas en las que la gente expresa sus vivencias y le da sentido a sus experiencias. Al escuchar sus propios relatos, las comunidades reelaboran sus vivencias, actúan como los narradores de sus propias autobiografías y al descifrar sus relatos los recrean, y así se recrean a sí mismas.

La historia narrada que una comunidad se cuenta a sí misma es su historia efectiva. Al relatar el pasado lo tornamos real y al hacerlo real lo hacemos actuar en el presente. El pasado rememorado es un pasado revivido a través de la narración que lo construye. Esta narrativa es muy importante pues le construye sentido al pasado y, por ende, al presente que de él se deriva. Pero además produce efectos en el presente, disímiles y a veces imprevisibles. Desde los efectos catárticos que producen las narrativas liberadoras hasta los efectos regresivos que producen las narrativas automutiladoras.

La narración autobiográfica, sea de un individuo o de una comunidad, es un acontecimiento autorreflexivo fundacional. Narrar presupone un sujeto que relata y otro que escucha, sea presencial o potencial. La narración es un acto eminentemente social. El Otro puede ser un interlocutor tácito pero también puede ser un interlocutor ficcional. Aunque toda otredad tiene algo de ficcional. Narrar el propio pasado, hacer memoria, no es una simple representación objetivante de hechos brutos. Rememorar el pasado es un acto intersubjetivo. Narrando nuestras vidas, construyendo nuestros pasados vamos haciendo nuestras ipseidades, y así nos construimos un lugar en el mundo y un sentido a nuestras vivencias personales y colectivas.

10. La función social de los relatos identitarios

Los relatos identitarios no son ni pueden ser moralmente neutrales. Hay relatos que producen actitudes y juicios morales justificatorios de lo

acontecido y relatos que producen actitudes y juicios morales condenatorios. Los relatos puramente descriptivos no existen. Los relatos descriptivos son también relatos prescriptivos: son relatos mixtos. Hay muchos tipos de relatos: relatos cerrados que no reconocen alteridad (por ejemplo, los relatos ideológicos o los relatos etnocéntricos) y relatos abiertos, es decir, relatos autoconscientes de sus propios límites que se abren a otros relatos. Hay relatos que incluyen otros relatos, es decir, relatos comprensivos de otros relatos y hay relatos excluyentes. A los relatos comprensivos Alasdair MacIntyre los denomina relatos de encaje. "...Considérese cómo una narración puede estar encajada dentro de otra. Considérese el modo en que la vida de Becket como arzobispo y canciller encaja dentro del reinado de Enrique II, o la manera en que se encaja la trágica vida de María Estuardo en la de Isabel I... Uno puede descubrirse (o no descubrirse) personaje de numerosas narraciones al mismo tiempo, algunas de ellas encajadas en otras. O lo que parecía ser un relato inteligible del que uno formaba parte puede transformarse parcial o totalmente en una historia de etapas ininteligibles. Esto último es lo que sucede al personaje K de Kafka en *El castillo* y *El proceso*. (No es casualidad que Kafka no terminara sus novelas, porque la misma noción de desenlace, como la de principio, tienen sólo sentido en términos de narración inteligible" (MacIntyre 1987: 263). Los "relatos de encaje" son relatos desde los cuales se pueden hacer inteligibles otros relatos. Así, por ejemplo, la narrativa del mestizaje en el Perú es un relato que pretende encajar las narrativas hispanizantes e indigenistas desde una narrativa que los explica como momentos previos de sí misma. Pero el discurso del mestizaje fracasó, porque no pudo abrazar a los otros relatos ni constituirse en un relato en el que nos reconozcamos los diferentes. El relato identitario del mestizaje como esencia de lo nacional no es un relato integrador, es un relato ideológico. La narrativa del Perú como país esencialmente mestizo "es un mito perverso, ya que se presenta como el resultado de un proceso de aculturación y de mezcla, cuando en realidad contribuye activamente a la destrucción de las diferencias y a la marginación de grandes sectores de la población peruana a lo largo de nuestra historia" (Espinoza n/d: 2). Es un relato que —hay que decirlo— soslaya y facilita el etnocidio.

Los relatos identitarios no son descripciones de hechos. Los relatos "actúan" los hechos, los ponen en escena, y al hacerlo les construyen significaciones sociales. El relato identitario es un acontecimiento dialógico, es un acontecimiento contingente. "...La historia de una vida se constituye por un conjunto de rectificaciones aplicadas a relatos previos, de la misma

manera que la historia de un pueblo, de una colectividad, de una institución, proceden del conjunto de correcciones que cada nuevo historiador aporta a las descripciones y a las explicaciones de sus predecesores y a las leyendas que han precedido al trabajo propiamente historiográfico” (Ricoeur 1985: 357).

Los pueblos al relatar sus historias de vida comienzan narrando mitos fundadores. Independiente de si los hechos que narran los mitos y las leyendas acontecieron en algún momento del tiempo cósmico, tienen un lugar importante en el tiempo subjetivo de las comunidades que recurren a ellos para entender sus orígenes. Son la parte fundacional de sus autobiografías colectivas. Así como los sueños son como la mitología privada de los durmientes, los mitos son como los sueños de los pueblos. Son relatos que condensan simbólicamente vivencias profundamente significativas para las colectividades. Los mitos son relatos simbólicos porque son ambiguos por necesidad. Los símbolos, nos dice Paul Ricoeur —a diferencia de los signos—, tienen una estructura intencional de doble sentido. Las significaciones literales manifiestan y al mismo tiempo ocultan contenidos latentes. Son relatos simbólicos que al ser narrados producen efectos en las audiencias que son partes constitutivas del sentido del relato mismo. Los relatos míticos de los pueblos son la mejor ejemplificación de lo que son los relatos abiertos, pues están en proceso de re-elaboración constante. Son siempre susceptibles de rectificaciones de sentido. Los auténticos habladores de mitos no se limitan por ello a repetir un relato recibido. Lo recrean siempre de acuerdo con el contexto y los interlocutores. Introducen modificaciones en la trama, incluso hacen aparecer o desaparecer personajes. Pero las distintas versiones mantienen un núcleo común.

Pero no solo los relatos míticos son contingentes y rectificables, los relatos históricos también lo son: hacen aparecer personajes o los desaparecen en el anonimato. Así, por ejemplo, es ciertamente alarmante que todos —o casi todos— nuestros héroes sean militares, como si los civiles no hubiéramos sido en el pasado capaces de hazañas heroicas. ¿Tendrá esto alguna relación con el hecho de que somos un país con una larga tradición autoritaria y que hayamos sido gobernados en la mayor parte de nuestra historia republicana por gobiernos militares o cívico-militares?

Creo que es muy importante reelaborar las narrativas identitarias que nosotros los peruanos hemos construido sobre nosotros mismos si queremos construir una convivencia pactada y no impuesta. Esta es, me parece, la gran tarea que se inicia con la Comisión de la Verdad. “...Lo mismo sucede en el trabajo de corrección y rectificación constitutiva de la

perlaboración psicoanalítica: un sujeto se reconoce en la historia que él se cuenta a sí mismo sobre sí mismo" (*Ibid.*).

Pero recordemos que hay relatos que abren posibilidades y relatos que las cierran, relatos que dialogan con otros relatos y relatos cerrados, relatos comprensivos y relatos excluyentes, relatos que integran a la diversidad y relatos que la soslayan.

11. El papel de la memoria en la construcción de las identidades narrativas

¿Quiénes somos? Somos las historias que nos contamos a nosotros sobre nosotros mismos. Nuestras identidades son nuestros relatos porque "... el hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias. Lo que no es esencialmente, aunque llegue a serlo a través de su historia, es ser un contador de historias que aspira a la verdad" (MacIntyre 1987: 266). Las narrativas son como las piezas dramáticas que incluyen personajes que urden una trama. Tanto los personajes como la trama son elaboraciones ficcionales. "La paradoja de la construcción de la trama es que invierte el efecto de contingencia, en el sentido de que hubiera podido suceder de otro modo o no suceder en absoluto... Esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador" (Ricoeur 1996: 141). En efecto, la narrativa introduce un orden entre los acontecimientos vividos que no es inducido de las experiencias mismas sino que es producido por el acto configurador. Lo vivido es lo prefigurado, a partir de lo cual configuramos la narrativa que construye nuestra identidad ética, es decir, nuestra orientación en el espacio moral. Pero nuestro relato es un relato cruzado con otros relatos. Somos personajes en los relatos autobiográficos de los otros así como los otros son personajes de nuestros relatos. "...Las narraciones de unos y otros no pueden coexistir sin influir o, sin configurarse de nuevo unas con otras".¹ De manera semejante, los relatos colectivos se configuran en interacción con otros relatos a partir de lo prefigurado, es decir, de lo vivido prerreflexivamente.

El acto de narrar lo vivido es el acto reflexivo que permite construir o rectificar las identidades. Los relatos de los colectivos son relatos entrecruzados. Como comunidad podemos ser incorporada en los relatos de otras comunidades y ser parte de ellos. Somos configurables como una diversidad de personajes en función de los relatos que integramos y de los

1. Ap.47.

ordenamientos configurados de los que formamos parte. “...No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra, que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos” (MacIntyre 1987: 266).

Las identidades, individuales o colectivas, se estructuran sobre la base de la retención del pasado y la proyección al futuro. Ambas se condicionan mutuamente. Una identidad sin memoria es una identidad sin proyecto. Es una identidad sin sentido, una carencia de identidad. Las narrativas colectivas, al igual que las narrativas personales, son “el fruto de la memoria y del olvido, de un trabajo de composición y de recomposición que refleja la tensión ejercida por la espera del futuro sobre la interpretación del pasado” (Augé 1998: 47). Esto quiere decir que nuestras expectativas a futuro estructuran nuestra versión de lo pasado pues son los criterios selectivos a partir de los que se recupera o no lo acontecido. La memoria, es decir, nuestra capacidad de recordar lo vivido y de estructurarlo en una narrativa temporal, es una capacidad selectiva que usa las proyecciones a futuro como criterios de selección de lo vivido. Desde ellas aparecen ciertos hechos como imprescindibles y relevantes para la configuración del relato identitario y otros como accesorios o prescindibles. **El recuerdo no conserva lo pasado, lo escoge.** Por ello, Tzvetan Todorov sostiene con acierto que “... la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados y luego olvidados” (2000: 16). Una intencionalidad subyace al acto de recordar y desde allí se escoge y se construyen el relato y la versión de lo acontecido. “...Conservar sin elegir no es una tarea de la memoria” (*Ibid.*). Estos criterios de selección de la información relevante actúan al mismo tiempo como criterios para determinar la utilización que hemos de hacer de la memoria del pasado “...Nada debe impedir la recuperación de la memoria... Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar” (*Ibid.*: 18).

Este es el caso de la recuperación de testimonios que, desde la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, se viene realizando mediante las audiencias públicas.

12. Las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad

A diferencia de las audiencias de la Comisión de la Verdad de Sudáfrica, en el Perú las víctimas no son confrontadas con los victimarios para promo-

ver el perdón y la reconciliación. Las víctimas son escuchadas en un espacio público de manera que sus testimonios tienen como audiencia a la nación entera. El acto de la escucha se desarrolla en un ambiente ceremonial que le proporciona el encuadre necesario para que las víctimas expresen el dolor vivido y la audiencia escuche con la atención y el respeto debido. Previamente las víctimas reciben un acompañamiento terapéutico por personal especializado. Ello permite a las víctimas liberar el dolor mediante el relato de lo vivido en un encuadre terapéuticamente construido con anterioridad. La escucha atenta y silenciosa por parte de los representantes de la sociedad es estructurante de los relatos de las víctimas. Estas acuden a las audiencias para, en última instancia, buscar justicia. Si bien la Comisión no la puede ejercer pues no tiene funciones jurisdiccionales, sí puede promoverla y esa función es una de sus más nobles misiones: contribuir a desterrar la impunidad crónica en la que vivimos y que es la causa de la corrupción estructural y la anomia moral que invade casi todos los ámbitos de nuestra vida social.

Los relatos son minuciosamente recogidos también fuera de las audiencias. Hasta el momento se han escuchado y obtenido alrededor de 10.000 testimonios y el número se encuentra en aumento. La escucha respetuosa y atenta es un acto reparador muy importante, pues contribuye a que las víctimas elaboren el dolor que la guerra interna ha dejado en ellos. Asimismo, estos relatos se incorporan en narrativas más comprensivas —narrativas de encaje— que permitan hacerlos inteligibles en un contexto más amplio. La comprensión de las causas de la violencia desatada durante veinte años y que dejó un saldo de más de 30.000 muertos y 7.000 desaparecidos es vital para poder indicar por dónde deben ir las recomendaciones y medidas que debemos implementar para extirpar las raíces de nuestras más graves enfermedades sociales.

13. El recuerdo de lo vivido

Hay diversas formas de construir la reminiscencia, de recordar lo acontecido. “El acontecimiento recuperado puede ser leído de manera **literal** o de manera **ejemplar**. Por un lado, el suceso —supongamos que sea un segmento doloroso de mi pasado o del grupo al que pertenezco— es preservado en su literalidad (lo que no significa su verdad), permaneciendo intransitivo y no conduciendo más allá de sí mismo” (*Ibid.*). Puedo incluso concatenarlo con otros hechos, establecer secuencias de causas y consecuencias. Doy así con la razón de ser del segmento traumático de mi histo-

ria o del grupo al que pertenezco, pero no me refiero sino a ese hecho concreto y nada más. Esta es la recuperación literal.

Pero puedo intentar otra manera de reconstruir el pasado, me refiero a la recuperación ejemplar. Esta consiste en decidir recuperarlo "...como una manifestación entre otras de una categoría más general, y me sirvo de él como de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. La operación es doble: por una parte, como en un trabajo de psicoanálisis o un duelo, neutralizo el dolor causado por el recuerdo, controlándolo o marginándolo; pero, por otra parte —y es entonces cuando nuestra conducta deja de ser privada y entra en la esfera pública—, abro ese recuerdo a la analogía y a la generalización, construyo un *exemplum* y extraigo una lección" (*Ibid.*: 31). Cuando practicamos la recuperación ejemplar y aparece en lo público, el hecho ejemplar impacta y trastoca la identidad del grupo y contribuye a rehacer la versión que hasta ese momento se manejaba del pasado en la memoria colectiva. Este cambio de versión compartida inaugura también la posibilidad de que el colectivo reconstruya su narrativa. Actuando sobre el pasado abrimos posibilidades inéditas de actuación en el presente y en el futuro. "...El pasado se convierte así en principio de acción para el presente" (*Ibid.*). La memoria ejemplar nos permite liberar el presente del pasado traumático. Al mismo tiempo nos permite subordinar definitivamente el pasado al presente y por consecuencia abrirnos al futuro. De esta manera se hace posible reapropiarnos de nuestra capacidad de ser sujetos y de inaugurar tiempos nuevos.

Ni el olvido ni el ocultamiento de lo doloroso nos libera del pasado. Es necesario revivirlo, aceptarlo y reelaborarlo para reconciliarnos con el presente. Por ello Tzvetan Todorov insiste en la importancia que tienen los monumentos y memoriales que registran todos y cada uno de los nombres de los deportados judíos de Francia a los campos de exterminio nazis. Estas actuaciones simbólicas de recuperación de la memoria son imprescindibles para devolverles su identidad y de esta manera su dignidad a las víctimas. Son actos de reconocimiento público que las Comisiones de la Verdad han incorporado y que sirven para evitar que el transcurrir del tiempo despersonalice las tragedias colectivas, les quite rostro y borre para siempre la singularidad de los hechos ejemplares. Devolviéndoles su dignidad a las víctimas nos liberamos de las fuerzas destructivas y anonadantes del trauma vivido. "...La vida ha sucumbido ante la muerte, pero la memoria sale victoriosa en su combate contra la nada" (*Ibid.*: 18).

14. La recuperación de las memorias colectivas como acto político

Sabemos que las identidades nacionales son causa pero también consecuencia de las políticas asimilacionistas que implementan los Estados nacionales modernos. Esto se refleja de manera relevante en las políticas educativas que no cesan de promover la unificación cultural y lingüística a costa de socavar las identidades locales y de condenar el uso de las lenguas propias a espacios cada vez más socialmente restringidos. La construcción de una paz social estable basada en la justicia cultural y la justicia distributiva pasa necesariamente por el cuestionamiento de estas políticas de identidad nacional que generan homogeneidad en lugar de equidad, y que son incapaces de acoger la diversidad y promover el diálogo intercultural. La transformación de estas identidades homogeneizantes pasa necesariamente por la implementación de políticas alternativas de identidad que sustituyan la homogeneización cultural por el reconocimiento de las diferencias, y que a partir de allí promuevan el diálogo y la integración en condiciones de equidad social y de justicia cultural.

Esta reconstrucción liberadora de las narrativas identitarias pasa necesariamente por la recuperación de las memorias colectivas de las nacionalidades oprimidas. Solo en la medida en que nos reconozcamos en nuestra versión del pasado podremos afirmarnos en el presente como identidades autónomas y responsables, es decir, como sujetos de la historia compartida. Recordemos que las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales decimonónicos se basaban en dos pilares:

Primo: en la unificación lingüística del Estado-nación sobre la base de la lengua de la cultura hegemónica y,

Secundo en la elaboración y transmisión de un relato histórico homogéneo basado en un mito fundador. Sobre esto quisiera expresar dos apreciaciones:

a) El problema no es la unificación lingüística en sí, pues cualquier Estado nacional, sea homogéneo o plural, necesita de una lengua franca para poder asegurar la comunicación y el funcionamiento de las instituciones básicas de una sociedad multilingüe. El problema es en realidad el tipo de unificación lingüística que practican los Estados-nación homogéneos, pues generan la unificación lingüística a costa del desconocimiento de otras lenguas y culturas. La diversidad es percibida como un obstáculo para la conciencia nacional, no como su condición de posibilidad. Por ello, los

Estados-nación no proveen a las lenguas aborígenes de funcionalidad social más allá de lo local y construyen la identidad cultural común sobre la base del etnocidio soterrado de la diversidad cultural existente. El resultado no es la mecánica desaparición de las lenguas y las culturas aborígenes. Las identidades culturales subalternas suelen desarrollar mecanismos de sobrevivencia muy variados y multiformes. Suelen también pasar transitoriamente por períodos de latencia y en no pocos casos dan origen a identidades de resistencia que se transforman en identidades con proyectos societales cerrados y radicalmente alternativos. Se generan así los fundamentalismos étnicos y políticos.

Que un país multilingüe necesita de una lengua y una cultura común para que funcione el Estado y las instituciones de la sociedad civil es un hecho inobjetable. Pero se puede y se debe promover la unidad, no a pesar de la diversidad, sino a partir de ella. En otras palabras, que exista una lengua franca no presupone ni debería presuponer que las otras lenguas desaparezcan o que se minimice su funcionalidad social. El bilingüismo aditivo es, desde este punto de vista, la manera de generar unidad lingüística desde la diversidad de lenguas. El bilingüismo aditivo es integrador pues genera relaciones de equidad en la diversidad.

b) Las visiones unitarias de la historia de los Estados nacionales constituyen las denominadas "historias oficiales". Cada Estado-nación elabora una historia oficial y la expande a través de la educación pública. De esta manera se logra que las historias oficiales elaboradas en la academia se hagan mentalidad. Presuponen una relación vertical entre el saber académico y la sabiduría de los pueblos. Desde este ilustrado punto de vista, el saber académico forma al saber popular, no aprende nada de él, lo ilustra, lo construye. Las historias oficiales son historias ideológicas, narradas con una intencionalidad política que actúa como criterio selectivo, interpretativo y ordenador del relato común. Así, por ejemplo, según el relato oficial tenemos que proceder de un origen común para generar un sentimiento colectivo de pertenencia primaria más allá de las diferencias y por ello se crea el mito fundador. El Estado-nación decimonónico necesita por razones funcionales generar en la gente la conciencia unitaria de pertenencia a una misma sociedad más allá de las comunidades valorativas donde se produjeron nuestros procesos de socialización primaria y de adquisición de hábitos y valoraciones, compartidas. La invención del mito fundador responde también a una necesidad funcional: genera la identidad de origen y por lo mismo hace posible la proyección en común. Pero el mito fundador no surge a partir de la recuperación de las memorias colectivas sino a pesar de

ellas. Es un mito impuesto desde un discurso externo, que no reconoce en la diversidad de recuerdos colectivos un punto obligado de partida. Antes bien, los ignora y sustituye e inaugura así una conciencia nacional y un conjunto de valores cívicos dislocados, en su origen, de las comunidades valorativas de pertenencia y las éticas locales de la gente.

Creo que el problema es que hemos interiorizado que la unidad del Estado-nación presupone una historia oficial compartida y que lo que debemos hacer para generar unidad en la diversidad es cambiar de historia oficial. Esta es sin embargo una manera soterrada de mantener la relación vertical entre el saber académico y la sabiduría de los pueblos; un antiguo prejuicio ilustrado del siglo XVIII que nos impide recuperar las memorias colectivas desde ellas mismas, escucharlas, aprender de ellas.

Nuestras pertenencias primarias, nuestra inserción en tradiciones diversas que se cruzan en el tiempo no es un punto en contra de la unidad que todos anhelamos. Nadie debe renunciar a su *éthos*; debe, por lo contrario, afirmarse en lo suyo para, desde allí, abrirse a los otros con vocación de escucha y de aprendizaje mutuo. La unidad en la diversidad se construye desde la diversidad.

... Un país —decía Jorge Basadre— lleva en sí, por cierto, una multiplicidad de tradiciones. Está él ahí, antes e independientemente de nosotros, sus individuos transitorios. Es algo en que nacemos y que —querámoslo o no— nos otorga muchos elementos fundamentales de nuestra ubicación dentro de la vida. Pero debe estar compuesto por hombres y mujeres capaces de ubicarse no en una sino en las dos grandes dimensiones del tiempo: el pasado y el futuro. Conviene que mantengan esos hombres y mujeres lo que hay de esencial e insobornable en la memoria colectiva y que no se encierren artificialmente en la asfixia cronológica del momento presente. En suma, repito, un país es una multiplicidad de tradiciones. Pero —no lo olvidemos nunca y menos ahora— es también empresa, proyecto de vida en común, instrumento de trabajo en función del porvenir.²

Nacemos en tradiciones que nos permiten ubicarnos frente a los otros y frente a nosotros mismos. Saber quiénes somos —nos decía Charles Taylor— es saber dónde nos encontramos, es saber desde dónde dudamos, pensamos, imaginamos y sentimos. Las identidades son entidades arraigadas en un *éthos*, no son entidades abstractas. Pero esto no quiere decir que esta-

2. Basadre, Jorge. Discurso pronunciado en Torre Tagle el 26 de enero de 1979.

mos condenados a ser parte de nuestra tradición de origen ni que optar contra ciertas creencias contenidas en ella sea un acto de traición ética. No podemos renunciar a ella como punto de partida pero sí podemos renunciar a ella como punto de llegada. Es nuestro *arjé*, no nuestro *télos*. Nos permite abrirnos al futuro y no permanecer anonadados en “la asfixia cronológica del momento presente”. El reconocimiento de nuestro país como una multiplicidad de tradiciones no tiene por qué devolvernos a la nostalgia del bien perdido. El mito del bien perdido es resultado de una idealización del pasado que nos sepulta y nos impide mirarnos como “proyecto de vida en común, instrumento de trabajo en función del porvenir”. Para proyectarnos al futuro tenemos que empezar por reconciliarnos con nuestras tradiciones, con nuestro pasado, es decir, con nuestras memorias colectivas. Pero, ¿qué hay “de insobornable en la memoria colectiva”? ¿En qué consiste ese núcleo que debemos respetar incondicionalmente y que no debemos alterar por razones funcionales de cualquier tipo? Creo que el llamado de Basadre a la recuperación de nuestras memorias colectivas es un imperativo ético sobre cuya base podremos construirnos por fin una identidad que no sea definida por su ausencia y su carencia de ser. Si la identidad nacional es una identidad descentrada que mira hacia fuera desde ningún centro, es porque no hemos sabido enraizarla en nuestros éthos y en nuestras memorias colectivas. Debemos aprender a fundar nuestras narrativas en esa “multiplicidad de tradiciones” que somos, en las que hemos nacido, porque “querámoslo o no, nos otorgan muchos elementos fundamentales de nuestra ubicación dentro de la vida”. Fundan nuestra identidad.

15. La refundación del pacto social desde la recuperación de las memorias colectivas

¿Qué somos? es una pregunta sin respuesta, una pregunta tramposa. Si queremos ser “proyecto de vida en común” tenemos que construir nuestro pasado desde la multiplicidad de nuestras memorias colectivas. Ser unidad en la multiplicidad no es una esencia ontológica, es un proyecto ético-político. La multiplicidad es el punto de partida, la unidad en la diversidad es un proceso que se construye desde ahora. Definirnos no es un acto de la mente, es una tarea de la *praxis*. Somos responsables de lo que hacemos de nosotros mismos. Somos un proyecto compartido o no somos. La identidad, decíamos por ello, es una categoría ética, no metafísica. Tenemos por lo tanto que sustituir la pregunta: ¿qué somos? por la pregunta

¿cómo queremos convivir? ¿En democracia? ¿Qué democracia? ¿Qué tipo de Estado queremos? ¿Un Estado-nación decimonónico o un Estado plural? ¿Cómo queremos que sean las relaciones entre el Estado y la sociedad civil? Si no hay democracia sin espacios públicos inclusivos, ¿qué debemos hacer para construirlos? ¿Cómo resolver el dilema entre la tradición autoritaria y la frágil institucionalidad democrática que hemos creado? ¿Entre la ley y la costumbre? ¿Entre la tradición y la modernidad? ¿Entre el desarrollo humano y nuestras culturas? Definirnos en positivo es optar por construir un “proyecto de vida en común”, en el que la diversidad se reconozca como agente del proceso compartido. Es refundar el pacto social.

Los ilustrados nos acostumbraron a pensar que la superación del estado de naturaleza y el acceso al estado civil pasa por “el contrato social”. El estado de naturaleza —sabemos— no alude a un estado históricamente existente. Es un constructo teórico que nos permite explicar la causa racional —no la génesis— de la vida política. El contrato social es una elaboración hipotética de la mente que se basa —según palabras de John Rawls— en una posición originaria por parte de los agentes del pacto. La posición originaria consiste en colocarse un supuesto “velo de la ignorancia” que nos permita colocar entre paréntesis nuestros intereses empíricos y nuestras creencias subjetivas, para dejarlos artificialmente fuera de circuito. Solo así, los agentes del pacto serán capaces de fundar un acuerdo sobre el cual se construya la estructura básica de una sociedad que aparezca a sus ciudadanos como un sistema justo de cooperación. Este estilo que inauguraron los ilustrados de plantear la teoría del pacto social que John Rawls reconstruye en su teoría política de la justicia, parte de la convicción de que la justicia de la estructura básica de la sociedad es directamente proporcional a la capacidad de los agentes del pacto de abstraerse de sus contextos de pertenencia y pensar como seres puramente razonables. El pacto social aparece así como dislocado necesariamente de las tradiciones y las doctrinas comprensivas de la gente. Ni emerge de ellas ni tampoco puede estar contra ellas. Tiene que ser moralmente neutral, dicho en otras palabras, fundado en valores cívicos que trasciendan las tradiciones culturales. Como si los valores cívicos fueran valores neutrales.

Creo que debemos dejar de pensar el pacto social desde ninguna parte y empezar a gestarlo desde “lo que hay de esencial e insobornable” en nuestras memorias colectivas. Antes de pretender contar una nueva “historia oficial”, creo que es momento de aprender a escuchar las memorias colectivas para, desde allí, reconstruir un pasado que no sea una externalidad impuesta, sino un relato de reconocimiento mutuo. Así se construye la uni-

dad desde la diversidad y no a pesar de ella. No creo que la dialectización de los relatos nos tenga que conducir a un nuevo meta-relato síntesis de los anteriores. La nueva narrativa que debemos construir para refundar el pacto social desde las narrativas locales de la gente tendrá que ser una narrativa que renuncie deliberada y reiterativamente a “la unilateralidad del punto de vista del etnólogo o del filósofo” (Augé 1998: 41), y que nos permite vivir en los relatos de los otros. Que nos permita –como sugiere Martín Hopenhayn– vernos desde las miradas de los otros, entendernos desde sus relatos para recrear los nuestros. Y permitir que los otros recreen los suyos en fusión con los nuestros. Esta es la auténtica dialectización de los discursos. Implica una nueva manera de convivir en lo cotidiano, una nueva manera de fundar acuerdos sociales, una nueva manera de ser, un nuevo carácter. Antes de pretender contar una nueva “historia oficial” debemos aprender a vivir simultáneamente en los relatos de los otros, dejarnos incorporar en ellos, escuchar sus recuerdos, entender sus sueños. Este es el punto de partida.

Bibliografía

- Augé Marc (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa Ed.
- Espinosa, Oscar (n.d.). “Desafíos a la ciudadanía multicultural en el Perú: el mito del mestizaje y la cuestión indígena”. Inédito.
- Giusti, Miguel (1999). *Alas y raíces*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Lienhard, Martín (1996). “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”, en *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Ricoeur, Paul (1996). *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI Ed.
- (1985). *Temps et récit III*. París: Ed. Du Seuil.
- Salazar Bondy, Augusto (1973). *Entre Escila y Caribdis*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo*. Buenos Aires: Paidós Ed.
- Todorov Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós Ed.
- Villoro, Luis (1999). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Ed. Paidós.

Huaquear y bambea¹

Dorian Espezúa

*Los filósofos hasta este momento no
han hecho más que interpretar el mundo,
ahora se trata de transformarlo.*

Karl Marx

Saludo

Estoy de acuerdo con el hecho de que las experiencias son intransferibles. No dudo de aquello que viví, sufrí o reí en Puno durante la década de 1980. Esas experiencias no fueron discursos aunque se conviertan en discursos cada vez que las cuento. A mí casi me destrozan dos bombas que estallaron a unos cuantos metros de donde yo estaba. Tenía amigos en ambos frentes. Fui a la cárcel o al hospital para visitarlos y vi en sus cuerpos las huellas de las torturas y de las masacres. Esas bombas y esas huellas definitivamente no son discursos. Mis amigos y yo guardamos en nuestras memorias esos sucesos. Mis experiencias sucedieron, si se quiere, en una instancia prelingüística y posteriormente se hicieron parte de mi memoria y parte de mi discurso. No dudo de que las experiencias existan, duelan y marquen nuestro presente. Así que cuando alguien dice que el dolor, las lágrimas, la bomba de Tarata, la hija viviente de una violación, el hambre, el frío, las huellas de la tortura, la mutilación, las pesadillas, la marginación, el etnocidio, la muerte, el secuestro, la desaparición y el sufrimiento real y penoso que todo ello nos causa son solo discursos, no dejo de sorprenderme.

1. Agradezco a Mauro Mamani Macedo, Nécker Salazar Mejía y Richard Leonardo Loayza de la Universidad Nacional Federico Villarreal, a Dante Dávila Morey de la Pontificia Universidad Católica del Perú, a Sergio Ramírez Franco de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y a Marita Hamann de la Nueva Escuela Lacaniana de Lima, la lectura, los comentarios y las sugerencias que hicieron de las diferentes versiones de este texto.

Sospecho del lógico y atrayente discurso postmoderno que desconfía de los sentidos porque creo que es una trampa para evadir la responsabilidad de evidenciar y mostrar los hechos reales antes de, cómo no, declarar el fin de las ideologías y la relativización de la verdad. Una de esas trampas es que todo discurso es un discurso que no puede referirse a lo real. Los postmodernos gozan al decir que el significado de un significante es otro significante. Sin embargo, es de lo real de lo que parte el discurso o, mejor dicho, la representación implica la existencia del objeto o suceso representado. Lo real, el objeto, el suceso, la violencia anteceden a su representación. Además, la representación es ya una garantía de la existencia de lo representado. El problema es que un suceso no puede ser evidenciado sin lenguaje. Lo real no puede aparecer por sí solo ni puede percibirse directamente, es decir, nadie podría dar cuenta de lo real sin el lenguaje. Los hechos o los acontecimientos generan los discursos y además actúan como la materia prima de los discursos que hablan sobre la violencia. Esos discursos se refieren, aluden, a algo tangible y perceptible como el racismo, el machismo, la marginación, la injusticia y el desprecio que sufren los diversos sujetos subalternos. Estas prácticas, hábitos o rituales antes que ser discursos son acciones que todos ejecutamos, experimentamos, vivimos e internalizamos cotidianamente.

Una de las tareas de la Comisión de la Verdad es la de justamente enunciar una verdad.² No se puede enunciar una verdad si no se confía en el lenguaje, pero tampoco tenemos que ser tan ingenuos frente a él. Ser conscientes de que no se puede establecer una verdad sin lenguaje y de que el lenguaje puede ser, y de hecho es, manipulado con una intencionalidad es un riesgo que debemos tomar. Al final no tenemos otro medio para expresar la verdad que no sea el lenguaje con el que debemos construir un discurso más sólido, confiable y seguro. Esta confianza en el lenguaje debe ser reforzada por un método multidisciplinario que nos permita evidenciar, probar, documentar los hechos para establecer un discurso de consenso que supone negociaciones. En este segundo camino, un dis-

2. La verdad, en su sentido griego (*alétheia*), es una práctica viva y abierta al descubrimiento o des-velamiento; significa destapar, encontrar, aclarar y comprender. Si no hacemos esto, no tendremos las condiciones mínimas para corregir. Por otro lado, en su definición clásica, la verdad es: *adaequatio rei et intellectus* que significa conformidad de la inteligencia con el ser de las cosas. Así la verdad es la adecuación del pensamiento a los hechos o la adecuación del lenguaje a los hechos, es decir, que lo que se afirma sobre la violencia corresponda con lo que efectivamente sucedió. Un buen panorama sobre las teorías de la verdad lo encontramos en Nicolás y Frápolli 1997.

curso está relacionado con el cuerpo, con el sujeto dialogante y con los hechos a los que se refiere y puede ser confirmado o desvirtuado fácticamente. Así tenemos que un discurso o varios discursos tienen vigencia mientras permanecen en el estadio de hipótesis interpretativas de un suceso no evidenciado, aclarado o comprendido. Luego, la verificación de un hecho puede anular y silenciar una serie de discursos que mal comprendieron o interpretaron el mismo y también puede, por supuesto, confirmar y generar un discurso que trascienda el nivel especulativo.

El problema es que evidenciar el hecho es una tarea que implica, en primer lugar, el reconocimiento de la existencia del mismo. Es obvio que la percepción de ese hecho está condicionada por un marco de interpretación que debe ser confrontado con otros marcos de interpretación. Si todo lo que vemos es un discurso que ocupa el lugar o la posición de un suceso, entonces nos estamos poniendo vendas en los ojos para no ver los hechos y, por lo tanto, para no comprenderlos por cuanto la posición del suceso puede ser ocupada por muchos y diversos discursos. Es un compromiso ético no desconfiar del lenguaje con que expresamos nuestro sentir y saber. Si lo hacemos, no podremos hablar de nada y no habrá comunicación, no podremos registrar la memoria, no podremos verbalizar o simbolizar el trauma histórico y por lo tanto no podremos superarlo. Si consideramos que todo discurso no puede reflejar lo real y que la verdad y la mentira solo son efectos del lenguaje porque la una se disfraza de la otra, entraremos en la lógica de que todo discurso es un discurso que no se refiere nada más que a otro discurso. Luego tendremos que la verdad se relativiza y que por lo tanto puede haber una verdad de las víctimas, una verdad de los victimarios, una verdad de la Comisión de la Verdad, y una verdad de los intelectuales que leen las otras verdades.

El lenguaje es un campo de batalla donde se enfrentan básicamente dos grupos: los que desconfían de cualquier tipo de lenguaje y hasta de lo que ellos mismos dicen, y los que sienten la imperiosa necesidad de usarlo, legitimarlo y hacerlo fuerte. Establecer la verdad es un proceso que implica estar con aquellos que confían en el lenguaje y significa combatir el olvido, la venganza y la ignorancia de nosotros mismos. Se trata de encontrar una verdad para todos y eso pasa por evidenciar los hechos que no son reductibles a un solo discurso. Los hechos se dieron, existieron y algunos discursos, desde diferentes perspectivas, los intentan atrapar. Hay que establecer una verdad comunicativa que resulte de la dialéctica de los distintos discursos que se refieren a los hechos aun cuando esto suponga el riesgo de ponerse de acuerdo sobre discursos que renuncian a evidenciarlos. No puede

haber diálogo sin la posibilidad de aceptar que el otro puede tener algo de razón. Lo que caracteriza a la verdad dialógica (Bajtín) es el intento de los interlocutores de encontrar un punto vinculante, un punto de sentido (Gadamer). Es necesario establecer una razón comunicativa (Habermas) y una ética del discurso o ética comunicativa (Karl Otto Apel). Desde esta perspectiva, los sucesos, las cosas, lo real, no están fuera del registro simbólico sino en él. La verdad dialógica se opone a la verdad absoluta que se convierte en amo porque implica la desaparición del sujeto, el congelamiento, la imposición y la pérdida de la dialectización. No hay una verdad última y definitiva pero sí hay verdades más o menos confiables.

Tenemos derecho a saber la verdad sin que se manipule el discurso sobre ella, entonces ganaríamos mucho si la Comisión de la Verdad pone en evidencia, aclara y descubre lo que nos sucedió a miles de peruanos, si reconstruye los hechos, identifica a los responsables y trata de determinar la sanción correspondiente. Esta verdad de continua violencia es, como sabemos, traumática y puede ser inaceptable y rechazada pero no negada. La resistencia a la verdad lleva implícita la existencia de una verdad que no queremos evidenciar. El riesgo de no evidenciar cruda y objetivamente los sucesos de la violencia nos llevará inevitablemente a elaborar discursos que esconden y seleccionan versiones de los hechos. La resistencia a evidenciar la verdad o el posible encubrimiento de ella nos conducirá inevitablemente a la repetición de lo reprimido. En ese sentido, nos conviene recordar, aclarar, verbalizar y superar el trauma y los sucesos dolorosos de la violencia histórica para que estos no se repitan. Todos sabemos que el Perú tiene una historia constante de repetición de la violencia producto de marginaciones. La rebelión social volverá a repetirse si no acertamos las diferencias. El silencio también tiene sus riesgos. Callar y no decir no ayudará en nada en la tarea de domesticar lo traumático. Decir es desfogar y hacer posible el duelo.

Sin un Poder Judicial autónomo, sin una clase política comprometida con el cambio, sin una sociedad que deje de ser servil y manipulada por el hambre y los medios de comunicación, la Comisión de la Verdad no podrá pasar su importante trabajo a otra fase. No se trata de que todo quede en un informe, ni de que todo se delegue a un Poder Judicial en el que no confiamos; se trata de anular el estado de latencia de la violencia que permanecerá si es que no se atacan sus raíces. Entonces, las soluciones que reclamamos y el establecimiento de una verdad dependen de: una sociedad que exija y reclame igualdad a través de una ley moral, un firme compromiso político y económico por reducir la brecha que separa a los que lo

tienen todo y a los que no tienen nada que se traduzca en justicia social y, un marco jurídico adecuado para que las leyes se cumplan y no sean letra muerta.

Otra trampa postmoderna, que funciona bien en narratología, no muy bien en poesía y que no funciona en el caso del testimonio de las víctimas de la violencia, es la forzada separación que se hace entre el autor y narrador, entre el yo poético y el yo real. En el discurso testimonial es difícil separar la identidad narrativa de la identidad sustancial o formal y el yo testimoniador del yo real. Más bien se tiene que relacionar el yo enunciador y el yo de la enunciación. El que dice es generalmente el mismo que el que enuncia. En caso contrario, nadie tendría el deber de decir y la responsabilidad de lo que dice y, es más, nadie podría decir nada. Estaríamos frente a la imposibilidad de hablar. A mí me huele mal la despersonalización de un texto, la separación del autor respecto de su discurso, por eso es que estoy en contra del textualismo. En buena cuenta todo relato es testimonial en tanto y en cuanto dice algo del que lo enuncia, hace patente la instancia que lo enuncia. En el testimonio, el ser viviente se relaciona con el ser hablante. El testigo³ se comunica. Desde la perspectiva postmoderna, el sujeto de la enunciación está hecho íntegramente de discurso y por el discurso; pero, precisamente por esto, no puede decir nada, no puede hablar. Entonces, decir “yo sufro” es una contradicción puesto que no soy yo (real) el que sufre, sino el otro, el sujeto del discurso que dice “yo sufro”. En la postmodernidad, el que habla no es el individuo, sino la lengua, el gran Otro. Desde este punto de vista, el enunciado “yo soy una víctima” no es un enunciado, sino una contradicción en los términos que implica la imposibilidad de ser una víctima.

Con relación a la violencia, no se puede hacer de un fenómeno algo separado del lenguaje con el que se enuncia, algo que sea imposible de decir. El silencio siempre es cómplice. Tenemos que escuchar al testigo que tiene memoria visual, olfativa, gustativa, táctil, auditiva y afectiva. Si el testigo integral está muerto y no vive para hablar, contar o verbalizar su experiencia, entonces su cuerpo hablará por él. Si el testigo es el que ha

3. “En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término ‘testigo’, significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él” (Agamben 2000: 15).

sufrido en carne propia la violencia que luego relata, es probable que el tiempo y el manoseo hagan que se produzca un distanciamiento de lo sucedido-vivido a lo sucedido-contado hasta el punto que, al sujeto que ha vivido la experiencia, le pueda parecer inimaginable lo vivido. Los intentos de explicación pueden desvirtuar los acontecimientos dado que la interpretación reinscribe en el discurso de otro modo lo vivido interpretado. El proceso de diseminación parte de la misma imposibilidad de testimoniarlo todo. Luego se puede suponer que la situación testimoniada es inventada o no ha existido y si existió, el testimonio puede ser falseado y, por lo tanto, el testimoniante debería callarse. Si el testigo es un tercero (mal llamado pseudo testigo) relatará las cosas vistas de cerca, experimentadas o no por él mismo, que lo afectan directamente. Estos son los testigos que han logrado salvarse y que testimonian por delegación. El testigo tercero tiene la característica de no poder no recordar, reactualiza constantemente su memoria. Si el testigo no quiere hablar y se ha convertido en un cadáver ambulante, un semivivo, un hombre muerto o un muerto vivo, un hombre momia, un cuerpo sin rostro y en ruina, una presencia con ausencia, un hombre sin voluntad, un no-hombre o un musulmán como dice Agamben (2000), su condición deshumanizada y desubjetivante hablará por él. También tenemos que escuchar a los testigos de la *zona gris* o de la *zona de indeterminación* que es la zona donde el victimario se convierte en víctima y la víctima en victimario, donde el oprimido se hace opresor y el verdugo aparece a su vez como víctima. Es probable también que se encuentren testigos bamba o testigos que sufren de glosolalia. En este caso el discurso bamba o el discurso inconsciente revelará un discurso que es el que verdaderamente hablará. De lo que se trata es de no convertir el acontecimiento en un *shoá*, o sea, en un acontecimiento sin testigos desde adentro y desde afuera.

Otra trampa, que me huele mal y que es una consecuencia de las lecturas postmodernas, es el tan citado título de Benedict Anderson sobre las comunidades imaginadas. La idea es que la nación es imaginada como una unidad que no es, es decir, una unidad racial que no somos; un discurso homogeneizador, integrador que consolide la unión que no tenemos; una *intelligentsia* académica multicultural y plurilingüe que tampoco tenemos; y signos con los cuales nos identifiquemos todos y que aglutinen a los integrantes de la nación que tampoco tenemos. Esta es una visión lineal que se contrapone a la concepción de los polisistemas.⁴ Así constatamos

4. La Teoría de los Polisistemas fue desarrollada por I. Even-Zohar y sus discípulos a comienzos de la década de 1970 en la Universidad de Tel-Aviv. "Concebido el *polisistema*

que no somos una nación sino muchas naciones con muchas memorias y muchos discursos que conforman un Estado. Este esquema teórico de Anderson parece cancelar la posibilidad de construir una nación donde coexistan otras naciones, es decir, parece cancelar nuestro proyecto de construir una nación, resultado de la integración y no de la marginación, heterogénea, pluricultural y multilingüe que no olvide las memorias y las identidades que la conforman. La nación homogénea que propone Anderson no existe en ninguna parte, es completamente imaginada, es un mito, una utopía, un proyecto globalizador, un objetivo político. La realidad actual demuestra que, al margen de la imaginación de los intelectuales, de los signos, la nación se construye cotidianamente mezclando polisistemas, memorias, discursos y nacionalidades. Los discursos hegemónicos, lineales y unificadores se desvanecen cuando se confrontan con la realidad que reclama interpretaciones consistentes y coherentes con lo real. Claro que es difícil, pero no es imposible ni un sueño ni una utopía. A mí, como a muchos, siempre me ha parecido que hay una nacionalidad imaginada que se nos quiere imponer con su discurso y su memoria construida. Es una tarea impostergable rescatar las memorias y los discursos de las nacionalidades subalternas para insertarlas dentro de una memoria y un discurso polifónico nacional que no olvide ninguna tradición. Ese detalle es nuestro principal obstáculo y uno de los hechos que constituye causa de la violencia que se puede verificar a lo largo de nuestra historia.

En buena cuenta, el procedimiento para la construcción de la nación imaginada es o fue una metonimia (sinécdoque), antes que una metáfora, que tomó una parte, la menos representativa pero la más poderosa, para referirse a un todo heterogéneo y mayoritario pero desconocido por su marginalidad respecto del centro. Los intelectuales peruanos de los siglos XIX y XX imaginaron una nación a partir de una posición cultural, lingüística y geográfica que dejó de lado las otras posiciones por su incapacidad para comunicarse con los otros. Esta *intelligentsia* de la ciudad letrada asumió la representación de los sujetos subalternos de la comarca oral. Obviamente los intelectuales, los críticos, los traductores o los novelistas no podían escapar a sus prejuicios en el momento de la representación. Entonces, el discurso criollo sobre la representación de los subalternos deja huellas

como un sistema de sistemas que se interseccionan y que funciona como una estructura abierta, múltiple, dinámica y heterogénea, dentro de él —del polisistema— se producen movimientos entre los distintos estratos que lo forman, entre el *centro* y la *periferia*” (Martínez Fernández 2001: 71).

que evidencian esos prejuicios raciales, culturales, étnicos y demás. No hay que olvidar que siempre hablamos de una comunidad imaginada desde un centro hegemónico que corresponde a la ciudad letrada y que, por lo tanto, también tenemos que hablar de otras naciones, no imaginadas sino más bien reales, puesto que tienen estructura y funcionamiento concreto al margen de los ojos de la oficialidad y del discurso letrado. Estas naciones reales tienen memoria, gente viva, manifestaciones culturales, formas de pensamiento y de vida diferentes y no capturadas o representadas por ningún discurso antropológico o etnográfico y que mezclándose van formando una nacionalidad nueva. La ciudad letrada ha (mal)construido una nación imaginaria que solo existe en los discursos contradictorios respecto de la realidad que dice representar.

Creo que uno de los méritos de cualquier estudio sobre la violencia social y la violencia discursiva es desenmascarar o evidenciar este proceso de encubrimiento que implica un discurso manifiesto y otro discurso latente. Pero al mismo tiempo se trata de no renunciar a postular otras formas plausibles y consistentes de interpretar la realidad. A veces habla más lo que no es explícito, dice más lo que no está dicho —la comunicación de las víctimas y testigos es fundamentalmente no verbal— porque es justamente ahí donde se encuentran las marcas de la (mal)construcción del discurso bamba. Muchas veces la verdad, en el plano discursivo, brilla por su ausencia, está en lo que no se dice, en lo que no encaja, en el eslabón ausente, en el agujero. Evidenciar un hecho desde un plano semiótico multidisciplinario y multirrepresentacional vale más que mil discursos aislados y presentados con un solo soporte signico. Por eso me parece que la tarea consiste en desmontar y desarmar discursos especulativos e interpretativos sobre sucesos reales y concretos que reclaman, en una primera instancia, simplemente ser mostrados; desmontar discursos que quieren esconder o minimizar una verdad histórica. También por eso no debemos renunciar al intento de comprender globalmente las circunstancias históricas en que tuvo lugar la violencia política y social en el Perú, y para ello debemos registrar y mostrar en su exacta dimensión las consecuencias, los sucesos y, sobre todo, las causas que la generaron. La verdad, resultado de un proceso dialógico, debe ser confrontada con los referentes y con otros discursos multidisciplinarios para ser manifestada sin pelos en la lengua. Esta tarea implica volver a conectar el nombre y lo nombrado, volver a dotar de sentido al mundo y en hacerlo inteligible. Un discurso no puede evadir la necesaria confrontación del plano semiótico con una realidad extrasemiótica (Weinberg 2001: 23), de la verdad con los hechos, de la comprobación con la comprensión.

Coreografía

Las categorías o conceptos que propongo e intento desarrollar y aplicar para el estudio del discurso de la identidad y la memoria colectiva son huaquear y bambear:

Huaquear en el sentido de realizar excavaciones, legales o ilegales, para extraer o descubrir un huaco, objeto o referente concreto donde rastrear un pasado, una identidad y una memoria cultural que son necesarias para conocer y comprender nuestra diferencia y para revelar de dónde venimos, quiénes somos y hacia dónde vamos. Huaquear es oponerse a la supresión de la memoria y recuperar los vestigios del pasado que han sido escondidos, maquillados, transformados, transportados, aislados o eliminados con éxito. Huaquear es recordar y recuperar el pasado pero no para quedar anclados en él, sino para afianzar el presente y construir el futuro. Huaquear es una forma de indagar para re-encontrar lo que fue conservado y no significa buscar de cualquier modo y en cualquier parte, puesto que no se puede separar el huaco del contexto donde fue enterrado, de la tierra que lo contextualiza. Aislar el huaco y llevarlo a otra parte (museo, laboratorio, libro, etc.) es un procedimiento desementizador, descontextualizador, resemantizador y recontextualizador que violenta la significación del huaco hasta el punto en que puede ser usado para destruir la memoria almacenada en él. No se debe descontextualizar el huaco y tampoco considerarlo solo como un signo sin ser conscientes de que es un objeto que evidencia un hecho. El huaco extraído de la tierra donde fue enterrado es un signo hueco que puede ser llenado de todo tipo de significados. Un signo hueco tiene o adquiere un significado específico en la medida en que es usado en un contexto determinado. Así también el huaco solo captura su sentido en el contexto donde fue enterrado. Además, el procedimiento de huaqueo implica una movilización física del sujeto hacia el contexto del huaco. No se puede huaquear a la distancia como no se puede interpretar o comprender un huaco aislado de su ambiente. Huaquear implica estar en contacto con la tierra que circunda al huaco, respirar el aroma y sentir el polvo del espacio circundante. En ese sentido, la significación del huaco no está solo en él, sino también en todas las capas que lo circundan.

Huaquear es, también, “hacer memoria” a través de una búsqueda de huellas necesarias para conocer el pasado o mejor dicho la búsqueda del sentido, porque solo conociéndolas nos podremos situar con relación al otro. Conocer el pasado es el único camino para enfrentar las mutaciones y las imposiciones de lo nuevo. Huaquear es buscar la identidad de un ser

desprovisto de ella, adquirir la cultura que ha sido olvidada o perdida. El procedimiento de huaqueo es aplicable a la búsqueda de un pensamiento propio. En ese sentido, huaquear es rescatar nuestra bibliografía, basar nuestro pensamiento en el saber de nuestros ancestros, citar a nuestros paisanos y dialogar con ellos, reconocer y valorar el saber de la(s) cosmovisión(es) diferente(s) que son parte de nosotros. Huaquear es dar importancia a nuestra propia reflexión. Huaquear es enfrentarse a un mundo homogeneizador y uniformizador, que intenta construir un pasado y una memoria común que destruye las identidades tradicionales y locales, para reclamar el derecho de ser diferentes. En lo posible, el huaqueo debe apuntar a encontrar una lengua propia que evidencie un pensamiento propio. Ser diferentes implica tener un modo de expresión diferente. Huaquear es un procedimiento que demanda saber y, por tanto, un procedimiento que permite rescatar la memoria.

Desde otra perspectiva, huaquear es un procedimiento por el cual se borran las huellas y se hace desaparecer la memoria. En este sentido, los huaqueadores son destructores, profanadores, extirpadores, saqueadores porque anulan el referente o trafican con él. Cuando el huaco es descubierto “emana” y reclama significados que deben ser evidenciados por un discurso. Descubrir el huaco es peligroso para aquellos que quieren esconderlo o destruirlo porque, gracias a él, se puede establecer una verdad histórica entendida como la verdad del origen sobre la que se producen discursos y porque permite reconstruir completamente el hecho disgregado, olvidado o reprimido, en todas sus partes esenciales. Descubrir el huaco nos llevará inevitablemente a descifrar un suceso originario que finalmente nos conducirá a una verdad, una identidad y una memoria. La puesta en evidencia del huaqueo requiere del auxilio de todos los lenguajes de re-presentación porque solo en la confrontación de los mismos se establecerá la verdad histórica.

Bambear es adulterar o hacer pasar un producto falso por otro verdadero, es descontextualizar un signo, una cita, un huaco y hacerle decir lo que no dice. En el bambear hablamos de diseminación de sentido o de relativización del mismo. Cuando los discursos interpretan mal, entonces bambean; cuando un discurso es impostor, entonces es bamba; cuando un discurso es un discurso, es doblemente bamba; cuando un discurso renuncia a referirse a lo real, entonces es de nacimiento bamba. Yo llamo bamba a un discurso que privilegia la forma de decir que suele ser más importante que lo que se dice, un discurso que privilegia la retórica sobre la referencialidad, en el que la forma narrativa suplanta a lo narrado. Bamba es un discurso que se queda en el nivel del juego con el lenguaje. Bambear

es preferir el discurso que desvirtúa la verificación empírica de los sucesos. De hecho todo decir y toda interpretación, en la medida en que es un acto de habla prefigurado sobre lo que se dice porque proviene de un *habitus*,⁵ tiende a ser un discurso bamba. Ahora bien, no todo texto es siempre bamba. Por ejemplo, un discurso que posteriormente es verificado, comprobado o confrontado con el suceso real, es asumido como verdadero. Un discurso no solo debe parecer verdadero sino serlo. En esta lógica, la originalidad de un discurso está en su veracidad y en la no renuncia a referirse a lo real. El discurso deja de ser bamba si transita del terreno de la suposición al de la convicción.

Es bamba la mentira disfrazada de verdad como la verdad sin justicia es bamba y la justicia sin verdad también es bamba. Asimismo, es bamba el discurso de un intelectual que es aséptico y escéptico, el discurso que no se compromete y el que no arriesga, el discurso de un especialista topo que no ve más allá de sus narices y el de aquel que ve el bosque sin ver el árbol, el discurso que defiende intereses particulares, el discurso que habla por otros que no pueden hablar, el discurso sujeto a la verdad oficial, el discurso que se impone por la fuerza, el discurso ignorante y el discurso marginador, el discurso que descontextualiza, el que desvirtúa intencionalmente, el que mira con ojos ajenos y no ve, el que recontextualiza intencionalmente mal. Es bamba también el discurso conservador que no quiere evidenciar lo

5. El *habitus* incluye las estructuras mentales o cognitivas mediante las cuales las personas manejan el mundo social, los esquemas sociales internalizados y encarnados que permiten la comprensión, apreciación y evaluación del mundo social. Los *habitus* son sistemas de acción interiorizados para actuar, pensar y percibir. Semejante a la identidad, se adquiere como resultado de la ocupación duradera de una posición dentro del mundo social. Entonces, los *habitus* varían de acuerdo con la naturaleza de las posiciones que ocupa una persona. No todo el mundo tiene el mismo *habitus* y personas que ocupan la misma posición dentro del mundo social suelen tener *habitus* similares. Se crea en el transcurso de una historia colectiva que produce prácticas individuales y colectivas, por tanto, produce la historia de acuerdo con los esquemas que ella misma ha creado. Un individuo adquiere su *habitus* en el transcurso de una historia individual enmarcada dentro de una historia social en la que se desarrolla. El *habitus* produce el mundo social y es producido por él. Es una "estructura estructurada" por el mundo social y es el resultado de la práctica, por cuanto, de una parte, el *habitus* se crea a través de la práctica; y de otra, el mundo social se crea como resultado de prácticas. La práctica tiende a dar forma al *habitus* y el *habitus* unifica y genera la práctica. El *habitus* sugiere lo que las personas deben pensar o decidir hacer. El *habitus* funciona "por debajo del nivel de la conciencia y el lenguaje, y más allá del alcance del escrutinio introspectivo y del control de la voluntad" (Bourdieu 1991: 466).

emergente, el que se aferra a una tradición que ya ha sido superada, el que se mantiene en el pasado. En este sentido, es bamba la idealización de un pasado que ya no existe y también la comunidad imaginada que nunca se concretizó.

Bamba es una imitación fiel o burda, una copia exacta o parecida. No es bamba una reelaboración inventiva, una adaptación creativa a nuevas condiciones contextuales. Por lo tanto, bambeo implica apoderarse de la técnica que produjo el original. Si la reelaboración se impone como modelo, entonces estamos frente a un nuevo original que se formó a partir de lo bamba. Este original es también producto de una técnica nueva. Se bambea un objeto, una persona, un discurso, una identidad cuando cambiamos su apariencia para semejar lo que no es, pero no se puede bambeo la intimidad del ser, la conciencia, los sentimientos, las memorias, las identidades, los *habitus*, las experiencias. Bambeo puede ser una estrategia para subvertir el orden, para enfrentarse al sistema. Lo bamba se burla, se mofa de lo dominante y lo carnavaliza y desacraliza.

Desagreguemos el asunto de huaquear y conectémoslo con el bambeo. Se puede hacer una subclasificación de los distintos tipos de huaqueo y bambeo que hay. En líneas generales distinguimos tres. El primer huaqueo es el exocultural, el que realiza el arqueólogo, el antropólogo, el analista, el científico social o el intelectual que hace trabajos de campo por temporadas más o menos largas para traducir al otro en la creencia de que este no tiene capacidad para enunciar. Este huaqueo corresponde al saber de los “doctores” que desemantiza, resemantiza, borra, corrige o interpreta un huaco de acuerdo con su formación y con su posición en el campo intelectual. El resultado es un discurso bamba que es calificado de discurso académico sobre un hecho interpretado. El segundo huaqueo corresponde al del espacio de la frontera. Este huaqueo es traductor y distorsionador de sentidos y produce discursos bamba de modos distintos. Aquí los huaqueadores descontextualizan y comercializan sus hallazgos. Se bambeo el discurso en los dos sentidos por donde viaja la traducción. Traducir una cultura a otra implica un proceso de transducción.⁶ Todo discurso exocultural es una interpretación de un hecho, discurso o palabra inmerso dentro de un cronotopo endocultural. El tercer huaqueo es el endocultural, el del nativo u oriundo que valora un hecho, una identidad y que por lo tanto produce un discurso

6. La “transducción” es un proceso simultáneo que implica un doble mecanismo interconectado de transmisión y transformación de sentido o, mejor aún, de transmisión con transformación (Dolezel 1997).

para el otro que defiende su identidad y memoria para encubrirla y protegerla del avasallamiento o la desaparición. Este bambeo es intencionalmente distorsionador y además es semánticamente impenetrable desde una posición exocultural. Bamba puede ser el testimonio de las víctimas que narran lo que los comisionados quieren escuchar y que esconden su verdad individual y colectiva en una especie de campo cultural e intelectual propio. Aquí bambear es una estrategia para defenderse, para ocultar secretos, hechos. Bamba es el discurso que distrae para mantener una identidad y una memoria en peligro de extinción. Cuando el pueblo dice: “Del dicho al hecho hay mucho trecho” manifiesta su poca confianza en el discurso y su mayor convencimiento en las acciones concretas. La sabiduría popular sabe que es bamba el discurso fracturado de un intelectual que dice una cosa y hace otra, que tiene una conciencia discursiva que difiere de la conciencia práctica.

¿Dónde huaquear para encontrarnos?, ¿cómo se puede recordar aquello que no tiene huellas?, ¿cómo identificar un discurso bamba?, ¿cómo recuperar una memoria que no es letra? Primero hay que reconocer que el proceso de huaqueo es imprescindible en la construcción de la memoria y por lo tanto de la identidad. Para ello hay que tener claro que no hay una cultura enteramente oral (en el sentido de ausencia de escritura). Todas las culturas tienen mecanismos de inscripción o de registro del pasado que, si se quiere, pueden ser calificados de protoescritura. El pasado deja huellas que se deben (des)cubrir. El discurso que hable sobre ellas tratará de ser lo más fiel posible al contexto del huaco aunque esté contaminado de los prejuicios de su enunciador. En ese sentido, la tierra —como elemento vivo y no inerte— funciona como una gran memoria en la que están guardadas y enterradas las huellas para recuperar nuestra identidad y nuestro pasado. Entonces, lo que se construye es el discurso con que se lee el pasado. Así la historia se escribe desde el presente porque es desde la óptica actual con la que se mira el suceso ya existente. Recuperar la memoria y recuperar la identidad es, en buena cuenta, un procedimiento lento de reconstrucción que consiste en encontrar y ordenar con precisión las huellas del pasado que nos configura para que no sea opaco.

Una representación no está construida sobre la nada. No se puede representar aquello que no tiene huellas. Es difícil imaginar aquello que no tiene referentes en lo real. Por lo tanto, no podemos rastrear nuestra memoria sin huellas, sin vestigios, sin ruinas. Por eso me llama la atención cuando alguien dice que la historia solo existe a partir de la escritura. Siguiendo esta lógica los pueblos ágrafos no tendrían historia y no tendrían memoria y, como sabemos, eso no es así. La escritura de la historia es la historiografía,

es decir, el discurso que habla de la historia. Las formas de guardar el pasado, los soportes de la memoria que sobreviven al olvido forzado en las culturas andinas son: el tejido, los kipus, las ruinas, los rituales, la danza, el mito, la leyenda, la cerámica, los símbolos, los monumentos, los documentos, los fardos funerarios, la iconografía. Esta es una memoria incrustada en lo real, en el cuerpo y en la tierra. Así que la tarea consiste en rescatar la memoria oral, o sea, rescatar o desenterrar las huellas, los vestigios, las ruinas, los huacos y crear contextos de interpretación donde adquieran sentido. La memoria peruana es multitemporal no solo en el sentido de la co-presencia, sino también en el sentido del entrecruzamiento. Un ritual, un baile, una celebración suministra siempre soportes cronotópicos. Recuperar la memoria significa recuperar los hechos en su rotundidad fáctica e insertarlos en un relato pleno de significado para todos. Anular las huellas o mal utilizarlas provocará desmemoria. Me refiero básicamente a la amnesia social organizada y manipulada que no es siempre resultado de un traumatismo político-social, sino también resultado de la influencia de los medios de comunicación globalizados que provocan olvidos colectivos o desmemorias masificadas. Frente al poder de los medios de comunicación y de la violencia simbólica que ellos ejercen, que la memoria sea colectiva no garantiza para nada la supervivencia de la misma. Entonces, de lo que se trata es de resistir la avalancha homogeneizadora del poder simbólico que quiere anular las memorias, las diferencias, las identidades, las nacionalidades, y de rescatar nuestro capital simbólico guardado en la tierra, en la lengua y en la tradición.

La memoria, tal y como yo la entiendo, es la facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado. Memoria y olvido son dos caras de una misma moneda porque el paso del tiempo inevitablemente provoca el olvido. El huaco es nuestra memoria no del todo desaparecida si lo entendemos como elemento para (re)tomar de un "archivo" una vivencia pasada. La memoria como el huaco conserva lo relevante, un acontecimiento importante para la vida futura. Toda memoria es selectiva y almacena sucesos relevantes para la construcción de un imaginario que depende directamente de un punto de vista. En esa línea, dar sentido a las cosas implica olvidar. Es imposible guardar sin olvidar todo lo inscrito en la memoria, por eso los huacos y las ruinas no nos presentan una imagen completa, un todo. Todos tenemos derecho a olvidar aquello que no nos sirve, por lo que guardamos solo aquello que consideramos trascendente; lo demás, aquello que nos impide crecer, que es cruel y produce rencor y odio, debe caer en la curva del olvido donde los acontecimientos se desplazan

hasta el punto en el que se desactivan las referencias temporales y espaciales. No olvidar es tener memoria, pero todo olvido delega, es interesado y hasta saludable en algunos casos. La memoria es un mecanismo de incorporación y de selección que nos permite recuperar el pasado y articularlo. El culto a la memoria por la memoria como su sacralización puede ser una tarea perjudicial para el presente y el futuro. Siempre tenemos que preguntarnos ¿para qué y con qué fin rescatamos la memoria? y ¿para qué y con qué fin olvidamos? Como sabemos hay diferentes tipos de olvido: un olvido forzado generado por la represión, un olvido evasivo y comodín, un olvido involuntario u ocasionado por la misma selección de sucesos relevantes, y el olvido liberador y voluntario que prefiere no recordar. Haciendo la correlación, tendríamos también varios tipos de recuerdos (memorias): unos dominantes impuestos a través de la escuela y la historiografía, otros que no queremos recordar porque nos duele o no nos conviene, otros intrascendentes y residuales que olvidamos sin darnos cuenta y recuerdos que preferimos olvidar para no ser invadidos por fantasmas perturbadores.

En el Perú tenemos varias memorias y varias identidades. La tarea pendiente es articular las memorias individuales dentro de las memorias locales que a su vez se articulen con las memorias nacionales articuladas dentro de una memoria común. Tenemos una memoria nativa oral frágil (oral no quiere decir sin formas de registro) que se va perdiendo al ritmo que se dan los procesos de transculturación y alienación. Esta memoria corresponde a las culturas nativas que refrescan y conservan su memoria con un relato mítico, una puesta en acto, una re-presentación, una nueva mostración de algo que no puede ser hablado. No hay una memoria sin voz, una memoria no narrada, lo que hay es una memoria no escuchada, silenciada y marginada. También tenemos memorias populares que se expresan y enfrentan a una memoria hegemónica modalizante. La puesta en escena cada día de la diferencia social y la violencia simbólica inscribe en nuestra memoria colectiva un trauma no resuelto que se fermenta hasta que estalla la violencia.

La memoria popular es entendida como un reservorio de contenidos latentes que se manifiestan a través de una actuación (Lienhard 2000). El rito es el medio privilegiado para guardar en la memoria del grupo los acontecimientos que sustentan la vida colectiva. La significación e interpretación de esta memoria depende de los espacios endocultural y exocultural. En un espacio exocultural la memoria adquiere un sentido nuevo. Lo exocultural implica la recontextualización y resemantización de la memoria popular que es recreada y reformateada porque la voz hegemónica tiende

a cubrir las voces de los de abajo. Pero aunque los ritos sean trasladados queda de ellos un eco o una huella que los ata a su cronotopo. La memoria colectiva es entendida como un sistema de interrelaciones de memorias individuales que se establece en un diálogo social espontáneo. La pérdida de la memoria colectiva, resultado de la violencia simbólica, se refleja en algún trauma histórico por el cual se pierde la capacidad de orientarse en el presente o de imaginar y construir el futuro. Un texto, como un huaco, puede ser descontextualizado, es decir, extirpado de su *aura* de origen y recontextualizado, es decir, vuelto a ubicar en otro espacio semiótico donde cambia de sentido. Sin embargo, la memoria colectiva no se cierra a los avances tecnológicos ni es fundamentalista. Los depositarios de la memoria popular o subalterna hacen uso de la etnografía o de los medios de comunicación, esto es, se sirven de la modernidad para conservar el rito.

La tradición, la memoria y la identidad operan como una lengua. Estas son necesarias para ubicarse en el espacio, el tiempo y la cultura. Es necesario conocer el pasado para poder situarse en relación al otro. Repito que el pasado es el único elemento que puede permanecer enfrentándose a las mutaciones e interpretaciones. La transmisión de una tradición implica dos procesos. Uno inconsciente, que transmite la matriz que es lo permanente, y otro consciente, que reflexiona y traduce la tradición permanente y que surge del enfrentamiento con lo nuevo. La identidad y la memoria son dos caras de una misma lengua que permanece aparentemente inmutable y constante pero que en realidad está cambiando y evolucionando. Los hablantes de una lengua son a su vez los mantenedores de una tradición y los transgresores de la misma. Si la tradición, la memoria y la identidad no abarcan solo el pasado, sino también el presente, entonces debemos concluir que la identidad y la memoria tienen, por lo menos, dos elementos constituyentes. El primero es un elemento permanente, constante y hasta hereditario que se nos transmite de manera inconsciente a través de los genes y de los *habitus* sociales y culturales. Hay algo que nos constituye, una historia, una cultura, una tradición, una herencia que pasamos y transmitimos de manera inconsciente a pesar de ser rebeldes y contestatarios. El otro elemento es variable, mutante y consciente porque reflexiona y traduce lo permanente a partir del enfrentamiento con lo nuevo. Cada uno hace un nuevo relato de la tradición a pesar de usar las mismas palabras, lo interpreta, introduce variantes, le imprime su estilo. Así nuestros ancestros son diferentes de nosotros, nosotros somos diferentes de nuestros descendientes y, sin embargo, somos los mismos en tanto y en cuanto todos nos inscribimos dentro de una misma tradición que no es inmóvil. La tradición no abarca solo el pasado, sino tam-

bién el presente, por tanto no puede haber una tradición inmutable (Hassoun 1996). Pensar de otro modo sería caer en el fundamentalismo que se niega a aceptar que la tradición se renueve.

Me parece cínico proponer como lo hace la globalización una identidad y cultura homogéneas porque esto apunta a tener también una memoria homogénea totalmente construida y dirigida. La heterogeneidad⁷ indica diferenciación de identidades y memorias que corresponden a diferencias de tipo económico, étnico, cultural y social. En una época en la que se ha vuelto un lugar común la afirmación de que no hay identidades propias porque todo está mezclado con todo, nadie es de aquí o de allá, no somos ni chicha ni limonada; y porque los sistemas culturales se cruzan e influyen mutuamente (estamos juntos pero no revueltos y la mezcla jamás es democrática ni pacífica), debemos reclamar el derecho a mantener y construir la diferencia oponiendo nuestra visión a la violencia simbólica que busca homogeneizar y exterminar la diferencia y el derecho a construir nuestra memoria y nuestra identidad si es que no queremos desaparecer o ser asimilados por la cultura globalizadora. Saber quién es uno, implica saber su pasado, recuperar su memoria, su historia.

En tal sentido, conceptualizamos la identidad como unidad diferenciadora a partir de la distinción. Entiendo la identidad como un signo y para que algo sea un signo debe compartir con otro signo un elemento común vinculante y un elemento diferenciador que haga posible la distinción. El uno al distinguirse del otro se configura como uno. Así también es la memoria, sin ella es imposible la ubicación de la identidad. La identidad no puede renunciar a la distinción y a la diferencia porque se pierde en la indiferencia o en la indistinción. Ahora bien, la distinción es inevitable. Basta y sobra con saber que somos diferentes y que posiblemente merecemos cosas diferentes. Pero tampoco unos pocos merecen todo y la mayoría merece poco. Cuando la desigualdad se hace abismal entonces inevitablemente se genera violencia. La distinción por sí misma no tiene que generar violencia; la violencia se genera, como dice Nelson Manrique (2002), a partir de la pobreza, la exclusión, el olvido de las provincias, la ideología del racismo, el resentimiento, la injusticia, la intolerancia etnocéntrica. El hecho de pertenecer a un grupo diferente que esté en igualdad de condiciones frente a otros grupos tampoco garantiza una coexistencia pacífica, pero es más probable que allí surjan conflictos aislados o personales antes que reacciones sociales violentas.

7. Para una mejor comprensión de esta categoría revisar Cornejo Polar 1994.

Por otro lado, la identidad puede ser la suma de dos elementos. Primero como identidad intertextual, es decir, como un proceso continuo de identificaciones con los modelos de ser que se le imponen al sujeto con los cuales se teje una identidad. Identificaciones del sujeto con el otro e identificaciones del otro hacia el sujeto. Segundo, como una herencia cultural y social que se adquiere dentro de un espacio semiótico determinado. Hablamos de un sujeto intertextual que es el resultado de tres procesos, siguiendo los tres registros propuestos por Jacques Lacan: procesos de identificación que tienen que ver con lo que el sujeto o la cultura desea ser (imaginario); procesos de reconocimiento que tienen que ver con lo que dicen otros respecto del sujeto o la cultura y con el reconocimiento que demanda el sujeto y la cultura (simbólico); y procesos necesarios de aceptación (traumática o dolorosa) de lo que el sujeto y la cultura es (real). Así la identidad intertextual está entrecruzada de relatos que configuran un todo.

La vinculación de memoria con identidad es obvia por cuanto la segunda no existe sin la primera. Anular la memoria es anular la identidad. Toda identidad está sustentada por un capital simbólico. La pérdida de este capital implica la pérdida de la identidad. No recordar o no saber el origen o el pasado significa tener lagunas, huecos, agujeros que deben ser llenados para permitir la clarificación del sujeto, de su memoria y de su identidad. El rescate de la identidad y el rescate de la memoria traen como consecuencia el incremento del capital simbólico y, en consecuencia, la afirmación de las identidades. La globalización del mercado implica también la globalización del capital simbólico y, por lo tanto, la desaparición de capitales (identidades y memorias) locales que son asimilados por los capitales simbólicos hegemónicos que se difunden y reproducen a diestra y siniestra, ejerciendo una fuerte y a veces imperceptible violencia simbólica que atenta directamente contra los grupos minoritarios que están en condiciones desiguales para competir. La violencia se genera como consecuencia del debilitamiento del capital simbólico de los grupos subordinados en una situación globalizante.

Creo en la distinción como procedimiento demarcador de las diferencias y generador de las violencias sociales y simbólicas. Hay una verdad que no queremos evidenciar porque hay discursos culturales muy sugerentes y teóricos que la esconden. Esta verdad es, sin lugar a dudas, la existencia de una cultura y lengua hegemónica (no diré superior) que se impone y sobrepone a las otras culturas (no diré inferiores) a través de la violencia simbólica como reflejo de la violencia económica. Nadie puede negar el hecho, al margen del discurso, de que lo occidental, el castellano, el inglés o

el francés es más prestigioso (nuevamente no diré superior) que lo andino quechua o aymara o lo afro peruano chinchano. “El mundo trata mejor al que habla inglés” dice un eslogan del Instituto Cultural Peruano Norteamericano.

La memoria ayuda a formar, en términos de Pierre Bourdieu, un *habitus* y no hay identidades sin *habitus*. En el Perú, el “fenómeno de la violencia” es constante y no acabado, es el pasado que no deja de ser pasado y que continuamente se reencarna en el presente. La violencia funciona como un proceso continuo y permanente de enunciación y no como un enunciado. Es un acontecimiento que retorna eternamente y por eso es irrepresentable e inabarcable. Si las identidades se forman a partir de la distinción y si la sociedad peruana, vía discursos difundidos por los medios de educación y comunicación, permite, fomenta y evidencia solapadamente la desigualdad y los antagonismos, entonces hablamos de violencia simbólica primero en la configuración de los procesos de identificación y luego en la construcción de las identidades. Por ello no se puede separar la identidad de la distinción étnica, económica, social, lingüística o de género. La violencia simbólica opera de tal modo que al remarcar las diferencias produce dos procesos. Por un lado, el proceso de fermentación de lo marginado y periférico que necesita y reclama lo necesario para llevar una vida digna, luego demanda voz y presencia en un espacio sociocultural que lo margina y no lo integra y que, al mismo tiempo, le hace perder su paciencia de tal manera que en un determinado momento explota. Y, por otro lado, el proceso de legitimación de lo hegemónico dominante que acrecienta su presencia y sirve como modelo que refuerza la memoria, la identidad y el discurso dominante. Si la sociedad promueve la distinción o, si se quiere, si la distinción es inevitable, entonces tenemos que reconocer diferentes memorias e identidades que corresponden a sectores sociales distintos. Sin embargo, estas identidades no dialogan porque no se encuentran en posiciones equivalentes o simétricas.

En el Perú hay una sensación de vivir continuamente en la violencia, en la impunidad, en la proliferación de la desfachatez, en el desorden, en la inmoralidad y nadie puede negar que estamos viviendo un período intencionalmente dirigido de degradación de la vida civil y moral que es una consecuencia de la degradación institucional. Aquí vivimos en una permanente violación de la dignidad de la persona, en la pobreza extrema, en la indignidad y nadie se espanta porque ha pasado a ser lo “normal”. Aquí, para los grupos de poder, las personas son cifras, signos, televidentes, consumidores, votos, pagadores de impuestos, clientes, monedas, núme-

ros de expedientes, y no son reconocidos como seres humanos, como sujetos de derechos, como personas. Para cambiar la situación, primero hay que reconocer al subalterno como persona humana y no como una cosa, cifra o signo. Luego, lo que debe cambiar para que la situación no se repita es el acortamiento de la brecha de las desigualdades sociales. No debemos cerrar en falso las heridas. Todos sabemos que hay un contexto social, histórico y cultural lleno de exclusiones, marginación e inequidad que fue fermentando la violencia de los últimos veinte años. Aquí está la causa y también la solución. No nos engañemos, saber la verdad no servirá de nada si no se corrige el sistema de injusticias y desigualdades abismales. Aclarar el acontecimiento o echar luz sobre ellos, responder por qué ocurrieron los sucesos y qué debemos cambiar en nuestra vida y en nuestra sociedad para que la violencia no se repita es tarea de todos.

Debemos recordar que todo lo subordinado tiende a rebelarse frente a lo hegemónico. Entre el estado de latencia y el estado de violencia hay un estado de fermentación que puede ser entendido como de aguante, de resistencia o, si se quiere, de tolerancia. El problema es que no queremos darnos cuenta de este huaco tan antiguo y tan familiar que hemos perdido de vista. Para encontrar la violencia, la pobreza, la injusticia o la miseria no hay que escarbar mucho puesto que están a la vista por todos los rincones de nuestro país. Solo tenemos que abrir los ojos y confiar en lo que vemos y luego aceptar que los sujetos que las sufren no son discursos, ni cifras, ni porcentajes del Ministerio de Economía, sino seres humanos. Las prácticas cotidianas de violencia fermentan la muerte y la rebelión. Necesitamos una sensibilidad despierta que es lo que nos ruega el sistema. Requerimos con urgencia acortar la brecha de la injusticia social.

La violencia y la rebelión son prácticas cotidianas que se estructuran de menos a más y que se difunden a veces de forma inconsciente. Así, por ejemplo, es un ejercicio de violencia simbólica que ha pasado a ser “normal” la abismal diferencia de sueldos de los congresistas con los maestros, de los jueces con las enfermeras, de los oficiales con los subalternos, si consecuentemente consideramos que todos ellos tienen funciones y responsabilidades importantes dentro de la sociedad. Nadie duda de que haya una fuerte violencia no solo simbólica en el centralismo que evidencia la distribución desigual de los ingresos del Estado en las diferentes regiones del país. Es violencia simbólica también la publicidad racista que anula nuestra heterogeneidad y atenta contra nuestra autoestima cultural. Aquí y en todas partes del mundo es un acto de violencia simbólica la promoción del consumismo, el despilfarro y la abundancia cuando más de la mitad de

peruanos vive por debajo de la línea de pobreza y no tiene qué comer o come en los comedores populares. Es violencia el maltrato al negro, al indio, al cholo, a la mujer, al niño, al homosexual como también lo es la compra de beneficios judiciales, la impunidad, la letra muerta de la ley, los discursos cínicos de ciertos periodistas y políticos. Es violencia simbólica que otro hable en nuestro nombre sin representarnos y que nadie nos represente. Es un ejercicio de violencia simbólica la privatización y el consecuente desempleo, hambre y miseria en nombre del libre mercado. La desigualdad se construye cotidianamente a través de los periódicos, las revistas, los paneles publicitarios, las radios, las televisoras, las calles, los comedores populares, los clubes de madres, los clubes de fútbol que son la mejor prueba al mundo de que en nuestro país hay hambre y miseria a montones. El hambre y la miseria son las causas de la violencia.

El pasado no puede quedar condenado al silencio. El establecimiento de la verdad es urgente igual que la aplicación de la justicia. Sin justicia no habrá reconciliación ni perdón. La mejor forma de conmemorar los fenómenos de la violencia sería anular la pobreza extrema y la desigualdad social en el Perú. Sirve, pero de poco, mostrar compasión y arrepentimiento si todo eso no se traduce en justicia social. En tal sentido, el establecimiento de la verdad implica la identificación de los responsables y la aceptación de la responsabilidad. Qué pasa cuando los responsables son despersonalizados y no son susceptibles de juicio moral o judicial. La culpa o la responsabilidad se generalizan o se diseminan a un “todos” abstracto cuando en realidad los culpables son unos pocos. Entonces se habla del gobierno, de los políticos, del Estado, del sistema. Los grandes responsables no tienen rostro. Esto es peligroso porque culpabilizar a las estructuras sociales y despersonalizar a los responsables es una forma de eludir la verdad y la responsabilidad. El gran Otro se manifiesta en otros. Los responsables tienen culpas que deben pagar y deben ser reconocidos e identificados por todos si queremos reconciliarnos.

Cacharpari

Hay que tener cuidado con los temas del perdón y la reconciliación. No estoy por la venganza que subyace a la idea de justicia, pero el pueblo reclama el pago de una deuda social, el acortamiento de las diferencias abismales y el respeto de las identidades, memorias y discursos alternativos. El perdón implica la anulación de la memoria, pero perdonar no es olvidar o negar la ofensa. El perdón no debe ser entendido como disculpa

porque esto significaría mal perdonarlo todo. Perdonar no quiere decir suprimir la pena o el castigo. Solo pueden perdonar las víctimas, no los victimarios. Entonces, el perdón no puede ser impuesto ni venir de arriba. Además hay acciones muy graves que son imperdonables. El asesinato es imperdonable porque quien podría perdonar ya no existe y el perdón político-legal únicamente es posible cuando realiza literalmente la voluntad de las víctimas. El perdón es un acto individual que se da entre sujetos identificables, ¿cómo se perdona a quien no se ha identificado? El perdón es voluntario y no es algo que se impone moralmente. La impunidad, en el sentido de perdón legal o judicial o político, es un perdón desde arriba y por lo tanto está deslegitimado. La impunidad es la tapadera de la verdad. Además no hay perdón sin arrepentimiento, sin la promesa firme y honesta del cambio de conducta. El Estado no se arrepiente, el sistema tampoco. No puede haber perdón sin condiciones previas, un perdón incondicionado choca con nuestro sentido de justicia, es ingenuo. La condición humana es la venganza que tiende a ser proporcional al daño sufrido, pero la venganza es insaciable y realizada generalmente no trae la serenidad; además tiende a generar espirales de venganza enormemente destructivas para la sociedad. Hay una violencia estructural en la justicia peruana que indulta o amnistía. La amnistía evita el cumplimiento de la pena y conlleva al olvido del delito con la consecuencia de renunciar a la verdad sobre lo sucedido, lo que supone renunciar a la reparación debida a las víctimas. El indulto indica que se ha hecho verdad judicial sobre lo sucedido pero también inhibe la pena. El perdón, la reconciliación y la verdad deben establecerse sobre la memoria.

Los discursos sobre la violencia tratan de sensibilizar a los que justamente son los representantes del gran Otro. Me parece que hay un huaco que no queremos descubrir a pesar de que está esperando por nosotros y también me parece que hay un huaco sacado de su contexto que ha sido revestido e interpretado por discursos académicos bamba. Si el pueblo desconfía de la posibilidad real de resarcimiento y de justicia es porque no hay indicios de lo contrario. En un sentido práctico, no existe una justicia restauradora que repare, renueve o vuelva a poner una cosa o una persona en el estado de estimación que tenía antes. Tampoco existe una justicia distributiva que dé a todos por igual o a cada uno según sus necesidades y merecimientos. Además la justicia correctiva o penal, que supuestamente debe hacer que el culpable reciba un daño equivalente al que ha causado, no se aplica con la seriedad y sentido común como debe ser. La gente desconfía de la Comisión de la Verdad porque siente que esta no puede

actuar para resolver el conflicto y los problemas de base. Además sabe que no se le restituirá lo perdido, que no se les indemnizará por los daños perdidos, que no podrán readaptarse con normalidad a la nueva vida sin costes jurídicos y médicos, que el perdón, la piedad, la compasión, los monumentos, las ceremonias conmemorativas y las declaraciones de carácter oficial no les ayudarán en nada. Lo que ellos (debería usar el nosotros) reclaman es justicia social, igualdad de oportunidades, distribución equitativa de la riqueza del país, respeto a la condición humana.

Estoy de acuerdo con que las experiencias son intransferibles pero permanecen atrapadas en la memoria.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2001). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pre-Textos.
- Anderson, Benedict (1997). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- (1991). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Callirgos, Juan C. (1993). *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: Desco.
- Contreras, Carlos y Marcos Cueto (2000). *Historia del Perú contemporáneo. Desde las luchas por la Independencia hasta el presente*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Cornejo Polar, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Degregori, Carlos Iván y Gonzalo Portocarrero (editores) (2001). *Cultura y globalización*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- De Rivero, Oswaldo (2001). *El mito del desarrollo. Los países inviables en el siglo XXI*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Dolezel, L. (1997). *Historia breve de la poética*. Madrid: Síntesis.
- Fuller, Norma (editora) (2002). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Gruzinski, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Hassoun, Jacques (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor S.R.L.
- Hernández, Max (2000) *¿Es otro el rostro del Perú?* Lima: Agenda: Perú.
- Koldo, Catherine (2001). *Los ausentes de la memoria. Figuras de lo impensado*. Rosario–Argentina: Homo Sapiens Ediciones.
- Lerner, Salomón y otros (2002). *Verdad y reconciliación. Reflexiones éticas*. Lima: FEDEPAZ/CLAI/CONEP/IBC/CEP.
- Lienhard, Martín (coordinador) (2000). *La memoria popular y sus transformaciones. América Latina y países luso-africanos*. Vervuert: Iberoamericana.
- Lorbés, María Rosa (2002). *Reconstruir la verdad para soñar el futuro*. Lima: IBC/CEP.
- Méndez, Cecilia (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. 2ª ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú 1980 - 1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Martínez Fernández, José E. (2001). *La intertextualidad literaria*. Madrid: Cátedra.
- Montoya, Rodrigo (1992). *Al borde del naufragio. (Democracia, violencia y problema étnico en el Perú)*. Lima: SUR.
- Montoya, Rodrigo y Luis Enrique López (editores) (1988). *¿Quiénes somos? El tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul Editores/Universidad Nacional del Altiplano.
- Nicolás, Juan A. y María J. Frápolli (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Pacheco, Carlos (1992). *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas: Ediciones La Casa de Bello.
- Portocarrero, Gonzalo (1993). *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR.
- Portocarrero, Gonzalo y Jorge Komadina (2001). *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Ricoeur, Paul (1990). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Sanders, Karen (1997). *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana 1885-1930*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo de Cultura Económica.
- Sobrevilla, David y Pedro Belaunde (editores) (1994). *¿Qué modernidad deseamos? El conflicto entre nuestra tradición y lo nuevo*. Lima: Epígrafe S.A.
- Sokal, Alan y Jean Bricmont (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Vásquez Huamán, Enrique y otros (2002). *Los desafíos de la lucha contra la pobreza extrema en el Perú*. Lima: CIUP/IDRC.
- Weinberg, Liliana (2001). *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.
- Zaid, Gabriel. (1990). "Intelectuales", en *Vuelta*, noviembre. Pp. 21-23.

Encrucijadas de la política: ética y verdad

Marita Hamann

La instalación y el desenvolvimiento de lo que hasta ahora ha sido la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) han provocado la reflexión que aquí expongo. Los temas que ocupan a esta Comisión giran alrededor de lo que sería la verdad de un tramo de la historia del país, específicamente, en relación con los hechos de violencia política que sacudieron al Perú entre los años 1980 y 2000. La CVR querría, entre otras cosas, según ha manifestado, establecer una memoria colectiva que impida el retorno de estos hechos. Así, pues, las nociones de memoria, historia, olvido y repetición están en juego. Además, la Comisión, a partir de su quehacer, según expresa literalmente en sus comunicados públicos, intentaría restaurar la dignidad y producir la sanación de las víctimas de la violencia política.¹

Como se sabe, estas nociones son todas preocupación del psicoanálisis, aunque principalmente desde el ángulo de la práctica clínica. No obstante, como expresa Lacan, los asuntos de la sociedad, la cultura y la política conciernen también al psicoanálisis porque siempre se trata o bien de los modos de goce o bien de la distribución del goce que, de modo efectivo, se imponen mediante un conjunto de instituciones y poderes objetivos a través de una serie de leyes, normas y reglas de juego explícitas e implícitas.

En este contexto, ¿qué luces puede arrojar el psicoanálisis respecto de la tarea que se ha encomendado a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación? ¿Qué entender por memoria y olvido? ¿Qué posibilidades para una narrativa histórica? ¿A qué podría deberse cierta ausencia de debate nacional alrededor del tema? Estas son las interrogantes que me animan y que abordaré sin evitar que, por ello, nuevas preguntas se ciernan.

1. Todas las citas referidas a la comisión de la verdad han sido extraídas de la página web de la CVR: <http://www.cverdad.org.pe> y de *Audiencias Públicas*, folleto y tríptico informativo.

I

En primera instancia, parece válida la búsqueda de la verdad, la lucha contra el olvido, el deseo de construir una nueva narrativa histórica. Implican romper con el silencio y el silenciamiento. Recuperar la memoria, trazar la historia, es resistirse a la tendencia predominante en el mundo actual que prefiere recrear un presente continuo, embotando al sujeto en el quehacer diario, el consumismo y el flujo incesante de los medios de comunicación. Quizás por eso no es frecuente que la mayoría de las personas se encuentren especialmente interesadas por la historia. Por el contrario, se constata que los tiempos de hoy banalizan la posibilidad de historizar y, en consecuencia, atentan contra el propio sujeto, puesto que sin memoria no hay sujeto; sujeto de la palabra, sujeto del deseo, sujeto de una herencia. Es, por el contrario, el objeto del consumo lo que se reivindica a través de un imperativo insaciable y cínico: goza lo que puedas; no es seguro que haya un mañana, en consecuencia, tampoco un ayer. En buena cuenta, el propio sujeto es el objeto del mercado y sus empresas. La existencia solo parece constatarse en la búsqueda insaciable de una plenitud anhelada pero siempre esquiva en la que, a su modo, el sujeto intenta rebelarse frente a los excesos de un Otro social que lo ignora y que, sin embargo, lo reduce a no ser más que un esclavo del imperativo inconsciente de gozar, en el cual desaparece toda capacidad de decisión respecto del propio destino. Es la inercia del sujeto que infinitamente (se) consume.

Aquí ocupa su lugar ese borramiento de la política al que asistimos. Por una parte, se trata de las leyes del mercado que aparecen regulando ciegamente el desenvolvimiento de las sociedades y, por otra, de la democracia, pero de una democracia que consiste en que cada uno es libre de pensar y actuar como le parezca siempre que no atente contra el otro. En esta especie de democracia no hay responsables, son las reglas del capital; tampoco hay ciudadanos porque la capacidad de injerencia y decisión se ve restringida por los consensos. Pero el consenso, en buena parte de los casos, no es más que la ley del silenciamiento: la mayoría opina, las cosas son como son; el resto calla. Como señala Alberto Medina (2001) al referirse a la transición española luego de la dictadura franquista: en aras de la democracia, el consenso busca pactar por el silencio y el olvido.

En este contexto, pienso que es llamativo que la CVR se haya pronunciado en el sentido de que su acción no es política sino moral y educativa. Si se trata de memoria, de justicia, de situar la responsabilidad no solo de las Fuerzas Armadas y Policiales sino del Ministerio Público, de los partidos

políticos y de la sociedad en su conjunto, como dice ella misma en más de uno de sus pronunciamientos, entonces, ¿cómo se pretende que su accionar no sea político? No lo es en el sentido de política partidaria quizás pero, indudablemente, tiene en sus manos una responsabilidad política que, una vez asumida, no es posible rehuir, más allá de que se la reconozca o no como tal. ¿Por qué evitar la palabra política? ¿No es eso también una política pero sin ciudadanos?

Por otra parte, el desempeño de la Comisión se ha caracterizado por un cierto perfil bajo, digamos, que quizás le permite actuar con mayor libertad pero que, también, impide una verdadera dialectización social de sus avances, de sus resultados, de sus pronunciamientos. Para la sociedad civil, no se trata de un tema acuciante en la agenda política actual.

Así, las labores de la Comisión no son parte sustancial ni del debate político ni de la opinión pública en general. Cabe preguntarse acerca de las causas de esta suerte de actitud silenciosa pero, sobre todo, por sus consecuencias.

Llegados a este punto, podemos recordar el diagnóstico sombrío aunque no necesariamente pesimista que hace Xavier Etzeberria² cuando realiza su balance respecto de lo que han sido los resultados de la mayor parte de las Comisiones de la Verdad y Reconciliación que se han constituido en el mundo. Al respecto dice que la mayoría de ellas han claudicado como resultado de la negociación de las fuerzas en el poder antes que por la conquista real de algún perdón. Este, por el contrario, ha consistido en el perdón de los poderes político-jurídicos. Vale decir, en la exención de responsabilidades, cuya finalidad ha sido la de mantener el orden actual de las cosas.

II

Como en el Perú los resultados aún no se han producido, podemos detenernos a pensar acerca de algunos de los conceptos en los que se apoya.

De la memoria colectiva la Comisión de la Verdad dice que tiene una “dimensión educativa y sanadora del horror que vivimos”, y que pretende “sin revanchismos ni espíritu de venganza (...) preparar un proceso de reconciliación nacional”.³ Es decir que la memoria estaría vinculada a la educación, a la cura y al perdón.

2. “El perdón: perspectiva política”, texto en vías de publicación.

3. En la sección *Memoria colectiva*, de la página web de la CVR.

Como señala Miller, la memoria, en su sentido más lato, tendría una función de adaptación, en ese sentido, de educación, ya que se trata de recordar lo que es bueno y lo que no lo es para la especie y para el individuo. Así parecería ocurrir con los animales: aprenden lo que deben y no deben hacer, lo memorizan y, en suma, armonizan más o menos con su entorno o, por lo menos, mantienen el equilibrio ecológico. Pero la memoria inconsciente, por el contrario, tendría una función de desadaptación porque, desde lo inconsciente, el sujeto recuerda sin saberlo. La causa reside en el trauma, es un hecho que no se ha integrado al mundo simbólico, que ha escapado a la significación. Luego, el hecho se reprime y, como todo lo que se reprime, retorna. Retorna en el síntoma. El síntoma está enlazado a un dicho; a través de él, el dicho de lo reprimido busca dar un sentido al hecho traumático, al hecho sin sentido. Así, pues, hay olvido de la causa y es esta la que habría que levantar. Desde este punto de vista, la historia se produce en una dialéctica continua entre el hecho y el dicho. La interpretación es el medio que busca encontrar la causa. En cada ocasión, los mismos hechos varían según los dichos.

Es que, además, la memoria consciente se desfigura. No hay, estrictamente hablando, fidelidad al recuerdo. Pero a Freud esto no le hace decir que, por ello, la memoria es irrecuperable. Las desfiguraciones de la memoria, aun cuando apunten al olvido, conservan el crisol en que se constituyeron; en ese sentido, son descifrables.

Por eso las llamadas historias oficiales, las que intentan silenciar, no producen enteramente su cometido. De un modo u otro, desplazado, lo reprimido retorna y se expresa. Lo hace en el síntoma, por ejemplo, y, como tal, es ubicable, hasta cierto punto, descifrable. Como dijimos más arriba, el síntoma es en sí mismo un intento de elaborar, de encontrar un sentido. También es un modo de soportar lo impronunciado o de alcanzar una solución por costosa que sea. Por eso, el psicoanalista no se espanta frente al síntoma. Las historias oficiales, como la represión misma, siempre son fallidas. Los olvidados de la historia no desaparecen simplemente, vuelven aunque tengan otro rostro y no sean reconocibles. Aquí viene a mi memoria precisamente aquella frase de Freud respecto a que el deseo inconsciente es indestructible, lo que vale tanto para la represión como para la repetición.

Y es justamente la repetición la que apunta al límite del lenguaje y de la palabra. Hablar es necesario para la puesta en marcha del sujeto deseante, del sujeto que hace lazo social. No obstante, la memoria tiene una curiosa dialéctica con el olvido. En principio, solo lo perfectamente simbolizado, lo

que ha podido pasar íntegramente al terreno del lenguaje podría ser olvidado en la medida en que se sujeta a un discurrir del tiempo y, con el tiempo, cambia de sentido sin dejar rastro. En esta memoria no habría fijación sino apertura frente al devenir. En este sentido, eventualmente, se trata de recordar para olvidar y, desde este punto de vista, hablar, recordar y olvidar resultarían perfectamente compatibles con el perdón o la reconciliación. Si todo fuese así, no habría necesidad, estrictamente hablando, ni de historia ni de Casas de la Memoria. Si se piensa en ellas es porque de algún modo ya se sabe que olvido va de la mano con el hecho de que no todo está dicho nunca, de una vez y para siempre.

Se intuye que algo retorna siempre, retorna del modo imprevisto, una suerte de fracaso del sujeto insiste sin que pueda indicarse que allí hay en sentido estricto un sujeto que lo produzca o que lo constate, inclusive. Esto es lo que Lacan llamará lo real; lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar, la compulsión a la repetición que no es lo mismo que el retorno de lo reprimido; en fin, se trata de la pulsión de muerte. Pulsión de muerte quiere decir que hay un más allá del principio del placer y que ese más allá encierra un goce. Hay el goce del mendigo, el goce del esclavo, el goce del expoliado, el goce de aquel que piensa que todo le arrebatan sin que nadie reconozca lo que le pertenece por derecho, el goce, entonces, del que se deja arrebatar. Del que pierde todas las guerras y batallas a pesar, supuestamente, de haberlo tenido casi todo, o justamente por eso. Allí está el que le arrebatara sus bienes para confirmarle lo que casi, por poco, no fue, la riqueza de la que, por un tris, no disfrutó. Hasta qué punto no son estos los goces oscuros que conciernen al Perú, es algo para pensar.

Desde este punto de vista, aun cuando aquí no hay sujeto de la memoria en sentido estricto, es decir, un sujeto que actúa desde lo que sabe o cree saber conscientemente, tampoco hay, propiamente hablando, un olvido. Este es el terreno donde, a decir verdad, el olvido está ausente. Aquí se sitúa lo inevitable, un imposible. Es la cifra del Destino. La pulsión de muerte no hace vínculo con el Otro. No es un intento de destrucción, es goce en otro lugar, uno que no es el yo ni la conciencia pero que eventualmente se percibe como sufrimiento, un sufrimiento al que, sin embargo, pareciera que el hombre se aferra. Este goce es incompatible con la cultura. Respecto de él solo a cada sujeto uno por uno le compete identificarlo y limitarlo. Pero también la cultura, por su parte, puede y debe hacer algo para poner límites a este goce. Después de todo, la cultura y sus manifestaciones servirían, aunque parcialmente, para cercarlo. También, además, el amor y el deseo, lo que hace lazo con el Otro, contienen su invasión.

Esto quiere decir que el seno de toda cultura está habitada por síntomas, por soluciones de compromiso, pero que los síntomas, cuando se manifiestan, indican precisamente lo que no anda. Así, antes que reprimirlos nuevamente o que condenarlos, se trata, en cada ocasión, de cernir el *impasse* que se expresa, única posibilidad de sacar algún provecho de él. No hay cultura sin conflicto, pero quizás sí las hay unas más estáticas, unas más dialécticas. Unas más pasivas, unas más activas.

De todos modos, cabe la pregunta sobre si podemos, hasta qué punto, hablar de una memoria colectiva. Lo que es indiscutible es que la Comisión deberá efectuar un relato y que ese relato no puede atenerse a la mera descripción de hechos. Un relato que pretende transmitir es el que rompe el silencio y ubica el lugar en el que cada uno está inscripto, según qué deseo, digamos, resulta en determinada posición, dónde estaba uno cuando aquello sucedió. No podemos dejar de considerar aquí que, la verdad, es que el sujeto no quiere saber nada de eso, de la verdad que le concierne.

“Esto no es algo que me ocurra a mí, le ocurre a otros, les afecta a otros”, dice cada uno desde su encierro narcisista, mortífero como es. Para citar un ejemplo reciente, me pregunto qué hubiese sucedido si hace dos años no hubiese salido a la luz el primer vídeo que ponía en evidencia la corrupción existente en el gobierno. Que existía, que por ejemplo los medios de comunicación estaban controlados, pocos dudaban y, sin embargo, sí dudaban. Algo en nosotros se resiste y no termina de creer, no termina de dar por cierto lo que se revela. Es, por otra parte, el argumento que han esbozado todos los que participaron en esto de más cerca, entre ellos, los periodistas y locutores, para citar solo a algunos.

Fue necesario que el vídeo en cuestión se nos pusiese al frente para que el camino trazado por la inercia se detuviese, para que el agujero de la estructura saltase ante nuestros ojos y que nos sintiésemos implicados en ello, obligados a pronunciarnos, para que el goce latente en todo orden humano se sometiese a discusión, para que el exceso que contradice todo ideal de gobernabilidad se pusiera sobre el tapete, con el horror, desde luego, que eso causa. Después viene el escepticismo y la increencia o la resignación, vale decir, el refugio renovado en un goce conformista. De eso, todos somos responsables, cada uno desde el lugar que ocupa, donde quiera que esté, más cerca o más lejos de las esferas del poder objetivo. Cabe recordar que fue en este contexto que se planteó inicialmente la necesidad de la instalación de una Comisión de la Verdad.

En efecto, la verdad es algo que solo se profiere en situaciones límite. “La verdad no es saber, no se enseña sino que se profiere”, dice Lacan. Por otra parte, y citando a Miller esta vez, “la historia somos nosotros”.

III

Se nos dice que la memoria colectiva que quisiera conquistar la Comisión de la Verdad será recogida a través de diversas fuentes. Hasta el momento, sin embargo, una de ellas ha sido la privilegiada: la del testimonio de las víctimas de la violencia.

De los testimonios se dice que constituyen una suerte de “reparación simbólica que devuelve la dignidad a las víctimas y las personas que puedan sentirse identificadas con los casos presentados.(...) Los comisionados tienen un rol de acompañamiento que representa la solidaridad y el respeto a la nación...”⁴ “Las audiencias públicas tiene un valor educativo para la población peruana, dado que, además de poner el tema en la agenda nacional, sirven para encontrar los mecanismos que propendan a la no repetición de los hechos de violencia”.⁵ Se insiste, además, en la solemnidad que debe mantenerse en las Asambleas.

Por otra parte, a los testimonios se los considera exposición de la verdad, de la “verdad personal”⁶ de las víctimas, como se dice varias veces en los comunicados públicos, en la medida en que se remiten a los hechos y llevan los documentos probatorios necesarios.

La revista *Somos* consigna de este modo el transcurso de una Asamblea: “En todos los casos se desarrolla la siguiente, absolutamente sobrecogedora secuencia: el familiar comienza a narrar los hechos haciendo acopio de serenidad. Recuerda detalles, crea un contexto (En ese momento somos también parte de su familia). Al narrar los momentos de horror y violencia que le tocó vivir, inevitablemente se quiebra. Y con él, los presentes; extrañamente quietos, lacerados por algo helado que inmoviliza, impide pensar, hace llorar (...) El pasado no había pasado. El dolor estaba ahí. (...) Ellos se aligeran. El peso ahora es nuestro” (Bayly 2002).

Lo expuesto hasta aquí suscita varias reflexiones. En primer lugar, no deja de llamar la atención el gran valor catártico que parece atribuirse al testimonio, tanto para las víctimas como para los que se identifiquen con ellas. Según parece, y así lo indica el folleto destinado a las víctimas, se espera que el relato produzca una suerte de purificación, que, por sí mismo, propenda a la reconciliación y el perdón. Se les dice a los testimoniados

4. En el folleto y en el tríptico informativo sobre Audiencias Públicas de la CVR.

5. *Ibíd.*

6. En *Acerca de la comisión de la verdad y reconciliación*, folleto informativo.

que cuando uno no expone lo que le sucede, puede hacer daño a los demás y a sí mismo.⁷ No dejan de ser llamativas, con todo, las relaciones con una cierta idea del psicoanálisis. Seguramente, aunque puede que no se reconozca, se puede rastrear aquí una influencia freudiana, así como en la insistencia que se hace en evitar la repetición de los hechos a través de la rememoración. Pero, si Freud abandonó la catarsis o la abreacción como cura fue porque se encontró con que era insuficiente para develar el deseo inconsciente. Se requiere una elaboración, sostiene Freud, en la que el sujeto se reconozca, se produzca, casi diríamos, en el entramado de su historia. De modo pues que la catarsis por sí sola no asegura en absoluto que se libere el resentimiento que se presume en la víctima y que, por lo tanto, se impida la repetición.

Recordar, además, no es necesario para las víctimas sino para el que olvida. Si eso tiene que ver con una historia que nos concierne, entonces se trata del presente para todos. ¿Qué podemos decir sobre él? Sobre el presente en el que nos hallamos, qué puede decirse que permita reanudar el hilo del tiempo y propiciar un lazo social efectivo. La memoria interesa por el horizonte que es capaz de establecer. Ello implica, como dijimos, a las instituciones en su conjunto y a la legislación.

Por eso, no podemos dejar de tener en cuenta que, a contrapelo de lo dicho y como se comprueba por todos lados, vivimos en la época del testimonio. Prolifera la literatura sobre el tema y, en especial, tenemos los *talkshow*. Esta época pretende que la verdad pasa por la exposición descarnada del dolor. Si hay muertos, el hecho pasa por verdadero, si hay sufrimiento, el hecho es verdadero. La verdad es verlo todo, saberlo todo. Es la época en la que se supone que la verdad se desnuda.

No digo con esto que estoy en contra de las Audiencias Públicas. Digo que hace falta desmarcarse de la fascinación extática que la muerte y el horror producen porque, justamente, impiden pensar, mantienen una letanía y, finalmente, reproducen el sufrimiento que se pretende expulsar. Es, en buena cuenta, lo que, sin pretenderlo, revela la narración que hace la revista del diario *El Comercio* arriba citada.

7. Así, por ejemplo, el folleto de difusión pública titulado *Acerca de la Comisión de la Verdad y Reconciliación* dice, en su cuarta página: “las personas a veces creen que pueden guardar su pesar para ellas solas sin saber que esto les hace daño (...) Sufren en silencio y no se dan cuenta que, sin quererlo, hacen sufrir y maltratan a quienes quieren y están a su lado. De esta manera el dolor y la violencia continúan entre nosotros”.

Digo más, si el relato del horror nos fascina es porque todos somos, al fin y al cabo, víctimas. No hay la víctima, el victimario y el espectador. El espectador participa de lo que ve, goza sin saberlo del hecho de creerse liberado, a salvo, de sentirse, al fin y al cabo, indemne, de no ser el otro que sufre. Si esta es la época del auge de las víctimas, ello debería hacernos pensar de qué se trata en ese auge. ¿Será que cada cual rehúsa de ese modo a reconocer de qué manera está también afectado por los hechos, desde su propia vida, a través de su propio dolor? Entonces, la catarsis es de todos pero sin que, en buena cuenta, se construya una verdad sobre el sujeto. Una catarsis continua en la que se desconoce la propia participación. El masoquismo moral no es una ética, es goce. La verdad de la época de las víctimas es que se satisface con eso.

Por otra parte, llama la atención el modo en que, tratándose de las Audiencias Públicas, se haya puesto un gran cuidado en cada detalle con el fin de impedir cualquier brote de violencia, como si esta fuese una amenaza latente cuyo estallido hubiese que contener a cualquier precio.

Primero, como hemos reseñado, se espera de la catarsis individual y grupal una exorcización de la violencia. Con esta finalidad, se impide toda expresión del público e, inclusive, todo diálogo entre los comisionados y las víctimas. Segundo, se apela a la identificación con la víctima como medio de contener la agresividad y, entonces, propiciar “la superación de formas de discriminación y celebrar la diversidad”.⁸ Tercero, en principio, tanto los comisionados como el público están allí solo para “recibir el peso del dolor del otro”; así, se buscaría que los testimoniantes se retirasen aliviados mientras que la asamblea, receptivamente, se sumiría en el dolor.

Acoger el dolor del otro es necesario, pero no es seguro que la solemnidad y el silencio sean suficientes para hacerlo.

Llama la atención en especial la falta de diálogo. De este modo, la víctima expone los hechos que le tocó vivir pero no se promueve una reflexión activa acerca de, por ejemplo, cómo interpreta el sujeto esos mismos hechos, qué piensa a partir de lo que ha dicho respecto de su comunidad, de la sociedad, del país, etc. En fin, no le está dado intervenir de modo tal que pueda discernirse algo respecto de cuáles son sus posibilidades concretas de acción sobre lo ocurrido. ¿Por qué no realizar las Audiencias Públicas bajo este formato? Teniendo en cuenta que, por varias razones, re-

8. Remitirse a la descripción que se hace sobre el tema en el folleto y en el tríptico informativo sobre Audiencias Públicas de la CVR y en el folleto *Acerca de la comisión de la verdad y reconciliación*.

sultaría más digno para quien testimonia. Al mismo tiempo que se lo escucha, debería reconocerse que, muy probablemente, tiene desde ya una interpretación de los hechos que describe y que puede dilucidar, hasta donde está en sus manos, las causas de los mismos y hasta plantear sus propias alternativas de solución. La CVR se enriquecería si recogiese sus sugerencias y, en buena cuenta, como hemos dicho, sus metas serían algo más factibles de alcanzar si se considera las capacidades de acción de las que disponen quienes testimonian. Ello, quizás, facilitaría ese proceso de reconciliación que se quiere lograr.

Bajo el modelo actual, se corre el riesgo de que la víctima continúe en su estado de víctima y, desde allí, no le quedaría más que reclamar justicia o reparación, las que, si bien son necesarias, la dejan en la situación de demanda al Otro, de dependencia respecto del Otro que, se supone, es el que dispone de los bienes que reclama. La verdad de la víctima se reduce al hecho de que, efectivamente, es una víctima. Está en desventaja, todo depende del Otro. La demanda, de este modo, no hace más que acentuarse, perennizarse, no se propende la participación activa del sujeto y, en ese sentido, puede decirse que este tipo de asamblea más bien lo calla. Por el contrario, la situación “impide pensar”, como reseñamos más arriba; no está hecha para dialogar ni para reflexionar sino para compartir el dolor. La solemnidad misma remite al silencio que se espera y que se supone índice de respeto. El silencio remite a la pulsión de muerte. La pasividad es más propia del objeto que del sujeto.

Todo relato es para un Otro que lo escucha, implica al Otro. Por eso, inevitablemente, surge la cuestión acerca de qué me quiere el otro, qué [objeto] soy para el Otro, por consiguiente, qué quiere de mí este que se dispone a escucharme. Una respuesta bien puede ser: el Otro quiere mi sufrimiento, el Otro quiere de mí la víctima que yo soy. En consecuencia, lo que se obtiene es el goce de la víctima. Si fue objeto del goce invasor del Otro, la pregunta sería ¿qué puede decir un sujeto sobre eso? No solo en calidad de víctima, de objeto del ataque del Otro. De lo contrario, dependiendo de quien testimonia, es el goce de la víctima lo que se exagera y con el que, además, se nos pide que nos identifiquemos en una suerte de expiación gozosa, un desfogue pacífico. Seguramente la situación es distinta cuando quien rinde testimonio se niega a ocupar este lugar.

¿Hasta qué punto el llamado a la serenidad no es una forma de represión? Lo mismo que la insistencia en el valor educativo de las audiencias. Se ha apostado mucho por este formato esperando que, gracias a él, la reconciliación se produzca, casi, espontáneamente.

Dadas estas circunstancias, pareciera que un fantasma recorre la comisión, el fantasma de la violencia, la amenaza de que las víctimas de la historia expresen su rabia frente a la sociedad y de que la Comisión acabe culpabilizada por eso y, finalmente, sea ella misma atacada (¿victimizada?) desde ciertas esferas políticas que se oponen a su ejercicio. Quizás, una forma de amenazarla reside en infundirle el temor de que, con su accionar, acabe favoreciendo el resurgimiento del terrorismo, con lo cual la profecía de los defensores de Fujimori se cumpliría. (¿No era esta justamente una de sus armas para justificar su permanencia en el gobierno?) Su creación misma parece atravesada por este fantasma; en ese caso, su misión sería la de ser un muro de contención, tarea que la rebasa. La Comisión, que inicialmente se llamaría Comisión de la Verdad a secas, recibió, con el gobierno de Toledo, un añadido a su propósito: la reconciliación.

Si la reconciliación es el objetivo primordial, la verdad, ciertamente, tiene su comisión: ceder el paso. Pero el costo es alto. Por una parte, los comisionados son llevados a aparecer como si se tratase de los procuradores de los bienes —justicia, reparación—, y las víctimas esperarán que se cumpla la promesa. Por otra, su silencio los ha comprometido a encontrar la verdadera verdad, ya que los que rindieron testimonio solo expresaron “su verdad personal”. Son los “señores de la verdad”, como figura expresamente en las manifestaciones de un testigo que han sido consignadas en el Boletín N° 4 de la Comisión.⁹ Vale decir, la verdad está del lado del Otro, quien se ha instituido en el lugar de “intérprete de la verdad de todos” y de ello tendrá que dar cuenta. No es difícil prever el riesgo de caer en la impotencia dada la magnitud de las atribuciones que, de modo implícito o explícito, se les pudiese haber adjudicado. El autoritarismo podría ser otra salida peligrosa para enfrentar tal situación.

De momento, como comentáramos al principio, las labores de la Comisión han transcurrido casi en el silencio, dado que pocas veces ha sido objeto de la noticia. No ha suscitado ningún debate importante en el nivel nacional o gubernamental. Así que todo parecería estar en sus manos. Evidentemente, eso tiene sus límites.

Se requiere entonces dar un paso más, interpelar, interpretar, arriesgar relatos distintos. Recoger relatos distintos. Evitar, en suma, que la sombra de la impotencia o el despliegue del autoritarismo caigan sobre los comisionados y sobre la propia narración histórica.

9. *En busca de la verdad y reconciliación*, boletín de la CVR, agosto 2002, N° 4, p. 9.

IV

Desde el psicoanálisis, la verdad no reside en el recuento de los hechos ni, tampoco, se trata de algo oculto, que está por develarse. La verdad se sitúa en el medio decir de un relato porque no existe la verdad toda. Una frase conocida de Lacan es que la verdad tiene estructura de ficción. Vale decir, es un semblante que vela la falta de verdad. El horror a la verdad es que no hay verdad última. Todo relato es una ficción porque imprime a los hechos una forma temporal, diacrónica y dramática. Es la distancia entre lo simbólico y lo real. En la distancia inevitable entre uno y otro se sitúa la verdad. Es por eso que Lacan dice que la verdad es un medio decir o que la verdad no está en el relato sino en el deseo que se tramita a través de él o en la posición que el sujeto mantiene respecto de su goce.

La verdad se revela impotente porque está ligada a la falta de ser, a la falta de olvido. En suma, a la castración. “La falta de olvido es lo mismo que la falta de ser, puesto que ser no es más que olvidar” (Lacan). Entre tanto, el saber, al decir de Lacan, es un medio de goce en la medida en que se desbroza intentando recuperar el ser de goce que falta. En ese sentido, la verdad se produce en el límite del saber y, solo por ello, puede relanzar una búsqueda.

El hombre que no olvida está atrapado en las redes del deseo y se enfrenta a la angustia. En ese sentido, no deja de estar sin relación con la verdad. Pero la verdad no es el saber, no se enseña; el sentido no le da peso a la existencia, el sin sentido, en cambio, sí que pesa. Por eso, tampoco puede renunciarse al semblante de la verdad aunque no fuese más que eso. Se trata siempre, entonces, de trazar el relato para someterlo a la prueba.

Si hay pregunta por la verdad es porque ha habido una ruptura en lo simbólico, porque lo simbólico mismo ha sido puesto a prueba ya que se ha puesto en evidencia la fragilidad de la organización social. Entonces, la verdad en cuestión es asunto de todos y no solamente de las víctimas. Tal como se sitúa en Tótem y Tabú, para saldar el crimen es necesario restituir la ley. Es necesario hacer el duelo del falo para ser sujeto de la ley.

Entonces, hay una historia de las víctimas, una historia de los poderes político-jurídicos y, también, una historia que involucra a todos los sectores de la sociedad. Cada uno de nosotros ocupa un lugar en esa historia. ¿Qué interpretación le dimos, en su momento, qué parte de la memoria y qué parte del olvido nos concierne? Es lo que permitirá identificar las coordenadas de una historia que compartimos aun sin saberlo. No se trata solo de develar la historia del otro porque eso requiere mantener el velo sobre el yo (Medina 2001: 187).

Se trata, pues, de establecer un relato transmisible, capaz de dialectizar a las instituciones y de acoger lo nuevo. Eso significa renunciar a un ideal absoluto. Una historia honesta, si se la puede llamar así, implica reconocer que hay varios modos de vivir una nación, de gozarla y de rechazarla. Como Zizek (1999) recuerda, la causa nacional es la cosa-nación en la que se justifican los sistemas autoritarios. “Es el deseo de tener el capitalismo sin sus excesos, sin el antagonismo que causa su desequilibrio estructural”. Una historia honesta acepta el conflicto en su interior.

La convocatoria para este evento decía “los peruanos tendríamos que vivir nuestra nación sintiendo indignación y esperanza” y se preguntaba si era posible lograr “una identidad más atractiva”. Esto se apoya en el hecho de que la historia del Perú ha sido marcada por lo que se ha dado en llamar una impostura criolla que surge del rechazo de lo andino o del mestizo, el mismo que tendría su sello de origen en la poca iniciativa que hubo en estas tierras respecto de la independencia de España. Quienes iniciaron la República lo hicieron casi a pesar suyo, lo que se demuestra en los escritos de la Revista de Lima respecto del anhelo por la creación de una raza latina que surgiera de la mezcla de sangre peruana con sangre europea, según relata Daniel del Castillo.

Pero hay un desfase entre la memoria y la identidad. Es cierto que no hay un sujeto sin memoria, pero sujeto no es igual a identidad ni la identidad será jamás la síntesis anhelada de múltiples contradicciones. Identidad es lo que afirma al ser a costa de la verdad del conflicto que lo realiza en el devenir. Lo coagula, lo congela. La identidad nacional, lo demuestra la historia, solo se afirma mediante la segregación, el rechazo de la particularidad del otro que cuestiona la validez de la identidad propia, que muestra su fragilidad. Finalmente, la exasperación de las identidades de grupo o de las identidades nacionales solo puede afirmarse en el exterminio del otro.

Quizás habría que decir, parafraseando a Agamben, que cada uno es peruano en la medida en que es capaz de testimoniar acerca de lo que no puede aceptar en relación a su modo de vivir el hecho de ser peruano. La peruanidad es un hecho en el que me desconozco y me reconozco. En ese sentido, no habría “falsos peruanos” ni “verdaderos peruanos”. Algo de lo inaceptable de esa verdad que nos concierne se revela en el rechazo de un Vargas Llosa o un Jaime Bayly o hasta un Bryce Echenique. La peruanidad que no soportamos es también esa y nos implica de algún modo. El odio al goce del Otro es el odio de mí mismo, del goce que supongo que el otro me sustrae. Sería necesario admitir lo poco de ser que habita en ese odio.

Con esto también quiero decir que, desde cierto ángulo, no hay historia verdadera ni historia falsa. En todo caso, habría historias cínicas. Unas pueden ser más verdaderas que otras pero cada una revela lo suyo. Otro modo de decirlo es que cada una encierra la verdad sobre el modo de goce en que se habita y que constituye los grupos humanos. El modo de goce es algo próximo al estilo de vida.

Claro que eso no deja de tener consecuencias cuando se trata de la interpretación a la que se acomodan los gobernantes. Dice Freud en “Malestar en la cultura” que, cuando los dirigentes no asumen el papel que deben desempeñar, se producen las identificaciones de grupo que conducen a la miseria psicológica de las masas. Los fenómenos de identificación de masas atentán contra la cultura. Cultura implica un goce limitado; prohibición de incesto y de asesinato. Así, la corrupción, por ejemplo, revela el goce libidinal en el que se asienta el poder y lo muestra incapaz de regular a la sociedad; los pueblos se hunden en el desamparo, se agitan y se agrupan para defenderse o atacar.

V

No podemos ser indiferentes al sesgo religioso que se insinúa a cada paso, más aún en tiempos como los que vivimos, en los que, en nombre de la religión, se cometen toda clase de atrocidades. El factor Dios, como lo denomina Saramago, se encuentra tanto en los billetes de dólar como en el fundamentalismo islámico.

Cuando digo religión no me refiero solamente a las doctrinas conocidas sino que la aludo en el sentido amplio; también hay religión en el mundo laico. Hay por ejemplo la religión que invoca misericordia y deja las cosas en manos de Dios y sus deseos insondables. Así, por ejemplo, el abogado de Eichman repetía “mi defendido se reconoce culpable ante Dios, no ante la ley”. Quiero decir, expresamente, que hay un cierto tipo de religión que consiste en la voluntad de no saber, en la postergación del acto.

Si con los restos de una torre volada por los terroristas hacemos una cruz de paz, estamos en riesgo de desconocer que hay una guerra, de consolarnos con la resignación o, lo que es peor, al perennizar en un monumento el acto vandálico, intentamos hacer aceptable lo inaceptable.

Por parte de los afectados por los actos de terrorismo, no pueden inculcarse ni el perdón ni la reconciliación, ellas dependen de un conjunto de factores subjetivos. Lo mismo ocurre con el arrepentimiento. Pero sí pueden adjudicarse responsabilidades. Justamente con relación a ello, Xabier

Etzeberria (s/f), a quien citáramos más arriba, en su recuento de los resultados de la mayor parte de las Comisiones de la verdad que se han constituido, constata, a su pesar, que la mayor parte de las veces el perdón se ha producido por razones estratégicas, por razones políticas, y sin que los argumentos religiosos hayan dejado de esgrimirse a favor de ello.

El recurso a la religión busca, por una parte, la plenitud del sentido. Por otra, se apela a ella como la fuerza capaz de contener o de justificar, según el caso, la realización de determinado acto. En ese sentido, se muestra más poderosa que la apelación a las leyes o a los derechos humanos y demás. Más poderosa que los principios, ocupa en la sociedad el lugar que los comités de ética han dejado vacío.

VI

Es pertinente, entonces, agregar algunas ideas sobre la ética. Dice Miller que una ética consiste en admitir que no se sabe todo y que se deberá vivir con las consecuencias de los propios actos. Es decir, se trata no de una ética de las intenciones, de la buena fe sino de una ética de las consecuencias. Esta es una ética del acto y no de la postergación.

Juzgar el acto por sus consecuencias es abrirlo al futuro, dar lugar a lo imprevisible, no contener el acontecimiento. Al fin y al cabo, es inevitable porque siempre hay consecuencias y deberá vivirse con eso.

Desde este punto de vista, carece de valor una ética que solo quiere conservar la vida. La búsqueda del bien no es una justificación porque lo que se considera el bien se impone y puede conducir a lo peor. El error de buena fe, entre todos, es el más imperdonable: demuestra que se está gobernado por el inconsciente, que el inconsciente es su amo; es el de aquel que confunde sus deseos con la realidad y da curso al sentido gozado de sus fantasías, al goce ciego. Se trata incluso, continúa Miller, de una ética narcisista, del alma bella, que mira sus buenas intenciones sin tener en cuenta la complejidad de lo que se trata. Eso es no hacerse responsable.

En buena parte, estas ideas ya habrían sido trazadas por el propio Hegel, como debiera percatarse cualquier lector acucioso del mismo. Pero, desde luego, tampoco es imprescindible ser un pensador ni es suficiente en absoluto. Todos intuimos que, para las cosas que verdaderamente cuentan, no se trata ni de buenas ni de malas intenciones; ni del alma bella ni de la maldad sino de los efectos que son capaces de producir; aunque, al decir de Miller, al menos quien está guiado por malas intenciones ha sido capaz de correr un riesgo frente al Otro, ha intentado ganarle la mano al incons-

ciente, mientras que la ética del beato está al servicio de la imagen de sí mismo, es la ética de la imagen, del yo ideal. Es necesario estar dispuesto a enfrentar la propia vida tal como nos ha sido dado vivirla, preguntarnos si queremos o no el destino que nos ha tocado, ¿lo elegimos o no?, y, entonces, aceptar las consecuencias de la respuesta que nos demos frente a esa pregunta, a sabiendas de que no seremos capaces de prever todo lo que sobrevendrá. Por eso, justamente, se trata de una cuestión ética.

Una acción política, si es ética, empuja al acto o prepara sus consecuencias. Dice no al exceso del Otro y se ubica a la altura del deseo, siendo que el deseo establece un horizonte, un horizonte trazado por las palabras. Hace falta que en esas palabras el sujeto pueda reconocerse y que, al apropiarse de ellas, logre transformarlas de modo que le permitan intervenir a título propio en lo social.

La política no es educar, hace falta reconocer que también está lo ineducable. En ese sentido, la política de nuestros tiempos ya no consiste en pensar acerca de los sistemas que asegurarán la felicidad del hombre. En opinión de Jorge Alemán, la política, dado lo irreductible, lo ineducable, debe situarse cerca de lo trágico. Una política no enemistada con la tragedia es capaz de abordar las situaciones límite incluyendo en su acto al Otro de las instituciones y al sistema de gobierno.

Comentando el libro de Alan Badiou sobre la ética, Jorge Alemán (2001: 297-298) dice lo que sigue: "Carl Slich, que era un verdadero nazi, había descubierto que, efectivamente, está ese lugar vacío, que en toda estructura social hay algo incompleto e indefinible, y que por lo mismo, hay veces que hay fuerzas que deben cerrar el exterior. Lo que para unos puede ser una apertura al acontecimiento, para otros es la razón de intervenir, e intervenir sobre todo consenso, con lo cual esto nos lleva a un problema gravísimo que no sé si estamos en condiciones de resolver y es ya bastante importante traerlo a colación. Es decir, que para ser consecuente con esos procesos que atenuarían el vacío, no puede haber por ejemplo un partido de izquierda que quiera aspirar al poder. Un partido de izquierda, para ser fiel a las situaciones de los procesos de verdad, no puede aspirar a ningún orden de representación consensual. Pero también sabemos que muchas veces desde el exterior el consenso pierde valor, y es la propia derecha la que dice que el consenso no decide nada.

Ahí tenemos un problema muy serio y lo vemos en Badiou que, intentando, en el caso del cristianismo la palabra caridad, está esta idea de no impedir el acontecimiento bajo la forma escatológica de darle una bienvenida a lo que está por venir. Él dice que perderíamos la relación con la

justicia, aunque la justicia sea siempre imposible; pero que sea imposible no impide desearla, como también para Badiou la emancipación es imposible pero eso no impide desearla”.

Igualmente, se puede desear la verdad, ¿por qué no? Ella supone situar el límite de lo imposible mediante el cual las cosas pueden ponerse en su lugar. Cuando cae lo que se suponía era un saber, cuando revela su inconsistencia, se tiene una producción que, como tal, se volverá a retomar; debe retomarse. La apuesta, de este modo, puede relanzarse. Como dice Freud, no se puede invocar a los espíritus y salir corriendo después.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1996). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Ed. PreTextos.
- Aleman, Jorge (2002). "Presentación del libro *Inconsciente: existencia y diferencia sexual*, de Jorge Alemán y Sergio Larriera", en Actas del XII Encuentro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis. París.
- (2001). *Lecturas de lo nuevo. Una investigación sobre la época y la pulsión*. Buenos Aires: Ed. Tres Haches.
- Auge, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Bayly, Doris (2002). "Penas de muerte", en *Somos*. Año XV, N° 808. Junio.
- Blanco, L. et al. (2001). *Lecturas de lo nuevo. Una investigación sobre la época y la pulsión*. Buenos Aires: Ed. Tres Haches.
- Del Castillo, Daniel (n.d.). "Un deseo de historia. Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de *La revista de Lima* (1859 - 1863)". Tesis de Licenciatura en Sociología.
- Escuela de Orientación Lacaniana (1998). *Dispar, Revista de Psicoanálisis*, N° 1. Buenos Aires: Ed. Tres Haches.
- Escuela de Orientación Lacaniana (1999). *Dispar, Revista de Psicoanálisis*. N° 2. Buenos Aires: Ed. Tres Haches.
- Etzeberria, Xavier (s/f). "El perdón: perspectiva política". Texto en vías de publicación.
- Freud, Sigmund (1973a). "Recuerdos encubridores", en *Obras completas*, t. 1. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- (1973b). "Historia del movimiento psicoanalítico", en *Obras completas*, t. 2. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- (1973c). "El porvenir de una ilusión", en *Obras completas*, t. 3. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- (1973d). "Más allá del principio del placer", en *Obras completas*, t. 3. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- (1973e). "Malestar en la cultura", en *Obras completas*, t. 3. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- Gariglio, N. B. et al. (2000). *Psicoanálisis de los derechos humanos*. Buenos Aires: Ed. Tres Haches.
- Hassoun, Jacques (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ed. La Flor.
- Lacan, Jacques (1998). *Le Séminaire - V - Les formations de l'inconscient*. París: Ed. du Seuil.
- (1992). *El Seminario - XVII - El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Ed. Paidós.

- (1988). *El Seminario - II - El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Barcelona: Ed. Paidós.
- (1984). *El Seminario - III - Las Psicosis*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Medina, Alberto (2001). *Exorcismos de la memoria. Políticas y poética de la melancolía en la España de la transición*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- Miller, Jacques Alain (2002). "Cómo se inventan nuevos conceptos en psicoanálisis", en *Virtualia*, Revista Digital de la Escuela de Orientación Lacaniana, octubre 2002, N° 3, <http://www.eol.org.ar/virtualia/index.html>.
- Miller, Jacques Alain (1999). *Política lacaniana*. Buenos Aires: Ed. Diva.
- Zizek, Slavoj (1999). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Ed. Siglo Veintiuno.

Prejuicio e identidad nacional

Gisèle Velarde

El presente trabajo constituye un primer intento de lectura del tema de los prejuicios desde la filosofía y para nuestra realidad. Su origen reposa en la convicción —personal pero también social— de que la multitud y diversidad de prejuicios en el Perú es una de las razones por las cuales no hemos podido hasta ahora constituir un código común que conforme nuestro ‘ser nacional’, o lo que comúnmente llamamos nuestra identidad nacional.

Es evidente que el prejuicio ha existido, y existirá siempre, en toda sociedad o grupo humano, cualquiera este sea (lo reconocemos como una realidad inevitable propia de la diferencia y condición humana). Así como también es claro que, no obstante, y a pesar de su existencia, hay sociedades que han conformado una identidad nacional. Por ello de lo que se trata aquí es de comprender la *naturaleza* del prejuicio desde una perspectiva meramente *racional*—como es el proceder propio de la filosofía— para, de esta manera, ver nuestros prejuicios en su real dimensión y apreciar así hasta qué punto han influido en nuestra ausencia de identidad nacional, así como para tratar de desprejuiciarnos un poco pasando del prejuicio al juicio. Hay entonces una búsqueda de integración detrás de este trabajo.

Antes de comenzar con el tema propiamente dicho es importante tener en cuenta que el prejuicio y la identidad se condicionan mutuamente y que, en esa medida, hay una circularidad en el tema. Precisamente, la importancia del juicio estará en que será una de las formas en que se podrá romper esta circularidad.¹ Esta circularidad está presente desde el momento en que somos conscientes de que los diversos prejuicios que tenemos nos sirven para elegir una determinada identidad (entre otras posibles), así como también en el hecho de que toda identidad se preserva también en

1. Es importante no confundir la ‘circularidad’ del tema con un carácter ‘tautológico’ en el mismo. Lo primero alude al hecho de que ambos temas se condicionan entre sí, pero no se agotan en dicho condicionamiento; lo segundo alude a que uno se agota en el otro, pues no dice *nada más* de lo que el otro expresa. Presuponer esto último no solo es absurdo —significaría que en las sociedades donde hay identidad nacional no existe prejuicio alguno y viceversa— sino conceptualmente erróneo.

virtud de los prejuicios que tenemos —tanto en el aspecto individual, como en el social y nacional.

De esta manera, comenzaremos entonces por reconocer que, en *cierta* medida, el prejuicio sirve para elegir y mantener la identidad, y la identidad implica también la existencia de prejuicios (respecto de los otros distintos de mí) en miras a su existencia y/o preservación, dado que los prejuicios de un grupo contribuyen también a la constitución de la identidad del mismo. Michel Foucault ha mostrado bien cómo la identidad de un pueblo requiere siempre de la exclusión de un grupo en su interior para conformarse, lo cual nos permite comprender también en qué medida los prejuicios de una determinada clase social, o grupo humano, le sirven a este para guardar su identidad y hasta para conformarla (ver Foucault 1986).

Así, los prejuicios “determinan” la identidad, pero también la identidad requiere de prejuicios para consolidarse. De ahí, por ejemplo, que los grupos pequeños, y las llamadas ‘élites’, suelen ser menos propensos a revisar sus prejuicios, pues al ser minoritarios ellos deben distanciarse y diferenciarse claramente del resto para mantenerse como tales y sobrevivir. No obstante, hay que decir aquí que este condicionamiento tiene un aspecto emocional, o psicológico, que “se cuele” en todo análisis y que la filosofía, por su propia naturaleza, no puede abordar. Esta es una limitación que tenemos que aceptar en este trabajo.

Juicio, prejuicio e identidad

Como su nombre lo indica el término ‘prejuicio’ alude a algo previo o anterior al ‘juicio’. Siguiendo el pensamiento arendtiano definimos al ‘juicio’ como “la habilidad de ver las cosas no sólo desde el propio punto de vista, sino en la perspectiva de todos aquellos que sucede están presentes” (Arendt 1977: 221).² Completamos esta definición, siempre siguiendo a Arendt, al afirmar que por ‘juicio’ entendemos la facultad mental que se ocupa de pensar lo particular *qua particular* (Cfr. Arendt 1978: 256 y 264). De esta manera, el juicio alude a una facultad de la mente que trata con particulares y que aspira a referirse a esos particulares en *todas* sus posibilidades de comprensión.

Estas dos definiciones unidas constituyen la naturaleza del juicio pues, como veremos más adelante, si bien el juicio trata con particulares en su particularidad, también aspira a una generalidad y es precisamente en esta

2. La traducción de todas las citas es nuestra.

aspiración donde se hallará la naturaleza “misteriosa” del juicio. Una forma más sencilla de mostrar esto es ejemplificando las dos definiciones recién dadas. La segunda explicita un caso como este: “esta rosa es bella”, pues nos referimos a un particular (rosa) en su particularidad (esta).³ La primera definición dada lo que hace es ampliar esta concepción limitada, que sería la propia a *mi* punto de vista y poder predicar de la rosa también las otras posibilidades en relación con el atributo dado. Ejemplificaríamos esto diciendo —además de “esta rosa es bella”— “esta rosa es no bella (fea)”, “esta rosa es más o menos bella”, “esta rosa es más o menos no bella (fea)”, “esta rosa (no) es susceptible de predicación de la belleza”, y así sucesivamente.⁴

Es importante hacer unas precisiones antes de seguir. Hablar de ‘particulares’ nos sitúa en el terreno de la ‘opinión’ (*doxa*) y no en el del ‘conocimiento’ o ‘ciencia’ (*episteme*), el cual trata con ‘universales’ que son lo propio del ‘pensamiento’ —y no del ‘juicio’. Teniendo en cuenta esto, así como que la ‘verdad’ es un tema del ‘conocimiento’ y no, propiamente hablando, de la ‘opinión’, tenemos que decir que los juicios no apuntan a establecer la ‘verdad’, sino más bien se mueven en el ámbito de la ‘probabilidad’, en la medida en que al versar solo sobre particulares tienen que tratar con lo propio de lo particular que es la contingencia y no pueden, por ende, acceder a otro *status* que al de la probabilidad. El problema —y para efectos de este trabajo— estará en que los juicios de carácter social presentarán implicancias morales. Hay que agregar también que la verdad es coercitiva, precisamente porque excluye la contingencia. La contingencia, más bien, *nos abre* hacia el debate y hacia la interpretación, pues las situaciones pueden ser —o haber sido— de otra manera. Más adelante, la ventaja del juicio sobre el prejuicio evidenciará la riqueza de esta apertura.

3. Como bien dice Arendt: “La facultad para juzgar particulares, la habilidad para decir ‘esto está mal’, ‘esto es bello’, y así sucesivamente...”. Igualmente, más adelante afirma: “El juicio de lo particular —*esto* es bello, esto es feo, esto está bien, esto está mal...” Ver Arendt 1978: 193 y 256.

4. Esta situación nos va a abrir a la posibilidad de que podamos afirmar más adelante, y en búsqueda de una ‘generalidad’ que también está en la “intención” del juicio, que “*las* rosas son bellas” por ejemplo. Mencionamos esto pues es importante ver la complejidad del juicio y porque esto va a expresar la generalidad deseada. Sin embargo, es importante notar que si bien “*las* rosas son bellas” puede ser aceptado como un juicio, no así lo sería el decir que “*todas* las rosas son bellas”. La diferencia es sutil pero importante. En este caso estaríamos universalizando un atributo en las rosas y no generalizando. El juicio, por versar sobre particulares, no puede acceder a lo universal; sino solo a lo general. A continuación hacemos unas precisiones conceptuales que pueden ayudar en este sentido.

A partir de lo dicho podemos ahora definir al ‘prejuicio’ como aquella instancia mental *previa a la habilidad de juzgar* —previa al juicio— que versa también sobre particulares, pero solo desde una perspectiva *unilateral*. Es decir, el prejuicio también se ocupará de particulares pero *solo* los verá desde *una* postura —la postura de uno, de su grupo, de su clase, etc. Por ejemplo, y por ahora, podríamos ejemplificar un prejuicio diciendo que de ‘x’ se predica siempre y sin fundamento que es ‘feo’. Queda igualmente claro que el prejuicio también se mueve en el ámbito de la *doxa*, o mera opinión, y que su *pretensión* de verdad no puede ir más allá de la mera probabilidad.

Si nos detenemos en nuestro lenguaje corriente la definición del prejuicio coincide bien con la nuestra, pues en general entendemos por ‘prejuicio’ una opinión preconcebida que a menudo es producto de nuestra educación —así como de la falta de ella—, nivel social, cultural, económico y también de nuestra época, y que en esa medida conlleva entonces una percepción unilateral de la realidad humana —esa percepción desde el punto de vista de uno. Reconocemos, igualmente, que hay tanto prejuicios positivos como negativos, pero es la naturaleza *misma* del prejuicio la que nos interesa, pues —y como veremos más adelante— en países como el nuestro, y desde un punto de vista social, el prejuicio negativo lleva su contraparte positiva y al revés.

Asimismo, es importante detenernos en la etimología del concepto ‘prejuicio’ y ver su desarrollo a través del tiempo, así como la íntima relación que ha guardado con el juicio desde siempre. Para esto nos remitimos a la obra de Gordon Allport, considerada fundamental para el estudio de los prejuicios. Cito: “La palabra *prejuicio*, derivada del nombre latino *praejudicium*, ha, como la mayor parte de las palabras, sufrido un cambio de significado desde los tiempos clásicos. Hay tres estados en la transformación:

- (1) Para los antiguos, *praejudicium* significó un *precedente* —un juicio basado en decisiones y experiencias previas.
- (2) Posteriormente, el término, en inglés, adquirió el significado de un juicio formado antes de una examinación y consideración debidas de los hechos —un juicio prematuro o apresurado.
- (3) Finalmente, el término adquirió también su actual sentir emocional de lo favorable o lo desfavorable que acompaña a un tal juicio anterior y no sustentado” (Allport 1994: 6).

Cabe también señalar aquí que el origen del prejuicio puede entenderse como ‘natural’, debido a que su existencia no solo radica, como señala Allport, en un elemento de comodidad —es más fácil vivir con los iguales a mí, con los de mi grupo o clase, que entre extraños— (Cfr. Allport 1994: 17-18), sino que uno “hace norma” de su primera referencia. ‘Lo propio’, en el sentido de lo inicialmente percibido, es nuestra primera referencia. De ahí también el temor a lo desconocido.

Definamos ahora qué entendemos por identidad. Siguiendo a Charles Taylor podemos decir que se trata de “encontrar lo que resulta significativo en mi diferencia con respecto a los demás” (Taylor 1994: 71). De esta manera, mi identidad está constituida por todos aquellos rasgos que establezco como *propios* —que son originales a mi propio modo de ser— a partir del *diálogo* que establezco con el horizonte común compartido (los ‘otros significativos’, los ‘demás’), el cual alude a un ‘marco referencial’ constituido por los valores, las tradiciones, las vivencias, las normas diversas, etc. que forman parte del “todo” de un grupo (familiar, social, nacional, etc.) determinado y a partir del cual cada yo va a constituir su identidad individual propia, precisamente diferenciándose de dicho marco u horizonte. No hay un yo elegible si no es en diálogo —y en diferencia— con ese marco referencial.⁵

Nuestra definición nos sirve igualmente para ampliar la identidad al ámbito de un grupo o clase social, así como al ámbito de lo nacional. Así, hablar de ‘identidad nacional’ aludirá a establecer aquello que nos es propio como país y que hemos elegido como tal. Significa entonces que hay algo que nos es —o debería ser— propio a los peruanos en nuestra condición de tales y que, como tal, se expresa en nuestra Constitución y nos diferencia de otras naciones —al margen y además de los valores y formas de vida comunes introducidas por la globalización. Más precisamente, la ‘identidad nacional’ apunta a un grupo de ‘valores compartidos’ que comienzan por aludir a ciertos derechos y deberes mínimos que todos los peruanos debemos compartir por igual; alude a un ‘modelo de ciudadanía’ que especifique lo que ‘ser peruano’ es, así como a la vigencia de ciertas

5. Abordamos aquí la identidad en un sentido *moderno*, tanto en el plano individual como en el plano nacional. De ahí que la constitución de la identidad individual radique en el *diálogo* con el horizonte de significado y no en el sometimiento o adscripción del yo a dicho marco. Igualmente, en el plano nacional, la identidad nacional estaría constituida por el acuerdo o consenso social, el cual explicitaría los deberes y derechos que todo ciudadano ha de tener. En ambos casos el sentido *moderno* se percibe en la posibilidad de *elección*.

tradiciones y a la reformulación de otras. La identidad de una nación *se mide* por el grado de ‘códigos comunes’ que sus ciudadanos comparten.

Es claro que en el Perú no existe un código valorativo común que, como mencionamos, debería estar establecido en nuestra Constitución y que nosotros —todos— deberíamos encarnar. Hegel decía que ‘ciudadano’ era aquel que *era* Constitución: se trataba de aquel que había hecho la Constitución suya, que hacía suyos los problemas del país. En el Perú la Constitución es meramente formal e incompleta y no refleja el pacto social que se supone debería ser, dado que se hace una y otra vez al margen del pueblo. Creemos firmemente que mientras no se incluya al pueblo, no surgirá el concepto de *igualdad* que la ciudadanía presupone y que permite también el real respeto por la diferencia, así como tampoco se desarrollará el sentido de *pertenencia* necesario para la vida nacional. La identidad nacional presupone que nos hayamos hecho la pregunta de quiénes somos como país, o al menos la pregunta de *quiénes queremos ser como país...* una pregunta varias veces postergada en el Perú. Es mi esperanza aquí que, comprendiendo la dinámica del prejuicio, podamos pasar al juicio y posibilitar poco a poco un diálogo entre los peruanos que pueda algún día acabar en un *real* consenso social.

El estereotipo social y la no universalidad de su fundamento

Habiendo dado las definiciones correspondientes al prejuicio, al juicio y a la identidad nacional, entremos ahora al análisis mismo de los prejuicios. Para una real comprensión de la dinámica del prejuicio, debemos remontarnos al origen del problema. Esto implica que primero especifiquemos qué es una ‘categoría’, para luego ver en qué medida esta se vincula con el estereotipo y poder finalmente apreciar cómo, en la práctica, los prejuicios se confunden con los estereotipos, funcionando a menudo como sinónimos a pesar de su diferencia esencial.

Grosso modo, podemos decir que las categorías son organizaciones mentales que nos permiten comprender la realidad y relacionarnos con ella de manera ordenada. Son conceptos que agrupan a realidades que tienen las mismas características. Ejemplos de categorías son ‘perro’, ‘árbol’, ‘mesa’... pero también ‘blanco’, ‘indio’, ‘negro’, ‘judío’, ‘cristiano’, etc. Las categorías también se pueden superponer unas a otras y pueden igualmente dividirse en subgrupos. Al respecto, Allport define la categoría señalando que: “Significamos por el término *un grupo accesible de ideas asociadas que como un todo tiene la propiedad de guiar los arreglos cotidianos.* (...)”

Una categoría, en resumen, es cualquier unidad organizacional que está situada debajo de operaciones cognitivas” (1994: 171).

Las categorías en sí mismas no ofrecen problemas —al menos no problemas *sociales*. El problema se da pues ellas están en la base del surgimiento de los ‘estereotipos’. “*Un estereotipo es una creencia exagerada asociada a una categoría. Su función es justificar (racionalizar) nuestra conducta en relación a esa categoría*” (Allport 1994: 191). De esta manera, queda claro que “un estereotipo no es idéntico a una categoría; es más bien una idea fija que acompaña a la categoría” (*Ibid.*). Así, por ejemplo, la categoría ‘judío’ viene usualmente acompañada por los estereotipos ‘ambicioso’, ‘inteligente’, ‘negociante’, etc; la categoría ‘negro’ viene acompañada de los estereotipos ‘poco inteligente’, ‘musical’, ‘sexual’, etc. *En el Perú* la categoría ‘blanco’ se asocia a ‘riqueza’, ‘cultura’, ‘belleza’, etc., y, en contraposición, la categoría ‘indio’ se asocia a ‘pobreza’, ‘incultura’, ‘fealdad’, etc., y así sucesivamente...

Es evidente que aquí opera, en el límite, un prejuicio positivo en relación a lo blanco, así como un prejuicio negativo en relación a lo indio. En ambos casos se trata de prejuicios, no solo por lo que el prejuicio es y su situación en las sociedades colonizadas (que mencionaremos después), sino porque una comprensión real del problema nos mostrará su poca fundamentación, tanto como lo hace cada vez más la evidencia actual. Uno de los casos más saltantes es el de la riqueza que cada vez menos se puede asociar a una raza determinada, así como también el de la creencia (errónea) de que cuanto más acomodada socioeconómicamente es una persona tiene mayor nivel cultural. Podríamos señalar, de manera muy simple, que hay ‘blancos’ incultos / pobres / feos, e ‘indios’ cultos / ricos / bellos. El mestizaje es el ideal que debería, en principio, permitir cada vez más la realización de esta conciencia.⁶

La mente entonces tiende a formarse estereotipos en torno de las diversas categorías que tenemos, en miras no solo a la caracterización de las categorías, sino también en miras a la justificación (no necesariamente racional) de nuestras conductas y apreciaciones en torno de las categorías.⁷

6. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, el tema del prejuicio ha sido abordado a menudo desde el racismo. Dos libros altamente sugerentes al respecto son el de Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje* (Lima: SUR, 1993), y el de Nelson Manrique, *La piel y la pluma* (Lima: SUR, 1999).

7. Por ejemplo, decir de ‘X’ que es oriundo de ‘z’ o que su color de piel es ‘y’, etc., es solo caracterizarlo; pero decir de ‘X’ que es ‘bello’ o ‘culto’, etc., es hacer una apreciación y orientar nuestra conducta hacia ‘X’ en función de dichos atributos.

Y son aquellas relaciones entre categoría y estereotipo que aluden a aspectos raciales, étnicos, culturales, económicos, etc, las candidatas para el conflicto social, dado que, por su naturaleza, conllevan una *valoración moral* en torno del grupo dado. Es claro que no importa predicar de un árbol que es bello o feo, pero sí de una persona.⁸

Es más, desde el momento en que entendemos que los estereotipos son como “imágenes” que *fijan* un patrón de conducta y/o de apreciación en la mente humana, entendemos que ello *tiene que* tener inevitablemente implicancias morales cuando de personas se trata. Esto ya es sutilmente perceptible desde el momento en que establecemos que la finalidad de los estereotipos es caracterizar a las categorías, lo cual, visto desde su cara opuesta, significa *evitar el pensamiento diferenciado* en torno del objeto que engloba la categoría; es decir tratar de que no pensemos distinto de lo que el estereotipo señala. Esto abre una pregunta que consideramos importante mencionar: ¿conlleva el ordenamiento —en categorías y cuando de personas se trata— la injusticia? La respuesta se presenta como afirmativa si no presuponemos la igualdad entre las personas, como es el caso de sociedades como la nuestra donde, como mencionamos inicialmente, no hay una ciudadanía real y donde las diferencias raciales, étnicas y de ingreso determinan muchas veces las relaciones.

Cabría que nos preguntemos ahora sobre el fundamento del estereotipo; de dónde toma este su fuerza. Desde un punto de vista racional solemos decir que el estereotipo social se fundamenta en la evidencia; más precisamente, en la evidencia sensorial fruto de la experiencia. El estereotipo tomaría entonces su fuerza de un proceso inductivo; es decir que, de ver muchas veces la misma conducta en los miembros de un grupo determinado, establecemos una “ley general” respecto del comportamiento del grupo. Por ejemplo, habiendo visto que varios judíos *se comportan inteligentemente* (evidencia sensorial),⁹ hemos inducido una “norma”, que rige a *manera de* ley general, que afirma que “los judíos son inteligentes”. De esta manera, ‘inteligente’ se vuelve *así* uno de los estereotipos para la categoría ‘judío’.

8. Diferenciamos entonces aquí el ‘estereotipo’ sin más (que sólo caracteriza a la categoría) del ‘estereotipo social’ (que *orienta* nuestra conducta de *diversa* manera hacia la categoría). Es claro que ambos estereotipos están relacionados, pero en un afán por llegar al núcleo del problema esta división resulta pertinente. Estos últimos son los que constituyen nuestro interés.

9. Es claro que sabiendo desde luego *ya* qué es ‘inteligente’ y qué es ‘judío’.

No obstante, el que el fundamento del estereotipo repose en la experiencia nos impide —como en todo proceso empirista— hablar de ‘verdad’, y nos deja en la mera probabilidad propia a la costumbre y a todo lo que de contingencia se haya impregnado. Así, es claro que no podemos presuponer *ninguna universalidad* en la relación que se da entre la conducta manifiesta (el comportamiento inteligente) y la categoría (judío), dado que no hay cómo probar *racionalmente* la *obligatoriedad* de la relación ‘judío-inteligente’. Por otro lado, hay que decir que no siempre se ha realizado siquiera el proceso inductivo que presuponemos aquí: más adelante veremos la influencia del poder —del discurso dominante— en la formación de los estereotipos. De igual manera, hay elementos emocionales que juegan también un papel fundamental en la creación de estereotipos y de los cuales la filosofía no puede dar cuenta bajo ninguna de sus modalidades, como mencionamos inicialmente.

Para la mente común los estereotipos representan esa posibilidad de una convivencia fácil y ordenada, que mencionamos inicialmente. Inmersa en la experiencia, la mente común carece del espíritu crítico que la autonomía racional y la ilustración correspondiente exigen. De ahí que cuanto más cosmopolita o ilustrada sea una persona o sociedad, menos valor tendrán los estereotipos sociales que acompañan a una categoría, dado que los individuos estarán dispuestos a cuestionarlos en tanto que los reconocen como tales y estarán más conscientes de su naturaleza y limitación propias. No obstante, y como sabemos, este no suele ser el caso de la sociedad peruana en general, donde la máxima de la ilustración que nos exige ‘pensar por uno mismo’ no es la constante.

El tránsito del gusto al juicio

Cabe, sin embargo, que profundicemos más en el asunto aquí en cuestión pues, aun reconociendo la no universalidad del proceso inductivo, es un hecho que los estereotipos sociales rigen las culturas y hasta las determinan. La pregunta ahora sería: ¿qué hace que leamos una evidencia *nueva* de manera ‘positiva’ o que la leamos de manera ‘negativa’? Observemos que esta ‘profundidad’ que buscamos consiste en preguntarnos ya no por la “norma” o “ley” que sacamos de la evidencia, sino *por qué* la evidencia es leída de una u otra manera. Ya no se trata entonces de saber *qué norma* establecemos a partir de la evidencia, sino *por qué* esa evidencia es leída de manera *positiva* o *negativa*.

Planteamos nuevamente entonces nuestra pregunta: ¿de qué depende que nuestra evidencia empírica, o conducta percibida, sea leída de manera positiva o de manera negativa?¹⁰ Para adentrarnos en este punto pongamos un ejemplo irreal, de forma que podamos pensar de la manera más neutral y desprejuiciada posible. Figuremos el siguiente caso: imaginemos una ‘situación original’ donde un barco de pobladores de tez azul llegase a una isla de pobladores de tez violeta y se hiciese un primer contacto entre ambos —queda entendido que ninguno sabe de la existencia del otro, ni se ha encontrado alguna vez con el color de piel que el otro tiene. La pregunta aquí sería: ¿qué determina que el encuentro sea positivo o negativo? ¿De qué depende que ese contacto sea cordial o agresivo? La respuesta a dicha pregunta es que es una cuestión de ‘gusto’ el que la evidencia empírica sea leída de manera positiva o negativa.

Sostenemos entonces que lo que determina ese *primer* contacto está fundado, en última instancia, en una cuestión de ‘gusto’. Es decir, la reacción ante ese otro desconocido se presentará inicialmente en términos de “esto me gusta” o en términos de “esto me disgusta”. El gusto nos va a servir para *discriminar (diferenciar)* entre las dos alternativas, pues es una cuestión de gusto la manera como un suceso me afecta *directamente*.¹¹ La *afección directa* de un suceso determinado se vincula a los *sentidos*, dado que no hay la mediación o distancia que requiere el emitir una opinión o un juicio sobre el suceso en cuestión. El gusto es considerado además como un sentido en la medida en que no hay argumento racional que pueda convencerme de lo contrario, si algo me place (o me displace). De manera más radical, y saliendo del aspecto social, podríamos decir que si no me gustan las ostras cuando las pruebo, no habrá manera de convencerme por cualesquiera argumentos de que me gusten. Podré comerlas por ‘x’ razones pero eso no me hará gustarlas necesariamente.¹²

10. Evidentemente nos ubicamos en una situación originaria en un afán de comprensión del problema, dado que si la conducta en cuestión no se presenta como nueva ante nosotros, la pregunta que hacemos aquí no tendría sentido de ser formulada, puesto que ya sabríamos cómo leer la evidencia en cuestión —como ocurrió en nuestro ejemplo anterior.

11. Esto también se aplica, claro está, a cualquier conducta que se presente como *absolutamente* nueva.

12. Es importante aquí hacer una precisión. Si bien es una cuestión de gusto la *afección directa* que ejerce un determinado hecho sobre nosotros, hay que decir que, en general, los autores consideran que el gusto es aprendido y no espontáneo —sobre todo desde la psicología. Teniendo en cuenta esto, y si quisiéramos remontarnos un paso

El problema se presentará cuando *posteriormente* nosotros nos *representemos* la imagen vivida inicialmente y emitamos un 'juicio' sobre ella. Va a ser allí cuando la evidencia será leída *realmente* de manera positiva o negativa, pues lo que estamos haciendo, al emitir un juicio, es dotar nuestra percepción original de una valoración moral, que aunque en un inicio pueda ser solo subjetiva tendrá un carácter objetivo de llegar a establecerse como apreciación social. Es decir, y retomando nuestro ejemplo anterior, cuando *posteriormente* decimos que el poblador de tez violeta es *bello o feo, bueno o malo, etc.*, ya no estamos en el nivel del gusto, sino en el del juicio, pues estamos haciendo una apreciación *comunicable* sobre un particular.

Dicho de otra manera, mientras el poblador de tez violeta simplemente "me gusta" no hay problema *valorativo* alguno, no hay problema *moral*, pero cuando *juzgamos* que el poblador de tez violeta es bueno, o cuando juzgamos que es feo, bruto, etc., surgen los problemas sociales dada la implicancia moral que conlleva el juicio que estamos haciendo. El reemplazo del verbo (reflexivo) 'me gusta' (a mí, en primera persona, subjetivamente) por el verbo (cópula) 'es' (unidad, objetividad, normatividad) indica la dimensión moral del juicio: que a mí me parezca buena o bella una persona es muy distinto que predicar de esa persona la bondad o la belleza; la trascendencia es mucho mayor cuando esta objetividad (del 'es') se aplica a categorías sociales, como lo son 'negro', 'indio', 'blanco', etc.

Hay otro aspecto importante por señalar aquí, y que se relaciona íntimamente con el carácter moral del juicio, y es que el juicio, si bien trata con particulares, aspira también a llegar a una generalidad¹³ —como mencionamos al inicio. Esto da cuenta de la implicancia moral que tiene el juicio desde el momento en que se formula, pero sobre todo cuando pretende dar cuenta de una realidad de manera objetiva. Más adelante nos deten-

hacia atrás en nuestras ideas, habría que decir que si el encuentro del grupo de tez violeta con los de tez azul es positivo o cordial es porque los recién llegados le *recuerdan* (inconscientemente) a los pobladores de la isla algo que a estos les agrada. La situación contraria se presentará si *asocian* (inconscientemente) la otra cultura a algo que les causa desagrado. Es claro, no obstante, que el gusto y el juicio se mueven en un nivel consciente. Igualmente, es también claro que de haber tenido *ya* una referencia previa uno del otro, ya habría un prejuicio de por medio en el encuentro.

13. Arendt expresa esto diciendo: "La mayor dificultad en el juicio es que es "la facultad de pensar lo particular"; pero *pensar* significa generalizar, de ahí que se trate de la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general" (1978: 271).

dremos en este tema de la generalidad en relación con la relevancia pública, o política, que tiene el juicio.

Antes de continuar es importante también notar lo siguiente: fijémonos que el gusto *ha dado lugar* al juicio —Arendt señala bien que “el gusto es el vehículo del juicio” (Arendt 1978: 264),¹⁴ en la medida en que el *juicio* se produce, o surge, cuando nos vinculamos *a través de la representación* con lo que nos ha afectado inicialmente. Así, podemos decir que dejamos de llamar a algo ‘gusto’, y lo comenzamos a llamar ‘juicio’, cuando nos relacionamos con ello a través de la representación —cuando hacemos presente a nuestra mente lo que está ausente de hecho: cuando pasamos de decir que el poblador de tez violeta “*me gusta*” a decir que “*es bello*”, por ejemplo. Estamos entonces diferenciando entre dos instancias de lectura fundamentales de la evidencia recibida: la instancia inmediata y sensorial (donde opera el gusto) y la mediata y racional (donde rige el juicio); la segunda implica un paso más y conlleva una postura valorativa cuando de personas se trata, dado que estamos emitiendo una opinión sobre un particular.

Juicio, prejuicio y estereotipo: aparente igualdad — diferencia sustancial

Ahora bien, habiendo despejado el tema de la evidencia en relación con la formación del estereotipo, es importante antes de continuar dejar en claro la igualdad formal que puede haber entre el ‘juicio’, el ‘prejuicio’ y el ‘estereotipo’, así como su diferencia sustancial en cuanto a su significado, con el fin de evitar cualquier confusión, pues a partir de lo dicho hasta aquí podría parecer, por la *forma externa* del enunciado, que afirmar que “los negros son incultos” es *tanto* un juicio, *como* un prejuicio, y *también* un estereotipo en relación con la categoría ‘negro’. Para diferenciar de manera sustancial lo que cada uno de estos conceptos representa es necesario retomar nuestras definiciones anteriores.¹⁵

Hay que decir primero, y de acuerdo con lo inicialmente mencionado, que el ‘juicio’ es la facultad mental que nos exige abandonar nuestra posi-

14. Un desarrollo completo de este proceso está en *The Life of the Mind* entre las páginas 262 y 265, donde Arendt muestra cómo cuando estoy *directamente* afectado por algo (cuando algo ‘me place’ o ‘me displace’) no puede haber disputa sobre lo bueno y lo malo, y que esto requiere de la representación.

15. Recordemos aquí la generalidad de la cual da cuenta también el juicio, pues en su particularidad solamente el juicio sería: ‘x es inculto’ y ‘z es inculto’, etc., donde sucede que ‘x’ y ‘z’ son negros.

ción meramente *subjetiva* y ponernos en *todas* las posiciones posibles (las de los otros). Dicho de otra manera, y recordando también lo inicialmente mencionado, el juicio debe contemplar respecto de la categoría ‘negro’ el poder establecer todas las posibilidades de predicación posibles en relación con el atributo predicado, como, por ejemplo, es culto, es inculto, es más o menos culto / inculto, no se somete a la cultura / incultura, etc.

Como bien dice Arendt, el juicio alude a la facultad mental de “pensar en el lugar de todos los otros”; apunta a que nos liberemos de nuestras propias condiciones subjetivas, a que trascendamos nuestras propias limitaciones individuales y que comparemos nuestros juicios con los juicios *posibles* —no reales— de todos los otros y que seamos capaces de ponernos en el lugar del otro. No se trata aquí de una cuestión de empatía con el otro, ni de aceptar lo que los otros piensen, sino de “procesar” racionalmente todas las posibilidades de juzgar contrarias a la mía. El acto de juzgar da cuenta de lo que Arendt llama una ‘mentalidad ensanchada’ y esta mentalidad es precisamente la contraria de aquel que se mueve guiado por prejuicios (Cfr. Arendt 1977: 220-221).¹⁶

Por otro lado, el ‘prejuicio’ aludirá a quedarnos solo con *una* de las posibilidades que el juicio establece o hace perceptibles, es decir, a quedarnos *solo con nuestro propio punto de vista*, con un punto de vista *unilateral*, como podría ser el sostener *solamente* que ser negro es sinónimo de incultura —‘el negro es inculto’—, por ejemplo. Aquí lo que estaríamos haciendo es entregarnos a una razón pasiva y, siguiendo siempre a Arendt, podemos decir que “darse o entregarse a tal pasividad es llamada prejuicio” (Arendt 1978: 258). Lo que la autonomía racional —el pensar por uno mismo— debe hacer es precisamente liberarnos del prejuicio, lo cual se hace viable en la medida en que damos paso al juicio y podemos situarnos ante *todas* las posibilidades de predicación posibles en torno de una categoría (social) dada. El juicio presupone siempre una razón nunca pasiva, pues aceptar pasivamente el pensamiento del otro significaría solamente intercambiar los prejuicios del otro por los míos (Cfr. Arendt 1978: 258). No se trata pues de sustituir un prejuicio con otro, sino de salir de la dinámica del prejuicio a través del juicio.

De esta manera, así como el juicio implica “pasar revista” a *todas* las opiniones *posibles* sobre una misma categoría y el prejuicio implica *solo*

16. Es importante recalcar que no se trata de una cuestión de empatía, pues no hay aquí nada semejante al pragmatismo de Rorty que propone hoy un incremento de la sensibilidad: un ampliar al máximo la simpatía en miras al progreso moral y donde los sentimientos tienen un papel sustancial además de la razón (ver Rorty 1997).

tener *una* opinión al respecto, el estereotipo alude a *fijar una* opinión dentro de las posibles. Este punto es importante pues el prejuicio y el estereotipo pueden eventualmente coincidir —y de hecho lo hacen a menudo en la experiencia, al punto que cotidianamente podemos considerarlos como uno solo— aunque no signifiquen lo mismo. La diferencia entre el prejuicio y el estereotipo es sutil: podemos expresarla diciendo que *mi* opinión no es lo mismo que *una* opinión *fija* —aun cuando puedan eventualmente coincidir. Por ejemplo, mi opinión sobre los mongoles es que son tacaños y el estereotipo de mi cultura puede sostener que los mongoles son generosos. No obstante, mi opinión —“los mongoles son tacaños”— puede coincidir con el estereotipo de mi cultura, si este sostiene también que “los mongoles son tacaños”.

Asimismo, tan relevante como percibir que en la práctica el estereotipo y el prejuicio se pueden presentar como iguales sin diferenciarse, lo que ocurre en el fondo es que a menudo se determinan mutuamente, ya que podemos sostener que el prejuicio se da cuando nos sometemos al estereotipo de nuestra cultura *sin más*, sin una actitud crítica. De igual manera, el prejuicio sirve para transmitir los estereotipos de una cultura, para que las generaciones futuras asimilen o acepten una determinada predicación de una categoría social dada.

Valor público del juicio

El análisis realizado hasta aquí nos puede servir para que, al comprender la naturaleza del prejuicio y su íntima relación con el estereotipo, así como sus diversas relaciones, los peruanos podamos acceder a otro nivel de comprensión de nuestra realidad; para que podamos precisamente tener una ‘mentalidad ensanchada’ e intentar pasar por encima de nuestras limitaciones y aspectos subjetivos, con el objetivo de llegar poco a poco a establecer lazos comunicantes que nos permitan una mejor convivencia y la disminución de los conflictos sociales.

En relación con este deseo de integración el juicio presenta además —y a diferencia del prejuicio— un “valor adicional” por tener una relevancia socio-política. Este aspecto adicional se debe a que la *validez* del juicio reposa sobre un acuerdo potencial con los otros —“de este acuerdo potencial el juicio deriva su validez específica” (Arendt 1977: 220), reposa en una comunicación anticipada con los otros, con quienes sé que tendré que llegar finalmente a algún acuerdo. Este aspecto muestra que el juicio es una actividad mental que también está vinculada al dominio público. Más precisamente, hace que el juicio pueda tener un valor *público* y no solo en el

nivel de la conciencia de cada uno. Así, en el nivel individual, el juicio permite la apertura del individuo y la posibilidad de revisar sus prejuicios y de entenderlos como tales. De igual manera, y en el nivel social, el juicio posibilita el consenso social, pues sé que eventualmente tendré que ponerme de acuerdo con los otros para que mi juicio primero, y los juicios después, tengan validez, social y políticamente hablando.

Hay, sin embargo, que recordar que el juicio siempre versa sobre particulares. De ahí que la validez que obtiene del acuerdo con los otros nunca será una validez de carácter universal. El hecho mismo del 'consenso' expresa el carácter contingente y no universal del acuerdo; el cual, como tal, podrá ser 'n' veces reformulado, pero lo importante del juicio es que nos posibilita llegar a él.

En la vida pública, conquistar la validez del (de mi) juicio requerirá de la argumentación y de la persuasión, en miras al convencimiento del otro para el acuerdo social, lo cual nos muestra bien la intersubjetividad y comunicabilidad que está presente en todo juicio, ya que siempre se requerirá contrastar mis opiniones con las de las otras personas que también juzgan. El contraste de opiniones en el ámbito público alude al mismo proceso que el dejar de lado las condiciones subjetivas de cada uno, solo que el primero alude al ámbito de lo socio-político mientras que este último se mueve en el nivel de cada sujeto. Así, la comunicabilidad e intersubjetividad propias del juicio reflejan, de otra manera, la superioridad del juicio frente al prejuicio, no solo porque este excluye dentro de sí mismo toda comunicación, sino porque a través de la comunicación el juicio permitirá evitar el relativismo tanto como el objetivismo absoluto.

Hay, sin embargo, que precisar que a pesar del carácter no universal del juicio, no queda excluida *una* generalidad. Esto lo vemos en la posibilidad del consenso mismo, en el sentido de que atravesando los puntos de vista particulares puede cada sujeto llegar a construir *su* propio punto de vista general —que puede ser siempre replanteado. De igual manera, a través del debate y la persuasión, los miembros de una comunidad pueden establecer un ámbito de generalidad que los unifique; ciertos códigos comunes que constituyan la expresión de una identidad nacional compartida.

Sobre nuestra dificultad de integración: el papel del estereotipo en las sociedades colonizadas

A través de lo hasta aquí señalado hemos visto que el estereotipo especifica una rigidez, que *fija* una lectura en relación con la categoría en

cuestión. Este punto resulta particularmente importante en sociedades que, como la nuestra, han sido colonizadas, pues nos permite entender en gran parte la dificultad que está en su base y que imposibilita la integración de sus miembros. Este carácter de *lo fijo*, propio al estereotipo, va a jugar un papel central en la construcción del otro en las sociedades que han sido colonizadas.

Comencemos por introducir el problema a partir de la siguiente cita de Homi Bhabha: “Lo fijo (...) es un modo de representación paradójico: conlleva rigidez y un orden incambiable así como desorden, degeneración y repetición demoniaca. Asimismo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento y de identificación que vacila entre lo que está siempre en ‘su lugar’, ya conocido, y algo que debe ser ansiosamente repetido...” (1994: 66). Esta cita nos sirve para adentrarnos en el problema que parece estar en la base de nuestra incapacidad para integrarnos: se trataría de *una ambivalencia de fondo en nuestra cultura*.

A través del concepto de ‘lo fijo’ que caracteriza al estereotipo, Bhabha nos introduce al problema de la ambivalencia que es central en los estereotipos propios de las sociedades que han sido colonizadas. Tomando como eje la concepción de Foucault sobre la relación ‘poder / saber’, Bhabha señala que en una cultura colonizada el estereotipo, cuya función es guiar el proceso de subjetivación, conlleva detrás un aparato de *poder / saber* que es el de la cultura dominante, el cual conlleva en su seno el anular la posibilidad (de la identidad) del ‘otro’ -entiendase ‘el otro’ como ‘aquel que ha sido dominado’.

De esta manera, en las sociedades colonizadas, la ambivalencia se da a través de los estereotipos que tenemos respecto de las personas. En estas sociedades el estereotipo es un modo de representación ambivalente, o contradictorio, en la medida en que conlleva un aparato de poder donde las diferencias raciales, culturales e históricas son *tanto* reconocidas *como* desaprobadas. De esta manera, la ambivalencia que porta el estereotipo permite “leer” al dominado como un ser dividido, lo cual le da la posibilidad al dominador de avanzar sobre él y de *pretenderse* el ‘unificador’ —a través de una intención política— ideológica.

La forma como este aparato de *poder* se da es a través de un *saber*. La colonización conlleva un “régimen de verdad”, el cual se justifica a través de los saberes sobre el colonizador y sobre el colonizado, que la cultura dominante imparte y que son *estereotipados por igual, pero antitéticamente evaluados*. Al respecto Bhabha afirma que: “El objetivo del discurso colonial es construir a los colonizados como una población de tipos degenera-

dos sobre la base de un origen racial, en miras a justificar la conquista y para establecer sistemas de administración y de instrucción” (Bhabha 1994: 70).

De esta manera, la ambivalencia establecida en una sociedad colonizada estaría entonces en que los estereotipos impulsados por la cultura colonizadora, o dominante, dan conocimiento de la diferencia, pero *simultáneamente* la desaprueban o enmascaran. La completitud del estereotipo —su imagen como identidad— aparece así amenazada siempre por una ‘falta’ o ‘carencia’, pues si bien se reconoce al otro, este es también y a la vez desaprobado.

Esta ambivalencia establecida en el estereotipo del colonizado nos parece relevante para explicar el rechazo a “lo cholo” en el Perú, pues consideramos que puede consistir en una explicación viable de por qué se desprecia lo indígena en general. Más precisamente, la ambivalencia nos permitiría explicar el por qué se desprecia “lo cholo”: por qué “nadie quiere ‘ser cholo’ en el Perú”. Lo que el estereotipo dominante estaría definiendo entonces es, *por un lado*, el reconocimiento de la diferencia (el reconocer al indígena como un ‘otro’ tan digno como él) y *a la vez* su desaprobación (menospreciar al reconocido —al indígena— como un ser inferior a él). Así, ser indígena podría ser visto como un ser con una identidad *propia y respetable*, pero a la vez *inferior y degenerada en relación* con la del colonizador.

El “cholear” vendría a ser precisamente la expresión *cotidiana* de esta ambivalencia de fondo, y ello explicaría también por qué muchas veces son personas de tez más oscura y/o de rasgos más indígenas los que “cholean” a otros comparativamente de tez menos oscura o de rasgos menos indígenas. El punto está entonces en que el reconocer lo propio —lo indio— es leído, *bajo la influencia del discurso dominante*, como algo que no es valorizado, sino más bien degradado. De ahí que el “cholear” pueda ser entendido como una actividad de (auto)gratificación, centrada muchas veces en el autoengaño.

Inspirándonos en una imagen presentada por Bhabha, intentemos ahora figurar esta ambivalencia para nuestra realidad. Figuremos el primer encuentro de una niña española con un indígena peruano. La niña le dice a su madre (que la acompaña): “mira mamá, un indio”. Al mirarse la niña y el indio, en ambos el yo recurre al estereotipo (instaurado a partir de la colonización) para regresar a un punto de total identificación: la mirada fija de la niña regresa a la madre en reconocimiento (de sí) y *a su vez* en desaprobación del tipo indígena. Por su parte, el indígena se aleja de sí mismo, de su raza, en su total identificación con el saber dominante, que está representado por la figura de la madre. El indígena pretende identificarse con

lo positivo de la blancura, que para él es *a la vez* color (es él) y descolor (pero no es él).

De esta manera, se afirma así el poder colonizador, los estereotipos respectivos y los prejuicios correspondientes, y se rechaza 'lo otro'. Así, 'el otro' (el colonizado) se distancia de sí mismo —dado que el discurso dominante lo desaprueba como tal— y se queda en una situación *intermedia* —pues tampoco puede indentificarse plenamente con dicho discurso. Esta situación intermedia es la del que es, *pero* no es: la del que es blanco pero no es blanco, o la del que es indio pero no es indio. Esto parece ser el "problema" con lo que *comúnmente* llamamos 'cholo': es indio pero lo desaprueba; se quiere blanco pero no lo es.

Estas ideas nos permiten también entender por qué no existe el reconocimiento del otro en el Perú, pues para que haya un real reconocimiento debe presuponerse la igualdad;¹⁷ aun las relaciones de 'amo-esclavo' —y no solo las de 'yo-otro'— presuponen la simetría, y es por eso, precisamente, que pueden revertirse. Esto también nos permite comprender por qué la democracia no logra consolidarse en el Perú: mientras los peruanos no podamos ver al otro como un igual, como un ser con los mismos derechos y deberes que yo, es improbable que el ideal de la 'libertad – igualdad' de la democracia pueda realmente realizarse en el Perú.

Para finalizar, cabe pues que nos hagamos una pregunta dolorosa. ¿Cuál es el resultado de una cultura colonizada? El resultado es, en principio, el de una cultura cerrada al futuro, marcada por el odio y el resentimiento del colonizado y la culpa y prepotencia del colonizador. Esta es una realidad que, bajo diversos matices, se vive día a día en el Perú, aunque los papeles de 'colonizador' y 'colonizado' no sean los de hace más de cuatro siglos y ni siquiera los que fueron hasta mediados del siglo pasado. Pero aún seguimos sin una identidad que nos unifique; de diversas maneras y aspectos esta sigue fragmentada.¹⁸

17. Hablando en un sentido siempre *moderno*.

18. Gonzalo Portocarrero ha estudiado cuáles son las poéticas recientes de la juventud peruana, que les sirven de modelo para construir su identidad. En los dos discursos actuales lo que predomina es una visión individualista, tanto bajo la modalidad del discurso 'exitista', como bajo la modalidad del discurso 'auténtico'. En este estudio vemos que, desde fines de la década de 1980, los jóvenes han perdido, en principio, la ilusión manifiesta de construir una 'comunidad' y de buscar una cierta integración, la cual sí estaba presente en el discurso previo del 'militante' —más allá de lo que este tuviese de criticable como propuesta— (ver Portocarrero y Komadina 2001).

Sin embargo, creemos firmemente que el conocimiento libera y es por ello que consideramos debemos discutir sobre estos temas en el Perú. No obstante, diferenciamos la discusión y la comprensión del consabido deseo de ver las cosas en nuestro país de una manera tan simplista, que solo se entienden en términos de odio y rechazo gratuito hacia la diferencia, producto de los múltiples prejuicios que tenemos y sustentada aún en algunos por la colonización. De lo que se trata es de entender para reconciliarnos con nuestro pasado y para poder construir un país con *futuro*, que sea *de* todos y *para* todos. Conquistar nuestro 'ser peruano' solo podrá lograrse una vez que asumamos conscientemente el querer salir de esta posición simplista y destructiva. El mestizaje es una posibilidad, pero lo más importante es entender *qué* nos pasa y *querer escoger realmente* nuestro destino.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2001). *Medios sin fin*. Valencia: Pre-Textos.
- (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.
- Allport, Gordon (1994). *The Nature of Prejudice*. 20th ed. Nueva York: Addison-Wesley.
- Arendt, Hannah (1978). *The Life of the Mind*. Nueva York: Harvest.
- (1977). *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin Books.
- Bernstein, Richard (1983). *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bettelheim, Bruno y Morris Janowitz (1975). *Social Change and Prejudice*. Nueva York: The Free Press.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Bourricaud, François (1970). “¿Cholificación?”, en *El indio y el poder en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima: Moncloa – Campodónico Editores Asociados.
- Foucault, Michel (1986). *Historia de la locura en la época clásica*. 2 Tomos. 4^a reimp. México: FCE.
- Degregori, Carlos Iván (1995). “El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú”, en Cotler, Julio (editor). *Perú 1964–1994. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP.
- Lienhard, Martín (2000). *La memoria popular y sus transformaciones*. Madrid: Iberoamericana.
- Manrique, Nelson (1999). *La piel y la pluma*. Lima: SUR.
- Morin, Edgar (2000). “Identidad nacional y ciudadanía”, en Gómez García, Pedro (coord). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra.
- Portocarrero, Gonzalo (2001). “Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana”, en Portocarrero, Gonzalo y Jorge Komadina. *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. Colección Mínima IEP 48. Lima: IEP. Pp. 11-88.
- (1995). “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática”, en Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (editores). *Mundos interiores. Lima 1850–1950*. Lima: CIUP.
- (1993). *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR.
- Rubio Ferreres, José María (2002). “Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur”, en Gómez García, Pedro (coord). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

Vich, Víctor (2001). "Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia", en López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva-Santisteban y Víctor Vich (editores). *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Walzer, Michael (1997). *Las esferas de la justicia*. México: FCE.

White, Hayden (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE.

Recuerdo y reconciliación

El papel del corazón en las decisiones humanas

Augusto Castro

El tema de la reconciliación puede ser trabajado desde la perspectiva del recuerdo y desde el papel que tiene el corazón en las decisiones entre los seres humanos. Conviene realzar un aspecto que está presente en la idea de recuerdo.

Es necesario comprender que “recordar” no significa tan solo “traer a la memoria un hecho del pasado grato o ingrato” y por ende “no olvidarlo”, sino que expresa el sentido de “volver al corazón”, es decir, de volver a lo fundamental, a lo importante. El término latino *cordis, cordare* significa corazón y, entonces, re-cordar es volver a él. Esta entrada nos permite, pensamos nosotros, una comprensión más rica que la idea solo de “memoria”. Nuestra reflexión entiende que la “mnémesis” o “mnemosine” griega es centralmente racional y discursiva¹. Ello, por demás, no le quita importancia. La idea de “volver al corazón” que nos sugiere el término “recuerdo” nos plantea una mirada que no se agota en la pura racionalidad ni en el discurso, sino que nos lleva a un ámbito más complejo que el reflexivo. Pensamos que se trata de volver a lo fundamental. Recordar, en este sentido, es claramente enfrentar integralmente lo que ha sido el soporte de la vida y que se ha perdido, que ha sido olvidado.

Si la idea de recuerdo nos lleva a una reflexión sobre el papel del corazón, como una instancia más compleja y rica que el conocimiento intelectual, la primigenia idea de reconciliación no está ausente de esta perspectiva. Es más, está indisolublemente unida a esta orientación. Reconciliar es, en su sentido más profundo, “acordar”, y, como observamos, significa también establecer una relación con el corazón. Reconciliar supone rehacer el acuerdo roto por la guerra o la desavenencia humana. La reconciliación plantea establecer un nuevo acuerdo; pero, sin el concurso del corazón, podríamos decir sin la voluntad, el asentimiento y el sentimiento, los acuerdos no sirven. No hay posibilidad de un “acuerdo” si este no se hace desde lo más profundo que tienen los hombres, y ese es el sentimiento y el corazón.

1. Aquí naturalmente no nos referimos a toda la tradición griega, sino a la perspectiva racionalista expresada en el pensamiento socrático-platónico.

Estamos lejos, por ello, de aquella sentencia moderna escrita por Hobbes según la cual los “pactos sin espada no sirven”. Los pactos o los acuerdos por la espada son precisamente los que no sirven. El poder de la fuerza no es el mecanismo para la construcción de un Estado promotor y defensor de los derechos ciudadanos. La construcción del Estado entraña acuerdos y pactos que deben ser reconocidos y honrados. En este sentido, aceptados y asumidos plenamente por todos. Quizá, por ello, Aristóteles proponía que la amistad de los vecinos cumplía un papel fundamental para la vida social y política de las antiguas ciudades-estado.

Nos interesa en esta ponencia destacar la importancia de estos conceptos y quizá contrastarlos con el poco sentimiento, el poco “corazón” o el poco sentido de fraternidad con el que se ha construido nuestro país. La violencia y sus secuelas expresan, entre tantas otras cosas, la brutalidad, la enemistad y la maldad de la forma como se ha construido el Estado nacional peruano.

1. *Comprensión, recuerdo y sentimiento*

Hace algunos años tuve la oportunidad de referirme a los temas de la comprensión y del sentimiento en dos trabajos. Uno, el de la comprensión, trabajando la crítica bergsoniana a la visión positivista comtiana sobre el conocimiento², y el segundo, a raíz de una reflexión sobre el papel de los sentimientos en la cultura japonesa³. Quisiera sintetizar algunas de las ideas que nos parecen relevantes en esta oportunidad.

En torno de la idea de comprensión nos parecía interesante resaltar lo siguiente:

- Primero, que la comprensión no se agotaba en el entendimiento racional de una cosa. La comprensión supone más que la simple contemplación o el entendimiento del objeto. No se trata solo de observar las dimensiones, la textura y las aristas del objeto por conocer, sino de penetrar en él.

2. Nos referimos a un capítulo de mi tesis doctoral titulado “La filosofía como un nuevo saber”, que trabaja la perspectiva bergsoniana de la “simpatía” como comprensión. El texto espero sea publicado pronto.

3. Nos referimos a “*Kokoro*. Algunas notas sobre el sentimiento japonés”, en The Proceedings of the Foreign Language Sections, Graduate School of Arts and Sciences, College of Arts and Sciences, The University of Tokyo, vol. 4. Tokio, 2000. Pp. 1-17.

- Segundo, que la comprensión situaba al sujeto en una relación diferente con el objeto. Se trata, como lo sugería Bergson, de “simpatizar” con el objeto. La distinción entre sujeto y objeto se modifica radicalmente porque la comprensión aludida exige un vínculo y una cierta *complicidad* con el objeto.
- Tercero, que la comprensión nos instala y nos enfrenta directamente con las cosas mismas. Estas dejan de ser objetos y se transforman en lo que realmente son, en la realidad misma. Se trata, en este sentido, de una mirada y de una nueva relación con lo absoluto, con aquello que no está atado, que no tiene “lazo”, que es puramente libre, en sentido estricto, lo ab-suelto.

Esta reflexión que tiene su origen en Bergson no parece ociosa en la reflexión del papel que juegan los sentimientos en la comprensión de la vida y del mundo.

En referencia al papel del sentimiento nos parece conveniente referirnos a:

- Primero, que el sentimiento no se reduce exclusivamente a un asunto de la voluntad. Pensamos que el sentimiento representa una capacidad humana que nos permite comprender y actuar.
- Segundo, que los sentimientos nos llevan necesariamente al terreno de la experiencia, donde estos se construyen. Lo decimos en el sentido de que, por ejemplo, cuando conocemos algo, es porque lo hemos experimentado. Conocer a alguien es señalar que hemos tenido una relación, una experiencia con una persona. El conocimiento en estos casos es experiencia y ella solo es posible de ser aprehendida por el sentimiento.
- Tercero, nos parece que los sentimientos de un pueblo se plasman en los ideales de la cultura. Los grandes ideales de la cultura son, por lo general, grandes plasmaciones de los sentimientos de un pueblo. Por ello, podemos afirmar que los ideales de la cultura para ser tales deben estar inscritos en el corazón de los pueblos. Son ellos los que mueven a la acción y, por ello, perduran.
- Cuarto, conviene señalar que la vida cotidiana es el terreno privilegiado de la construcción y de la manifestación de los sentimientos. En el ámbito individual, la manifestación de los sentimientos es inmensa y naturalmente forma de manera original la fisonomía propia de cada persona.

Los elementos reseñados, tanto de la comprensión como del sentimiento, nos pueden ayudar a pensar en el papel del corazón en la vida de los hombres. Hemos subrayado esta entrada a la reflexión sobre la reconciliación en el Perú porque el tema del recuerdo nos parece una invitación a mirar las cosas no solo con el entendimiento, sino principalmente con el corazón. Una mirada de nuestra cultura, de nuestra sociedad y de nuestra azarosa vida política tiene que partir de una introspección profunda en nosotros mismos. Se trata, a raíz de la violencia y del trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, de construir una nueva narrativa que brote de lo más valioso que tenemos, de nuestro corazón.

Solo con una mirada que no objetivice, que no cosifique y encapsule a las cosas y a las mujeres y a los hombres, sino que los comprenda en su dignidad y en su movimiento es que podremos enfrentar los desafíos que tenemos por delante.

Ello puede permitir tener una nueva narrativa que no se vuelva performativa y que pondere con sabio criterio las cercanías y los abismos que nos juntan y nos separan cotidianamente. No se trata, por lo tanto, de negarse a reconocer la barbarie, que algunos piensan no se quiere conocer. Tampoco se trata de construir una nueva narrativa con criollos más democráticos y quizá bien intencionados y honestos, ni siquiera desde esquemas mentales e intelectuales más amplios y razonables. De lo que se trata es de situarse de cara a la verdad que las mujeres y los hombres manifiestan en sus testimonios y de construir una nueva narrativa a partir de ellos, y no ciertamente de esquemas predeterminados que no parten de la vida particular de las personas.

2. Reconciliación y sentimiento en el Perú

Hemos sugerido que la idea de reconciliación está vinculada a la perspectiva de re-fundar un pacto o un acuerdo. En esta orientación, la reconciliación está constituida centralmente de dos elementos:

- uno, que se establece en el intento de restablecer y rehacer la relación rota,
- y el otro, que sitúa esta relación en un nuevo horizonte y futuro.

Ambos elementos son importantes. El primero lo es porque sabe que una de las tareas de la reconciliación es juntar a las partes en disputa, y el segundo, porque reconoce que solo se restablecerá la relación dañada con un nuevo planteamiento.

Dado que es una relación rota la que se quiere restablecer y reconstruir, y por ello hablamos de reconciliación y no solo de conciliación —en el sentido de establecer un primer vínculo o un primer acuerdo—, es que debemos ser absolutamente conscientes de que la reconciliación supone una dosis de mayor confianza que la primera vez que establecimos una relación. No puede haber reconciliación sin la conciencia de que su esfuerzo demanda más exigencias que la primera puesta en marcha del acuerdo. Sabemos cuán dura es la reconciliación que puede haber entre amigos o en la pareja, para no darnos cuenta de la magnitud de la tarea que significa reconciliar a un pueblo al que no solo se le ha faltado el respeto o que está dividido, sino que ha sido agredido y se le ha eliminado de la manera más brutal e inhumana.

La reconciliación parte de reconocer que hay un fracaso y una ruptura, que las partes están resentidas, separadas y que no tienen interés aparente en rehacer las relaciones humanas. Incluso, las partes podrían preguntarse ¿para qué nos vamos a unir nuevamente si ya sabemos cómo son las cosas y si además hemos sufrido por ello? Ciertamente el tema de la reconciliación exige tomar en cuenta el sentimiento de desacuerdo y de ruptura en que se ubica la comunidad. Pero precisamente por ello es que se debe hablar y se puede hablar de reconciliación. La reconciliación surge como un instrumento para poner fin al conflicto y restablecer el futuro en las relaciones de la comunidad. Ese es su cometido. La reconciliación es una dimensión humana para restablecer vínculos y relaciones ahí donde se pensaba que era imposible.

Dependerá de la manera como se aborde y se comprenda la reconciliación, para saber si realmente consiguió el objetivo de restablecer la armonía y la concordia —la paz— en la comunidad. La manera de enfrentarla no es cualquier cosa y quizá representa el punto crucial para la reconciliación, y por eso creemos que al comprender la reconciliación como “el restablecimiento del acuerdo roto” estamos tomando distancia de otras formas que quieren ser llamadas también reconciliación, pero que en el fondo lo que hacen es perpetuar la ruptura del acuerdo.

En la idea de paz podemos observar esta distinción entre lo que significa restablecer nuevos vínculos de convivencia y los que perpetúan un estado de ruptura y división. Es diferente referirnos a la paz como concordia que a la paz como pacificación. La paz de la concordia se establece por un acuerdo tomado entre todos, en tanto que la pacificación solo expresa la voluntad del más fuerte, que ha silenciado la del más débil. Pacificar es, en cierto sentido, hacerle la guerra a los que se han levantado o

insurreccionado. Pacificar no expresa acuerdo, ni voluntad de diálogo, ni el espíritu que busca una solución democrática al conflicto.

En el caso del Perú, aventuraremos la hipótesis de que es un país pacificado, que es un país que no ha sido construido sobre la base de un acuerdo, sino por la fuerza, la conquista y el dominio. Incluso, con una ironía propia de gente de buena voluntad, estudiábamos cuando éramos niños y siguen estudiando los niños hoy, en la historia peruana el capítulo denominado “la Conquista del Perú”, como el origen del Estado moderno en el Perú, cuando este debería basarse en el consentimiento. Sin embargo, lo real fue la “conquista” y la “pacificación” del Perú. La historia se trastoca así y se constituye un país donde el poder del más fuerte queda legitimado por la guerra. Así la historia del Perú y así también los orígenes del Perú moderno.

Las luchas por la Independencia, tan dolorosas como crueles, lograron expulsar al invasor del Perú, pero no lograron establecer un acuerdo simétrico entre los peruanos. El acuerdo alcanzado resultó insuficiente y no expresó la voluntad y el consentimiento de todos. El Estado en el Perú marcharía expresando permanentemente los vicios de dominio heredados por la conquista y la colonización.

Pensamos que el problema por subrayar en este terreno es el conflicto abierto y soterrado, público y privado, entre la sociedad y el Estado. Desde el punto de vista político y jurídico el Estado peruano ha reconocido como fundador de sí a un sector —durante muchísimos años— minoritario de la población. La mayoría de los peruanos no se ha sentido representada en los ideales que este Estado pregonaba como de todos los peruanos. Este tipo de Estado, en realidad, representó mínimos consensos políticos y no logró generar acuerdos que involucrasen al grueso de la población.

Del Estado republicano, que nació criollo y heredando muchas de las estructuras verticales y autoritarias de la Colonia, hemos —durante la República— sido testigos:

- por un lado, de la lenta consolidación del poder del Estado en la vida pública y privada de la nación, y
- también del esfuerzo de miles de peruanos de rehacerlo, reformarlo y reestructurarlo de cara a los intereses de las grandes mayorías.

Este último esfuerzo de democratización del Estado ha tenido traspies de diverso signo y tipo. La dictadura de Fujimori, por poner un ejemplo, frena el proceso de democratización de la sociedad. De la misma manera, el fenómeno senderista, lejos de colaborar con la democratización del Esta-

do, lo que alentó y produjo fue el sentido inverso: limitó y castró el profundo sentido democrático de la lucha del pueblo, a la vez que ahondaba el enfrentamiento entre peruanos.

Pensamos que la reconciliación en el Perú tiene que ver con la resolución del conflicto que enfrenta a la sociedad con el Estado. Este último no representa el pacto de todos. En el Perú, el Estado es únicamente un acuerdo que expresa la fuerza de unos y la debilidad de otros. El conflicto interno en el Perú, desde la década de 1980 hasta hoy, expresa justamente la inestabilidad de una sociedad que no se pone de acuerdo consigo misma y recurre a la violencia como el medio para resolver las diferencias políticas, culturales y económicas. En este escenario la reconciliación entre los peruanos debe asumir el reto de establecer a plenitud y sin diferencias los vínculos de relación entre los ciudadanos. El conflicto es fruto de la indiferencia, la injusticia, la discriminación, la exclusión, la falta de oportunidades, la inequidad, en síntesis, de una sociedad que estableció su referente en un acuerdo asimétrico que expresaba más la fuerza que el consenso y el autoritarismo más que el ejercicio ciudadano.

El drama y la tragedia vividas por la sociedad peruana en estas dos últimas décadas nos deben llevar a una reflexión profunda y sincera. Por eso quisimos utilizar la idea de corazón y de sentimiento. En todas las lenguas, el corazón tiene las mismas perspectivas. Corazón, *shin*, en chino, o *kokoro*, en japonés, expresan sentidos bastante relevantes que podemos rescatar. Representan el principio de comprensión por excelencia al que llaman benevolencia. La idea de *kokoro* en japonés expresa de manera irreductible lo más íntimo, donde solo mora el silencio. En la vieja tradición judía, el corazón está vinculado a la idea de entraña, de viscera, pero que está totalmente articulada a la idea de misericordia y a la de amor. En el Perú, los quechuas tienen la palabra *sonccoy* que representa el órgano, pero que expresa también conceptos vinculados al sentimiento como *sonccoy ujumanta*, desde el fondo de mi corazón, o también *sonccoy challay*, como sentimiento del corazón, o el sentido de aquel famoso nombre de *Rumi Maqui Ccori Soncco* que expresa la idea de corazón valioso, noble, precioso, de oro. La idea del corazón aquí expresa el mundo interno y está mediada por sentimientos nobles y profundos. Los asháninkas nos refieren la palabra *nasankane* que expresa también el mismo sentido de corazón como sentimiento y se distingue de *asankanentsi* que refiere al órgano.

Hemos pensado que la construcción de los sentimientos puede tornarse decisiva cuando los proyectos racionalistas fracasan y muestran sus límites como es el caso. La importancia de la política, de la moral o de la

estética —tejidas y enhebradas sobre la textura de los sentimientos— da al sentido de la comunidad y a la vida de los hombres una nueva perspectiva y una nueva luz.

La reconciliación, que busca un nuevo acuerdo —para restablecer de nueva manera el vínculo destruido—, exige volver a re-encontrarnos, *nokenkishireare*, dicen los asháninkas,⁴ y ese re-encuentro, ese volver a mirarnos, debe partir de una decisión sincera y profunda, de una memoria que es principalmente *recuerdo*, es decir, que vuelve al corazón para tomar sus decisiones.

4. Comentario hecho por el dirigente asháninka José Antúnez en el Taller de Reconciliación preparado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación realizado del 16 al 19 de octubre en Satipo con la participación de 37 delegados de comunidades nativas asháninkas.

Comentarios

Miguel Giusti

Curioso título el que lleva este seminario. “Batallas por la memoria” es una metáfora guerrera, bélica, que parece obligarnos a concebir la memoria como un botín. Podría ser hasta una contradicción performativa. Porque querer batallar por la memoria es como querer lo contrario de lo que esperamos de ella: queremos despojarla de las versiones interesadas que la vienen tergiversando, y lo hacemos imponiendo victoriosamente una versión interesada más.

No es el ruido de las armas el que ha servido en la historia por lo general como escenario metafórico para la reflexión sobre la memoria, sino el silencio de la escucha, la atención silenciosa a las voces que nos ayudan a recuperarla. Este fue el caso, por lo pronto, de Hesíodo, poeta religioso griego que es una de las fuentes de nuestra comprensión y hasta de nuestro lenguaje sobre la memoria. Hesíodo no se concibe a sí mismo como autor, sino como mensajero: legitima su aparición en escena anunciando que ha sido inspirado por las musas (recordemos, por cierto, que las musas son hijas de Zeus y de Mnemosyne, la Memoria). Su voz, su poesía, están al servicio de un mensaje que viene de los dioses, y ¡ya vemos qué dioses! Lo que motiva su aparición es nada más y nada menos que un litigio, un desentimiento violento entre campesinos, algo que los propios griegos llaman “hybris”, es decir, una transgresión del orden, del orden social en este caso, una temeraria desmesura humana. Y lo que Hesíodo cree es que ha recibido la misión divina de dar a los hombres impíos una voz poética de alerta sobre su conducta, pues ella se aleja de la medida, de la justicia, que Zeus ha instaurado en el cosmos. Hesíodo dice, literalmente, que los hombres “olvidan” el sentido divino de la medida -“olvido” se dice en griego “lethe”. Y que su misión consiste en “hacerles recordar” -en griego: practicar la “anámnesis”, la rememoración. *Los hombres deben “dejar de olvidar”*. Esta reveladora expresión, “dejar de olvidar”, “no olvidar”, es lo que en griego se dice “a-letheia” y que se traducirá luego al latín y al castellano como “verdad”. Nuestra palabra “verdad” carga consigo esta historia: ella es la negación del olvido. Su rostro positivo es la memoria. Recordárnoslo constantemente, es la misión del poeta.

En el escenario metafórico de Hesíodo hay, sin embargo, no pocos malentendidos, ellos también reveladores. ¿Cómo distinguir allí lo que viene realmente de los dioses y lo que viene del poeta? Y, sobre todo, ¿cómo caracterizar más precisamente la medida impuesta por Zeus? En una palabra, ¿cuál es la memoria que merece el nombre de tal? Estas son preguntas que se hace Platón en relación con Hesíodo, y que lo llevan a afirmar: “Soy amigo de los poetas, pero soy más amigo de la verdad” (es decir, soy más amigo de una memoria más convincente). La filosofía de Platón es heredera de la constelación poética griega. Es una filosofía de la anámnesis, de la reminiscencia. Pero, lo que la diferencia sustancialmente de la visión de Hesíodo es que ha traído, como dice el propio Sócrates, “el cielo a la tierra”, es decir, que ha convertido la memoria en un asunto del diálogo entre los seres humanos. Ya no hay dioses legitimantes, ni mensajeros o relatos privilegiados. La memoria está ahora en nuestras manos o, mejor dicho: en nuestras voces. La palabra, el logos, de todos debe ser escuchado para poder forjar solidariamente la medida paradigmática de la memoria. Aristóteles condensa esta intención en una sentencia ya legendaria de su *Metafísica*: “Entre todos decimos verdad”.

Por el peso de estos orígenes, y por el valor intrínseco que la memoria tiene para la vida humana, la filosofía ha hecho de la rememoración una de sus tareas centrales. Hay filósofos en los que esta intención es explícita y elocuente, como Platón, Hegel o Heidegger. Y hay también épocas en las que los litigios se multiplican y se repiten, haciendo más urgente la demanda por una memoria dialogada que reinstaure la armonía en la sociedad. En esos casos, el interés por la memoria vuelve a despertarse con intensidad, y se propaga contagiosamente entre todas las corrientes de la filosofía. Ése es precisamente el escenario, ya no metafórico, de la filosofía de fines del siglo XX. Litigios atroces, y en abundancia, se han producido en ese siglo, todos ellos en nombre de alguna ideología, alguna utopía, algún relato. O acaso en nombre de la razón misma. La conciencia de la gravedad de esta *hybris*, de esta insólita desmesura humana, ha llevado a muchos filósofos del fin de siglo a ofrecer una interpretación retrospectiva de los trágicos vaivenes de nuestra cultura, a darnos una voz filosófica de alerta sobre las motivaciones ocultas y los peligros de la repetición, en una palabra, se han empeñado en “hacernos recordar” para que “no olvidemos”. Modernos y posmodernos, universalistas y culturalistas, comunitaristas y liberales, constructivistas y desconstruccionistas: todos ellos, pese a las diferencias que los separan, parecen estar contagiados de la misma preocupación por reacomodar las piezas de nuestra memoria como humanidad.

Un eco de esta pluralidad de voces de la filosofía política contemporánea, así como de sus reminiscencias griegas, lo hallamos en el texto de Guillermo Nugent. Nugent es también de la opinión, por lo pronto, de que “la memoria como tal nunca es objeto de la batalla”. La memoria es más bien posterior a las batallas o, más precisamente aún, son las batallas, como en el caso de la violencia política reciente o en el de los dramas de Shakespeare citados, las que reclaman o demandan el trabajo de la memoria. ¡Difícil imaginar, además, que se llegue batallando “al suave pueblo de la memoria”!

La metáfora es hermosa, acaso excesivamente bucólica, pero no concuerda luego necesariamente con su desarrollo. Porque la tesis central que Nugent quiere defender es que no debemos permitir que la memoria se convierta en un sucedáneo de la justicia, es decir, que debemos atar los recuerdos, los testimonios, a procesos judiciales que esclarezcan los hechos y asignen responsabilidades. En principio, no habría nada que objetar a esta pretensión, salvo que, en esa lectura, tanto la memoria como la justicia se restringen excesivamente. La justicia no tiene solo una dimensión penal, y la memoria es bastante más que la reparación del daño. Vimos precisamente en Hesíodo que la memoria no es otra cosa que el relato sobre la justicia, pero no de una justicia penal, sino de la justa proporción que da sentido al acuerdo de nuestra convivencia. Y a ese acuerdo no se va a llegar en los tribunales, por más esfuerzos que hagamos, justos también ellos, por hacer comparecer allí a los responsables.

Es impactante la reflexión que hace Nugent sobre el duelo de las madres - en la tragedia griega, en los dramas de Shakespeare y en el Valle del Apurímac. Las madres se aferran al duelo y asocian a él su indignación. No quieren resignarse al olvido porque “los huesos están aún en la superficie”. La dignidad moral de su protesta exige ante todo, no solamente, pero sí ante todo, que se les preste oídos. Como señala el propio Nugent, ellas deben “poder llevar la voz al escenario”.

No llega a entenderse, por eso, el desdén con el que Marita Hamann parece referirse a los testimonios de las víctimas en las audiencias públicas de la Comisión de la Verdad. Se entiende, por supuesto, que la escenificación de las audiencias pone en juego una trama compleja de encubrimientos y simulaciones, pero nada de ello hace prescindible el testimonio de quienes han sido obligados no solo a sufrir, sino a callar, y que encuentran ahora la ocasión de hablar, de llevar su voz al escenario. La escucha de la voz de las víctimas, que son simbólicamente las madres de las que habla Nugent, es un deber moral de primer orden, más aún en el contexto de una memoria

colectiva por elaborar o procesar, y nada hace pensar que la Comisión esté restringiendo su papel a registrar esos testimonios o a identificarlos con la verdad. El duelo de las madres debe convertirse primero en el duelo de todos, es decir, en un reconocimiento colectivo de responsabilidad por el gran litigio nacional, con el fin de que la memoria pueda luego reconstruirse sobre la base del respeto de quienes más han sufrido su desarticulación.

Lo más interesante de la contribución de Marita Hamann me parece la incorporación al debate de las tesis del psicoanálisis. Porque el psicoanálisis ha logrado detectar, así lo leemos en su texto, una “curiosa dialéctica” entre la memoria y el olvido, un mecanismo de repetición que revela y encubre a la vez experiencias reprimidas de nuestro pasado, que, por añadidura, se expresan de modo inesperado en el logos, en el habla. El psicoanálisis ha iluminado una veta oculta, una forma sofisticada de olvido, que nos obliga a ser más cautelosos, más perspicaces, en la comprensión de nuestra memoria. Como en el caso de Hesíodo, aunque con otro lenguaje, es el litigio, la ruptura de lo simbólico, lo que desata la pregunta por la verdad. Y, como en el caso de Platón, la búsqueda de la verdad, la recuperación del olvido, se convierte en un asunto de todos, a través de la escucha del logos fragmentado y fragmentario. Hasta aquella tesis de Lacan según la cual la verdad tendría estructura de ficción podría ser suscrita por Platón, él más que nadie un narrador de mitos sobre la curiosa dialéctica entre la memoria y el olvido.

De un estilo muy diferente es la contribución de Gisèle Velarde. En su texto no aparecen los pliegues ni las sospechas de las posiciones anteriores, sino una tesis más directa, a saber, que la existencia de prejuicios raciales es un obstáculo para la formación de la identidad nacional. Velarde da varios ejemplos del modo como puede verificarse esta tesis y trata luego de analizarla con la ayuda de la teoría de los juicios según Hannah Arendt. En líneas generales, estoy lejos de pensar que esa tesis sea falsa. Pero temo que se trata, en realidad, de una tautología. Porque si admitimos que en nuestra sociedad proliferan estereotipos despectivos sobre la relación entre los grupos étnicos, entonces no es necesario ya concluir que se esté obstaculizando la definición de una identidad nacional. Lo que se echa de menos en el texto es una explicación de por qué surgen esos prejuicios, y otra también sobre lo que habríamos de entender por “identidad nacional”.

La propia Gisèle Velarde pone sus cartas sobre la mesa cuando, al pasar a la parte más propositiva, nos dice que los prejuicios deben ser reemplazados por los “juicios”. No obstante, lo que parece entenderse aquí por “juicios” es la posibilidad de adoptar un punto de vista neutral, ilustra-

do, que se coloque por encima de todas las posiciones parciales, o, como leemos, “que pase revista a todas las opiniones posibles” con el fin de obtener una “mentalidad ensanchada”. Al margen de que una actitud como esa me parece ilusoria, me pregunto qué quedaría en tal caso de la “identidad nacional”. En sentido estricto, si todos los peruanos tuviésemos “juicios”, y ya no “prejuicios”, entonces seríamos todos capaces de adoptar una posición equidistante y universal, es decir, seríamos perfectos cosmopolitas y, por consiguiente, ya no peruanos.

Obligado a restringir mi comentario a pocas páginas, debo reconocer que he tocado solo algunos puntos de los trabajos presentados, y que seguramente no les hago verdadera justicia. Me pareció oportuno tratar de vincular sus ideas centrales a una reflexión más amplia sobre el sentido originario de la memoria, y sobre los litigios que suelen reclamarla. Cuanto mayores y más graves sean los litigios de nuestra vida social, como lo han sido en el siglo que terminó y como lo han sido igualmente en la cruenta historia peruana de las últimas décadas, más necesario es el procesamiento de nuestro olvido. Y más indispensable es que hagamos todos el ejercicio de escuchar las voces, especialmente las voces silenciadas, para que entre todos *podamos decir verdad*. Una verdad dialogada que reinstaure la memoria de la justicia.

II.

Memorias populares y de élite

Memoria, poder y escritura en el Perú colonial

Gabriela Ramos

Pocos conceptos están vinculados de manera tan estrecha a la historia como el de memoria. A su vez, entre memoria e historia, el problema del poder está siempre presente, aunque muchos olvidan evocarlos. El concepto de identidad encuentra también algunos de sus fundamentos principales en los de memoria e historia y, sin duda, está ineludiblemente atravesado por el problema del poder. Esta ponencia discute la interacción entre estos conceptos, utilizando a la escritura como un eje que permite examinarlos. Mi perspectiva es inevitablemente la de quien ejerce la historia como oficio. Por ser una historiadora especializada en el período colonial, mis reflexiones y ejemplos se centran en esta parte de nuestra historia y en sus personajes.

Me referiré entonces en primer lugar al problema de la memoria, planteando que en el proceso histórico peruano la memoria guarda una relación conflictiva con la historia. Discutiré por qué esa relación aparece como conflictiva, situando en el centro de ese conflicto al problema de la escritura en particular y al de la representación en general. Me referiré más a la primera que a la segunda. Propondré además que en el interaccionar conflictivo entre memoria, historia y representación, tiene lugar una buena parte del proceso de formación de identidades en nuestro país. Quiero señalar que hablo del Perú solo porque es el ejemplo que mejor conozco, pero no reclamo que este caso sea único, como a los peruanos nos gusta tender a pensar. Ciertamente tiene sus peculiaridades, algunas muy importantes como es el tema del uso y de la existencia de la escritura, pero sin duda existen muchos paralelos y similitudes en otros contextos.

El filósofo Paul Ricoeur (2000) ha señalado que una de las incertidumbres o problemas no resueltos de la memoria es que se trata de un acto que pone al ser humano en la situación de traer a la mente algo que ya no existe más. Puede deducirse con facilidad que esta es también la tarea que tiene ante sí el historiador: a diferencia de otros científicos sociales, que pueden regresar al campo y a los informantes para observar nuevamente, para preguntar una vez más, para registrar, discutir, etcétera, el espacio, los informantes y el tiempo de los historiadores por lo general ya no existen más. El

historiador se plantea como tarea saber y explicar qué pasó. El tiempo es a la vez enemigo y aliado del historiador: las personas, los hechos ya no existen más, porque quedaron atrás en el tiempo y ya no pueden repetirse. He aquí al tiempo como enemigo. Es sin embargo también aliado porque solo en virtud del tiempo transcurrido inexorablemente sabemos que hay un antes y un después, y de ese tiempo transcurrido, de ese antes y ese después nuestro material y nuestros problemas adquieren un valor particular. Sin embargo, es común entre nosotros la idea de que el pasado es irremediable y “ya no existe más”. Esto se refleja en una expresión que, al regresar al Perú luego de vivir algunos años fuera, escuché con frecuencia y desazón en boca de los jóvenes: “eso ya fue”, triste equivalente de la también desconcertante expresión común en las películas norteamericanas: “eso ya es historia”, para referirse en ambos casos a algo o alguien sobre lo cual o sobre quien no hay ya esperanza alguna de hacer nada, que ya perdió tanto su interés como su vigencia. Frente a estas ideas fuertemente arraigadas sobre el pasado pregunto entonces: ¿Cuál es su interés? ¿Por qué queremos conocerlo? ¿Qué nos mueve a trabajar tratando de entenderlo? Aquí encontramos algunas preguntas que nos ponen frente al hecho de que tal vez el pasado no es tan irremediable o inasible. Las preguntas nos plantean tanto una mirada más optimista sobre el quehacer del historiador, como un problema sobre el carácter de la historia.

He aquí entonces una primera pregunta, ¿para qué sirve la historia hoy? O, ¿por qué hacer historia hoy? ¿Cuál es nuestra relación con la historia hoy en día? Vivimos una época en que la historia es considerada como una materia de poco interés, como si el pasado no fuese necesario, excepto cuando se trata de celebrar un pasado mitológico o que tiene una finalidad turística o política, por tanto muchas veces falsificado. Estamos aquí para hablar sobre memoria o memorias, aunque no necesariamente sobre historia. ¿Qué forma y qué contenidos tienen ese vacío que hay entre el esfuerzo de la memoria que nos convoca y la escritura de la historia? ¿Cuál es nuestra relación con el pasado? ¿Tiene algún sentido para la mujer o el hombre común en el Perú el esfuerzo de la memoria y, eventualmente, la elaboración de la historia?

Con el fin de referirme al problema de las tensiones y de los conflictos entre memoria, historia y representación, haré referencia al recorrido de estas tensiones en nuestra historia. Por razones de mi oficio y mi especialidad, me detendré en el periodo colonial, pero espero extraer algunas reflexiones que nos permitan examinar momentos y problemas actuales.

**

Nuestro conocimiento del ejercicio de la memoria en el Perú previo a la llegada de los europeos es escaso, fragmentario. Puede afirmarse que gracias a los sistemas de representación europeos, los mismos que se encargaron de modificar dramáticamente, cuando no de destruir, las formas de pensar y recordar, es que hoy en día tenemos cierta idea de su estructura y contenidos. El hecho de que las formas de representación en general y del pasado en particular entre los pueblos prehispánicos en el siglo XV no tuviesen una forma que pudiese ser leída de una manera más o menos “obvia” por personas ajenas a sus culturas, nos ha llevado a la conclusión de que, pese a su elevado nivel de organización política y social, por tratarse de pueblos sin escritura, adolecían de grandes limitaciones para conservar y transmitir su pasado y su memoria. Este asunto es crucial puesto que suponía, desde un inicio, estar en una situación de enorme desventaja frente a la cultura invasora. ¿Cómo negociar los usos de la memoria, si no existían formas de fijarla y, a través del acto de fijarla, hacerla comunicable y legítima? ¿Qué consecuencias tenía la comprobación de la ausencia de sistemas de escritura en la identidad de los pueblos conquistados? ¿Qué consecuencias tenía esta situación sobre la escritura de la historia, actividad que se inicia en nuestro país, o en lo que habría de convertirse en este país que llamamos nuestro, casi en el momento mismo de la conquista? ¿A quién pertenece esa historia que se escribe desde ese entonces? ¿Quiénes son retratados en esa historia y cómo?

No sabemos sino muy vagamente cómo se negociaba la memoria y su transmisión en el Perú antes de la llegada de los europeos. Una que otra referencia que se encuentra en las crónicas nos permiten solo saber que, entre los incas, la memoria de un personaje poderoso era motivo de orgullo de su grupo familiar y de allegados. Este era, por cierto, un orgullo que cimentaba una posición política expectante y la posesión de un patrimonio que debía ser lo suficientemente grande como para permitir el sustento de un numeroso grupo familiar, con sus respectivos allegados y sirvientes durante un período indefinido de tiempo. En los ritos funerarios, los deudos del inca regresaban a los lugares que este había frecuentado en vida, recitando y cantando sus hazañas, y llevaban consigo algunas de sus armas, vestidos y posesiones más valiosas. El acto se repetía periódicamente y era de alguna manera la garantía de la vigencia del grupo de poder que el gobernante había forjado en vida. Al parecer, por los testimonios que aportan cronistas como Cieza de León, Juan de Betanzos y Garcilaso de la

Vega, rituales similares se cumplían en las provincias en honor de caciques o curacas y las figuras principales de las élites. Dada la gran importancia política de la memoria, su manejo o manipulación también se encontraba en el centro del castigo que la sociedad daba a los líderes que habían mostrado ineptitud. Los incas que no habían emprendido conquistas o que no habían conocido otra cosa que las derrotas militares, eran borrados de la memoria; los ritos antes reseñados se suprimían del todo, y la desgracia caía sobre toda su familia. Se puede ver claramente que todos los que no eran no solo de la élite, sino que además no eran incas, eran omitidos, y buena parte sino toda su historia ignorada y perdida. Puede decirse, pues, en términos muy contemporáneos que, entre los incas, los cobardes y los fracasados “ya fueron”, pero los que tuvieron éxitos políticos, y sobre todo militares, gozaron de la memoria activa, repetida y representada con frecuencia.

Al producirse la invasión española, se desmoronó el sistema social que preservaba la memoria de las conquistas y los mitos de los grupos que controlaban el territorio que habría de ser el Perú. El deterioro fue grave aunque no inmediato, y una parte de los antiguos grupos de poder tuvieron ocasión de participar, con sus propias formas de narrar y de ordenar la memoria, aunque ya en un papel subordinado, en la confección de la historia que desde entonces pasaría a estar en manos ajenas y registrada durante un buen tiempo de forma inasible incluso para los más privilegiados. La cultura europea de la época exigía que los incas tuviesen una historia a la manera de los colonizadores, y las nuevas circunstancias políticas reclamaban testimonios sobre la historia de los pueblos conquistados. Prácticamente todo lo que sabemos sobre los incas fue escrito en este contexto. Cronistas como Pedro de Cieza de León, Juan de Betanzos, Garcilaso de la Vega y más tarde Bernabé Cobo y Martín de Murúa interrogaron a miembros de las antiguas familias incas encargados de conservar la memoria de sus respectivos linajes y, premunidos del poder de la escritura, emprendieron la redacción de sendas historias de los incas. Estas, comparadas entre sí, hacen evidentes las rivalidades y acuerdos entre los distintos grupos interrogados, ignorando la existencia de algunos, minimizando el papel de otros, ensalzando las virtudes de los grandes conquistadores. Independientemente de estas diferencias, que conocemos en su mayor parte solo los historiadores que nos hemos ocupado de leerlas, lo cierto es que la memoria y la historia, encontradas ya en una situación de tensión e incluso de antagonismo, pasaron a cumplir aquí fines distintos, en un contexto donde simultáneamente sus portadores y principales interesados fueron crecientemente

prohibidos de cantar y recitar las memorias en los funerales y en los recordatorios de sus protagonistas, como también fueron prohibidos de recorrer los sitios que aquellos visitaron, y se vieron obligados a ocultar sus objetos más preciados con que representaban la memoria del difunto y afirmaban el poder de sus propios grupos familiares, así como las tumbas y cuerpos mismos de los personajes anteriormente honrados y venerados.

La destrucción de las culturas andinas no implicó, como sabemos, su desaparición, sino su transformación, reconversión y reubicación en un nuevo esquema del cual sus representantes tomaron parte de manera desigual. Tanto para los más privilegiados, como para los más humildes, tomar parte de este nuevo esquema significó encontrarse con las nuevas formas de transmisión y representación de la memoria. Tal fue el caso para las élites cuando fueron interrogadas por los cronistas, y cuando se encontraron con demandas que les exigían entrar prácticamente de lleno al universo cultural europeo con el fin de hacer valer sus derechos y conservar sus privilegios. Con el fin de sobrevivir, los miembros de la élite incaica tuvieron que occidentalizarse, y este proceso se vivió de manera más notoria en las formas de transmitir y representar la memoria. Aún no se ha llegado a ponderar lo suficiente el impacto que causó la exigencia, hacia 1570, del virrey Francisco de Toledo para que los descendientes de los incas en Cuzco confeccionasen sus respectivos árboles genealógicos, dieran cuenta de las historias de sus respectivas familias, establecieran una sucesión de los gobernantes y todo ello lo plasmasen en pinturas que el virrey envió a España. Si bien desgraciadamente el destino de tales lienzos es hoy desconocido (Flores 2001), lo que me interesa recalcar aquí es el grado de transformación de sus propias formas de recordar y de sus propias formas de representar que tal demanda planteaba. No es posible aquí extenderse en detalle sobre las implicancias, pero me permito recordar que, por un lado, la forma de ordenar el tiempo y las relaciones familiares que permiten elaborar un árbol genealógico implicaba una manera muy distinta, cuando no diametralmente opuesta, del modo como se concebían las relaciones de parentesco entre los pobladores andinos hasta ese entonces, donde, a diferencia de lo que ocurre en la cultura occidental, los hijos mayores no necesariamente sucedían a sus padres en el poder. Como consecuencia de esta exigencia, los descendientes de los incas debieron inventarse familias cuya sucesión correspondiera a lo que los europeos estaban dispuestos a entender. La otra parte de la exigencia del virrey demandó también de ellos un acomodamiento súbito a formas y usos hasta entonces desconocidas: la representación de la realidad para ser utilizada como prueba. Las conse-

cuencias que el cumplimiento de este tipo de requisitos acarrearba fueron bastante importantes para definir las estrategias que las élites incaicas seguirán en adelante, puesto que la memoria tuvo que adecuarse a un modo de pensar extraño (las historias de orígenes míticos no eran aceptadas como prueba: debía fijarse un momento específico en la historia en que habían tenido lugar los inicios de las personas y sus grupos de parentesco), debía adecuarse por tanto a una forma de comunicar el pasado tal como era la historia, y debía también acomodarse a formas de representar ese pasado que fuesen aceptadas como legítimas: la escritura y la representación pictórica.

Pese a los enormes cambios que implicó la adopción de estos tipos de representación, es sabido que pronto apareció un número importante de personas que se convirtieron en expertos en su manejo. El conocido y con frecuencia mencionado ejemplo de Garcilaso de la Vega es tal vez el caso mejor logrado de apropiación de la escritura y del idioma español para responder en un momento muy temprano al reto de recuperar y reconstruir la memoria y también de escribir una historia que reclamaba ser hecha desde un punto de vista que no era el europeo. Con el acto de recuperación de la memoria y de escritura de la historia que emprende Garcilaso en el último tercio del siglo XVI, se produce la visibilidad en términos positivos de un nuevo tipo de identidad en el Perú: la del mestizo. Este rescata la historia de sus antepasados y, en un esfuerzo por aproximarse a ese pasado irrecuperable, lo transforma y lo adecua a las exigencias de legitimidad que tantos mestizos como él enfrentaban en ese momento: la historia de los incas que escribe Garcilaso de la Vega es una historia tocada de manera innegable por la experiencia cristiana, por el afán por incorporarse a la historia universal de la humanidad (Duviols 1994). Pese a estos rasgos, no estamos ante una historia ni ante un historiador oportunistas. Todo lo contrario. Se trata de un esfuerzo sincero por afirmar el valor, la justicia de una cultura subyugada cuyo pasado Garcilaso decidió que no debía desaparecer. Y para que ese pasado no dejara de ser, es que Garcilaso escribió su historia y la transformó en una prefiguración de la cultura occidental. Garcilaso de la Vega reunió así las memorias de sus antepasados, las suyas, que él llama “de mis niñeces” y las lecturas, las cartas que le llegaban del Cuzco, los manuscritos que algunos compañeros educados por los jesuitas estaban dispuestos a compartir con él y llevó a cabo con éxito la tarea de impedir que la historia de los incas fuera lo que quisieron el virrey Toledo y sus colaboradores: una historia condenable, producto de una memoria que debía ser borrada. Garcilaso de la Vega encaró el conflicto entre memoria e

historia en el Perú, haciendo, eso sí, bastantes concesiones a la cultura occidental, escribiendo lo que sin duda es una de las más bellas obras de la literatura. El significado de la obra de Garcilaso de la Vega no es, sin embargo, meramente conservacionista. Muy lejos de ello. Los *Comentarios Reales de los Incas*, no debemos olvidarlo, son seguidos por la *Historia General del Perú*, donde se discute no solo la historia reciente del Perú sino también problemas políticos de enorme vigencia en la época en que el historiador mestizo escribía. Y no deben olvidarse tampoco los comentarios desde y sobre el presente que salpican ambos volúmenes. Esto demuestra que la preocupación de Garcilaso no estaba centrada en un pasado que “ya fue”, sino que estaba dinamizada por un presente que, apoyado en la memoria, actuaba movido por urgentes preocupaciones políticas.

La apropiación de la escritura y de las formas de representación occidental encuentra casi por esos mismos años en Felipe Guamán Poma de Ayala una entrada diferente, en su momento no tan efectiva o impactante como la de Garcilaso de la Vega, puesto que no nos consta que el manuscrito de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* fuese leído en su tiempo, pero sin duda se trata de una entrada extraordinaria y sorprendente. Una vez más aquí, tanto la preocupación histórica del autor como el trabajo de la memoria se dinamizan por las urgencias del presente. Es interesante la posición de Guamán Poma sobre el pasado. El esfuerzo de “memoria” de Guamán Poma está tan teñido de las preocupaciones del momento que le tocó vivir, que su labor de recreación del pasado, con frecuencia muy distante de la “verdad” tal como la entendemos el día de hoy, traspone límites que incluso historiadores de su época, habituados a admitir la exageración e incluso la fantasía, podrían haber juzgado intolerables. Si en Garcilaso la cristianización del pasado andino salta a la vista, pero a través de finos acomodamientos, en Guamán Poma emerge sin el mayor disimulo (Duviols 1980). Recordemos sino el pasaje en que nos asegura –ilustración de por medio para cimentar su dicho- que San Bartolomé, el apóstol perdido, estuvo presente en los Andes antes de la llegada de los europeos a nuestras tierras. Me atrevería a decir que, para Guamán Poma, el pasado era incluso bastante menos que para Garcilaso un “ya fue” irrecuperable. Guamán Poma emprendió la conquista de ese pasado apoyándose no solo en la escritura, un logro importante e imprescindible para una persona de su condición y de sus proyectos, sino también en la representación, en el dibujo, herramienta que le da una indiscutible fuerza a lo que dice. Le da el carácter de “testimonio”, de “verdad”, de “tangibilidad”, de la misma manera como él sabía bien que la imagen religiosa le daba una dimensión de

insuperable autoridad que permitía a los cristianos reconocer que Cristo, los santos y Dios mismo efectivamente existían. La efectividad del recurso de Guamán Poma es tal, que vemos cómo hasta el día de hoy sus dibujos son tomados profusa e indiscriminadamente como si fuesen “fotografías” de la realidad andina, prehispánica y colonial, olvidándose antes bien que se trata de interpretaciones (Ramos 2002).

* * *

He señalado estos dos ejemplos destacados donde el uso de la escritura y la representación marcan un hito en la historia de la memoria en los Andes, pero no es mi intención situarlos como “personajes” que deban ser puestos aparte. Tanto Garcilaso de la Vega como Guamán Poma representan una realidad que se multiplica por doquier en el Perú por ese entonces y desde ese entonces. Las tensiones entre memoria, historia y representación, y los procesos de formación de identidades a que dan lugar, son constantes durante los siglos de dominio colonial y el proceso, aunque ha sufrido significativos cambios, no se ha interrumpido. Las instancias en que se produce esta multiplicación de las tensiones son diversas: por ejemplo, las exigencias de la administración colonial desde muy temprano y a lo largo de tres siglos con mayores o menores intervalos llevarán a que se confronten distintas formas de ejercer y usar la memoria, de registrarla y de convertirla en “historia”. Al momento de fijar las tasas del tributo, los funcionarios coloniales exigirán a las autoridades y pueblos a través de los Andes que hagan un esfuerzo de memoria y cuenten qué es lo que daban al Estado inca. Algunos pueblos responderán convocando la presencia de los administradores que, con quipus en las manos, detallarán, ante la mirada intrigada de los españoles, las cantidades que tributaban. Otros, darán razón verbal de lo que les era pedido por los antiguos gobernantes. Ambos, cuentas de quipus y relaciones verbales, serán vertidos por la pluma del escribano al papel, generalmente por medio de un intérprete, y alcanzará su legitimidad allí. Lo que dieron los pueblos al Inca, lo que se conservaba en los sistemas de memoria de los pueblos no era un dato inerte, sino que hacía su ingreso en los libros de la administración colonial para continuar teniendo una existencia, distinta es verdad, en las nuevas circunstancias. De estas informaciones también nos valemos hoy para saber cómo era el Estado Inca, y no de otras fuentes. Lo mismo ocurre cuando, una vez más definiendo el problema de las contribuciones, los funcionarios coloniales preguntarán a los distintos pueblos andinos quiénes son: obligan así a un esfuerzo no solo

de dar cuenta de dónde vienen (pasado) sino también a definir una identidad (quiénes son respecto a los otros). Una vez más, plasmadas estas informaciones en el papel, alcanzan a tener una nueva legitimidad. Las visitas administrativas y eclesiásticas serán también motivo para convocar a la población y a sus autoridades a dar cuenta y memoria de lo acontecido en la jurisdicción, sobre temas tan diversos como el comportamiento de las autoridades, las interacciones con los habitantes o autoridades de otros pueblos, la construcción de edificios públicos, o de obras de riego, del uso de la tierra, de las variaciones del clima, del modo y la frecuencia como se enseñaba la doctrina cristiana, etcétera. En estas situaciones en que se invocaba el testimonio oral y se ponía por escrito, tenía lugar un proceso mucho más importante: el de la escritura de la historia, el de la creación de testimonios para su posterior reescritura, por otros y por nosotros, el de la formación de sujetos que informan sobre la historia de su comunidad, y también la manera como se consagra un proceso de identificación y de diferenciación de quienes viven un período en particular que está siendo descrito en esas páginas que el notario de la visita compilará al cabo de ella casi siempre, recalco, por mediación de un intérprete.

De manera similar a Guamán Poma y Garcilaso de la Vega, los habitantes de los pueblos andinos no se resignarán a contemplar pasivamente cómo otros les piden hacer un esfuerzo de memoria y a registrar sus dichos. Gracias a la escritura, muchos podrán comunicar lo que tenían que decir. Si bien es cierto que quienes se hicieron o fueron hechos escribanos, o aprendieron simplemente a escribir, se limitaron a servir en última instancia a la maquinaria estatal, muchos aprendieron en el proceso a utilizar los instrumentos de la memoria, la escritura y la historia en su propio provecho. Es así que en fecha tan temprana como los inicios del siglo XVII, el anónimo autor del *Manuscrito de Huarochiri* empezaba su texto diciendo que el desconocimiento de la escritura había permitido el olvido de la historia de los pueblos de quienes habla esta obra. Cierto es que muy posiblemente fue inspirada a instancias de un sacerdote interesado en conocer sus tradiciones para hallar la forma de acabar con ellas, pero cierto también es que, tal como era el propósito inicial del autor, mucho o incluso todo se hubiera perdido, de no haberse puesto estas tradiciones por escrito. La memoria andina, aunque teñida ya de la influencia cristiana, aparece en estas páginas todavía con la fuerza de su lógica y estructura propias y, de manera muy interesante, no llega a constituirse en “historia occidental” tal como ocurre en otros casos. La tensión entre memoria e historia queda en este ejemplo, por decirlo de alguna manera, suspendida. Pero todo parece

indicar que, una vez escritas estas páginas, su contenido se mantuvo fuera del alcance de quienes eran titulares del pasado que allí se contaba. Caso similar ocurrió con otras fuentes parecidas que no alcanzaron la imprenta. En cuanto a la que sí la alcanzó, como fue el caso de los *Comentarios Reales*, es de interés recordar que su lectura fue prohibida en el siglo XVIII, luego de sofocadas las rebeliones que se dieron cerca del final de ese siglo.

Cierto es que no todo es escritura y que he hecho ya alusión al asunto de la representación. Este es un tema demasiado vasto del cual he visto mucho, pero debo confesar que todavía sé poco. Cabe anotar como un dato muy importante en nuestra revisión histórica que, si la escritura fue, con muchos problemas, pero lo fue, apropiada por un número importante de personas, también lo fue el dominio de la representación. No se ha ponderado tal vez lo suficiente el papel cumplido por los pintores indígenas que, pese a las restricciones sobre lo que podía representarse, fueron capaces de reinterpretar y de esa manera dar a conocer su manera de ver la cultura, la religión y los personajes de su época. En este contexto, es especialmente importante notar la reinterpretación de la historia de que son portavoces y, por lo tanto, el papel crucial que tienen en la construcción de una memoria que se inició entre fines del siglo XVI e inicios del siglo siguiente y que alcanzará su forma más definida en el siglo XVIII. A este respecto, sin duda, las representaciones más importantes son los retratos de los incas que comienzan a aparecer debidamente documentados desde mediados del siglo XVII en Cuzco y otras partes (Lima y Huamanga son ejemplos), y que cumplirán un papel decisivo en la cristalización de la identidad que ha venido en llamarse andina. Es imprescindible subrayar que esta no existiría si no fuera por los medios netamente europeos que les permitieron existir, inventarse y recrearse.

Doy ahora un salto al presente para terminar con algunas reflexiones sobre el papel de la memoria hoy en día, y anotar una vez más las tensiones que guarda con la historia y las posibilidades que estas tensiones tienen para con nuestro futuro como nación.

Hoy en día, a raíz de la violencia por la que atravesó el Perú durante la década de 1980, se habla nuevamente de la memoria, de su recupera-

ción, de sus usos. Solo es mi intención aquí comunicar algunas inquietudes sobre el origen y destino de estas novedades. Buena parte de las víctimas de la violencia y de los actores cuyas memorias sería necesario rescatar no tienen acceso a la escritura ni a la lectura. Ciertamente es algo que se ha avanzado desde los aciagos días de la conquista, pero lamentablemente las condiciones de violencia y exclusión vigentes nos permiten todavía pensar en algunos paralelos. Esto nos remite inevitablemente al problema del poder. El problema del poder y del control de estas memorias está presente aun cuando los intermediarios –analistas, intelectuales, administradores de los recursos que llegan de fuera para restañar estas heridas- invoquemos las mejores intenciones y los propósitos más altruistas. ¿Quiénes tendrán el control de la producción de estas memorias? ¿Quiénes sacarán provecho de ellas en la forma de empleos, fama, publicaciones? ¿De qué manera se manifestará la tensión, en este nuevo contexto, entre memoria e historia? ¿Por qué nuevas transformaciones atravesarán los actores involucrados? ¿Encontraremos al cabo de este camino nuevas identidades? ¿Contribuirá este proceso a la afirmación de nuestro país como nación? ¿La memoria de la violencia será para los peruanos que la sufrieron un evento fundador o una oportunidad perdida?

Bibliografía

- Duviols, Pierre (1994). "Les Commentaires reales de los Incas et la question du salut des infidèles". en *Caravelle*, 62. Pp. 68-80.
- (1980). "Periodización y política: la historia prehispánica del Perú según Guaman Poma de Ayala", en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, IX, 3-4, pp. 1-18.
- Flores Espinoza, Javier (2001). "La añoranza del pasado. Justo Sahuaraura Inca y sus 'Recuerdos de la monarquía peruana'", en Justo Sahuaraura Inca Inca, *Recuerdos de la Monarquía Peruana o Bosquejo de la historia de los Incas*. [1838]. Lima: Fundación Telefónica, pp.13-46.
- Ramos, Gabriela (2002). "Política eclesiástica, cultura e historia: Cristóbal de Albornoz y el Taqui Onqoy, otra vez", en *Colonial Latin American Review*, vol. 11, n^o1, pp. 139-145.
- Ricoeur, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil.

Maternidad y basurización simbólica en mujeres supervivientes a crímenes de violencia política¹

Rocío Silva Santisteban

Introducción

Ni olvido ni ¿perdón?

Recuerdo que durante muchos años estuvo pegado en la pared del dormitorio de mi hermano un afiche en serigrafía con una imagen de los comuneros de Uchuraccay cargando un bulto envuelto en una bolsa negra. El bulto era, obviamente, el cuerpo de uno de los periodistas asesinados. Debajo de la imagen en color tierra resaltaba una leyenda, también en los mismos colores: “ni olvido, ni perdón”. Durante años leí en esa pared la frase que fue cincelandó en mi memoria un sentimiento contradictorio.

No olvidar y mantener a flor de piel ese crimen que fue, al principio, maquillado por una comisión que nunca supo llegar al fondo de los hechos. La Comisión Uchuraccay, presidida por Mario Vargas Llosa y compuesta por distinguidos antropólogos, periodistas y otros profesionales, después de visitar la zona y de redactar extremadamente rápido un informe sumario, asumió que el “otro” indígena, sumido en la ignorancia y la barbarie debido al alejamiento del progreso y la modernidad, podía ser capaz de matar a ocho periodistas por error. La Comisión actuó de la misma manera como los legisladores del Código Penal de 1924 en el que se podía alegar, para ciertos casos de inimputabilidad penal, la ignorancia, el salvajismo, la barbarie y el embrutecimiento debido al alcohol de los indígenas. El caso Uchuraccay quedó, en ese entonces, en un nimbo jurídico y político que benefició a los presuntos instigadores del crimen: las fuerzas especiales de la Policía del Perú (sinchis) y la Infantería de Marina.

1. Quisiera agradecer a Alberto Simons, S.J., a Paolo de Lima y a Fernando Silva Santisteban por los comentarios que me hicieron llegar en torno de este texto, siempre pertinentes y motivadores. Asimismo, a James Iffland y a Francesca Denegri por las conversaciones en torno del tema del testimonio que motivaron mi interés por el género como potencial y textualmente subversivo.

En ese afiche también se enfatizaba otra consigna: no perdonar. Esta segunda consigna, más bien, me producía cierta inquietud moral debido básicamente, supongo, a mi formación cristiana y católica. Siempre crecí con la idea de que “perdonar” era lo correcto. Pero en ese entonces, ante esta historia que me conminaba a tomar una posición, sentía que “no perdonar” era lo que realmente estaba bien: por sobre todas las cosas se debía buscar la responsabilidad y el castigo de los culpables y no permitir de manera alguna la impunidad. Pero perdonar no significa permitir la impunidad, como lo aprendí muchos años después.

¿Qué significa ética, moral y políticamente, perdonar?, ¿para qué nos sirve la reconciliación?, ¿es posible la reconciliación entre víctimas y victimarios?, ¿es posible que una mujer violada por siete “sinchis”, arrestada injustamente, luego abandonada en la miseria económica con un hijo por criar, pueda perdonar a quien le causó tanto daño corporal, psicológico y moral?, ¿es posible que exista un eje de comunicación basado en la reconciliación entre un país que se ha construido exprofeso a espaldas de la gran mayoría de la población, alrededor de una “razón criolla”, y que mantiene a toda costa, bajo la bandera del “desarrollo”, sus privilegios sociales y económicos?

No hay respuestas. No hay un solo camino de reconstrucción de cierta dignidad nacional ni de cierta dignidad personal. No hay posibilidad concreta de pensar que a partir de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) —y no por tratarse específicamente de esta institución sino incluso de cualquier otra— se pueda re-construir lo devastado no solo por la violencia política sino, previamente, por la violencia estructural que arrinconó en las tierras más altas de los Andes a una población excluida de todo proyecto nacional. Solo hay dudas e indignación.

Sin embargo, la indignación, que es un gran sentimiento, puede permitirnos salir de la oscuridad de esos años afrontando los hechos con los ojos y oídos abiertos, dejando detrás la construcción de una *otredad funcional al centralismo* y permitiendo, por un momento, salir de nuestro narcisismo monologante para escuchar.

Esa es la importancia básica de la *escucha* de los testimonios de los afectados por la violencia política durante las décadas anteriores: se trata no solo de una oportunidad para que reconstruyan una realidad que permanece muchas veces en sus vidas y cuerpos como una pulsión irrepresentable, sino, sobre todo, de darles la posibilidad de armar una razón propia, ni centralista ni hegemónica, una razón alterna, que organice para nosotros (todos) un atisbo de salida. En la medida que sigamos percibiendo

a los testimoniantes como otros-subalternos no habrá posibilidad de reconstruir con honestidad una historia heterogénea que nos afecta por igual. Si se continúa organizando el relato de sus historias desde una perspectiva occidental y hegemónica, no se dará un verdadero diálogo.

La misión de la CVR es la de individualizar las responsabilidades en torno de los crímenes de esa guerra interna pero, además, *involucrarnos a todos y cada uno de los peruanos en la salida de este atolladero moral y político*. Durante la década de 1980, y en el contexto de la matanza de los periodistas en Uchuraccay, se repetía una “idea-fuerza” maniquea: “todos somos culpables”. No, no todos lo somos, existen responsables y sobre ellos, individualmente, se debe ejercer la justicia: debemos ver encerrados y asumiendo su responsabilidad a quienes masacraron, torturaron, violaron, hirieron y maltrataron a personas inocentes o culpables; a quienes lucraron con la desesperación de mujeres y hombres entre dos fuegos; a quienes, teniendo responsabilidades políticas y administrativas, se mantuvieron con los brazos cruzados cuando se les exigía en su momento tomar una actitud firme.

Pero además existen otros responsables sobre los cuales no llega el brazo legal del Estado porque, por cierto, su responsabilidad no es ni penal ni jurídica, sino ética. Se trata de todos aquellos que permitieron, con sus silencios e indiferencias, que la locura terrorista siguiera su curso y también aquellos que se amoldaron a las exigencias de la locura represiva, con sus anuencias ante la brutalidad y la bestialidad, aquellos que aprovecharon del miedo de la población y que se beneficiaron, de alguna u otra manera, con esa presión. Todos ellos sí son responsables y si no asumen su participación, por acción u omisión, en estos “delitos” morales, no podremos reorganizar ni siquiera someramente un nuevo proyecto de nación.

Es en este espacio que la CVR cobra una importancia mayúscula: no se trata de un organismo que determine —aunque también lo debería de hacer— los indicios necesarios para que se sigan procesos penales a los responsables de crímenes de guerra. Se trata de un *espacio donde las víctimas pueden hacer escuchar sus razones*, sus historias, su memoria organizada y desorganizada, su habla silenciada por la indiferencia oficial, su propia estructura en torno de lo que se debe olvidar y lo que se debe recordar.

Pero asimismo, como escuchas privilegiados, ¿es posible permanecer con cierta “distancia académica” ante las formas como los propios testimoniantes han reconstruido su verdad?, ¿es posible no cuestionar los patrones y formas de comportamiento que, durante los dolorosos procesos que han vivido, han reforzado estereotipos no solo excluyentes sino incluso

denigrantes?, ¿cómo comprender que muchas mujeres hayan sido obligadas, después de violaciones sucesivas, a continuar con un embarazo abiertamente rechazado?, ¿de qué manera estas mujeres han sobrevivido tras esta experiencia con la presencia cotidiana de estos “hijos del terror”? ¿qué significa para nuestro propio proceso post-violencia el reforzamiento del papel de madre por encima de la reparación moral y jurídica de las víctimas? Y por último, ¿en qué medida el silencio de la sociedad en general y el espacio de la CVR en particular no refuerzan una idea pavorosamente reiterada en torno de la mujer como la “aguantadora”, la “victimizada”, la “mater dolorosa” solo susceptible de ser redimida a través del dolor?

Considero que la forma como se traten en el futuro algunos de los testimonios narrados en las audiencias públicas y privadas de la CVR permitirá ir más allá de los discursos victimizadores para reivindicar, por sobre todo, la dignidad de las mujeres violadas y torturadas. Es muy importante que la CVR enfatice, desde su espacio de análisis de género, que la secuela de la violencia no se termina en aquellas personas directamente afectadas sino que prosigue en los estereotipos consolidados por las conductas de los victimarios y responsables. Estas conductas refuerzan representaciones sociales de género que se mantienen circulando en nuestra cultura y que, a su vez, generan aun mucho más violencia.

Este trabajo pretende vincular algunos elementos del testimonio de una mujer víctima de la violencia sexual desde una lectura con énfasis en la construcción de significaciones sociales imaginarias en torno, en primer lugar, del cuerpo como *locus* del dolor y, en segundo lugar, del papel de madre de la mujer en las sociedades en crisis. El testimonio es absolutamente revelador: no solo narra los hechos infames a los que fue sometida Giorgina Gamboa sino que, en el despojo de sus palabras y la reconstrucción de su historia a partir del eje de su propia maternidad, nos enfrenta a un problema aun más grave y que nos concierne.²

Mi hipótesis es que Giorgina Gamboa fue *basurizada simbólicamente* a partir de su experiencia de violación múltiple, responsabilizándola de su propia violación por considerarla una sospechosa de terrorismo y de alguna manera se le “asignó” —ya no por miembros directos del Ejército, pero sí por representantes de la autoridad como médicos, enfermeras y aboga-

2. Se trata de un testimonio que estuvo consignado en la página web de la CVR pero que ahora ha sido retirado de ella, imaginamos, para proteger a la señora Giorgina Gamboa. En todo caso no se han hecho explícitas las razones por las cuales se ha retirado este testimonio de esta página informativa.

das— como penitencia la crianza y responsabilidad de la niña³. Si ella asumía esta tarea con valor y coraje, como sin duda lo hizo, su posibilidad de ser incorporada a la sociedad como una mujer “limpiada” aumentaba considerablemente. Esto es, por lo menos, lo que se colige de lo que ella misma afirma en el testimonio. Su historia, así como la historia del Perú, está organizada por la bastardía originaria de su hija y la necesidad de ambas historias es encontrar un sitio “habitabile” en el imaginario social nacional. El único sitio disponible era el de la maternidad aunque, como lo veremos, se trate de una maternidad conflictiva.

1. *El testimonio como sustrato discursivo*

El testimonio en tanto género de expresión simbólico está organizado sobre un recuerdo desde un ahora, es una narración que privilegia ciertos hechos y olvida otros, silencia algunos y quizás con este silencio también esconde; pero en este caso, sobre todo, el testimonio plantea la posibilidad de una reparación psicológica y moral que desde una instancia estatal se fomenta en personas afectadas por la violencia. La organización de un relato testimonial, en sí, es también una batalla personal por fijar pautas de una memoria que se empeña en la búsqueda de una “verdad” en los hechos. Este esfuerzo del testimoniante es fundamental: nos permite acercarnos a los hechos desde su propia perspectiva. Por otro lado, la transcripción del testimonio no es un quehacer superfluo, muy por el contrario, la propia actividad de recoger el testimonio, estructurarlo y transcribirlo respetando o no los usos lingüísticos del testimoniante, sus tiempos y modos gramaticales, así como sus silencios, configura el texto final y le otorga significación.

1.1 *Testimonio, “géneros” y registro personal*

Un testimonio es una forma discursiva construida sobre una base de “veracidad” en tanto narra hechos que han sido vividos por el o la testimo-

3. Cuando sucedieron los hechos Georgina Gamboa tenía 16 años. Primero fue violada en su casa, luego en la Comisaría de Vilcashuamán, Ayacucho. Después de la violación y paralelamente a su embarazo, Georgina contrajo una severa infección vaginal. Ella pasó cinco años y tres meses en prisión antes de ser considerada inocente. Durante ese tiempo su padre engrosó la larga lista de desaparecidos en el Perú y su madre, a su vez, también fue violada, producto del hecho nació una niña (Human Rights Watch).

niente. Se escapa de la ficcionalidad pero no de la literariedad de hecho; en los últimos años, más de un crítico literario o cultural ha calificado al testimonio como el “género literario” latinoamericano por excelencia (Beverly, Zimmerman, Duchesne). Puesto que no escapa de la literariedad queda claro que el testimonio no es solo un registro de hechos que “verdaderamente” ocurrieron, sino que es un registro de una memoria personal y colectiva que, por cierto, organiza y jerarquiza estos mismos hechos desde una posición discursiva ideologizada y conflictiva. Se trata, por lo tanto, de una autorrepresentación, es decir, de la construcción textual de una subjetividad que, no obstante, muchas veces es organizada en un diálogo o, como sostiene Duchesne, “en una técnica de producción discursiva no-monológica y no-autorial” (1992: 64).

Hay muchas definiciones del testimonio como género (Barnet, Jara, Gugelberger, Beverly, Slodowska) que difieren entre sí. Todas coinciden en la importancia del referente (la realidad) para organizar los propios recursos del texto. Algunos inciden en la importancia de que el testimonio se refiera a un momento histórico decisivo para la comunidad o país del testimoniante, otras le dan mucho más importancia a la representatividad del mismo.

Así tenemos, por ejemplo, el testimonio de una mujer indígena como Rigoberta Menchú, cuya voz en las páginas de sus dos libros (*Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia* y *Rigoberta: la nieta de los Mayas*) expresa muy abiertamente una razón de lucha y una seguridad personal de sus objetivos y perspectivas en torno del mismo testimonio. En cambio, por contraste, el testimonio de Asunta, mujer de *Gregorio Condori Mamani*, no da cuenta de una conciencia con relación a su propia “habla” ni a los escuchas que recogen su narración. Se trata además de dos discursos enfrentados: el de Rigoberta Menchú es la narración de una toma de conciencia, la de su etnicidad y su papel político; en cambio, el testimonio de Asunta es el reconocimiento de una vida de sufrimiento que la tiene agotada sin asumir conscientemente su identidad étnica, ni entender la opresión como una cuestión ideológica y política, sino solo como parte del “destino”.

No obstante esta clara diferencia, y esto es relevante para nuestro tema, en ambos testimonios la representación del cuerpo de la mujer es similar: para ambas el cuerpo es el lugar de la opresión, del dolor, del sufrimiento. Las autorrepresentaciones corporales están vinculadas a esta significación: la mujer indígena debe sufrir, ya sea en nombre de la comunidad (Rigoberta manifiesta en su primer libro que no tiene hijos como sacrificio ante la necesidad de convertirse en “una voz” para la comunidad) o por-

que el destino ancestral lo tiene así prefijado. Esta representación del cuerpo como espacio del dolor viene obviamente de la tradición cristiana, el cuerpo de Cristo crucificado es uno de los arquetipos para que Rigoberta Menchú y Asunta Quispe⁴ interpreten el cuerpo doliente dentro de su dimensión simbólica: el sacrificio que conlleva a la salvación. El discurso cristiano asimismo está impregnado de representaciones del cuerpo femenino: el marianismo, es decir, la ética de la madre sacrificada (la mater dolorosa) pero al mismo tiempo con una fortaleza moral fuera de lo común (la mater admirabilis). El cuerpo de la mujer es el *locus*⁵ de la reproducción y del dolor: ese es su “destino”.

Por otro lado, todo testimonio se organiza desde un *horizonte de recepción*, es decir, desde la certeza de que existe uno o varios escuchas que recibirán el mensaje y que lo decodificarán. En la medida que estos “escuchas” pueden infligir cierto cambio en la realidad, las o los testimoniante organizarán su discurso de diversas maneras. Por lo tanto, lo imprescindible en el análisis de un testimonio es tener en cuenta las condiciones de producción del mismo: la localización simbólica del testimoniante y del testimonialista (generalmente un “otro” ilustrado que recoge el texto oral y lo codifica de forma escrita), el contexto donde construye su testimonio, tanto histórico como simbólico, así como las características del horizonte de recepción.

1.2 Heteroglosia o ventriloquia

La relación entre testimonialista y testimoniante se puede dar en forma heteróloga, es decir, que el testimonio se estructura según “el oído occidental” y por lo tanto la relación de alteridad se traduce conforme el deseo de Occidente de leer estos productos en la medida en que sus productores “no entienden la importancia de su propio decir” o dentro de lo que Clifford Geertz califica de “ventriloquia etnográfica”, una suerte de comunicación de intereses por encima de las diferencias (Sklodowska).

4. Jesús Díaz consigna el apellido “Quispe” (1996: 359) para referirse a Asunta y Juan Zevallos los apellidos “Quispe Huamán” (1996: 369), pero en el texto original los dos testimonialistas solo hacen mención de Asunta como la “mujer de Gregorio”. Valderrama y Escalante sostienen, asimismo, que Asunta es una mujer quechuahablante monolingüe y que no hay mayores documentos sobre su identidad personal (1977: 14).

5. El término latino *locus* que significa lugar (y también *ocasión, oportunidad y principios de donde se sacan las pruebas*) es entendido como el espacio concreto e históricamente situado a través del cual y en el cual se construye el género.

Hay muchos elementos y detalles en el testimonio que permiten diferenciar un testimonio heterólogo de uno ventrílocuo: en primer lugar habría que considerar la estructuración del mismo, si responde a la jerarquización del testimoniante o del testimonialista. En el caso de los testimonios de las audiencias públicas de la CVR se ha mantenido el orden textual tal y cual fue relatado, respetando inclusive las marcas de oralidad del mismo, como los giros específicos de un castellano andino o castellano quechuizado.

No obstante, podría afirmar que la estructura del propio relato no es solo producto del testimoniante, en la medida que formaba parte de una “performance” mayor (Zumthor), en la cual la presencia de los comisionados es cardinal y el escenario en donde es recogido un punto de inflexión fundamental. Además, a pesar del respeto de ese castellano andino, quienes han recogido el testimonio y lo han transcrito, han considerado oportuno indicar entre paréntesis las diversas manifestaciones emocionales de los testimoniantes. En el caso del testimonio que analizo, se han consignado las siguientes entradas entre paréntesis:

[empieza a llorar mientras narra]
 [entre sollozos]
 [los sollozos se hacen más constantes]

Además se han consignado entre paréntesis diversas entradas señalando que la voz es inaudible. Estos detalles del texto, que muy bien podrían pasar desapercibidos, dan una señal sobre lo que se ha querido resaltar en términos de ese primer escucha-testimonialista. En este caso, los elementos de sufrimiento, de dolor, que el texto expresa en su propio contenido, se acrecientan con estas apostillas puesto que sabemos por ellas que la testimoniante se encuentra a medio camino entre la simbolización de su intolerable experiencia y la pura somatización impulsiva (el llanto). Con la inclusión de parte del registrador de estas apostillas se hace énfasis en lo que se ha denominado la presencia del otro como una invasión de los afectos⁶.

6. El testimonio es también una manera de concebir la alteridad del otro como un suplemento que provee lo que se ha perdido en el uno (mismidad). La pasión tan cercana a lo real en el Tercer Mundo (otro) es lo que permite la omnipresencia de la simulación y privatización negada en el Primer Mundo. Según sostiene Alberto Medina, el problema es que la pasión se convierte en una mercancía intelectual y se integra al fetichismo mercantil: el sistema de producción de valores manejado por el mercado (2002: 10).

¿Ventriloquia o heteroglosia? En este caso me parece que podría hablarse de una heteroglosia. A pesar de esto, la narración se encuentra estructurada para un “oído occidental” ya no solo desde la mano del testimonialista (y sus apuntes emocionales al texto), sino desde la organización del propio testimoniante en tanto que su horizonte de recepción inmediato son los miembros de la CVR. La testimoniante sabe que debe *modular su habla*, que debe *producir un efecto de sentido* en sus escuchas y, por lo tanto, lo que narre o calle estará organizado cumpliendo esa función. Por eso el testimonio de Giorgina Gamboa comienza así:

Bueno, muchísimas gracias por invitarme al acá a la Comisión y la Verdad y agradezco *su* Comisión de Verdad, y a la *periodistas* y al *Derechos Humanos*, agradezco que lo que me ha dado oportunidad para poder hablar mi testimonio [...]

Giorgina habla para los comisionados, para los periodistas y para los “derechos humanos”: su testimonio está organizado con esta necesidad urgente de poner en relieve su búsqueda de justicia y la necesidad de que esta sea localizada en un espacio simbólico mucho más amplio que su comunidad o que Ayacucho: está consciente de que este testimonio va a ser divulgado por el periodismo y va a ser recibido por los “derechos humanos”. No hay una exigencia en esta primera parte: se pide, se ruega, se agradece la oportunidad, se agradece al otro el “habla”. Las coordenadas de su ciudadanía siguen siendo las del tutelaje, es decir, aquellas que organizan al sujeto básicamente como una persona con una reconocida incapacidad y que debe ser representada (Nugent 2002).

El problema es que el habla del comisionado o comisionada, en este caso, sigue manteniendo estas coordenadas.

Bienvenida señora Giorgina y agradecerle primero su fuerza para poder ayudarnos a todos los peruanos a conocer qué pasó en este país, para que podamos entender lo que muchas personas sufrieron como usted y *quiero pedirle mucha fortaleza* y que le vamos a escuchar su testimonio con mucha atención. *Usted puede empezar*, gracias. [énfasis mío]

La posición discursiva de la comisionada es la de “autoridad” que permite el habla: “puede empezar”, “quiero pedirle mucha fortaleza”. La petición y la señal de “autorización” para el inicio no se han organizado

desde una reciprocidad horizontal sino, precisamente, desde esa situación en la que el otro/la otra está subalternizado o, más específicamente, tutelado y protegido por este espacio de escucha. Esta situación cobrará otros matices e incluso se invertirá desde la posición de la testificante pero continuará organizada de la misma manera desde el receptor (o receptora) haciéndose extremadamente evidente al final del testimonio. Pero no adelantemos conclusiones.

1.3 El testimonio como instrumento de trabajo para el recuerdo político

En una época donde las corrientes posmodernas y la globalización han relativizado el concepto de verdad como eje central del pensamiento racional, paradójicamente en muchos países en procesos post-dictatoriales se alza con urgencia la necesidad de establecer una verdad sobre los motivos y las condiciones sociales e históricas que posibilitaron al horror instalarse en la cotidianidad y en la historia.

El cuestionado concepto de “verdad” que se impone como un elemento categórico de la cultura occidental durante el auge del positivismo, por ejemplo, no es el mismo que se busca a partir de la urgencia de esta necesidad de organizar un relato del pasado. Con las Comisiones de la Verdad no se busca organizar un relato único y hegemónico que pueda incluir todos los relatos de los sujetos afectados por la violencia o que pretenda organizar la historia anterior desde una perspectiva nacional unívoca. Lo que pretenden estas comisiones es organizar las responsabilidades, aclarar situaciones concretas en torno de hechos perfectamente probados, incorporar a la narración de la historia nacional las historias personales acalladas por intereses políticos específicos durante los regímenes involucrados en la guerra sucia, en otras palabras, recuperar la fuerza de producción de los relatos históricos.

Por esto mismo, las críticas a la “verdad” que se organizan desde los estudios poscoloniales en la academia americana o europea tienen una fuerza movilizadora importante dentro de esas esferas pero, en este otro lado del mundo, podrían ser problemáticas si no reconocen la necesidad que tenemos los *sujetos post-dictatoriales* para producir un relato en torno de la “verdad” de nuestro pasado de horror y miseria moral. “La verdad no nos hará libres, pero sí lo hará el tomar el control de la producción de la verdad” nos dicen Antonio Negri y Michael Hardt reformulando la máxima cristiana (2002: 134).

En la medida que se requiere del control de la producción de la verdad es imprescindible entender que los testimonios son instrumentos políticos. Precisamente, en su calidad de relato político entendido como relato para resistir al poder, radica la fuerza de estos testimonios.

2. Basurización: una categoría para el análisis

La basurización es una forma de organizar al *otro* como elemento sobrante de un sistema simbólico. Según el profesor de la Universidad de Ottawa, Daniel Castillo, el término “basurización” consiste en

[...] la puesta en escena de mecanismos de descongestión del centro gracias a un uso estratégico de sus residuos. Estos residuos deben ser comprendidos a un nivel material y discursivo a la vez. La producción discursiva sobre la mejor manera de salir del ‘subdesarrollo’, por ejemplo, o la inevitable apertura de países latinoamericanos a una economía de mercado liberal (1999: 235-236).

Castillo sostiene dos hipótesis de trabajo:

- 1) el centro se descongestiona gracias al uso estratégico de sus residuos, sobre todo, simbólicos
- 2) la evacuación del vertedero “desdramatiza” el acontecer en el “centro” y a su vez las catástrofes de la periferia son necesarias para su propio equilibrio.

La descongestión del centro es una estrategia de subordinación simbólica de todo lo que no “pertenece” por antonomasia al centro y que permite precisamente la consolidación de la hegemonía del mismo. Es así que, como parte de esta estrategia, se plantean una serie de estereotipos para señalar las diferencias entre “nosotros” (los del centro) y “los otros” (los de la periferia).

En el centro simbólico por excelencia, esto es, las agencias norteamericanas, las películas hollywoodenses o los periódicos neoyorquinos o bostonianos⁷, lo otro en general y lo latinoamericano en particular expre-

7. Como ejemplo de la consolidación de estos estereotipos llama la atención la forma como el periódico Metro de Boston edita las “fotonoticias” nacionales e internacionales. Entre el 29 de diciembre de 2001 y el 7 de marzo de 2002, según he podido constatar, las fotonoticias sobre la guerra contra Afganistán narran un “romance de la guerra”: todas ellas tomadas con gran-angulares, enmarcadas en atardeceres o amaneceres, plan-

san esa mezcla simbólicamente poderosa entre lo bárbaro, lo exótico-hiperbólico, lo pasional, lo folclórico y lo abyecto.

Tanto las dictaduras como las fiestas folclóricas son los dos lados de esa moneda con la que se ha obtenido una imagen *congelada* (un icono estático) de América Latina para el discurso central. Pertenecen a este conglomerado de imágenes congeladas la idea de la convivencia entre la corrupción de políticos en todo nivel y el deporte de aventura en la selva; las hermosas “misses” venezolanas y los comandantes dando golpes de Estado; los economistas excesivamente entusiasmados con las políticas del FMI y los niños de la calle; los guapos guerrilleros de barba tupida y AKMs⁸ y las ciudades tomadas por los capos del narcotráfico. La suma de estas y muchas imágenes en esa línea ha creado una representación de lo latinoamericano —o lo árabe— como *periférico funcional a lo occidental-central*.

Pero, por otro lado, no se puede seguir interpretando la geopolítica desde las coordenadas centro-periferia sin tener en consideración que *uno de los sectores más favorecidos con esta basurización es la propia clase política en América Latina*. Según Castillo, mientras más excesiva es la basurización, el efecto de discurso es más fuerte. Aquellos que finalmente también ponen en “el centro” la causa de todos los defectos de sus naciones y construyen un relato ad hoc, son los primeros en asumir esta basurización como una forma de resignación insertados dentro del discur-

teadas casi como “turismo en uniforme caqui”, son la constatación de una guerra “justa” sin heridos, ni sangre, ni muertos propios. Por otro lado las noticias nacionales se refieren a concursos de perros, iconos culinarios de Boston (los cangrejos), el premio Mujer del Año del Harvard University’s Hasty Pudding a Sarah Jessica Parker, las Twin Towers of Light como reemplazo simbólico de las torres caídas en Nueva York. En contraste las fotonoticias dedicadas a América Latina, Asia, África y, sobre todo, Oriente Medio, se refieren a niños con granadas en la mano en la franja de Gaza, disturbios de jóvenes armados en Argelia, saqueos en Buenos Aires, protestas contra las tropas estadounidenses en Filipinas, dantesco incendio en Lima o el hijo de la senadora asesinada por las FARC en Colombia llorando frente al féretro. Una de las pocas fotonoticias no violentas referida a América Latina grafica el carnaval de Río de Janeiro, no obstante, es otra forma de estereotipar: lo folclórico, excesivo e hiperbólico también se encuentra “afuera”. Esta forma de plantear “representaciones sociales” es una manera de consolidar posiciones ideológicas. Sería útil llevar a cabo un análisis detallado de estos contrastes en periódicos locales de los Estados Unidos.

8. Moreiras tiene una crítica detallada a lo que el denomina “el orientalismo del corazón” como forma de leer experiencias de apoyo a las guerrillas u otros movimientos desde una desacreditación del sujeto comprometido (2002: 3).

so que “basuriza” sin cuestionarlo, sobre todo, las clases políticas de toda América Latina⁹.

El *ethos de la basura* anula cualquier posibilidad de lectura crítica de la realidad latinoamericana, inclusive, cualquier posibilidad de “alteridad radical” en la medida que normaliza lo que Castillo llama los “arrebatos del vertedero”, es decir, la catástrofe —cualquier proceso aleatorio más que caótico— no es entendida desde su propia lógica productiva sino solo por su función teatralizadora para el centro (1999: 239). Esta manera de entender la catástrofe en América Latina —los procesos de violencia, por ejemplo— produce la sensación de que el vertedero es solo “un efecto frente al cual no queda más que la resignación” (*Ibid.*: 241). Asumir esta lógica no permite responsabilizar a las clases políticas tanto de uno como de otro lado y, a su vez, legitimar sus discursos y sus acciones.

Dentro de este marco conceptual se puede entender, asimismo, esa desafectación de los sectores urbanos y limeños de la población peruana ante la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, y explicar la razón de sentirse tan apartados de la guerra interna que afectó concretamente también a las clases altas y medias urbanas. Por esta desafectación, pero incluso por un cierto escrúpulo ante una realidad social tan conflictiva sin relatos claros sobre los hechos, han sido pocos los productos simbólicos literarios —novelas, cuentos, poesía— que se originaron críticamente desde la “ciudad letrada” durante la década de 1980 y la primera mitad de la década de 1990¹⁰.

Además de la consabida distancia producida por el racismo criollo, es decir, por esa indiferencia apuntalada por la resistencia a saber, conocer y

9. Toledo en el Perú, Fox en México, Duhalde en Argentina, Uribe en Colombia y sus homólogos anteriores, así como de otros países latinoamericanos, no cuestionan la idea de “desarrollo” estructurada desde una perspectiva neoliberal por agencias como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional: reducir el Estado, bajar aranceles, dismantelar la legislación laboral, liberalizar el mercado monetario, reconvertir sectores productivos en sectores de “servicios”, etc. El esquema sigue siendo copiar los modelos de los países “desarrollados” como cuando la CEPAL en la década de 1970 proponía el modelo de “sustitución de importaciones” como dinamizador de la economía de América Latina.

10. La mayor producción simbólica de relatos o novelas se realizó desde las provincias (los cuentos de Luis Nieto “Harta cerveza y harta bala” escritos en Huamanga y publicados por una editorial limeña pero de convicción provinciana, como Lluvia Editores, por ejemplo) y también desde sectores protagonistas de la violencia o muy cercanos a ella (como los poemas de Edith Lagos, de Jovaldo o las canciones de Víctor Humala).

abrir los ojos y los oídos —condensada en un narcisismo monologante—, el proceso de basurización simbólica que realizaron estas capas medias y urbanas a partir de su irracionalidad ante la irracionalidad de una violencia sin precedentes, logró construir un otro “basurizado” que era sin duda alguna el campesino pobre, ayacuchano o huancavelicano, con patrones culturales percibidos como ajenos y que debía convertirse en el chivo expiatorio de la sinrazón de la violencia política.

Junto a esta basurización simbólica en la construcción de una otredad funcional al miedo y a la indiferencia, se encuentra la construcción del estereotipo del senderista. El estereotipo del senderista es también un producto directo de esta basurización pues organiza a un sujeto desde pocos elementos fundantes básicos y niega toda posibilidad de humanidad. La imagen que prende en el imaginario de las clases sociales altas, medias urbanas y algunos sectores de las clases populares en torno del senderista es la del “cholo resentido”: migrante campesino que baja a las ciudades buscando nuevas formas de ganarse la vida y estudia pero no puede surgir y, por lo tanto, destila su frustración contra la “gente decente”. Se trata, sin duda alguna, de una caricatura que se puede percibir en el imaginario de distintos espacios sociales. Esta caricatura no tiene, siquiera, un origen cierto en los hechos en la medida que el senderismo no arranca por la consolidación de sectores populares que asumen, tras la educación, una conciencia crítica. Los primeros militantes de Sendero Luminoso, por el contrario, son en realidad los hijos de la burguesía provinciana que ven frenadas sus posibilidades de surgimiento ante la aplastante centralización y, al mismo tiempo, se trata sin duda de sectores ilustrados vinculados a la Universidad San Cristóbal de Huamanga que fue en su momento un espacio de poder sumamente importante dentro de la vida ayacuchana en general (Portocarrero 1999).

[...] existe una relación evidente entre los sectores más afectados por el bloqueo del proyecto de modernización velasquista y quienes encontraron un canal de expresión política a través de Sendero Luminoso (Manrique 2002: 55).

Por otro lado, los propios sujetos que ejercieron la violencia construyeron una imagen del otro para poder anquilosarlo y arrinconarlo en una suerte de espacio monolítico y así evitar todo acercamiento emocional. Esta basurización “racional” que organiza un sujeto-vertedero para permitir la humillación y el ejercicio de la violencia cobra características mucho

más humillantes en el caso de las mujeres. Las mujeres fueron terriblemente violadas y violentadas por el personal militar asentado en los pueblos andinos y amazónicos cuando, muchas veces sin motivo alguno, fueron acusadas de terroristas o colaboradoras de Sendero Luminoso. Por otro lado, los mismos miembros de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru secuestraron a muchas jovencitas bajo el pretexto de la militancia guerrillera pero con la finalidad última de convertirlas en esclavas sexuales.¹¹

Por ambos lados, las mujeres fueron sometidas, humilladas, doblegadas, oprimidas y avasalladas. ¿Cuál es el motivo de este procedimiento por ambos bandos? El cuerpo de la mujer, desde los primeros enfrentamientos humanos, ha sido motivo de caza, de pelea, de discusión pero, sobre todo, botín de guerra y ensañamiento con el enemigo.

3. *La violación: cuerpo sometido, sujeto basurizado*

Enmarcado por una serie de significaciones sociales imaginarias fortalecidas desde siglos de patriarcado y machismo, el cuerpo femenino es basurizado dentro de este contexto de perversión moral porque se le concibe no solo como depósito de residuos sino como espacio donde se puede ejercer la degradación y el sometimiento. Este proceso de basurización permite ejercer el poder de convencer a la propia víctima de una cierta culpabilidad ante su propia situación, en otras palabras, a través de la basurización el discurso del violador y del torturador logra, en una trampa perversa, cobrar un efecto de verdad en la conciencia de la víctima.

El cuerpo de la mujer ha sido sometido a procesos dolorosos de torturas y sobre él se han condensado una serie de representaciones sociales que, en los últimos años en América Latina, han sido abordadas por distintas propuestas literarias y discursivas desde novelas como *Lumpérica* (1983) de Diamela Eltit hasta testimonios como *El Infierno* (1992) de Luz Arce (este último es el caso del testimonio de un complejo y perverso proceso de delación durante la dictadura de Pinochet). El cuerpo torturado de la mujer se convirtió en espectáculo político en América Latina porque se instituyó como el *locus* donde se experimenta:

11. En las reuniones del Grupo Impulsor de la Audiencia de Género de la CVR durante el mes de julio y agosto de 2002, algunas representantes de las ONG que han trabajado con mujeres afectadas por la violencia, como Liliana Panizo de APRODEH por ejemplo, sostuvieron que esta práctica de la "esclavitud sexual" ha sido muy frecuente en las zonas rurales de Madre de Dios y otros departamentos de la selva peruana.

[...] el dolor, la represión, la fuerza del Poder del Padre, la violencia ejercida por los Poderosos, la censura, la mutilación y otras manifestaciones psicópatas de la falta de salud en las sociedades latinoamericanas (Castro-Klarén 1994: 122).

Las mujeres en América Latina —pero de forma aun más poderosa en los sectores rurales— han incorporado a su cuerpo el discurso del poder masculino y de la opresión: *incarnan*, como lo ha señalado Foucault, un sistema de dominación no solo en prácticas represivas que vienen del exterior sino en formas de autocontrol vinculadas con la *ética mariana del sufrimiento*, es decir, con aquella *ética del sacrificio* del discurso cristiano que conlleva implícito un dolor y un padecimiento simbolizado en la imagen de la Virgen María.

Por eso, al enfrentarse a situaciones de violencia, como las generadas por la guerra sucia y la subversión, las mujeres se encuentran en medio de múltiples coordenadas de dominación y sometimiento. Por un lado, viven este tipo de suplicio como una práctica violenta muy emparentada con la violencia doméstica más frecuente aposentada en un ideal machista y, por otro lado, la violencia física es una de las formas más usuales de castigo en la cultura pública del tutelaje. Así las violaciones sexuales se convierten en prácticas comunes en situaciones de conflicto bélico y el embarazo consecuente en un “castigo para toda la vida”.

[...] el castigo político en el Perú supuestamente “moderno” siguió conceptualizando al cuerpo como el espacio de erradicación del mal y, al parecer, castigar todavía continúa representando la perversa voluntad de someter al cuerpo a una situación de tortura y espectáculo (Vich 2002: 31).

Las mujeres son las que sufren las consecuencias de esta mentalidad en torno del castigo: sus cuerpos son depositarios del odio. Si bien es cierto que los hombres también pueden ser humillados y violados, son las mujeres quienes específicamente pueden ser más sometidas a través de este crimen.

Naciones Unidas ha señalado que si bien la violencia sexual afecta tanto a hombres como a mujeres durante un conflicto armado, es evidente que las mujeres están más expuestas a ser víctimas de este abuso. Lo que debe quedar claro es que tanto las razones que originan la violencia sexual así como los efectos que se derivan de esta son diferentes para hombres y mujeres. Así por ejemplo sólo las mujeres corren

el riesgo del embarazo a consecuencia de la violación sexual [...] (Mantilla 2002: 1)

Es común que al momento de la violación el victimario recrimine a la mujer, consideré que está doblegando su voluntad con esa penetración forzada, y al mismo tiempo contemple entre sus fantasías perversas la posibilidad de “hacerle un hijo” como una huella imperecedera de ese momento de victoria/humillación. En este acto con pretensiones de mantener una violencia continua y eterna más allá del hecho concreto, el cuerpo de la mujer se desconecta de su función vital (Scarry 1985)¹² para, paradójicamente, conectarse con su mandato social: procrear.

En el caso de Giorgina Gamboa la violación se produce de una manera tan brutal que el recuerdo que emerge como su única reacción después de los hechos, luego de gritar y resistirse en un primer momento, es un sentimiento poderoso de corte con la vida.

Yo estaba totalmente maltratada, esa, esa noche me violaron siete eran, siete, siete militares o sea los siete Sinchis entraron violarme. Uno salía, otro entraba, otro salía, uno entraba. Ya estaba totalmente muerta yo, ya no sentía que estaba normal.

Posteriormente, cuando la trasladan a la Policía de Investigaciones (PIP) de Cangallo, su narración se centra obsesivamente en el hecho de que su ropa estaba ensangrentada y sucia, y ella mantenía la necesidad de estar limpia.

[...] yo estaba totalmente golpeada, sangrentada, mi ropas era totalmente bañada sangre, tanto golpeo, tanto maltratada, yo estaba con ropa total duro ya estaba sico mi ropa, lo que sangre, lo que caía, me golpeaba, me reventaba la nariz, salía, mi boca salía, tonces no había cómo cambiarme ropa, tonces ya después de quince días que estaba incomunicación y estaba allí en PEP, de ahí llegaron, no sé cómo le ha llegado, mi prima, me trajo ropa para cambiarme, de ahí hasta no se acaba.

12. La autora parte de la idea de que el dolor corporal es inexpresable; a partir de esta premisa su propósito es estudiar las consecuencias políticas de esta imposibilidad expresiva. Por eso estudia en los diferentes capítulos de su libro las consecuencias de las torturas —en Grecia y en Chile durante las últimas dictaduras— sobre todo cuando el cuerpo se convierte en voz (la delación). Posteriormente estudia la yuxtaposición del cuerpo injuriado en la estructura de la guerra por la pérdida de la conexión natural con él, esto es, la relación vital.

Anormalidad, suciedad y muerte: estos tres elementos son los que componen este primer cuadro de dolor y humillación que narra la testimoniante. Giorgina no sostiene que “estaba *como* muerta” sino que plantea la metáfora de forma directa: “estaba totalmente muerta”. La violación sucesiva la “ensucia” y la “mata”: su cuerpo, por ese mismo sentimiento de impotencia, deja de pertenecer al sujeto de la narración y se convierte, por el asco de ese sujeto apartado de sí mismo, en un receptáculo inerte.

La única manera de sobrevivir simbólicamente a esta herida de muerte es concibiendo una posibilidad de resurrección para poder incorporarse de una manera “limpia” y “saneada” a la vida (dejar atrás las ropas con sangre). Esa única posibilidad está organizada desde el mandato social de la maternidad en este relato que, no lo olvidemos, está instituido desde ahora para hacer sostenibles y menos punzantes los hechos del pasado.

4. *Maternidad simbólica y bastardía originaria*

En casi todas las culturas la madre, como institución, tiene un estatus superior: es vista como la quintaesencia de la bondad, del Bien, de la protección y la ternura, de los cuidados, de la naturaleza. Pero es sobre todo en la cultura occidental judeo-cristiana que el mito de la maternidad cobró una forma definitiva al vincular a la mujer-madre con la doble e imposible condición maternidad-virginidad, dando lugar a una de las construcciones imaginarias más poderosas de todos los tiempos: el culto a María o culto mariano.¹³

El culto mariano tiene tres fundamentos teológicos:

- a) la homologación de la Madre con el Hijo a través del tema de la inmaculada concepción y de la similitud entre la vida y muerte de uno con la de la otra.
- b) la proclamación de María como “reina” de los cielos y la tierra y madre de la iglesia.
- c) la relación con María y de María hacia “nosotros” como emblema de la relación de amor.

13. Por supuesto, el camino de la consolidación de este “imposible” es largo y se puede remitir a los primeros años del cristianismo, cuando la incipiente iglesia orquesta todo un concepto a partir del error de traducción del término semítico “joven no casada” por el término griego *parthénos*, que significa virginidad, sobre todo, en su acepción psicológica y social (Kristeva). Este “error” sistematizado por la ideología cristiana para reforzar la desintegración del presbiteriado y del diaconado femenino, proyectó sobre él las fantasías propias de los griegos, romanos y hebreos que se instauraron como patriarcas de estas primeras comunidades.

Son estos tres aspectos los que han estructurado el mito de la Madre-Virgen, sustrato del ideal mariano de la mujer, esto es, una mujer semi-divina, moralmente superior y espiritualmente más fuerte que el hombre. En otras palabras, una santa, modesta, silenciosa, humilde hasta la humillación, que lo entrega todo por amor a los otros —sean hijos, marido o prójimo— pero, sobre todo, una mujer que llega a la maternidad sin el goce, sin la experiencia pecaminosa del disfrute de su cuerpo (Zayri 1993: 74).

La mujer entonces, para poder trascender su propia condición de “mal encarnado”, necesita equipararse al modelo de María a partir de la sumisión, la humildad y, sobre todo, el sufrimiento. Es en el sufrimiento de la madre, tanto por sus dolores de parturienta como por sus lágrimas, que el eterno femenino se delimita. El sufrimiento, a su vez, permite limpiar toda clase de impurezas que posee la mujer por el solo hecho de serlo: su cuerpo que ha sido humillado con la violación puede recuperarse para la vida con la maternidad.

El testimonio de Giorgina Gamboa hace eco de este mandato:

[...] ese producto, de eso, es mi hija. Tiene veinte años. Durante veinte años todo lo he soportado, tengo a mi hija acá [...] con mi hija, de ahí comencé trabajar y así unas, trabajaba entraba a casas trabajar, con bibe... con... hay veces es difícil, unos... unos, cuántas sufrimientos uno se pasa.

Pero la vivencia del inicio de su maternidad es absolutamente conflictiva: ella imagina que del producto de ese embarazo forzado va a salir un monstruo y por esto mismo ella le pide al médico “que se lo saque”. El médico le contesta que, como tiene cuatro meses de embarazo, practicarle un aborto es imposible así que debe continuar con él y que, además, el bebé no tiene responsabilidad en ese acto. En este proceso de deslizamiento de la responsabilidad hacia la madre, el médico, nuevamente, se erige como un representante de este modelo de tutela que organiza y decide lo que debe hacer el otro pero, además, resemantiza todo el hecho —la violación múltiple— desde esa sospecha de la condición femenina: el hijo no tiene la culpa, es obvio, pero la madre tampoco tendría por qué asumir un embarazo no deseado y además en esas circunstancias. Giorgina, en esta parte del relato, también hace eco de su condición de tutelada:

[...] dánla a alguien adopción, quién sea que quiere puede llevarsele, yo no voy a criar porque yo no sé cómo será, cómo nacerá, yo no

quería ver nada, estaban bastante claro que me están apoyando, acompañando todo en el hospital, pero me hacía convencer. No, no tiene la culpa tu bebe, está normal, natural, no tiene nada. Y así en mi ignorancia yo pensaba tantas cosas.

Cuando Giorgina narra este momento tan difícil para ella, se autorrepresenta como una mujer “ignorante” en contraste con el médico que posee el conocimiento. Ella “pensaba cosas” como una ignorante, pero cuando narra ese momento previo a esa decisión forzada por el “tutor”, en realidad lo que ella sentía era miedo, desconcierto y temor ante una situación insuperable. Pero la testimoniante, al mismo tiempo, tenía absoluta conciencia de que estaba siendo “apoyada” y “convencida” por este tutor. Asimismo ella entiende que está “traumada” por la violación múltiple y los sentimientos que expresa en su relato son claros para concebir este “trauma”.

Yo estaba loca [...] cuando me dijo que ya estaba pasando... que ya sí, estaba en barriga, está cuatro meses en cárcel [...] quería matarme, quería tomarme algo, todo he intentaba tomar hasta tomaba puro limón cualquier cantidad, [...] quería morirme yo, yo pensaba que entre mí, ese producto, es cuántos, como un mostros será, cuántas tantas personas que me han abusado, yo pensaba que tenía mostro [...] Yo no quería vivir.

En este párrafo Giorgina deja en claro que a través de este dolor entiende perfectamente qué significa para ella en ese momento el estado de gravidez. El testimonio no narra los hechos de manera unívoca respondiendo al mandato de la maternidad, todo lo contrario, en él se dan muchos elementos que dejan establecido los sentimientos ambiguos y contrastados en torno de este hecho. Más adelante ella decide dar en adopción a la niña pero a último momento, cuando estaba a punto de firmar los papeles delante del juez y aconsejada por su abogada, decide que “voy a criar como sea”.

Su testimonio que se proyecta en la imagen de la hija que se encuentra a su lado no termina en una reivindicación de su rol materno y la fuerza para sobrevivir. El testimonio termina con una identificación de su caso como “uno de tantos” similares a otros que han ocurrido incluso en su propia comunidad para exigir al Estado justicia.

Quiero para todos, para honor de todas la personas, familiares abusadas, yo pido justicia. Culpables debe pagar, debe reconocer que lo que

ha hecho, lo que el daño que nos hecho [...] yo no he sido única, yo que estaba violada, varias personas así tienen producto violación, tienen sus hijas, como mi hija, señoritas; qué le he pedido para ellas, nada, siquiera no hay nada justicia.

En el pedido que hace Giorgina enfatiza que, además de no haber sido la única, no se ha pedido anteriormente nada para esas “hijas” que son “señoritas”, mujeres jóvenes, sin un espacio simbólico en sus propias comunidades. Giorgina, que pidió en un primer momento un “apellido” para su hija pero que luego, al decidir asumirlo como una madre soltera, también decide no exigir ningún otro nombre para su hija que el que ella le pueda dar, ahora reclama por el honor y la dignidad de esas “hijas del terror”.

[...] nunca podemos olvidar todo lo que nos hemos sufrido, maltrato, golpiado, todo a que nos hecho, no se puede uno borrar, tenemos sentimiento bien doro, unos vivimos nuestro cuerpo sabemos, porque una persona que no vive nuestro cuerpo no saben, ojalá que nos escucha.

Giorgina termina haciendo referencia a su propio cuerpo como elemento que ha soportado el dolor: su individualidad se confirma construyendo una subjetividad en torno de la exigencia de justicia. El cuerpo doliente es un signo en la medida que el cuerpo es la encarnación simbólica del sujeto.

Giorgina ha construido una “identidad testimonial” en este texto cerrándolo a partir de asumir ciertos elementos claros:

- su dolor es personal e intransferible;
- su cuerpo ha transitado por el dolor y en ese tránsito se ha construido como sujeto;
- esta subjetividad fue armándose de una serie de contradicciones heterogéneas y ambiguas en tanto se cuestionó desde un primer momento su maternidad;
- su maternidad, impuesta, se constituye en un elemento central de su relato de vida que, asimismo, está enmarcado dentro de un contexto de sufrimiento;
- el sufrimiento le ha permitido redimirse y, a partir de esta redención, así como de su identificación con otras mujeres en situación similar en su comunidad, ha logrado constituirse como representante con derecho a “agencia”;

- esta “agencia”, que se esconde bajo la clásica treta del débil al principio del testimonio, luego recobra su calidad de tal para asumir una noción no-tutelar de la ciudadanía exigiendo justicia.

Finalmente ella reconoce que su testimonio es una queja pero, asimismo, enfatiza que se trata del relato de un daño y, por eso mismo, no espera de sus interlocutores conmiseración ni misericordia sino una reparación moral.

Por otro lado, el cuerpo —que es el lugar donde se recrean los discursos de poder pero también donde se producen, entendiendo el poder como una realidad discontinua, desuniforme y heterogénea— está presente de una manera enfática en el final del testimonio. El cuerpo de la mujer es narrado y concebido también como *locus* o espacio simbólico donde el poder falocéntrico y sus manifestaciones más perversas —la tortura, las violaciones, el castigo— se pueden desestructurar para abrir un canal de nuevas formas de expresión. Esto lo ha realizado Giorgina Gamboa en su intento por rearmar su historia¹⁴: ha podido asumir, con todas sus incongruencias y temores, a su propio cuerpo como artifice de su calidad de sujeto.

5. Conclusión: ¿nunca termina la guerra para los hijos del terror?

La supervivencia [puede tener] un sentido positivo y se refiere al que, combatiendo contra la muerte, ha sobrevivido a lo inhumano.
Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz* (Homo sacer III)

La idea de que “todos somos culpables” —esta idea-fuerza que circuló con mucha insistencia después de los sucesos de Uchuraccay— fue una forma de relativizar la catástrofe y de reproducir la sensación de que la guerra sucia era un efecto del vertedero frente al cual no quedaba nada por hacer. Una de las principales misiones de la CVR es dejar esta lógica sin efecto, determinando con precisión las responsabilidades antes hechos u omisiones, pero, además y sobre todas las cosas, cuestionar los procesos de legitimación de los discursos que la utilizaban como bandera. Por eso mis-

14. Giorgina Gamboa así como otras mujeres y hombres afectados por la violencia han recibido asesoramiento psicológico antes de relatar su testimonio en la audiencia pública de la CVR. Este asesoramiento en muchos casos estaba a cargo de las oficinas locales de la CVR (Ayacucho, Tingo María, Huancavelica) y en otros casos a cargo de las diferentes ONG locales y nacionales que hicieron seguimiento de los casos como APRODEH, IDL y otras.

mo la CVR no puede, a través de la voz de sus comisionados y comisionadas, continuar con un posicionamiento discursivo que organiza la realidad del Estado a partir del tutelaje.

Cuando la comisionada que cierra el testimonio de Giorgina Gamboa le agradece su presencia, así como al principio cuando le “pide” que empiece, deja sentir la huella de su autoridad y organiza sus palabras desde un sentimiento de compasión.

[La voz emocionada de una comisionada] Gracias Giorgina, todos te hemos escuchado y creo que todo *el país te va a tener que pedir perdón, estás representando* lo que le ha pasado a muchas otras mujeres en este país, pero lo que más sorprende es cómo, a pesar todo lo que has sufrido, el horror que has vivido nos puedes dar un ejemplo de que no pierdes la capacidad de amar y que *estás demostrando que el amor entre tú y tu hija puede ser mucho más grande y estar por encima de todo ese sufrimiento* y toda esa *cosa horrorosa* que seguramente nunca se va a olvidar, *pero que tiene que recordarse, pero sin dolor y vivir ese amor entre tú y tu hija*, muchísimas gracias por tu testimonio Giorgina. [énfasis mío]

El énfasis está situado en el amor que Giorgina Gamboa tuvo por su hija y que nos legó un ejemplo de supervivencia. Por supuesto, hasta aquí y leído de una manera superficial, el agradecimiento de la comisionada es una racional manera de vincular el dolor de Giorgina Gamboa con una situación de las otras mujeres violadas y del Perú desangrado por “esa cosa horrorosa”. La comisionada ha planteado este final para tolerar lo intolerable de este testimonio. Pero en este proceso, así como los transcriptores al incluir entre corchetes las expresiones de llanto, han reorganizado la “verdad” teniendo en cuenta este arrebato afectivo en una lógica-racionalidad central que no es, necesariamente, la lógica-racionalidad de la testimoniante.

Si el objetivo de la CVR es reintegrar a un proceso histórico nacional a quienes fueron excluidos o, peor aún, localizados como vertederos simbólicos durante la época de la guerra sucia, es imprescindible evitar formas análogas de recepción de los testimonios. Aquí se vuelve a repetir la fórmula que alguna vez se discutió en las reuniones previas del seminario Batallas por la Memoria¹⁵ y que se atribuyó a la racionalidad de la CVR: yo te doy

15. [...] “el diseño de la audiencia alienta de un lado la posición de víctima, de haber sido objeto de violencia. Posición humillante cuyo ejercicio puede tener efectos catárticos. La posición de comisionado es la de quien elabora la verdad. Dame tu dolor que te daré tu compasión.” Acta de la reunión del día martes 18 de junio de 2002.

mi dolor/ tú me das tu compasión. Pero esta fórmula, una vez más, está organizada simbólicamente desde una racionalidad tutelar: con las palabras de la comisionada la testificante se ha convertido monolíticamente en una víctima. Su historia, leída desde esta significación social imaginaria que es el marianismo, se resemantiza solo como la virtud de una mujer que pudo emular a la *mater admirabilis* más allá de “esa cosa horrorosa” que fueron los años de la violenta guerra civil en el Perú.

Pero como ya sabemos, las víctimas no testimonian, las víctimas no tienen palabra: este testimonio se organiza en un primer momento como una *treta del débil* para luego, enfáticamente, exigir justicia. Giorgina Gamboa con su relato nos ha otorgado nuevas pistas sobre ciertos hechos y ha pedido, exigido, a la CVR, una incorporación de ella y otras mujeres violadas, pero sobre todo, de los hijos e hijas de estas mujeres que necesitan un espacio simbólico, a la historia del Perú. La fórmula lógica del propio relato y de la presencia de Giorgina Gamboa no está organizada desde las coordenadas de la compasión. Su fórmula es otra: yo te doy mi historia/ dame tú tu indignación.

Bibliografía

- Castillo, Daniel (1999). "Cultural excrementicias y postcolonialismo", en De Toro, Alfonso y Fernando De Toro (eds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Leipzig/Winnipeg, Verveuert-Iberoamericana.
- Castro-Klarén, Sara (1994). "La escritura y el espectáculo del cuerpo encendido", en Lemlij, Moises (ed.). *Mujer por mujeres*. Lima: Biblioteca Peruana de Psicoanálisis.
- Díaz, Jesús (1996). "Para una lectura del etno-testimonio peruano de los años 70", en Mazzotti, J.A. y U.J. Zevallos (eds.). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Duchesne, Juan (1992). *Narraciones de testimonios en América Latina: cinco estudios*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Human Rights Watch (2002). "Rape during Interrogation". Texto sobre informe de violación de derechos humanos en el Perú. Revisado el 20 de octubre de 2002. <http://www.hrw.org/about/projects/womrep/General-53.htm>
- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.
- Mantilla, Julissa (2002). "Violencia sexual contra la mujer". Texto comentario sobre el programa de Género de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Revisada el 18 de septiembre del 2002. <http://www.cverdad.org.pe>
- Medina, Alberto (2002). "Uses of Otherness in Times without Affect. Jameson, Buena Vista Social Club and other Exercises in the Restoration of the Real". Boston. Inédito.
- Moreiras, Alberto (2002). "Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden", en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendiola (ed.). *Teorías sin disciplina*. Revisado el 10 de febrero de 2002. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/moreiras.htm>
- Negri, Tony y Michael Hardt (2002). *Imperio*. Traducción de Eduardo Sadier de la Edición de Harvard University Press. Cambridge. Revisado el 25 de junio de 2002. <http://www.chilevive.cl/libros/Imperio-Negri-Hardt.pdf>
- Nugent, Guillermo (2002). "El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina". Lima. Inédito.
- Palma, Milagros (1994). *El gusano y la fruta*. Colombia: Indigo.
- Portocarrero, Gonzalo (1999). *Razones de sangre*. Lima: PUCP.
- Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Nueva York: Oxford University Press.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante (1977). *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

- Vich, Víctor (2002). "El canibal es el otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo". Lima: IEP.
- Zayra Ary (1993). "El marianismo como 'culto' de la superioridad espiritual de la mujer", en Palma, Milagros (coord.). *Simbólica de la feminidad*. México: MLAL-Ediciones ABYA-YALA.
- Zevallos, Juan (2001). "Baile, cultura y música en la construcción de una identidad subalterna andina en el exilio norteamericano", en Rodríguez, Eliana (ed.). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam-Atlanta: Rodopi.

Memorias del Velasquismo

Gonzalo Portocarrero¹

Yo solo pienso una vez traspuesto cierto umbral de terror
Samuel Beckett

El epígrafe que precede a este texto revela con precisión el estado de ánimo con que inicié su escritura: mucho miedo y desazón. En un inicio, para poder empezar, tuve que forzarme, controlar mi ansiedad. Ocurre que el velasquismo es un fenómeno traumático, reprimido. Una historia tabú. Una ruina que no se visita. Hablar de ese período, de esa figura, es inquietante y contencioso. Aburrido y sinsentido. De hecho las valoraciones sobre Velasco y su época son muy distintas entre las clases sociales y las generaciones. Para las clases dominantes el velasquismo es algo que nunca debió haber existido, una anomalía que debe olvidarse lo más pronto posible. Pero entre los subalternos muchos consideran al gobierno de Velasco como el mejor de la historia reciente. Sea como fuere, el “suelo conversacional” es muy disparate. Regresar a esa época es como descender a un subterráneo, oscuro y ruidoso; un laberinto poblado de fantasmas. Así, en el inicio de la investigación podía escuchar dentro de mí el eco de múltiples voces diciendo cosas totalmente opuestas. En verdad, no tenía un pensamiento que pudiera considerar propio. Aunque, de otro lado, quería tenerlo. Mi apuesta era construir una narrativa sobre el velasquismo que confronte, y haga dialogar hasta el consenso, las distintas (des)memorias hoy vigentes sobre la “revolución de las fuerzas armadas”. Es decir, tratar de integrar lo que estas opiniones pueden tener de cierto en un esbozo de relato aceptable para (casi) todos era un desafío que no sabía si era capaz de lograr. No obstante, conforme me fui adentrando en los diferentes puntos de vista me percaté que la “dialectización” de las memorias solo era posible sobre la base de un cambio conceptual. En efecto era necesario cuestionar el concepto de oligarquía para elaborar una perspectiva de interpretación desde donde fuera posible la mencionada integración de las memorias. En todo

1. Quiero dedicar el presente artículo a Carlos Franco porque desde su inicio lo tuve a él y a sus trabajos constantemente presentes.

caso se trataba de mostrar, en un caso concreto y ejemplar, la posibilidad de una perspectiva “nacional”. De una valoración hecha desde una posición “ciudadana”, que pudiera ser ampliamente compartida. Tocaré al lector juzgar si este intento ha tenido éxito.

I

Solemos pensar que el velasquismo es un fenómeno histórico. Actualmente, creemos² vivir en otra época. El horizonte que nos envuelve, los temores y deseos que nos orientan, se nos aparecen muy distintos de aquellos vigentes en la época de Velasco. De hecho, el miedo, o el anhelo, por una revolución comunista ha desaparecido. Los problemas actuales son la ingobernabilidad, el caos, y la proliferación de la delincuencia. El empobrecimiento del futuro. Antes el temor de algunos era la esperanza de los otros. En la actualidad el miedo es de (casi) todos. Miedo al descontrol y la anarquía y, como contrapartida, aferramiento a una esperanza de solución que, sin embargo, no se llega a ver, pero que de manera alguna, nunca, podemos descartar. La dinámica de la ingobernabilidad suele conducir a la barbarie y la dictadura. En efecto, en medio de la impotencia y el caos, el deseo de orden prepara el camino a la intolerancia y a los “regímenes salvadores”. De hecho, cuanto más radical es la ingobernabilidad, tanto mayor es el consenso en torno del autoritarismo como solución. Entonces, desde esta perspectiva, que enfatiza el orden social como el problema fundamental de la sociedad peruana, resulta que no estamos tan lejos de 1968. En efecto, Velasco pretendió una afirmación nacionalista que pudiera conjurar los múltiples antagonismos de la sociedad peruana. No obstante, los resultados no fueron conclusivos y hoy estos antagonismos, y la violencia que producen, están más desbordados que en 1968. En realidad, cuanto más ahondamos en nuestro presente tanto más nos encontramos con nuestro pasado. Nos sigue acompañando la realidad de un país fragmentado por las exclusiones y los odios, donde la violencia es el fundamento de un orden precario, constantemente asechado por una conflictividad irresuelta.

Resulta entonces que los problemas que enfrentó el velasquismo siguen definiendo nuestra contemporaneidad. En efecto el miedo a la “gue-

2. Este “creemos”, en el cual parcialmente me incluyo, remite a un sujeto colectivo, a un “nosotros”, definido como los peruanos de hoy o, por lo menos, la mayoría de ellos. Desmemoriados, que sin comprender nuestro país, seguimos apostando sin embargo por la “promesa de la vida peruana”.

rra de razas”, o a una “revolución comunista”, o a “la ingobernabilidad y la delincuencia generalizada” son rostros de un mismo antagonismo que es tan antiguo como la propia conquista española y la resistencia indígena. Se trata de distintas fabulaciones de la misma pesadilla, de simbolizaciones que cambian pero que siguen remitiendo al mismo hecho real y traumático. En el fondo estamos hablando (creo) de la falta de relaciones de autoridad (legítima) en el país, de la imposibilidad de amortiguar los antagonismos; es decir, de consolidar autoridades consensuadas que signifiquen tanto la prevalencia de la ley como de un sentimiento de comunidad, de reconocimientos mutuos. De cualquier manera el hecho es que no se llega a constituir un poder soberano que instituya, y haga efectivas, reglas universales, válidas para todos. La soberanía, entendida como capacidad de autoinstitución de la sociedad, no se llega a concretar, y los conflictos no se intermedian. Por el contrario, el abuso subvierte la ley y mina la autoridad. Las reglas que organizan nuestro orden social no son, como se pretende, universales, para todos. Las excepciones proliferan de manera que las reglas que regulan la vida cotidiana se negocian de acuerdo con las relaciones de poder vigentes en un momento dado. La vida social discurre sobre reglas particulares que resultan de la negociación entre la supuesta universalidad del sistema jurídico y el constante reclamo de privilegios y excepciones.³ De otro lado, el racismo; es decir, la jerarquización no validada, ilegítima, impide el desarrollo de un sentimiento de comunidad que comprenda a todos los peruanos. Los antagonismos de clase, género, etnia, región no pueden ser manejados. Y el resultado es que vivimos en una (caótica) normalidad que es refrenada de convertirse en una proliferación de luchas abiertas gracias a la violencia, a episodios circunscritos de barbarie. La violencia sirve para visibilizar los reclamos de excepción de los más débiles. Pero la respuesta a esta violencia suele ser otra violencia aun mayor. El proceso puede llevar a la barbarie generalizada, al desenfreno de la violencia, a un momento donde se desatan los odios y se viven los antagonismos sin amortiguación alguna. El Perú es pues un país sísmico, levantado sobre fallas sociales que producen constantemente temblores y terremotos. Una historia plagada de repeticiones.

Dentro de la historia peruana el gobierno de Velasco fue el intento más audaz por contener los antagonismos sociales. Eran sus objetivos, legítimar la autoridad, construir la nación, crear un sentimiento de obligación frente a la ley. Hacer realidad la “promesa peruana”; es decir, lograr una

3. Estas ideas provienen de un diálogo con la obra de Giorgio Agamben (1998).

comunidad de personas que pese a sus diferencias se reconozcan como iguales en derechos, sujetos a las mismas leyes, compartiendo la misma historia y actuando en función de un porvenir para todos. En su momento las circunstancias eran propicias. En 1968, tras 25 años de crecimiento económico, la perspectiva de integración social y primado de la ley hacía mucho sentido. Los de arriba querían terminar con el fantasma de la guerra de razas-revolución comunista, y los de abajo querían ser integrados en la bonanza económica, en un progreso que implicara la afirmación de la ciudadanía. El gobierno se lanzó entonces en un programa de reformas buscando la redistribución del ingreso y procurando movilizar a los sectores populares dentro de un encuadre institucional bastante rígido. A los de arriba se les trató de persuadir que mejor es perder un poco antes que perderlo todo, y que solo la prevalencia de la ley y la integración social harían posible su plena seguridad. A los de abajo se les dijo que eran posibles la justicia y la prosperidad, gracias al esfuerzo colectivo y al reconocimiento de la autoridad.

En un período, allá por los años 1970-73, el régimen de Velasco gozó de una amplia popularidad entre todos los grupos sociales, a lo largo y ancho del país. No obstante poco duró el apogeo del régimen. Las disensiones internas, la oposición de la derecha, la presión de la izquierda, la falta de un apoyo popular explícito, el aislamiento internacional y la crisis económica; todos estos factores conspiraron, junto con la enfermedad del propio Velasco, para que el gobierno quedara paralizado. Perdido el rumbo, sin capacidad de gestionar una amortiguación al recrudescimiento de los antagonismos, una vez que se disipó la bonanza económica.

¿Fracasó el régimen de Velasco? Pero, ante todo, ¿es posible una respuesta simple a esta pregunta? Creo que son necesarias múltiples respuestas que aún no estamos en capacidad de dar. No obstante si comparamos los resultados con los objetivos es claro que el gobierno no logró la tan ansiada integración del país. Es más, pocos años después de su caída, la vieja pesadilla de la guerra de razas-revolución comunista se convertiría en una espantosa realidad. Además, el ejército que condujera el “proceso revolucionario” se transformaría en uno de los protagonistas de la barbarie que asoló al Perú por más de doce años. Los antagonismos cobraron fuerza inusitada y tras la barbarie y el salvajismo, y la derrota de la insurrección senderista, nos reencontramos con ese caos tan familiar, donde sin embargo se va incubando un nuevo rostro para los conflictos de siempre: la corrupción generalizada y la delincuencia. La violencia y la ingobernabilidad. Los excluidos de ayer, de siempre, ya no se orientan por mitos mesiánicos

de construcción colectiva de un orden justo. Hoy prevalece, entre muchos, la idea de que la persona sin oportunidades, agraviada por la sociedad, tiene libre el camino del “achoramiento”, de la justicia por mano propia, rápida y efectiva. El robo y el asalto pueden ser considerados como expropiaciones pues no habría otros caminos.

¿Qué aprendió la sociedad peruana de la experiencia de Velasco? ¿Tenemos una capacidad de aprendizaje? ¿Podemos sacar lecciones del pasado? Me parece que las lecciones están allí pero que no somos aún capaces de elaborarlas. Quizá, si fuéramos capaces de confrontar las ideas de distintas gentes, de dialectizar sus memorias, podríamos aprender algo de esos años en los que la promesa peruana (casi) parecía convertirse en realidad. Y la revaloración del velasquismo puede ser el principio de una relectura de la historia del país. En efecto, si consideramos la historia del país como desarrollándose en torno del control de antagonismos, en función de instituir órdenes más estables por ser más justos, entonces es posible mostrar una historia oculta: se puede identificar un telos o argumento. Una sedimentación y acumulatividad que está allí pero que no ha sido conceptualizada. Tomar conciencia de esa acumulatividad es precisamente una manera proactiva de ubicarnos en el presente. Saber las distintas formas como en nuestra historia se ha intentado hacer gobernable la sociedad.

II

X es obrero tiene 50 años y ha terminado educación secundaria. X considera a Velasco una buena persona y un buen presidente.⁴ “Tuve el honor de participar del proyecto que tuvo Juan Velasco”. En el plano nacional cree que el gobierno tuvo grandes aciertos con la pesquería, la agricultura, la recuperación de Talara. El gran error es que los beneficiarios “no estuvieron capacitados”, “no supieron aprovechar”. En el mismo sentido señala que “tuvo un gabinete que no lo acompañó, si lo hubieran acompañado hubiéramos estado bien, ese fue su error, exceso de confianza”. Como trabajador piensa que en la época de Velasco “hubo algo bueno para la clase obrera, para la gente pobre, hubieron muchos beneficios con él, como que con este gobierno que no se ve nada y con el gobierno del japonés tampoco”. “Se trabajaban 8 horas normales, no había explotaciones... no como ahora que estamos trabajando 12 horas...” “Fue el gobierno en que

4. Las entrevistas en las que se basa esta sección fueron realizadas por el Sr. Raúl Cheri, por lo que dejo constancia de mi agradecimiento.

estuvimos mejor”. Pero, pese a estas opiniones, X considera que no tiene sentido esperar un nuevo Velasco.

En el relato de X, Velasco aparece como una figura justa, buena y protectora, pero profundamente aislada. Su proyecto no funcionó porque su gabinete no lo respaldó y, de otro lado, porque el pueblo no estaba capacitado de manera que no pudo aprovechar las oportunidades que el gobierno les ofrecía. En cualquier forma el período de Velasco es recordado como una “época de oro”, donde había justicia y beneficios para los trabajadores en vez de la explotación que reina ahora. Cuando X se reúne con sus amigos “... de vez en cuando nos acordamos (de Velasco), como somos de la clase obrera, hay un grupo que nos vamos a tomar y hablamos de todo lo que pasaba en el ambiente obrero, nos acordamos de tiempos que ya no volverán, que eran buenos”.

Es claro que en el discurso de X hay un nosotros, los obreros, los explotados. Este nosotros solo puede cobrar sentido frente a un ellos “los explotadores”, un ellos que permanece implícito, sin rostro. En el medio aparece Velasco como una figura providencial, traicionado por los de arriba y no comprendido por los de abajo. En cualquier forma la política es pensada desde un temple donde confluyen la nostalgia y la amargura. Los buenos tiempos no regresarán y no hay forma de cambiar lo que nos toca vivir. Aunque no lo llegue a decir me parece claro que el deseo de X es que se repita una figura o política como la de Velasco.

El señor Y es chofer, tiene 66 años, nació en Lima y estudió hasta primero de media. Sobre Velasco dice que fue “un soldado, luchó por su patria sin ambiciones, era humanitario”. Según Y la gran falla de Velasco fue su deseo de buscar conflicto con Ecuador y Chile. “Nos hubiera hundi-do porque una guerra no es beneficiosa para el país... es la única falla que tuvo él, como soldado que era él era bien disciplinario”. Para Y los grandes capitalistas tumbaron a Velasco porque él quería que todos tuvieran lo suyo “que haya una vida normal sin intensiones de apoderarse de nada”. Además su gabinete no lo ayudó porque estaba manipulado por los poderosos. También los gringos estaban molestos porque Velasco les quitó Talara. Entonces “su equivocación también fue que al él lo balearon en el Zanjón y se va a hacer curar ¿adónde?, allí fue su equivocación porque él se debió curar acá pero se va a un país (Etados Unidos) que lo está mandando matar, o sea que se metió a la boca del lobo”. Y considera a Velasco como el mejor presidente del Perú después de Odría. “Él ha seguido los mismos pasos que Odría pero a los grandes no les convenía”. En la época de Velasco se vivía con holgura “ganabas bien y había de todo, alimentabas bien a tus

hijos, lo único que ahora hay que hacer es desayuno y el amuerzo, comida no hay, porque no alcanza, mientras ellos están gozando, ganando un platal, tienen de todo... no les interesa el pobre.. vivir bien con todas las comodidades mientras el pueblo se muere de hambre”.

La narrativa de Y se funda en la idea de un antagonismo radical entre un nosotros “el pueblo”, y un ellos: “los capitalistas”. El pueblo “somos los que pagamos el pato”, los capitalistas son los que “están gozando, ganando un platal, tienen de todo”. Es claro que esta percepción (re)crea sentimientos de odio e indignación. En este contexto, tan polarizado, la figura de Velasco aparece, en un aspecto, como aliada del pueblo, pero aparece también, sin embargo, como inconveniente para el conjunto del Perú. Es decir, de un lado quiere la justicia pero del otro busca la guerra. A Velasco se le atribuye un nacionalismo belicoso que pudo conducir a una guerra perjudicial a todo el mundo, pues en una situación de guerra, “nadie vive tranquilo, ni feliz”. Velasco no era pues la solución que prometía.

Ahora bien, tenemos que preguntarnos en qué medida para Y esta conexión entre búsqueda de justicia social y beligerancia nacionalista es accidental o necesaria. Si se tratara solo de una coincidencia ello significaría que el gobierno de Velasco pudo solucionar muchos de los problemas peruanos especialmente si hubiera tenido un respaldo popular más firme. El pueblo le habría fallado a Velasco, no habría identificado su propio interés, no se habría movilizado por el régimen que lo promovía. Pero si el deseo de invadir Chile y Ecuador hubiera sido, en el plano internacional, el equivalente a la búsqueda de justicia social en el nacional, entonces la situación cambia. Habría algo “desatinado” o “demencial” en el gobierno que descalificaría cualquier propósito de ayudarlo. Entonces el pueblo, pese a la simpatía que Velasco pudiera despertar, no podría estar detrás de él. El dilema sería: búsqueda de justicia social con guerra o injusticia social con paz. Para Y las dos alternativas son malas pero la primera es peor.

Desde esta perspectiva se entiende mejor la idea de que a Velasco se lo “tumbaron” los capitalistas y los gringos, sin que hubiera de por medio un apoyo o protesta masivos por parte del mundo popular. Según Y Velasco fue asesinado en dos pasos. Primero fue baleado en el “zanjón”, en el Paseo de la República. Segundo, sobrevivió herido, pero se fue a curar a un país que “lo está mandando matar, o sea que se metió a la boca del lobo”. Finalmente la idea es que Velasco fue un gran defensor del pueblo pero que su dogmatismo nacionalista conduciría a la guerra y al sufrimiento.

Desde un punto de vista fáctico no es verdad que Velasco fuera asesinado. Tampoco es verdad que buscara, por todos los medios, una guerra

con Chile y Ecuador. Entonces tenemos que preguntarnos: ¿qué encubre Y con estas afirmaciones? No me siento en condiciones de dar respuestas ciertas. A lo más, avanzo dos conjeturas razonables. La primera es que dar un lugar tan prominente a la beligerancia de Velasco representa una forma de explicar y defender la falta de un mayor apoyo popular. La alternativa sería hacer una autocrítica en la línea de lo señalado por X; es decir, el pueblo no estaba preparado, no supo reconocer las posibilidades que se abrían. La segunda es que la idea de que Velasco fue baleado por los capitalistas y los gringos puede ser tomada como una lectura metafórica de la realidad efectiva. En efecto, la “muerte simbólica” de Velasco, su ser desposeído del poder resultó de una conspiración, por lo menos aplaudida por los grandes empresarios locales y el capitalismo internacional. También es interesante notar que el relato señala una falta de consecuencia en Velasco. Irse a curar al país de donde sale la orden de asesinarlo. De esta manera se estaría poniendo en evidencia una actitud ambigua en Velasco. Tratar de obtener la cooperación de aquellos que quieren destruirlo.

Z nació en la provincia de Oyón hace 51 años. Se desempeña como profesor de soldadura en un Instituto de Enseñanza Técnica. Z piensa que Velasco venía de un “estrato social bajo” y que estaba muy interesado en que “los pobres mejoraran su nivel de vida” de manera que hubiera un “equilibrio” entre las clases sociales. Tenía muy buenas intenciones. Fue “la única autoridad del Perú que ha profundizado en el espíritu nacional del país”. Los empresarios invertían, “apostaban a la inversión en el país, apostaban a que se podía producir en el país y tener sus ganancias”. Los trabajadores tenían apoyo. El gobierno legalizó las 8 horas de trabajo y mejoró las condiciones laborales. Los obreros formaron federaciones y sindicatos. Talara fue recuperada y se botó a los militares extranjeros. “Donde iba el chino Velasco allí iba la gente”.

Z piensa, no obstante, que la Reforma Agraria fue un “descalabro”. “Cuando se ejecutó parecía una medida muy atinada, pero lamentablemente con el transcurrir de los tiempos se da cuenta de que no era tanto la medida la desatinada, sino la implementación de la medida porque se cambió bruscamente de un estado de trabajo, en este caso el latifundista que producía para vender, para ganar, ya sea para un estado nacional o externo, cambiar de eso a una agricultura doméstica, recoge la tierra y solamente trabaja para él y se despreocupa del suministro de productos agrícolas a otros lugares del país como es la capital y otras capitales de la costa, eso creo un poco fue lo desatinado...”.

Z piensa que Velasco “tenía un gran plan fronterizo, porque Ecuador con quien siempre teníamos conflictos limítrofes, también Chile, entonces por lo que yo sé y por lo que se decía, Velasco había programado, estructurado, un plan estratégico de invasión a Ecuador y al norte de Chile porque era estratégico recuperar y delimitar definitivamente lo que era frontera Norte-Sur. Para eso el Perú se había preparado muy bien, había logística, había personal de tropa bien preparada, había apoyo, como Velasco tenía un gobierno algo así como de ala izquierda tuvo bastante apoyo de Rusia, en esos años sentaban una base en América Latina como una alianza para ellos por el conflicto que tenían con Estados Unidos, la competencia de poderes, entonces la confianza que tenía con ellos a partir de ese plan, de ese proyecto, y de esa ambición le creó problemas con la gente más cercana que tuvo, con Tantaleán Banini, Mercado Jarrín y dentro de ellos, apuntalado por ellos, Morales Bermúdez quien fue el que le dio el golpe en Arequipa”.

La Reforma Agraria estaba bien inspirada pero la implementación falló porque la gente dejó de trabajar. Los beneficiarios regresaron a una economía doméstica y cayó la producción. Aunque Z no es claro y preciso, contundente, sí deja entrever, sin embargo, que la gente no estaba preparada para sustituir a los patrones. Cae la producción y hay desabastecimiento en la ciudad. Pero la caída de Velasco se debió a la pretensión de invadir Ecuador y Chile. Sobre este aspecto se crearon diferencias en el gobierno que llevarían al golpe de Morales Bermúdez.

A diferencia de Y, Z no parte de postular la existencia de intereses antagónicos. Es posible una relación armónica entre clases sociales. De hecho con Velasco empresarios y trabajadores, los dos grupos, estaban ganando. Con el nacionalismo se lograba un equilibrio social. No obstante los problemas vinieron por la falta de preparación de la gente que se benefició de las reformas; hecho que impidió que estas fructificaran y, por otro lado, por el afán belicista de Velasco que provocó disensos en el equipo dirigente del gobierno. A ello se suma finalmente la oposición de los apristas.

Z responsabiliza al pueblo y al propio Velasco del fracaso del gobierno. Las intenciones eran muy buenas y los logros muy considerables pero la gente no supo organizarse y el propio Velasco se dejó llevar por un revanchismo ya fuera de época. En cualquier forma Z considera que el gobierno de Velasco “llenó a la gente de ideas, de expectativas, de esperanzas”. Su balance es muy positivo.

Tratemos ahora de identificar similitudes y diferencias entre nuestros entrevistados. Los tres tienen muy buena opinión de Velasco como perso-

na. Alguien de abajo que se preocupa por los más humildes. Igualmente los tres simpatizan con las medidas de su gobierno. Se buscó la justicia social en una perspectiva nacionalista de integración del pueblo peruano. No obstante desde aquí empiezan las diferencias. Para X y Z el problema es la falta de capacitación en el mundo popular. La gente no entendió la oportunidad que tenía por delante. En cambio para Y el problema estuvo más en la insensatez del propio Velasco, querer llevar al país a una guerra que no produciría sino sufrimiento. Z comparte hasta cierto punto esta opinión.

A la hora de evaluar al gobierno de Velasco los entrevistados tienen en cuenta sus intenciones y las medidas respectivas, y, de otro lado, los resultados efectivos. No aparece como relevante el hecho de que fuera una dictadura. En todo caso los tres sienten una empatía por Velasco aunque tampoco se sientan representados por él. En realidad, la política, al menos la de esos años, aparece como algo distante de lo cotidiano. En dos de ellos, sin embargo, hay una suerte de autocrítica desde lo popular. Los de abajo son también responsables del fracaso del gobierno pues no lo apoyaron o no colaboraron en las reformas que emprendió.

III

Nuestros entrevistados, hombres mayores de 50 años, han vivido el período de Velasco. Inclusive, según declaran, el tema aparece con cierta frecuencia cuando se reúnen con amigos a tomar unas cervezas. Para ellos, en la década de 1970, corrían tiempos que eran de juventud y prosperidad. Ahora la perspectiva de crisis domina su horizonte. En el contraste la memoria se impregna de nostalgia. Las memorias de estos trabajadores son resultado de comunicaciones informales pero reiteradas. Son una construcción social. En todo caso no se observa en ellos influencia de la “historia oficial” que, como veremos, repudia a Velasco como una dictadura insensata que desató odios y retrasó la marcha del Perú.

La perspectiva de los jóvenes es muy diferente. Nuestros entrevistados entre 18 y 25 años no tienen muchas referencias sobre el período de Velasco. Sus fuentes son la escuela y los recuerdos familiares. No obstante no dan muestra de un interés por enterarse de los hechos y del significado de lo ocurrido. Para ellos la experiencia Velasquista es algo remoto e inactual sobre lo que apenas se conversa. O sea un asunto de viejos. Es más, la imagen de Velasco es menos favorable, o acaso simplemente desfavorable. En la percepción de los jóvenes se acentúa el hecho de que fuera una dictadura. Esta situación testimonia la falta de comunicación entre genera-

ciones. Los mayores no han logrado transmitir sus lecciones sobre el velasquismo a los menores. En el mismo sentido es muy importante señalar el desmontaje de todo el aparato conmemorativo con el cual el régimen pretendió fijar una memoria nacionalista ⁵. Pero veamos algunos casos típicos que nos permitan precisar estas generalizaciones.

La joven A tiene 21 años, ha nacido en Lima y no ha terminado secundaria. El balance que hace del gobierno de Velasco no puede ser más desolador. “había un control de las cosas a la fuerza, brutal... no habían cosas buenas”. Era una dictadura donde había “represión, matanzas, todo ha sido represivo”. “no oyes otras voces... te quieren imponer por una cuestión de deseo de poder, de estar arriba, de controlar... no responde a los intereses de mucha gente, (sino) de los propios o de un pequeño grupo”. “la formación militar hace que las cosas se hagan de una manera esquematizada y siguiendo esas cosas del nacionalismo y que son cosas que se crean un poco a la fuerza”. “Con la reforma vinieron las cooperativas y no eran justas, equitativas, no sabían cómo administrarlas, no hubo una repartición de tierras justa, les quitaron a unos cuantos para darles a otros, se dio de mala manera, no fueron políticas estudiadas”. “Los tombos son los más corruptos también”.

La lectura que hace A del período de Velasco parte de un supuesto que la lleva a elaborar una visión simplificadora y totalmente negativa. A piensa que toda dictadura es violenta y represiva, que obedece al interés de unos pocos y que tiende a ser ineficiente y corrupta. Si se piensa así no se tendrá mucho interés en averiguar lo sucedido. El supuesto genera un estereotipo que desalienta el esfuerzo por conocer. El resultado es una imagen

5. Según Lienhard la memoria popular es una construcción social que se elabora en tres momentos. Primero es la reflexión de las personas. Segundo las conversaciones entre ellas y la cristalización de un consenso sobre el significado del hecho en cuestión. Tercero la performance de la memoria, su ritualización a través de ceremonias conmemorativas que la fijan y estabilizan. Estos “momentos” no deben entenderse como partes de una secuencia sino como aspectos de un proceso. Ahora bien, el régimen de Velasco creó un calendario celebratorio que lo institucionalizara como movimiento de liberación y consolidación de la nación peruana. Recordemos sus feriados: el día de la revolución peruana, el 3 de octubre. El día de la “dignidad”, el 9 de octubre. El día del campesino o de la reforma agraria, el 24 de junio. Poco a poco, sin embargo, este calendario celebratorio fue desmontado. Una manera más de reprimir que de olvidar lo que fue el velasquismo. La memoria se des-construye mediante la discontinuidad de las performances. Una invitación a la amnesia, esto es lo que sucede con las nuevas generaciones. Ver Lienhard 2000.

sin matices. En realidad un anacronismo pues A está reconstruyendo el pasado en función de una manera de pensar que se cristaliza recién cuando cae el gobierno de Fujimori. En efecto, la descalificación automática de los regímenes no democráticos como represivos y corruptos es la norma que se impone en los años 2000-2001, cuando se visibiliza la entraña dictatorial del régimen de Fujimori. Entonces en los juicios de A no hay un conocimiento de los hechos que le permita elaborar una memoria. Un balance de la experiencia de Velasco, un aprendizaje de lo que se logró y de lo que se frustró. Detrás de las generalidades que A suscribe se hace patente la falta de un pensamiento sobre el Perú. Y quizá, lo que es peor, el desinterés por adquirirlo. Entonces las opiniones de A remiten a la debilidad de la memoria colectiva. Ni la familia, ni la escuela han dotado a A de una visión histórica del Perú.

B tiene 22 años, ha nacido en Lima y ha estudiado hasta quinto de secundaria. B se ha enterado de Velasco por su abuelo que lo conoció personalmente. B hace suyas muchas de las apreciaciones de su abuelo. “Me dijo que hizo muy buenos proyectos... que era una gran persona... para mí ha sido el mejor de todos los presidentes hizo cosas que a otros presidentes les faltarían cojones para hacerlo”. “Se respetaban las ocho horas... apoyó mucho a la agricultura, a la gente pobre... y lo más importante es que botó a todos los extranjeros... los militares estadounidenses tenían un puesto aquí en Talara, y ellos se habían adueñado de eso... Si Velasco no se hubiera puesto las correas ahorita estuviéramos hasta las patas... su mayor desacierto es que mucho se dejó llevar por los que estaban a su lado, tanto así que Bermúdez le dio batazo y luego de esto se quedó con su mujer”. “Como van a saber administrarlo (las tierras) si no había entonces tanta educación como ahora, los más no tenían ni primaria... no sabían sumar ni uno más uno”.

Pero para B el régimen de Velasco tuvo también aspectos tenebrosos. “Hubieron muchos desaparecidos, así como lo que hizo Montesinos... no salió a flote pero todo el mundo sabía que desaparecía la gente pero nadie decía nada, era un golpe de estado”. “Al manejar los medios de comunicación, si tú escuchas algo que es mentira, si la radio te dice que ha nacido un niño de tres cabezas, como es algo público tú le crees, quien está en el poder y tiene la patria potestad de tener a todos los medios de comunicación, él gobierna, así como sucedió con Fujimori”.

B tiene una visión escindida del régimen de Velasco. De la familia, del abuelo, le viene la idea de un presidente nacionalista y valiente, que apoya a los trabajadores. No obstante por la falta de capacitación de la gente sus

buenos deseos y medidas se frustraron. “La falta de educación en ese tiempo era muy bravo... tener primaria completa era muy raro”. A esta visión favorable se contraponen la idea de un régimen represivo y controlista, hasta sanguinario. Es probable que esta faceta tenga que ver con la época, con el supuesto ya comentado para el caso de A, en el sentido de que un régimen no democrático es por fuerza brutal y oscuro. Entonces la superposición tendría que ver con la confluencia en B de la tradición familiar, un Velasco amigo de los pobres, con el espíritu de la época, todas las dictaduras son iguales, represivas y manipuladoras. Sea como fuere (me) sorprende que B tenga opiniones tan distintas, que no se haga cargo de elaborar una síntesis más coherente. La explicación —quizá— podría estar en la falta de interés por lograr una elucidación. En el hecho de que A no conversa con sus amigos sobre la historia peruana. Es decir, no se trata de algo vital, importante. Es algo lejano e inactual. Finalmente no quisiera dejar de comentar la afirmación de que “Bermúdez le dio batazo y luego de esto se quedó con su mujer”. Para que haga sentido la afirmación tiene que ser valorada como una metáfora. El batazo (golpe) de (Morales) Bermúdez significa que este se quedara con la mujer (el poder) de Velasco. De golpe a batazo no hay mayor diferencia. Pero lo que es curioso es que el poder sea visto como una mujer. Velasco estaba casado con su mujer (el poder) y Bermúdez se la quitó. La relación del hombre con el poder aparece como un matrimonio. Algo íntimo y posesivo, donde se definen la existencia y la cotidianeidad. El poder es como una mujer tornadiza que puede arrebatare con un gesto de fuerza.

C tiene 22 años, ha nacido en Lima y ha seguido estudios de Antropología pero se encuentra desocupado. C se ha enterado de Velasco a partir de lo escuchado en casa, de lo estudiado en la escuela, “y más allá de la escuela”. Lo que llama la atención en sus juicios es la falta de integración o sistematicidad. Predomina una ambivalencia no mediada, una acumulación de opiniones sin balance, ni perspectiva. C se da cuenta de ello. “No he pensado mucho en Velasco, más he tenido discursos generales de Velasco, que hizo esto o lo otro, pero uno no sabe a profundidad qué cosas hizo bien y qué cosas hizo mal, yo no leo mucho sobre Velasco, creo que tuvo grandes principios de acción, como por ejemplo hacer una reforma agraria, al final creo que la cagó, creo que hay que darle mérito que parecía eran buenas intenciones de él... acabó con muchos de los gamonales...” “Era una dictadura militar que tenía una fachada de izquierda, la intención del golpe militar fue evitar que se generen grupos de comunistas o gente de izquierda en el país, prevenir que haya lucha armada entre campesinos

luchando por tomar tierras... lo que hizo fue anticiparse a eso e hizo algo inédito, un militar que al final implementó todas las ideas socialistas... me parece inteligentísimo como estrategia política". "Al final creo que no tuvo mucho éxito".

De otro lado C piensa que el gobierno de Velasco "ha sido una dictadura y todo tipo de dictadura me parece deleznable, tampoco le tengo mucho amor a los militares y tampoco me convence mucho la fachada de izquierda... lo que sí me parece bacán es que haya asimilado.... a mucha gente de izquierda... Tampoco soy de izquierda pero me parece que tienen una visión un poco más crítica de las cosas, aunque sabemos que la izquierda ha hecho en el mundo grandes matanzas, me parece que tuvo buenas intenciones como recuperar parte de la cultura que forma parte del país, la cultura andina". Respecto a los militares C piensa que son intolerantes y prejuiciosos. Han hecho grandes masacres. "En las escuelas de la marina, la FAP, la gente tiene que ser de tez blanca y que no tengan ningún tajo...." En el caso específico del gobierno de Velasco C piensa que hubo muchos muertos y desaparecidos "están confabulados con Cuba y la KGB". En todo caso la represión no fue como en Chile y Argentina. Habían más presos y exiliados. Finalmente es importante mencionar que C es un desencantado de la política. Él prefiere no votar y no lo convencen ni las elecciones ni los golpes de Estado.

En C se superponen dos discursos sobre el país. Uno de "izquierda" que lo lleva a la crítica de las prácticas discriminadoras de las FFAA, a la denuncia de las matanzas. Desde esta perspectiva el gobierno de Velasco aparece como sospechoso pues su motivación sería la de evitar el comunismo. Es decir, se habría apropiado de las ideas socialistas para impedir una verdadera revolución. Su régimen tenía una "fachada de izquierda". No obstante hay otro discurso acaso menos prejuicioso donde Velasco aparece movido por buenas razones. La justicia social, la recuperación de lo andino. "Creo que tuvo grandes principios de acción", "ayudó a acabar con todas esas familias de poderosos que tenían al país dividido en pedazos", el Perú no estaba alienado con los grandes capitalistas norteamericanos.

En C se conjugan una actitud de sospecha hacia las intenciones reales de Velasco, supuestamente antiizquierdistas, con otra actitud, muy distinta, de señalamiento de coincidencias y de reconocimiento de logros. En este sentido la posición de C es muy característica de la que siguen sosteniendo muchos que pertenecieron a la izquierda radical de la década de 1970. Una mezcla de duda e incredulidad, pues los militares son anticomunistas y autoritarios, con, de otro lado, un reconocimiento de la radicalidad e im-

portancia de las medidas del “gobierno de Velasco”. Me parece que esta impostación traduce el deseo de que los mismos cambios hubieran sido hechos por la izquierda civil y popular. Y no por los militares.

Si buscamos lo común en las opiniones de A, B y C puede notarse que el “inconsciente político” de sus posiciones de enunciación está definido por un rechazo a las dictaduras, por un desencanto con la política y por la falta de preocupación por elaborar una memoria. Por una indiferencia hacia el pasado. Vivido como algo remoto e inactual. En los tres casos está muy presente la idea de que una dictadura es necesariamente represiva y sanguinaria. Si las comparamos con las opiniones de la generación mayor es claro que la memoria se ha debilitado y que la reivindicación de la democracia ha introducido una sombra sobre lo que fue el gobierno de Velasco.

IV

En 1986, bajo la coordinación de Carlos Franco, el Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (Cedep), publicó un balance muy ambicioso sobre el periodo de Velasco. Se trata de *El Perú de Velasco*. Obra en tres tomos, de cerca de 1000 páginas. Como una suerte de conclusión, el editor decidió invitar a intelectuales de distintas generaciones y trayectorias con el fin de que debatieran sobre la “*experiencia velasquista*”. Dieciséis años después de llevado a cabo el debate quisiera decir que la faceta testimonial ha permanecido más en pie que los esbozos interpretativos, y que entonces el debate puede ser releído provechosamente siempre y cuando se subraye la dimensión del testimonio y se identifique los supuestos invisibles que organizan y limitan la polémica. Sostendré que esta relectura que propongo permite reabrir el debate sobre la “*experiencia velasquista*”. Darle una nueva actualidad.

Lo primero, entonces, es tomar distancia de los supuestos tácitos del debate. Identificar los consensos interpretativos que enmarcan el intercambio. El más importante de estos consensos es enunciado, en el mismo inicio de la conversación, por Carlos Franco: “Cancelar el periodo oligárquico de la historia del país e iniciar una época distinta, aunque no definida sino tendencialmente, es acaso el rasgo decisivo de la experiencia velasquista”. (1986: 915). Hasta Alberto Flores Galindo, el más radical de los intelectuales presentes en el diálogo, comparte esta opinión. “Carlos Franco decía que lo característico del régimen había sido cancelar el periodo oligárquico. Eso, en lo fundamental, me parece acertado aunque habría que matizar” (918).

A la distancia me parece que el concepto de “período oligárquico” hace pensar que las condiciones para una afirmación definitiva de la democracia en el Perú no son muy problemáticas. En realidad este concepto invisibiliza los antagonismos más severos de la sociedad peruana. Sea como fuere el consenso es que la superación de la “oligarquía” sería el legado de Velasco. Esta tesis toma dos direcciones diferentes. Para Carlos Franco “el velasquismo será recordado, creo yo, como la forma política a través del cual el Perú dejó atrás la servidumbre social y el gobierno de la aristocracia” (917). Para Alberto Flores Galindo el velasquismo hizo posible “el curioso encuentro de una izquierda ... fragmentaria ... con la radicalidad espontánea del movimiento popular” (918). Es decir, para Franco el gobierno de Velasco creó la ciudadanía y colocó las bases de la democracia. Mientras tanto, para Flores Galindo, la intransigencia de la oposición de izquierda tuvo un efecto no pensado pero verdaderamente trascendente: la constitución de una izquierda radical. El germen de un Perú socialista.

Actualmente es visible que ambas opiniones son muy relativas. Respecto a la observación de Franco habría que decir que el gobierno de la aristocracia continúa aunque no se trata esta vez de una aristocracia de cuna o apellido, sino de argollas partidarias o élites económicas o, por último, grupos mafiosos. En todo caso es claro que el sistema político no se ha acercado al mundo social para organizarlo y representarlo. El caudillismo, la demagogia, y el clientelismo siguen siendo el círculo perverso de la política peruana. Quizá el cambio más importante es la apuesta popular por la acción directa. En efecto, la movilización social, ajena y distante de sus supuestos representantes políticos, discurre por el cauce de la marcha y la protesta. La agresión contra el gobierno y el Estado es la consigna. Es la forma de hacerse oír, de existir. Se actúa no sobre la base de un programa para el país, de un interés generalizable, sino, en una perspectiva inmedatista, economicista, conseguir beneficios, mayormente muy justos, para los sectores movilizados de la población. No se trata entonces de movimientos de ciudadanos que esgrimen alternativas sino de protestas puntuales y violentas, (casi)indiferentes a lo que pueda suceder en el conjunto del país.

Respecto a la observación de Flores Galindo habría que decir que esa izquierda radical en la que tanta gente colocó sus esperanzas⁶ estalló defini-

6. El maniqueísmo moral de la izquierda de la época llevó a la ilusión de que una persona de izquierda por el mero hecho de serlo era necesariamente buena e íntegra. Se pensaba justo lo contrario de la gente de derecha. En general la izquierda no estaba preparada para entender el tema del mal en los individuos.

tivamente en 1987. El dogmatismo y los protagonismos personales abortaron su desarrollo. Además se hizo evidente que la izquierda legal no tenía un programa alternativo al que el Apra estaba realizando con Alan García a la cabeza y con un gran perjuicio para el país. Entonces la izquierda se desvaneció como factor de poder. Y más todavía con la caída del muro de Berlín, apenas dos años más tarde del fallido congreso de Huampaní de 1987. Entonces quedaron Sendero y el MRTA. En realidad estos movimientos se incubaron en la universidad masificada y radicalizada de la época de Velasco. Pero ambas fuerzas expresaron solo el trasfondo tanático de la sociedad peruana. Es decir, la liberación de los (justificados) odios, resentimientos y culpas causados por un orden social autoritario. Ahora bien, es necesario decir que estos resentimientos (más apropiado sería decir deudas de justicia) fueron levantados en función de potenciar protagonismos personales totalmente censurables. En resumen la izquierda no fue la fuerza constructiva de país con la que Flores Galindo, como tantos otros, soñó.

Franco piensa que Velasco puso las bases de una ciudadanía nacional, de un sujeto nacional-popular, capaz de hacerse cargo de su historia. Flores Galindo cree que Velasco sin quererlo fomentó una movilización social que desembocaría en una revolución socialista.

Entonces el problema que comparten Franco y Flores Galindo es que su análisis gira en torno del concepto de “período oligárquico”. Creo que este concepto carece de la densidad teórica y conceptual como para razonar el significado de Velasco en la historia del Perú. En efecto, este concepto invisibiliza los problemas de fondo del país y se concentra, en cambio, en “efectos de superficie”. A trasluz de este concepto se insinúa que la “desgracia” del Perú es el gobierno de la “oligarquía”, es decir, de un grupo que concentra la propiedad y excluye al pueblo de la participación política. Ahora bien, la imagen de una oligarquía todopoderosa y responsable de las frustraciones del país adquiere fortuna, según Basadre, a mediados del XIX, cuando a propósito de la consignación del guano, la manumisión de los esclavos y el pago de la deuda interna, un grupo de gente ligada a la política, el ejército y los negocios, adquiere súbitamente notoriedad y riqueza. Se forma entonces la élite llamada a convertirse en el pivot del partido civilista, en el germen de la modernización de principios del siglo XX.

Decía que el concepto de *período oligárquico* resulta inadecuado porque invisibiliza los problemas más serios del país. En realidad fundamenta una inteligibilidad superficial que pone las bases de una acción política necesariamente limitada e infecunda. En efecto, este concepto se concentra en la propiedad de la tierra y en la exclusión política de las masas como

cara y sello de un fenómeno que extravía el destino nacional del Perú, que perpetúa la injusticia y la integración social. No es desde luego que el concepto sea antojadizo. De hecho existió algo así como una oligarquía. No obstante la imagen clásica de la oligarquía está construida desde la marginación popular criolla y apunta a validar un deseo de protagonismo estatal y rentismo social. En efecto, desde la marginación popular criolla, el Estado, oponiéndose a la oligarquía, debería nacionalizar las riquezas y redistribuirlas mediante la creación de empleos públicos productivos (educación, carreteras) y mediante los subsidios a los productores. El problema básico del Perú no estaría dado por una insuficiente acumulación sino por la concentración de la propiedad y el ingreso. Por tanto la solución estaría en redistribuir la riqueza gracias a la democratización política. La insuficiencia de este diagnóstico y la acción política respectiva quedaron en evidencia en los gobiernos de Bustamante y Rivero (1945-1948), y también en el de Alan García (1985-1990). El concepto de oligarquía pone las bases de una orientación populista que no significa una solución a los desgarramientos del mundo social peruano.

Más en el fondo se puede decir que el concepto de “período oligárquico” invisibiliza el “nudo colonial” y la dominación étnica que representan las trabas más serias para la constitución nacional del Perú. Entonces, insistimos, antes que en la concentración de la propiedad de la tierra, el problema del Perú está en la vigencia de antagonismos sociales que impiden la validez de la ley y la plasmación de un sentimiento de comunidad. La autoridad no es legítima porque la persona que la representa es la primera en violarla.⁷ Entonces la ley no puede cumplir la función pacificadora que le es inherente: establecer procedimientos que a todos competen y

7. Dos ejemplos recientes y muy comentados pueden servirme para esclarecer lo que quiero decir. En el inicio de su mandato, el presidente Toledo se fijó un sueldo totalmente desproporcionado de US\$18.000 mensuales. El argumento que empleó para defender esta remuneración fue que él no quería robar. En una reunión de profesores de Ciencias Sociales un colega hizo la siguiente observación: si Toledo dice que es necesario ganar 18.000 dólares para no robar, entonces ¿qué nos está diciendo a los que ganamos 1.200 soles mensuales? Es decir, a la inmensa mayoría del pueblo peruano. La respuesta es, desgraciadamente, obvia: ¡roben! El segundo ejemplo se refiere a las exenciones tributarias que se otorgan los congresistas. Como se sabe los congresistas reciben la mayor parte de sus ingresos como “gastos de representación”. Gastos sobre los que están obligados a dar cuenta solo en un 30%, de modo que el 70% restante es un ingreso no sujeto a fiscalización alguna. En realidad, como todo el mundo sabe, los famosos gastos de representación constituyen una forma de aumentar sus ya abultadas remuneraciones sin tener que

señalar límites que nadie puede traspasar. Fundar la igualdad, contener el privilegio y el abuso. Pero la pervivencia de las jerarquías erosiona cualquier tipo de gobernabilidad en la sociedad peruana. Desde esta perspectiva se puede decir que la oligarquía es una reacción, un intento limitado y frustrado por controlar, desde arriba, este trasfondo colonial de antagonismos desenfrenados después de la independencia. Es decir una apuesta por generar una gobernabilidad y un orden que está condenada finalmente al fracaso pero que logra, sin embargo, producir un cierto orden y prosperidad especialmente en el período comprendido entre 1895 y 1930. La oligarquía es un régimen post-colonial. Un intento (fallido) de hegemonizar el país. Un ensayo, sin embargo, con sus aristas civilizatorias. Mal que bien se creó un nosotros nacional en torno de la narrativa criolla. Se expandió la escuela y el sentimiento de peruanidad. Ordenar y modernizar fueron las consignas. Quizá el partido que mejor encarnó esta posibilidad fue el Nacional-Democrático, el llamado *futurismo* del joven Riva Agüero y del también joven V.A. Belaunde. Sea como fuere esta apuesta al orden y la hegemonía tenía demasiados obstáculos. Quizá el principal es que los grupos convocados por ella no tuvieran una fe profunda en su posibilidad, o encontrarán más cómoda la alternancia y el entendimiento con el gamonalismo. Del fracaso de la modernización oligárquica emerge el Apra y el culto al antagonismo. Y, más tarde, por supuesto, la izquierda. Desde entonces la política es entendida como exacerbación incondicional ¿heroica? ¿suicida? del antagonismo.

Adonde quiero llegar es a que Velasco no combatía tanto con la oligarquía, como él acaso pensaba, sino con los antagonismos irresueltos de la sociedad peruana, con la fragmentación y la ingobernabilidad propias de una sociedad que no llega a validar un sistema de autoridad, donde no hay un sentimiento de comunidad que facilite la confianza. En realidad el desmontaje de la llamada oligarquía fue relativamente sencillo. Las tierras fueron expropiadas o confiscadas en los primeros años. El fracaso del gobierno, y de los movimientos populares, estuvo más bien en organizar la nueva sociedad. Al respecto el caso de Huando es emblemático. Huando era una hacienda moderna de alta productividad. Con el respaldo de la izquierda radical, los obreros lucharon por la expropiación. Pero el triunfo fue el inicio de la debacle. En efecto, la hacienda que producía 7000 TMS

pagar los impuestos respectivos. Si los propios "padres de la patria" son los primeros en evadir las leyes que dictan, creándose privilegios inmorales, entonces ¿qué sentimiento de obligación tributaria puede tener el resto de la población?

de fruta dio lugar a la cooperativa que producía solo 1300 TMS. Los jefes sindicales se coludieron con los administradores y la gestión fue corrupta e ineficiente. Los obreros no se quedaron atrás. Redujeron la jornada laboral a 17 horas por semana. Agobiada por las deudas y la corrupción la cooperativa fracasa y es desmontada por una parcelación que da lugar a una agricultura de subsistencia en las tierras más ricas del Perú (ver Torres 2000).

La faceta testimonial del debate me parece más reveladora. Rolando Ames enfatiza que el gobierno concentró un poder sin precedentes y que tuvo una gran libertad para diseñar y ejecutar su política. Ahora bien, esta voluntad de cambio tenía como contrapartida “sujetos populares débiles”. Entonces “la distancia entre el gobierno y las clases populares creaba un límite a las aspiraciones de transformación irreversible” (919). Por su lado Gonzalo Portocarrero señala la intransigencia de la “nueva izquierda”. Es decir, pese a que Velasco efectuó casi todos los cambios que ella demandaba, la nueva izquierda no le dio oportunidad alguna. Su oposición fue pues de principio, radical. La desconfianza en el ejército y el dogmatismo ideológico alimentaron la idea de que el régimen era el peor enemigo de la revolución socialista, que lo central de su acción iba dirigido a impedir la revolución. Por tanto se trataba de aprovechar las medidas para potenciar los conflictos, para enfrentar al mundo popular con las autoridades. Exigir más, luchar, combatir, esa era la escuela donde se estaría forjando la revolución. Vista con distancia, la izquierda se concentraba en minar las medidas del gobierno. La idea era desautorizarlo, denunciar sus supuestas intenciones ocultas, socavar su autoridad. El cálculo de la izquierda era capitalizar a favor propio la movilización social a la que daba lugar el gobierno de Velasco, sin darse cuenta quizá que la crítica a la autoridad del gobierno repercutía en el desprestigio de cualquier autoridad. Por su parte, Francisco Guerra García relata que su compromiso con el régimen velasquista nació de su entusiasmo por la Reforma Agraria. “ahora con el transcurso del tiempo, sigo considerando que fue un momento extraordinario en el proceso político del país y sigo pensando que desde una perspectiva de largo plazo fue el gobierno más interesante de la historia política peruana” (923).

Los intelectuales que participamos en el debate compartíamos una definición de la situación peruana que se originó a mediados del XIX y que alcanzó su madurez en los escritos de Haya y Mariátegui. El problema del Perú estaba en la concentración de la propiedad y en la exclusión política. No obstante en esa época no se nos había ocurrido que esta situación podría ser un efecto de superficie producido por causas más profundas y definitivas. Me refiero en concreto a la ausencia, en todo nivel, de relacio-

nes legítimas de autoridad, a la vigencia del autoritarismo y a la falta de un sentimiento de comunidad sobre el que pudiera fundarse la ciudadanía. En breve a la pervivencia del (post)colonialismo como conjunto de antagonismos y fragmentaciones que la sociedad peruana aún no puede superar.

V

Es probable que Enrique Chirinos Soto sea el autor que articula con más fuerza la opinión de la derecha conservadora sobre el velasquismo. Lo que podría llamarse verdad oficial pues es la que circula en los medios de comunicación y tiende a imponerse por *default*, es decir, porque no hay en el nivel de gran público otras alternativas de interpretación.

En su *Historia de la República* (Editores Importadores s/f), Chirinos dedica 26 páginas al gobierno de Velasco. El tono de su narrativa pretende ser muy parco y objetivo, poco menos que indiscutible. No obstante es muy clara su posición. El gobierno de Velasco fue una dictadura que resulta del éxito del complot de algunos militares que tratan de llevar a cabo “un temerario ensayo colectivista” (294). Se trata de un régimen seudo-institucional por cuanto no nació de un pronunciamiento de las FFAA sino de algunos de sus elementos. El golpe contra Belaunde interrumpió el orden democrático. Se esgrimió como pretexto el acta de Talara. No obstante, el “complot revolucionario” estaba en marcha desde mucho antes. Además la IPC fue finalmente indemnizada. En realidad el golpe está dirigido contra el Apra que se perfilaba como la fuerza política ganadora de los comicios que deberían tener lugar en 1969.

El régimen de Velasco se basa en “el terror psicológico, si es que no en el físico” (294). Poco a poco el régimen va suprimiendo la libertad de expresión. Primero algunos periódicos, luego la televisión, finalmente (casi) todos los medios de comunicación. Las reformas hostilizan al capital privado nacional. La reforma agraria, las comunidades industriales son formas de frenar la inversión. Los capitalistas extranjeros (Southern, Bayer) son tratados de manera mucho más concesiva. La reforma agraria, las expropiaciones continuas y la fundación de empresas públicas llevan a pérdidas colosales y al crecimiento vertiginoso de la deuda. Los subsidios empeoran aun más las cosas. El balance es pues totalmente negativo. Autoritarismo político, retroceso de la democracia, caída de la inversión, experimentos económicos ruinosos. El régimen tenía que caer y la revolución conoce su temidor con el golpe de Morales Bermúdez que se alza contra el personalismo de Velasco.

Las ideas de Chirinos sintetizan la apreciación de los sectores más pudientes de la sociedad peruana. Quizá para completar el panorama habría que añadir las motivaciones que se imputan a Velasco. Se habla de resentimiento y odio hacia la “gente bien”, o “gente decente”, aquella, por ejemplo, que lo menospreció en su Piura natal, pues no quiso olvidar sus orígenes modestos, aun cuando regresara como el General Velasco. Chirinos no se hace eco de estas historias quizá porque dejan peor paradas a las élites piuranas que al propio Velasco. Ahora bien, la mayor parte de las apreciaciones de Chirinos son ciertas. No obstante, su visión de conjunto es superficial y equivocada. Lo importante del pasado ha sido silenciado, reprimido. Se ha construido una historia banal. El Perú de antes del 68 aparece como una sociedad enrumbada en la democracia. El golpe de Velasco es un complot antiaprista motivado por deseos de protagonismo personal que se prolongan en un colectivismo insensato. En realidad Chirinos no entiende el acontecimiento en la medida en que no conceptualiza el entramado de antagonismos que sustentan y dinamizan la sociedad peruana. En especial reprime la heterogeneidad en nombre de un mestizaje criollo y niega el conflicto étnico colonial que impide la (con)ciudadanía. Entonces el significado del velasquismo se le escapa. Para entenderlo tendría primero que conocer lo que todos sabemos pero muchos reprimen y olvidan; es decir, los antagonismos sociales.

VI

Sin acaso quererlo, inspirado por el tema y por el diálogo con las opiniones y argumentos con los que me he confrontado, llego a conclusiones (in)esperadas. Esperadas porque en la intención de mi ponencia la inquietud que me dominaba era cómo lograr una memoria del Velasquismo que fuera aceptable para todos los peruanos. El camino sería confrontar las memorias, hacerlas dialogar, dialectizarlas. Es decir, lograr un relato que hiciera justicia a todas las narrativas existentes, que recogiera los elementos de verdad que cada una de ellas pudiera aportar. Lo inesperado de la conclusión, sin embargo, es que esta dialectización solo es posible si releemos la historia del Perú desde conceptos muy diferentes de los actualmente vigentes. La historia del Perú tendría que ser leída como sucesivos intentos de dominar antagonismos radicales y profundos. Algunos intentos, desde luego, más éticos y exitosos que otros. Esta (re)lectura implica dejar atrás las mutuas descalificaciones. Es decir, la idea de una oligarquía demoniaca y explotadora y, su correlato necesario, la idea de una “indiada”, incapaz

por naturaleza. En cada una de estas perspectivas palpita el deseo de eliminar a la otra. Los sujetos de la enunciación son respectivamente la víctima excluida y el aristócrata descalificador. Apenas es necesario decir que desde estas valoraciones todo es insatisfacción y tragedia en nuestra historia. En realidad, solo desde el plano de los mutuos reconocimientos se podrá elaborar una “historia justa”, una “memoria feliz” que recupere la plena humanidad de todos los peruanos, sin que ello implique, desde luego, renunciar a la crítica. En esa historia el capitulo de Velasco será apreciado como un intento de acercar a los peruanos. No el definitivo pero si un paso que debemos agradecer.

Las dificultades con las que se topa el deseo de ser nación, el sentimiento que Basadre llamó “querer existencial nacional”, son abrumadoras. Es un hecho que los peruanos queremos constituir una colectividad donde impere la ley y donde los mutuos reconocimientos funden un sentimiento de comunidad. En realidad “la promesa peruana” nace con la independencia, cuando la constituyente de 1822 se decide por la república y la democracia como los principios organizadores de la sociedad peruana. No obstante, desde un inicio, esta expectativa se estrelló con antagonismos sociales que la convertían en una quimera, en una referencia querida pero lejana. En efecto, del debilitamiento del orden colonial nació el caudillismo y el caos. No hay un principio de autoridad legítimo y ningún militar de fortuna quiere subordinarse. Todos, cada uno con su camarilla, quieren la “silla”; el poder y sus ventajas. Ninguno de ellos deja de recurrir a los antagonismos étnicos y regionales para subvertir al gobierno del momento y favorecer a su partido. Entonces prima el desorden y las guerras civiles. Habrá que esperar hasta fines del XIX para que se consolide un orden que trate de equilibrar los antagonismos permitiendo una gobernabilidad que de alguna manera enderece al país hacia el cumplimiento de la “promesa peruana.” Pero el orden oligárquico es feble. Basado en la concentración de la riqueza, en la exclusión política, y la marginación del mundo indígena, resulta inestable y preñado de violencia. Cuestionado desde un inicio desde el propio mundo criollo, no llega a fundamentar una gobernabilidad que permita una movilización ágil de la sociedad peruana. Ahora bien, aunque la crítica a la dominación oligárquica suele ser hecha desde un telos democrático; no obstante, ella apunta hacia modos de gobernabilidad autoritarios y populistas. El remedio puede ser peor que la enfermedad. De hecho prima una pulsión antioligárquica, de lucha contra la exclusión y de expresión de los antagonismos no domeñados de la sociedad peruana, pero no hay, sin embargo, una elaboración que aporte un modo de gobernabilidad

alternativo. Sea como fuere la desestabilización del orden oligárquico no lleva a la consolidación de modelos de autoridad alternativos. El recrudecimiento de los antagonismos sociales lleva incluso a la barbarie de la década de 1980 y principios de la década de 1990. Entonces la promesa peruana sigue vigente pero no hay forma de equilibrar los antagonismos, de lograr la prevalencia de la ley y la superación de las exclusiones. La ciudadanía está pues aún por crearse.

Precisamente una de las fuerzas que conspiran contra la “promesa peruana” es la dificultad para elaborar una memoria, una narrativa que cree un nosotros nacional, una historia común donde los peruanos puedan reconocerse como iguales en su diversidad. Esta dificultad para elaborar una memoria nacional no es sino la otra cara de la moneda de la fragmentación, de los desconocimientos y jerarquizaciones, de la prevalencia del colonialismo en nuestra sociedad. En realidad el racismo es la fuerza desintegradora que traba la realización de la promesa peruana. En todo caso sujeto, memoria e identidad son términos que aluden a diversas facetas de lo mismo. Sujeto es quien es agente en la medida en que está comprometido con la ley. Es decir quien actúa, tomando decisiones sobre la base de su experiencia y reflexividad. Precisamente memoria y sujeto se implican mutuamente pues la memoria, en tanto disposición al aprendizaje, fundamenta la capacidad de estar libre para elegir el futuro. Finalmente, el sujeto, en tanto es capaz de narrar lo fundamental de su vida, adquiere una identidad, una integración, una cohesividad. Primado de la vida sobre las fuerzas desequilibrantes del tanatos. En este panorama las luchas por elaborar una memoria colectiva pasan por tratar de reconocer pero también de mediar los antagonismos. Hacer que cada uno de los fragmentos de la comunidad esté dispuesto a reconocer como propios los fragmentos que gracias a la fraternización dejan de ser ajenos. Lograr ser una comunidad donde los antagonismos sean manejados de la forma más justa, transparente y democrática. Realizar la función civilizatoria de la promesa peruana, contra el pesimismo de la amargura, contra el cinismo del conservador, contra el resentimiento del tanático.

VII

Finalmente, entonces, ¿cuáles serían las premisas de las que debería partir un estudio del velasquismo que fuera (potencialmente) aceptable para (casi) todos los peruanos?

- 1.- El Velasquismo representó un intento por acelerar la construcción de una nación en el Perú. Trató de descolonizar las relaciones sociales, denunciando los abismos y las injusticias, y estrechando las diferencias. Procuró unir a los peruanos tras un proyecto basado en el fomento de la integración social, la redistribución de la riqueza y la afirmación de la dignidad y valor del mundo popular, tanto urbano como campesino. En realidad el Velasquismo recogió anhelos largamente sentidos en las clases medias y populares criollas. Anhelos presentes en diversas fuerzas políticas como el Apra, el Partido Comunista, Acción Popular, Democracia Cristiana, Social Progresismo, etc. No debe sorprender entonces que el gobierno de Velasco reclutara personas de todos estos partidos.
- 2.- El Velasquismo se planteó como un régimen representativo de las clases productoras en lucha contra el rentismo oligárquico y la depredación imperialista. Esta coalición social estaría liderada (autoritariamente) por el gobierno de las Fuerzas Armadas y, en la medida en que se fortaleciera, en forma creciente, por las organizaciones gremiales y corporativas de la sociedad civil. En consecuencia, el Velasquismo se trató de apoyar en un frente muy amplio que cubría desde los empresarios nacionales hasta el campesinado, pasando por los profesionales, empleados y obreros. Cada sector obtendría ventajas, pagando eventualmente algunos costos. Los empresarios recibirían crédito y protección arancelaria; los trabajadores, estabilidad laboral, alzas salariales, y la copropiedad y cogestión de las empresas; los campesinos, la propiedad de la tierra.
- 3.- Las razones que desestabilizaron el proyecto velasquista son múltiples y complejas. Algunas tienen que ver con el proyecto mismo, otras con la coyuntura del periodo 1974-75. La oposición de izquierda movilizó a los sindicatos a exigir reivindicaciones exageradas. La perspectiva era un economicismo mesiánico. Es decir, agitar expectativas que al no poder ser resueltas llevarían a los obreros a plantearse el tema del poder. Si se tiene en cuenta que el mundo popular no pudo tomar siquiera ventaja de las posibilidades que le abría el régimen de Velasco se concluye que la oposición de izquierda estaba dominada por un maximalismo dogmático. De otro lado, la gestión económica del Estado dejó mucho que desear. Las empresas nacionalizadas o socializadas no lograron la eficiencia prevista. Los grandes proyectos de inversión tampoco tuvieron el impacto deseado. La consecuencia fue que los balances macroeconómicos comenzaron a deteriorarse:

déficit fiscal, déficit en cuenta corriente, inflación. Las críticas de la derecha fueron silenciadas mediante la expropiación de los medios de comunicación. Primero la TV, luego los diarios. Este hecho, realizado en 1974, marcó el alejamiento definitivo de las clases medias profesionales. Sin el apoyo de la izquierda, ni de la derecha, ni del APRA, el régimen estaba solo. La enfermedad de Velasco lo hizo aun más vulnerable.

- 4.- Desde el punto de vista económico las reformas de Velasco fracasaron. Proyectos de inversión estatales poco rentables, una industria sustitutiva sobreprotegida y poco eficiente. Un desastre de la agricultura más productiva. Un crecimiento injustificado del aparato del Estado. No obstante, la importancia de Velasco estuvo en una suerte de “revolución cultural”. La revaloración de lo andino, el elan nacionalista, el intento por integrar socialmente al país. Quizá entre muchos hechos importantes privilegió dos. Primero, el uniforme único escolar. Por ley todos los estudiantes tenían que lucir el mismo vestido. Todos iguales. En un país donde la identidad se basa en la diferencia y jerarquización, la medida resultó traumática para muchos. Los niños de los colegios más exclusivos usarían las mismas prendas que los niños de los colegios del Estado. Se parecerían un poco más. Serían escolares peruanos antes que “públicos/nacionales o privados”. Segundo, la frase “campesino: el patrón ya no comerá más de tu pobreza”. La explotación “absoluta” —basada en una tecnología rudimentaria, bajas remuneraciones y una rígida jerarquización social— dejaba de ser legítima. Los trabajadores tienen pues derechos.

En la actualidad estos puntos de acuerdo posible no son recogidos por la derecha conservadora. Para Chirinos Soto las medidas del gobierno de Velasco están inspiradas por el resentimiento social y la ambición personal. Además el estatismo estaba condenado al fracaso. Por último, la derecha social piensa que Velasco sublevó a la “indiada”, corrompiendo un orden social que en todo caso habría tenido que evolucionar paso a paso. Puede que en la (ex)izquierda tampoco se conceda este punto. De hecho muchos autores de esta tendencia no han hecho una autocrítica explícita con las interpretaciones que elaboraron donde el Velasquismo aparecía como un intento de remozar la “dominación imperialista”.

No obstante creo que una mayoría de peruanos podría hacer más o menos suyos los puntos mencionados. Entonces podríamos concluir que no hay una “historia justa”, ni una “memoria feliz”; es decir, no hay un

sujeto colectivo, una ciudadanía peruana que comparta valoraciones comunes sobre el pasado y esperanzas también comunes sobre el futuro. No obstante están los materiales para lograrlo. Del recordar en conjunto, del diálogo abierto puede nacer esa memoria e identidad, tan necesarias para que la conflictividad del país no esterilice todos los esfuerzos por salir adelante.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo sacer Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.
- Chirinos Soto, Enrique (s/f). *Historia de la República*. Editores Importadores.
- Franco, Carlos (coord.) (1986). *El Perú de Velasco*. Lima: Cedep.
- Torres, Zózimo (2000). *Habla un sindicalista*. Lima: Ed. IEP.
- Lienhard, Martín (2000). “La memoria popular y sus transformaciones”, en Lienhard Martín (coordinador). *La memoria popular y sus transformaciones*. Madrid: Ed. Iberoamericana.

Arqueología de una mirada criolla: el informe de la matanza de Uchuraccay¹

Santiago López Maguiña

El Informe de la Comisión Investigadora de la matanza de Uchuraccay, presidida por Mario Vargas Llosa, y el artículo que este escribió bajo el título de “Historia de una matanza”, en el que da testimonio de su intervención en dicha comisión, son los primeros documentos producidos por actores encargados por el Estado peruano para establecer la verdad de hechos de violencia en los cuales estuvieron comprometidas las Fuerzas Armadas, de una manera directa o indirecta. El Informe de la matanza de Uchuraccay constituye, a su vez, el primer documento oficial sobre la etapa de violencia que asoló al Perú debido a las acciones subversivas de Sendero Luminoso iniciadas en 1980. En él se fijan los términos y los valores mediante los cuales el discurso estatal percibía las acciones violentas que venían desarrollándose. Pero también se fijan las categorías y los esquemas con que el discurso oficial va a representar y explicar los hechos de violencia que en adelante van a ocurrir. En este carácter inaugural radica la importancia de estos textos.

Historia de un malentendido

Los dos textos mencionados explican la matanza de Uchuraccay como fruto de un malentendido. La muerte que los ocho periodistas encontraron en las alturas de la provincia de Huanta la tarde del 26 de enero de 1983 se originó en un equívoco. Las víctimas fueron confundidas con militantes de Sendero Luminoso, cuando para los campesinos todo forastero era parte de esa organización política. La confusión estaba acentuada por factores étnicos. La cultura “primitiva”, según el Informe, de los comuneros iquichanos hacía de éstos sujetos incapaces de distinguir entre periodistas que portaban máquinas fotográficas y teleobjetivos, y “combatientes” de Sendero que llevan armas de fuego.

1. Este texto sigue en parte el esquema de investigación arqueológica del discurso elaborado por Foucault en *Arqueología del saber* (Cf. Foucault 1970). Echamos mano así mismo de categorías que proceden de la semiótica del discurso (Cf. Fontanille 2001).

El malentendido surgió a causa de que las informaciones no fueron transmitidas con nitidez ni con la velocidad debidas, como consecuencia del estado de violencia y del nerviosismo que reinaba en Ayacucho desde que Sendero Luminoso inició la lucha armada, pero sobre todo a causa de que los participantes en el proceso comunicativo no compartían la misma lengua y los mismos códigos culturales. A ello se suma el hecho de que el movimiento subversivo activó e intensificó atávicas tendencias agresivas de los campesinos iquichanos. Desató una furia ancestral que se concretó en la brutalidad con que se asesinó a los periodistas. La ferocidad campesina es una propiedad latente, que los errores comunicativos reavivan. Los campesinos aparecen desde el principio como seres bestiales que parecen quietos y pasivos.

Es de subrayar que la brutalidad de los comuneros depende del “tipo de armas de que disponían (...) —huaracas, palos, piedras, hachas— y [de] (...) su rabia” (112), que para el Informe indicarían que el daño y el menoscabo producidos en los cuerpos atacados habían sido más duros y crueles que si se hubieran empleado otras armas. La relación entre brutalidad y armas de mano motiva a pensar que las armas de fuego suponen la ausencia de brutalidad, o al menos un grado de brutalidad menor. Las armas de mano tienen una conexión próxima con el cuerpo propio (el cuerpo del victimario) como con el cuerpo del otro (la víctima), mientras que las armas de fuego tienen una conexión distante entre los cuerpos.

El Informe propone con seguridad, aunque de un modo indeciso y cauteloso, que el crimen de Uchuraccay también fue atroz como consecuencia de los matices mágico religiosos propios de la cultura andina. El “crimen a la vez que político-social, pudo encerrar matices mágico-religiosos” (112), dice el Informe. Y continúa de un modo puntual: “Los ocho cadáveres fueron enterrados boca abajo, forma en que, en la mayor parte de las comunidades andinas, se sepulta tradicionalmente a quienes consideran ‘diablos’ o seres que en vida ‘hicieron pacto’ con el espíritu del mal” (112). Explica enseguida que en “los Andes, el diablo suele ser asimilado a la imagen de un ‘foráneo’” (112). Después describe que “los periodistas fueron enterrados en un lugar periférico a la comunidad, como queriendo recalcar su condición de forasteros” (112). Menciona de inmediato que “casi todos los cadáveres presentan huellas de haber sido especialmente maltratados en la boca y en los ojos” (112), pues “también es creencia extendida, en el mundo andino, que la víctima sacrificada debe ser privada de los ojos, para que no pueda reconocer a sus victimarios y de la lengua para que no pueda hablar y delatarlos, y que los tobillos

deben ser fracturados para que no pueda retornar a molestar a quienes le dieron muerte” (112). El Informe sobre este punto concluye que las “lesiones de los cadáveres descritas por la autopsia apuntan a una cierta coincidencia con estas creencias”(112).

De tales indicios se infiere que entre los comuneros rige el sistema de percepciones andino, una de cuyas más conocidas sistematizaciones aparece en la antología realizada por Juan Ossio, *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973). Dicho sea de paso, Juan Ossio fue uno de los antropólogos que asesoró a la Comisión investigadora de la matanza de Uchuraccay. El mundo, según ese sistema, sería escenario de una lucha entre el bien y el mal, categorías asociadas respectivamente con figuras de lo propio y de lo “foráneo” o extraño, figuras estas últimas ligadas con un estado de ánimo de temor. Y en concomitancia con ese estado de ánimo se desarrollaría un tipo de existencia cerrado, huraño y excluyente, en el que solo es confiable y atractivo lo que pertenece al ámbito de lo familiar, mientras que lo extranjero produce recelo y repulsión.

En el sistema de percepciones andino, la vida y la muerte no están separadas por fronteras absolutas y los cuerpos de los muertos pueden cobrar ánimos y perturbar a quienes los dañaron. En conexión con esa percepción está la idea de que si se resta capacidad física a esos cuerpos, estos no estarían aptos para mortificar a los vivos, lo que revela una visión que limita la fuerza a las potencias corporales.

Más de una vez el Informe señala el estado de naturaleza que caracteriza la vida de las comunidades iquichanas, profundamente separadas del mundo moderno y por eso afectadas por modos de percepción muy sensibles y pasionales que emanan sin mediación del ambiente natural en el que viven, el cual presenta condiciones muy desfavorables.

Los “comuneros —dice el informe— (están) condenados a sobrevivir con una dieta exigua de habas y de papas” (111). La palabra “condenados” plantea una relación en la que un actor más poderoso (la naturaleza en este caso) obliga a otro más débil (los comuneros) a realizar acciones que le causan daño; dicho de otro modo, marca un estado de sometimiento, de carencia y de padecimiento que pone al más débil en estado de riesgo. Es interesante anotar que el sufrimiento se exprese en una escasa alimentación “de habas y de papas”, que indican un bajo aporte de elementos nutritivos. Lo que supone, por oposición, que el observador se ubica en un espacio donde la alimentación no es escasa y que incluso puede ser abundante, expresada quizás en figuras de carne y de leche.

Así deja ver, desde el punto de vista del observador, un escenario de seres desvalidos que pueden seguir viviendo en una situación cercana a la muerte. Una lectura reciente, *Lo que queda de Auschwitz* de Giorgio Agamben (2000), me hace pensar en los campos de concentración, que también son campos de “condenados”, poblados de muertos vivos y de sobrevivientes capaces de soportar los más horribles sufrimientos y el peor envilecimiento. Los “condenados” de Uchuraccay lo son por determinaciones naturales, los “condenados” de Auschwitz lo fueron por determinaciones políticas y culturales.

En las comunidades iquichanas, dice el informe, “la lucha por la existencia ha sido tradicionalmente algo muy duro, un cotidiano desafío en el que la muerte por hambre, enfermedad, inanición o catástrofe natural acechaba a cada paso” (111). La vida allí se confunde con la muerte, haciendo de los vivos casi muertos. O sobrevivientes gobernados por un instinto de conservación que no admite la mínima concesión para el otro: los comuneros “creen por su tradición, por su cultura, por las condiciones en que viven, por las prácticas cotidianas de su existencia, que (...) (en la) lucha por la supervivencia todo vale y que se trata de matar primero o morir” (108). Los comuneros están a la defensiva, siempre en una posición débil y de ese modo en disposición de ataque.

Un Perú antiguo y arcaico

Pero también los comuneros de Uchuraccay son “condenados” por razones sociales. Esa configuración aparece en la siguiente secuencia que figura casi al final del artículo que Vargas Llosa escribió pocas semanas después de presentarse el Informe, en la que se condensan además los más significativos aspectos tanto de su propia visión del mundo andino, como el de la Comisión Investigadora, que creemos conveniente citar en extenso:

Quando terminó el cabildo y, muy impresionados por lo que habíamos visto y oído —las tumbas de los periodistas estaban aún abiertas—, nos disponíamos a regresar a Ayacucho, una mujercita de la comunidad comenzó de pronto a danzar. Canturreaba una canción que no podíamos entender. Era una india pequeñita como una niña con la cara arrugada de una anciana, con las mejillas cuarteadas y los labios tumefactos de quienes viven expuestos al frío de las punas. Iba descalza, con varias polleras de colores, un sombrero con cintas, y, mientras

cantaba y bailaba, nos golpeaba despacito en las piernas con un manojo de ortigas. ¿Nos despedía, según un antiguo rito? ¿Nos maldecía, por ser nosotros también parte de esos forasteros —“senderistas”, “periodistas”, “sinchis”— que habían traído nuevos motivos de angustia y sobresalto a sus vidas? ¿Nos exorcizaba? Las semanas anteriores, mientras entrevistaba militares, políticos, policías, campesinos, periodistas, revisaba partes de operaciones, artículos, atestados judiciales, tratando de restablecer lo sucedido, yo había vivido en un estado de enorme tensión. En las noches, me desvelaba tratando de determinar la veracidad de los testimonios, de las hipótesis, o tenía pesadillas en las que las certidumbres del día se convertían de nuevo en enigmas. En esas semanas, al mismo tiempo que la historia de los ocho periodistas —a dos de los cuales conocía; con Amador García había estado apenas unos días antes de su viaje a Ayacucho— me pareció ir descubriendo una nueva historia terrible de mi propio país. Pero en ningún momento sentí tanta tristeza como en ese atardecer con nubes amenazantes, en Uchuraccay, mientras veíamos danzar y golpearlos con ortigas a esa mujercita diminuta que parecía salida de un Perú distinto a aquel en que transcurre mi vida, un Perú antiguo y arcaico que ha sobrevivido, entre esas montañas sagradas, a pesar de siglos de olvido y adversidad. Esa frágil mujercita había sido, sin duda, una de las que lanzó las piedras y blandió los garrotes, pues las mujeres iquichanas tienen fama de ser beligerantes como los hombres. En las fotos de Willy Retto se las ve en primera fila. No era difícil imaginar a esa comunidad transformada por el miedo y por la rabia. Lo presentimos en el cabildo, cuando, de pronto, ante las preguntas incómodas, la pasiva asistencia comenzaba a rugir, encabezada por las mujeres, “*chaqwa, chaqwa*”, y en el aire se impregnaban malos presagios (p. 169).

La presencia de la pequeña mujer con el ramo de ortigas representa para el observador a un Perú que declara recién descubrir, un Perú que, en primer lugar, como lo dice en otra parte, se sitúa en un lugar “remoto”, distante de la capital de la República, centro de referencia del discurso que se desarrolla en el Informe y principal expresión del Perú moderno. La ubicación alejada de ese Perú, acentuada por el adjetivo “remoto”, indica su carácter extraño.

En segundo lugar representa a un “Perú antiguo y arcaico —como dice Vargas Llosa— que ha sobrevivido, entre montañas sagradas, a pesar de siglos de olvido y de adversidad” (168). Esta frase indica que el Perú de Uchuraccay además de distante en el espacio, también se halla en un tiempo alejado respecto del ahora de los tiempos modernos. Mucho más, la frase refiere la existencia de un Perú alterno que sigue existiendo *por de-*

más, más allá de lo que le ha correspondido existir. Su presencia entonces está fuera de lugar en las épocas que corren. Es un *resto*, pero un resto resistente en dos sentidos: respecto a la memoria del Perú oficial, en la que no tiene referencia y respecto a las adversidades del medio ambiente en el que se localiza. Está fuera de lugar en la historia actual y sobra en el contexto geográfico y ecológico en el que persiste.

En lo que atañe al primer sentido, se trata de un Perú que existe aunque no es nombrado, ni ubicado, ni percibido: un Perú excluido del orden de lo reconocido, es decir, del orden de lo simbólico, que en la lengua de Lacan es el orden de lo real, aquello que es atroz e inmortal, imposible de soportar y de representar. Un Perú, por tanto, que subsiste a despecho de la exclusión y de la repulsión.

Por lo que respecta al segundo sentido es un Perú que dura a pesar del medio ambiente en el que sobrevive y que revela un poder de resistencia muy fuerte, que no aparece, sin embargo, ante el observador como un valor positivo, ni tampoco negativo, sino como algo inexplicable, desconcertante, incalificable. Vargas Llosa parece no concebir que la vida pueda florecer en un medio escarpado y gélido, poco propicio para la agricultura y la ganadería.

Precisamente, la mujer que se acerca a él y a sus acompañantes muestra en su rostro y en su cuerpo las huellas de ese Perú resistente y remanente, que se destaca en sus rasgos físicos: en su pequeñez, en la mezcla de edades que ofrece su presencia: parece una niña y su rostro es el de una anciana. Tiene “la cara arrugada (...) las mejillas cuarteadas y los labios tumefactos de quienes viven expuestos al frío de las punas”. Muestra durezas y deformaciones que resultan de una existencia expuesta a la naturaleza adversa. Vargas Llosa parece no hacer valoraciones explícitas. Se limita a registrar lo que ve. No obstante la acentuación de los rasgos físicos de la “mujercita”, suscita la evocación de sus contrarios. La suavidad y el cuidado de las proporciones que caracterizan a las mujeres de edades bien diferenciadas del Perú donde Vargas Llosa transcurre su vida.

Esos contrastes pueden dejar ver una oposición que se plantea entre un ser maltratado y sometido a las fuerzas de la naturaleza y otros que, en cambio, las enfrentan, dominan y superan. A ello hay que agregar que el maltrato que la naturaleza infiere a la mujer produce un ser anti natura: casi un monstruo. En oposición talvez a las diosas que la cultura puede producir en el mundo propio del escritor.

Otro rasgo de la mujer que el observador atiende, y que expresa al otro Perú, es su atuendo. Sobresale el hecho de que va “descalza”. La

ausencia de calzado constituye la marca significativa más destacada en lo que concierne al vestido. Las polleras de colores y el sombrero con cintas son rasgos que señalan simplemente su identidad campesina e indígena. Pero la falta de zapatos en sus pies subraya su condición arcaica y primitiva, de persona que no participa del mundo moderno. La falta de calzado es parte del conjunto signifiante de la desnudez que alude al *hombre desnudo* (Agamben 1997), que por carecer de nombre es susceptible de una muerte impune. Rasgo, por otra parte, homologable a la falta de luz eléctrica y agua potable que sufren las comunidades iquichanas, carencias que marcan su separación con los beneficios del mundo moderno, lo que supone su participación en un orden legal.

Otra característica de la mujer es la fragilidad, que se corresponde, no obstante, con un alto grado de agresividad. Vargas Llosa no duda que ella fue una “de las que lanzó las piedras y blandió los garrotes” cuando se produjo el asesinato de los periodistas. La debilidad no se conecta con la pasividad y la quietud respecto al extraño. A pesar de la constitución quebradiza de la mujer, esta es capaz de enfrentar y de dañar a quienes percibe amenazadores y peligrosos. Las “mujeres iquichanas tienen fama de ser tan beligerantes como los hombres”. En las fotografías de Willy Retto ellas están en primera línea. Es más, “ante las preguntas incómodas en el cabildo, la asistencia pasiva comenzaba a rugir, encabezada por las mujeres”. Vargas Llosa parece ir enunciando con cautela que las mujeres son en las comunidades iquichanas las que primero responden frente a lo que sienten agresivo. En última instancia, sin embargo, hay que admitir que en la visión que Vargas Llosa ofrece de las mujeres ellas son las más agresivas. En las comunidades iquichanas, famosas por su carácter violento, las mujeres expresan ese carácter con mayor intensidad y concentración. En el fondo la presencia de las mujeres y su carácter feroz ofrecen la tonalidad más fuerte de las comunidades iquichanas.

La ferocidad latente se ve expresada en “la asistencia pasiva” que comienza a “*rugir*, encabezada por las mujeres” cuando la Comisión hace preguntas que no gustan. El Diccionario da varias acepciones para el verbo “*rugir*”, la primera es “Bramar el león”. La segunda, que tiene un sentido figurado, es “Bramar una persona enojada”. Bramido a su vez es voz de toro y otros animales salvajes y es voz fuerte y confusa del hombre colérico. El verbo “*rugir*” comporta, por tanto, las ideas de lo animal, lo salvaje y la furia. Aplicado al sujeto “*asamblea*”, le otorga esas cualidades. Los comuneros reunidos en el cabildo, quietos y sumisos, cuando son provocados descubren un agente arisco, brutal, incontrolable.

La enunciación enunciada

Las mujeres de Uchuraccay ocasionan en el observador sensaciones y signos emotivos de tristeza y miedo, que resultan de la presencia de la pequeña mujer que llama su atención y que se expresan en contenidos de sometimiento a la naturaleza, de una existencia que mezcla infancia y ancianidad, fragilidad, encogimiento, deformación corporal, pasividad aparente y violencia escondida y latente, contenidos que también están presentes en las descripciones del indio que se encuentra en la literatura indianista, en Clemente Palma, Ventura García Calderón, Enrique López Albuja, al cual valorizan negativamente.

Pero las sensaciones más intensas son las de desconcierto y de extrañeza, que surgen de la mujer. Son sensaciones que resultan de la incapacidad del observador para captar el sentido de la danza y del canto que ella realiza. Se trata de acciones ininteligibles, que hacen ver —más que otros signos— que la comunidad de Uchuraccay parece de otro mundo. La modalidad del parecer señala que el mundo percibido debe situarse en un terreno imaginario, distinto del mundo de la realidad; en un horizonte de presencias que empuja a la incredulidad. Se trataría de un mundo de fantasía, pero de una fantasía, por supuesto, atroz. En otras palabras, de una pesadilla.

Nos hemos referido a los rasgos que distinguen a ese mundo para el observador: es un mundo aislado y olvidado, lo que indica una vinculación con algo reprimido. El medio ambiente en que existe es agreste y frío. Las personas que lo habitan son deformes y desarrollan comportamientos que los aproximan a la condición animal, al estado de no hombres. Pero, sobre todo, su lengua y sus actos no son entendidos. Es más, la lengua se reduce a murmullos. O a enunciados de voces onomatopéyicas y redundantes.

El observador revelado

El segmento citado revela además a un sujeto que toma posición respecto a otro sujeto. Un sujeto explícitamente situado en un Perú moderno, fundado en valores de progreso y de democracia, que se ubica ante otro sujeto situado en un Perú “antiguo y arcaico”, basado en valores de supervivencia básica y de superstición.

El Perú moderno, propio y familiar, es el Perú de la democracia, de la ley, del progreso, de las diferencias claras. El Perú antiguo, ajeno y extraño,

es el Perú de las mezclas, de la confusión, del estancamiento, del imperio de la fuerza bruta. Ambos mantienen, sin embargo, una relación de distancia que a la vez es próxima y lejana. Próxima, no solo por la vecindad que los une, sino por la unidad formal que constituyen. A despecho de las radicales distinciones que se plantea entre los dos, integran el mismo país. Lejana, por la brecha cultural que los separa. Por la mutua exclusión que se produce entre ellos. Una exclusión que se expresa en su recíproco desconocimiento y que tiene en la lengua uno de sus ejes principales. El grado de desconocimiento por parte del Perú oficial se manifiesta de diversas maneras, una de ellas tiene que ver con el hecho de que para acceder al Perú arcaico requiera de mediadores especializados, de profesionales capaces de descifrar signos y códigos extraños. La comisión investigadora de la matanza de Uchuraccay tiene, por eso, que recurrir a la asesoría de antropólogos y lingüistas. Desde el punto de vista del Perú arcaico el desconocimiento del Otro Perú es más severo, pues las relaciones que establece con este se limitan al comercio muy restringido de algunos productos. En mayor grado, en cambio prima el rechazo casi total. El Perú oficial siempre amenaza e irrumpe para esquilmar.

Una política demencial

Hay que considerar a continuación que el factor que determina la matanza es para la comisión investigadora un factor externo, ajeno a los principales actores del hecho. Fue resultado inmediato de las operaciones políticas de Sendero Luminoso. Lo político, claro está, no es procesado por los campesinos. Su “primitivismo” cultural, su condición analfabeta, sobre todo, no les permiten identificarlo. Lo político es una instancia de determinación en cuanto los sucesos luctuosos de Uchuraccay son percibidos por un observador capaz de distinguir sus signos.

Desde el punto de vista de ese observador, Sendero Luminoso es una corriente comunista, dogmática y de vocación totalitaria, que se agrupa en torno de un caudillo carismático. Vargas Llosa lo describe así: su “nombre suena como el de un profeta bíblico: Abimael Guzmán”, es “tímido, algo obeso, misterioso, inasible” (150). “Puritano, con una verdadera obsesión por el secreto, nadie recuerda haberlo visto pronunciar un discurso o asistir a las manifestaciones callejeras convocadas por sus discípulos” (151). “Lo llaman ‘la cuarta espada del marxismo’ (las tres primeras fueron: Marx, Lenin y Mao), que ha devuelto a la doctrina la pureza que perdió por las tradiciones revisionistas de Moscú, Albania, Cuba y, ahora, también Pe-

kin”. Tiene una ideología de sorprendente “esquematismo” y que aplica con “convicción fanática”.

“Según él —sigue Vargas Llosa— el Perú descrito por José Carlos Mariátegui en los años treinta es semejante, en lo esencial, a la realidad china analizada por Mao en esa época —una ‘sociedad semifeudal y semicolonial’— y alcanzará su liberación mediante una estrategia idéntica a la de la Revolución china: una guerra popular prolongada que, teniendo al campesinado como columna vertebral, dará el ‘asalto’ a las ciudades” (151).

Anota asimismo que la violencia con que opera Sendero es mayor cuando ataca a los otros partidos de izquierda, que cuando lo hace contra la derecha. “Los modelos del socialismo que reivindica son la Rusia de Stalin, la Revolución cultural de la ‘banda de los cuatro’ y el régimen de Pol-Pot en Camboya” (151), son signos de un “radicalismo demencial”, que “han seducido a muchos jóvenes en Ayacucho y otras provincias de los Andes tal vez porque ofrece(n) una salida a su frustración e impotencia de universitarios y escolares que intuye(n) su futuro como un callejón sin salida”.

Abimael Guzmán

Los rasgos físicos y afectivos de Abimael Guzmán (“tímido, algo obeso, misterioso, inasible”) hacen de él un personaje inexplicable, que no se puede captar y ubicar. En este aspecto es similar a los comuneros. Como ellos Abimael Guzmán es extraño. Aunque desde luego las figuras que lo hacen enigmático son distintas. Aquellos lo son en cuanto pertenecen a un mundo cuya cultura es desconocida. Guzmán lo es por su personalidad.

Hay dos estados de ánimo del líder de Sendero Luminoso que se destacan, su puritanismo y su “verdadera obsesión por el secreto”. Este último rasgo acentúa su carácter inasible. No se lo puede categorizar adecuadamente y a ello se suma su ansiedad por esconderse. Su configuración es casi fantasmal. Pero sobre ese fondo se subraya su puritanismo. No amplía Vargas Llosa la definición de ese rasgo. Recurrimos para precisarlo al Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Para **puritano** el diccionario da las siguientes acepciones:

Dícese del individuo de un grupo reformista, inicialmente religioso, formado en Inglaterra en el siglo XVI, que propugnaba purificar la iglesia anglicana oficial de las adherencias recibidas del catolicismo. 2. Perteneciente o relativo a estos sectarios. 3. fig. Dícese de la persona que

real o afectadamente profesa con rigor las virtudes públicas o privadas y hace alarde de ello; rígido y austero.

Y el mismo diccionario define **puritanismo** como “secta y doctrina de los puritanos. 2. Por extensión nombre que se da a la exagerada escrupulosidad en el proceder. 3. Calidad de puritano”.

El adjetivo “puritano” tiene un contenido de origen religioso y refiere a una práctica de purificación, de limpieza. A la vez designa un modo de ser “rígido y austero”. Por su parte, el sustantivo “puritanismo”, derivado de “puritano”, aporta la noción de la escrupulosidad, que el Diccionario de la real academia española define como “exactitud en el examen y averiguación de las cosas y en el estricto cumplimiento de lo que uno emprende o toma a su cargo”.

Vargas Llosa cuando aplica el adjetivo puritano a Abimael Guzmán lo sitúa en un horizonte semántico de origen religioso, que circunscribe el papel de un actor empeñado en la afirmación de la verdad y el rechazo de la falsedad, que son categorías temáticas que se expresan en figuras de limpieza: de pureza y limpieza (respecto de la verdad) y de mezcla y suciedad (respecto de la falsedad). De una manera más específica uno puede asociar el adjetivo puritano con el rol temático de santón, y vincular a Guzmán con el personaje central de *La guerra del fin del mundo*, Antonio Consejero.

En la visión que Vargas Llosa tiene de Abimael Guzmán parecen también gravitar figuras de tipo fundamentalista, de corrientes religiosas movidas por vivas convicciones de poseer la verdad y de estar destinadas a realizar grandes transformaciones históricas, que a la vez ven su integridad amenazada por quienes ellas consideran sus enemigos. Esas corrientes, al tiempo que tienen una desmesurada estima hacia sí, temen con igual exageración estar en peligro inminente de destrucción. Igualmente se consideran obligadas a imponer su verdad purificadora sobre el resto del mundo manchado y confundido por la falsedad. Con la certeza siempre de hacer el bien, luchan contra el mal, permitiéndose el uso de cualquier medio. Abimael Guzmán calificado de puritano era acercado a las corrientes del radicalismo fundamentalista. El esquema elemental con que Abimael Guzmán representa el mundo, también lo acerca a los comuneros, quienes ven el mundo como el escenario entre fuerzas que hacen el bien y fuerzas que hacen el mal. Ese esquema de percepción común no permite, sin embargo, que entre Sendero y los comuneros se tiendan lazos comunicativos fuertes. Lo que ocurre es que el bien y el mal son figurativizados de modos distintos. Esas fuerzas se encarnan en la ideología campesina en seres y fenómenos naturales, mien-

tras que en el caso de Sendero se encarnan en ideas y actores sociales y políticos, que resultan difíciles de captar por parte de los comuneros.

El término puritano también convoca la idea de la estrechez de mira y de la ceguera para otra cosa que no ocupa el horizonte de los propósitos y proyectos del sujeto puritano. Por eso el papel temático de puritano puede aproximarse al rol temático de fanático.

El Informe, por último, subraya el carácter delirante de Abimael Guzmán, está provisto de un saber que se sustenta en las fuentes del “radicalismo demencial”. Mezcla representaciones del mundo referidas a espacios distantes tanto geográfica como históricamente. Inculca en sus seguidores el fanatismo y la agresión.

Estos rasgos, y los anteriores, indican que la práctica política de Abimael Guzmán depende de una instancia de determinación psicológica. Aquella no constituye, entonces, una lucha de posiciones ideológicas, un enfrentamiento entre contendientes que pugnan por imponer su respectivo proyecto, por generalizar sus intereses particulares. Las acciones que encabeza Guzmán son las de un individuo carismático, misterioso, puritano y de características demenciales, guiado por fantasías confusas. Aquí encontramos otra vez el motivo de la confusión ya presente en la caracterización del universo de las comunidades andinas. En estas la naturaleza hostil perturba el orden biológico, crea monstruos. En Abimael Guzmán la perturbación se produce en el campo de las ideas, debido a razones psicológicas que dependen de circunstancias familiares y sociales. Estas circunstancias apenas señaladas en el informe tienen, sin embargo, una determinación fundamental y se exponen en otros textos de Vargas Llosa. Una de las más repetidas por el escritor es el resentimiento, que procede tanto de la separación abismal entre blancos e indios que caracteriza al Perú, como de los enfrentamientos y rivalidades familiares, que se amoldan y homologan con los antagonismos sociales.

Resentimiento

Al resentimiento se refiere el Informe de la matanza de Uchuraccay cuando sostiene que la “frustración e impotencia” de los jóvenes estudiantes de Ayacucho es la razón por la que se sienten atraídos por la prédica de Abimael Guzmán. Constituye un factor decisivo para que los jóvenes sean seducidos por el radicalismo demencial de la doctrina de Sendero Luminoso, que les ofrece un horizonte de salida en las condiciones actuales que vive el Perú. Frente al infierno que les espera en las “barriadas” limeñas,

donde inevitablemente van a emigrar, está el cielo de la promesa que la revolución les ofrece. La explicación que Vargas Llosa ensaya es que los jóvenes ayacuchanos son captados gracias a un discurso hecho de desvarios pero de fascinantes ilusiones. Parece obvio señalar que aquí se desliza de manera subyacente la idea de que los jóvenes habrían elegido la opción más sencilla. La ilusión de una promesa descabellada, pero sólida por la fuerza de sus ofertas, frente a las carencias y faltas que sufren los muchachos, con respecto a la verdad que supone el esfuerzo por progresar y mejorar en un orden que debe dar oportunidades a todos, que es el del régimen democrático.

Aunque la Comisión investigadora como Vargas Llosa no usan el término, se puede atribuir a los jóvenes el papel de víctimas (y sobrevivientes), de la misma manera que a los comuneros. Los primeros lo son de las agudas dificultades de la situación social en la que viven, que nos les ofrece un horizonte optimista de vida y que los convierte en personas desesperadas que fácilmente pueden ser convencidas por prédicas de promesas ilusorias y dementes. Los comuneros son víctimas del olvido y de su empeño por permanecer aislados y estancados en un tipo de vida anacrónico, pero también de la irracionalidad que moviliza fuerzas de agresión latentes en contra del foráneo, del otro.

Excesos

La participación de la policía y las fuerzas armadas, así como de los aparatos gubernamentales en su conjunto, fue también un factor que contribuyó en el luctuoso desenlace de Uchuraccay. Esa participación es limitada en lo inmediato, pero importante en lo mediano, en las causas de largo plazo. En cuanto a lo primero, los representantes del gobierno y de la sociedad civil, antes de que ocurriera el asesinato, estaban en un franco proceso de repliegue. La Guardia Civil se había retirado de casi todos los pueblos de la zona donde se ubica Uchuraccay y las comunidades iquichanas, ante la violenta y muy criminal presencia de Sendero Luminoso. También lo habían hecho la iglesia y los maestros. Por esas zonas abandonadas solo se desplazaban contingentes de un cuerpo especializado de la policía, que se denominaban "sinchis", que quiere decir guerreros. De acuerdo con los testimonios recogidos por la comisión investigadora, las tropas de la policía habían llegado a Uchuraccay solo dos veces y en ninguna ocasión habrían preparado y alentado a los comuneros para que atacaran a las columnas de Sendero que se movilizaban por allí. Las fuerzas policiales estaban, por

otra parte, mal dotadas y poco entrenadas para enfrentar un conflicto como el que planteaba el grupo subversivo. Deficientemente preparadas para una guerra de guerrillas y formadas dentro de una tradición represiva que escapa de las reglas del sistema democrático, las fuerzas policiales y en menor medida las fuerzas armadas habían cometido excesos y por excepción tuvieron un comportamiento violento en contra de la población civil. El Informe plantea la hipótesis de que esos excesos habrían sido anticipados por Sendero Luminoso. Es “probable –dice el Informe– que entre sus previsiones estuvieran los inevitables excesos que cometería, en su tarea antisubversiva, una fuerza policial mal preparada para el tipo de guerra que debía librar y exasperada por el asesinato continuo de sus miembros” (107).

La policía, como los estudiantes y los comuneros, también aparece en el papel de víctima de Sendero Luminoso. Todos resultan afectados por su actuación desquiciada. Unos son subyugados por sus proyectos, otros son agredidos para hacerlos sus aliados, pero subordinados a sus intereses, otros atacados por ser representantes del enemigo. Entre estos últimos, en la policía, se desata una reacción que escapa a los límites de lo permisible y lo aceptable en los marcos de la ley, pero comprensible en proporción de la intensidad de los asaltos que han recibido y de las bajas que han sufrido. Los excesos, en cuanto pueden ser comprensibles, ingresan en el campo de lo razonable, de lo que puede ser discutido. Lo que no ocurre con los actos de violencia desatados por Sendero Luminoso. Ellos son actos que proceden de la sin razón, del fanatismo, del puritanismo, de la demencia. Los excesos de la policía, aunque salidos del orden y de la ley, tienen una explicación razonable. Los actos violentos de Sendero Luminoso tienen una finalidad absurda, los excesos de la policía cobran sentido por causas prácticas.

La violencia excesiva es parte de la excepción, no de la norma. No de un programa que lo contemple como necesario. En Ayacucho, según el Informe, surge principalmente debido a las acciones violentas que desarrolla Sendero Luminoso, que se deben a su voluntad acentuada de purificación, que aspira a un orden fundado en rígidos principios y cerrado a cualquier forma de transacción, que no apunte a la afirmación de sus certezas. Se trata de un movimiento surgido del rechazo de lo existente, de las imperfecciones de un mundo que no les satisfacía, y que afirma una opción que las supere, con la formación de un orden donde reinará la armonía absoluta e indiscutible. Las acciones de la policía están enmarcadas dentro de los principios de la ley, se rigen por criterios proporcionados por la razón, pero restringidos por la actuación perturbadora de Sendero y por las formas imperfectas que toma la democracia en el Perú.

El otro del otro

La argumentación tácita del Informe parece ser la siguiente: Sendero Luminoso es un movimiento nacido en el seno del Perú oficial que ha iniciado una lucha en la que asume representar a los desposeídos y olvidados, que son parte de ese Perú, y de aquellos que son parte del otro Perú, de los comuneros del mundo andino. Esa asunción los autoriza a inmiscuirse con pleno derecho en la vida de los campesinos. Abimael Guzmán y su movimiento se reconocen y se sienten designados para hacer la revolución mundial, lo que les confiere la potestad de disponer del destino de los hombres. Desde su punto de vista los comuneros debían responder y seguir las decisiones, siempre correctas, que sobre ellos habían tomado. Por su escasa o nula conciencia política los comuneros tampoco estaban en condiciones de orientar sus propias luchas reivindicativas.

Entonces las consideraciones que Sendero Luminoso hacía sobre el mundo campesino y comunero no tenían en cuenta la palabra de los campesinos. No parece que atendieran a su mundo propio. No puede apreciarse que lo reconocieran como otro. Un semejante respecto del cual uno se distingue y se reconoce. Para Sendero Luminoso, el mundo andino no habría sido motivo de interpelación. No le causaba ni sorpresa, ni admiración, ni rechazo, ni extrañeza. Tampoco le producía sentimientos ni sentidos de familiaridad. Los campesinos aparecen en cambio como aliados que deben ser conducidos, convicción que comporta la idea de un posible uso instrumental de sus fuerzas.

Para la comisión investigadora y para Vargas Llosa en particular el mundo andino sí, en cambio, resulta otro, que interpela. Ante el sujeto observador muestra una extrañeza cuyo sentido lo intriga, aunque toma distancia. Una distancia que plantea una separación que no persigue ser reducida, mediante una aproximación que se dirija hacia el otro, sino a la inversa. El observador reconoce la presencia del mundo andino, del otro Perú, como un mundo par, semejante al propio, pero para aproximarlo al suyo, para integrarlo. El otro mundo es un mundo salvaje que debe adecuarse al orden y a los valores de la modernidad y la democracia.

Los nombres

El presidente Toledo ha decretado que el 26 de enero se celebre el día de los mártires del periodismo, en honor de los ocho periodistas asesinados en una fecha como esa hace veinte años. Con ello se reconoce el valor y la

vocación por informar con verdad que los llevó hasta las alturas de Uchuraccay, donde encontraron la muerte. La memoria del hecho luctuoso y el recuerdo de sus nombres tuvo, sin embargo, una fuerte intensidad desde que se supo de la terrible ejecución que se les aplicó. No ha habido año en que el gremio periodístico no los haya evocado.

El hecho al mismo tiempo hizo patente la existencia de un Perú que, en efecto, el Perú oficial, occidental y letrado, había olvidado. Las noticias sobre muertes y masacres ya llegaban de Ayacucho, declarada en zona de emergencia, antes que ocurriera la matanza de Uchuraccay. Las noticias, sin embargo, apenas si consignaban los nombres de las víctimas, y las pocas veces en que se mencionaba alguno, poco significaba. Estos nombres pertenecían a personas que no tenían valor alguno y que, por tanto, no podían contar como hombres.² Se me ocurre pensar que su lugar como no hombres contribuía a que tampoco aparecieran a menudo fotografiados. La noticia correspondía a individuos anónimos, que, en consecuencia, no tenían rostro ni cuerpo.

Eran muertos, que importaban por su número y por breve tiempo. Porque tan pronto dejaban de ser referidos por los periódicos, ya no entraban en la memoria. Podría decirse con más rigor que entraban en el rubro de los cadáveres, no en el de los muertos, que es un rubro para la contabilidad, que es un rubro del orden de la producción, orden que a lo más forma una memoria numérica. Los cadáveres de seres anónimos se cuentan. Los muertos, en cambio, que entran en el orden de lo simbólico, no. Porque el orden de lo simbólico es el orden de los nombres, que forma una memoria de actores y de sujetos que son parte de tradiciones y de dinastías, precisamente hechas de nombres. Una memoria que testimonia presencias vivientes, gracias a los nombres, que marcan una actualidad que, valga la redundancia, se actualiza con regularidad.

Los periodistas asesinados en Uchuraccay han entrado en la sucesión simbólica de los nombres que hacen la historia porque tenían un nombre, una identificación, una ubicación. Los comuneros de Uchuraccay no. Se menciona, en el informe de la comisión investigadora, los nombres de dos comuneros asesinados por Sendero Luminoso, Alejandro Huamán y Venancio Aucatoma, pero son nombres que no remiten a sujetos, que ocupan funciones significativas, que tienen una ocupación, que ocupan un

2. Estos hombres sin nombre recuerdan al *homo sacer*, término con que se designaba en la antigua Roma al hombre que podía ser asesinado con absoluta impunidad (Cf. Agamben 1997).

lugar en alguna jerarquía. Son nombres cuyo referente tiene una ubicación general y que remiten a una cifra: dos. Nombres de cadáveres que cuentan por su número.

Es significativo que en el Informe solo se consigne esos nombres y el de otro comunero, que la propia comunidad de Uchuraccay había hecho prisionero y luego, quizás, ejecutado. Es el nombre Huáscar Morales. No se menciona al lado de ellos otros nombres. A todos aquellos a los que se ha pedido testimonio no se los identifica. Ni siquiera a las autoridades comunales, a las que se reconoce por su cargo. Todos son anónimos y son percibidos formando grupo, en el que ninguno destaca, ninguno es individualizado. Como tampoco es individualizada la pequeña mujer que se aproxima a Vargas Llosa y a sus compañeros para golpearlos despacio con un manojo de ortigas al término del cabildo y que aparece en su versión personal de la matanza. Ella pronto es percibida como una entre otras, antes que como de representante, como ser común. Su individualidad no resalta una condición única, sino ordinaria.

Es una mujer, que tiene un lado pintoresco por las polleras de colores que viste, pero que también es un personaje espectral, deforme y de edad incierta, niña y vieja, que “canturrea”, que canta a media voz, una canción que se escucha poco y que no se entiende. Lo que oye el observador es un ruido melódico, que no tiene una clara articulación lingüística. Ella como los comuneros, como los hombres del ande semejantes a los iquichanos, a los indios, no tiene lengua. No tiene una lengua por medio de la cual podría hacerse entender, convertirse en competente para la comunicación. Un ser humano capaz de decidir y de hacer valoraciones.

Claro que entre los asesores de la Comisión investigadora figuraban dos lingüistas, especialistas en el quechua de la zona, para garantizar la comprensión, la traducción en el diálogo con los comuneros, dado que en Uchuraccay la gran mayoría son quechua hablantes. La lengua de los comuneros, sin embargo, no es oída por el observador moderno. Lo que le llegan a él son voces que hacen murmullos y rugidos. Unas voces situadas antes que el lenguaje y que conectan a sus emisores con un mundo desconocido y alternativo al suyo, que recién descubre. Un mundo sin lengua y sin nombres.

Un informe testimonial

Para terminar queremos destacar que entre el Informe de la matanza de Uchuraccay y el artículo que sobre el mismo asunto escribió Vargas

Llosa se produce un deslizamiento hacia el terreno del testimonio. El descontento que el Informe produjo entre los deudos de las víctimas y la polémica que suscitó entre el público obligaron al novelista a exponer sus puntos de vista por cuenta propia. De esa manera se despliegan de forma explícita en el discurso su mirada y sus sensaciones íntimas. No solo lo que pudo haber ocurrido en efecto. Ni las dudas características de un proceso de investigación. Se despliegan sobre todo el desconcierto, la falta de ubicación, la extrañeza, el miedo. El discurso entonces no solo pretende hacer la reconstrucción de los luctuosos sucesos de la tarde del 26 de enero de 1983, ni del proceso de investigación; el discurso también hace presente a un observador sensible, cuyas tomas de posición comprometen su cuerpo. La participación corporal del observador se hace especialmente patente cuando se hacen presente los comuneros de Uchuraccay en el horizonte discursivo. Aparece un sujeto tenso, que se concentra sobre sí para protegerse de las amenazas que vienen del otro. No solo porque se muestra agresivo, sino también porque el otro ofrece un cuerpo deforme y en proceso de desintegración, que podría ser la proyección invertida del cuerpo propio. De esta manera la definición del otro permite al sujeto hacerse presente en cuerpo y en alma, dar testimonio de aquel y de sí.³

3. Lo propio del discurso del testimonio consiste en hacer explícita la presencia de un cuerpo sintiente en el principio del proceso discursivo (Cf. Agamben 2000 y Ricouer 2000).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo, Homo sacer III*. Valencia: Pre-textos.
- (1997). *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. París: Seuil.
- Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.
- Fontanille, Jacques (2001). *Semiótica del discurso*. Lima: Universidad de Lima.
- Ossio, Juan M. (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.
- Ricoeur, Paul (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Éditions du Seuil.
- Vargas Llosa, Mario (1990). *Contra viento y marea*. T. III. Lima: Editorial PEISA.

Comentarios

Francesca Denegri

El diálogo establecido a partir de estas reflexiones en torno de las batallas por la memoria que se escenifican en el Perú, resulta fecundo sobre todo en cuanto al tema del encuentro y desencuentro entre las culturas andina y europea. Este encuentro aparece más productivo en el siglo XVI con Garcilaso y Guamán, pero posteriormente se torna áspero y conflictivo por la tendencia dominante a esencializar la diferencia, como se demuestra en el caso del Informe de Uchuraccay, y desde una perspectiva distinta pero también esencializadora, en el caso de los historiadores dependentistas sobre cuyo trabajo reflexiona Jorge Bracamonte.¹

Gabriela Ramos nos presenta las estrategias que siguen los conquistados apenas ocurrido el encuentro para representarse a sí mismos dentro de un sistema comunicativo que es nuevo para ellos, como es la escritura. Empieza con una reflexión sobre el sistema ritualístico que mantenían los incas para fijar la memoria de los antepasados y sobre lo que luego, tras la conquista por un imperio letrado, significaría para su sentido de identidad la ausencia de escritura en su propia cultura.

En ese sentido, las estrategias a las que echan mano Garcilaso y Guamán para integrarse a esa nueva forma de representación simbólica y de transmisión de la memoria resultarían emblemáticas. Al adoptar la escritura del conquistador como registro, tanto el Inca como el cronista se ven obligados a transformar sus propias formas de recordar, de ordenar el tiempo y de ordenar las relaciones sociales en el espacio. La crónica de Guamán y los comentarios de Garcilaso son ejemplos de una apropiación lograda de la escritura y de la forma de pensamiento occidental, mientras que lo que luego nos señalan Santiago López y Jorge Bracamonte es más bien el repliegue que ocurre en este proceso quinientos años después. (El repliegue, como luego me comentó Nelson Manrique, se podría haber iniciado por el desequilibrio que provocó entre las dos culturas la desaparición de las élites incaicas, de las que Garcilaso es fiel representante).

1. Por decisión del autor, no se ha incluido su trabajo en la presente obra.

A pesar de la violencia con que se da el encuentro entre las dos culturas en el siglo XVI, no solo en el nivel histórico sino también en el nivel personal —piénsese en la desgarradora historia familiar de Garcilaso—, es evidente que se crea un discurso productivo y fértil. Es cierto también que en este proceso es mucho lo que los vencidos pierden, mucho lo que deben conceder a la cultura occidental que ya en ese momento se ha erigido como cultura universal, pero no es menos cierto que en ese discurso que están tejiendo las primeras generaciones de peruanos aparece ya una nueva identidad mestiza que funciona con su propia lógica. La pregunta que asalta al lector hoy es si Guamán y Garcilaso hubieran podido definir los contornos de esa nueva identidad fuera de la escritura. Sospecho que no, que acaso habrían quedado condenados a cientos de años de anonimato, o habrían acaso pasado a abultar el número de cadáveres contables de los comuneros de Uchuraccay. En el mejor de los casos, habrían pasado quizás al estado de huesos y restos humanos que cientos de años más adelante recogerían para su estudio los arqueólogos que menciona Jorge en su ponencia.

Con el texto de Santiago López, tenemos la contraparte del escenario que elabora Gabriela Ramos. En aquel se nos presentan los diversos ángulos que componen la mirada desde la que Vargas Llosa evalúa a los comuneros de Uchuraccay, y las estrategias a las que acude para representarlos como arcaicos, irracionales y primitivos desde su posición occidental, moderna y letrada. La estrategia de representar al otro como contraimagen del yo es muy antigua y sirve, como bien lo sabemos, para autorizar al autor y a la cultura que él representa. El poder que ejerce el Perú moderno sobre los otros grupos sociales emanaría de esa monstruosidad del Perú arcano y remoto que se construye en el informe. Si es cierto entonces que la contraimagen autoriza con eficacia al escritor, lo es también que al hacerlo crea una aporía en el texto, que es también la aporía de esa historiografía sobre la que reflexionará Jorge, y que no sería finalmente sino el *impasse* de nuestras formas de recordar en el Perú del siglo XXI.

Gabriela nos presenta la mirada del que es mirado por Occidente, la mirada del Otro, y Santiago en cambio nos revela la mirada del que mira, quinientos años después. El informe sobre la matanza de Uchuraccay redactado por Vargas Llosa está configurado por un solo discurso, lo que implica que esa tensión tan productiva en los textos de Garcilaso y Guamán se ha perdido, porque faltaría esa otra voz, esa otra lógica de aquellos comuneros cuya presencia es tan perturbadora en el campo de batalla, como desconcertante es la ausencia de su voz en el Informe, que es la memoria oficial del país. En el Informe los comuneros se han convertido en la Alteridad

radical e intolerable con la que no se puede negociar. Porque ocurre que ese Otro no ha accedido a la escritura y por ende solo puede responder con gestos que son ininteligibles para Vargas Llosa y que quedan cristalizados en el baile de esa 'mujercita' diminuta que danza golpeando suavemente con unas ortigas las rodillas de los comisionados, una 'mujercita' tan radicalmente Otra que parecía salida de un Perú distinto de aquel en el que transcurría la vida del escritor.

Esa 'mujercita' es una presencia siniestra por su apariencia liminal, como la muñeca de Hoffman que Freud examina en su célebre texto sobre lo siniestro. Tiene cuerpo de niña pero rostro enjuto de anciana, parece frágil pero es agresiva y violenta, su silueta es humana pero lo que contiene no lo parece. La mujer danzante representa la otredad traumatizante, el negativo del otro especular con el que de niños nos identificamos en el espejo. Con la 'mujercita' no hay identificación posible, ni empatía, por ello aparece representada en la dimensión de lo intolerablemente Real, que en el texto surge con fuerza gracias a ese recurso que los formalistas rusos llamaron la desfamiliarización y que Vargas Llosa maneja con verdadero virtuosismo en esta escena.

Esta escena dramática casi parece un simulacro de otros episodios de desencuentros entre culturas que se repiten con ciertas variantes en otros espacios y tiempos, pero siempre en la misma situación de antagonismo bajo la dinámica de dominación colonial. Desde la escena primordial a la que alude Jorge Bracamonte en la que Atahualpa recibe la Biblia de manos del Padre Valverde para, acto seguido, llevársela al oído y finalmente, al no escuchar nada, tirarla al suelo y desencadenar la debacle que inaugura el desencuentro que 'pasó a ser historia'. Como no es una situación privativa del Perú, el episodio se escenifica en todos los espacios donde el encuentro entre dos culturas se da bajo una comunicación defectuosa. Está ahí la historia del levantamiento de los indios chamulas que ocurre en 1867 en San Cristóbal, Chiapas, recreada por Rosario Castellanos en su novela *Oficio de tinieblas*, y que culmina cuando los indios, guiados por un aprendizaje incompleto de la historia sagrada, crucifican a uno de sus pares con la esperanza de que ahora sí, con un cristo indígena propio, podrán por fin acceder a los mismos derechos de los que gozan los ladinos. Ahí está también la historia que relata Borges en *El informe de Brodie* acerca del joven médico porteño que llega a una estancia en la Patagonia donde se encuentra con una familia de peones analfabetos. Para aliviar el agobio de las horas vacías el médico lee en voz alta El Evangelio según San Marcos, sin sospechar el impacto que la

historia sagrada tiene en su público oyente. Estos, después de cada sesión de lectura, se retiran en silencio al galpón para preparar la utilería necesaria para crucificar a su propio cristo, el propio lector, acto que se ejecutará en la última escena del cuento.

Lo que sucede en todas estas historias es un malentendido grave que emana de una traducción defectuosa desde la cultura escrita a la oral. Para el médico porteño y para los ladinos chiapanecos, la escena de la cruz simboliza la muerte del redentor, que se recrea simbólicamente todos los domingos en la consagración. Para los chamulas y los patagones el simbolismo del proceso no tiene el mismo peso que la ritualización literal del hecho. Ritualización que nos conecta con la imagen que nos presenta Gabriela Ramos cuando reflexiona acerca de cómo la memoria de los Incas del panteón era honrada con actos rituales, y con la imagen que aparece en el Informe de la mujercita danzante que ritualiza su versión de la tragedia de Uchuraccay con ese baile que impresiona tanto al letrado Vargas Llosa, y de paso a su público lector. En realidad, estas historias de malentendidos resultan aterradoras porque se instalan en ese vacío entre el esfuerzo de la memoria y la escritura de la historia donde la ambigüedad deshumaniza el sentido de los contenidos.

Jorge Bracamonte señala cómo en el discurso de los historiadores de las décadas de 1970 y 1980 el discurso andino resulta central para inaugurar el concepto de idea crítica, pero cómo al centralizarlo, lo esencializa. Como ocurre en el caso de Vargas Llosa, quien también participó en el movimiento de izquierda en su juventud y en quien la preocupación por el Perú andino es también central (*Lituma en los Andes*, *La utopía arcaica*, *Historia de Mayta*, entre otros). Mientras que en el discurso de los historiadores que menciona Jorge hay una suerte de proyectismo, una tendencia a idealizar aquella fuerza de lo andino que favorece la confrontación con la cultura occidental, en el caso de Vargas Llosa la esencialización no pasa por esos cauces, sino más bien por el cauce opuesto, que es el de la esencialización radical de lo andino, como lo sugiere convincentemente la ponencia de Santiago. En cambio, en el discurso historiográfico de la década de 1990, el campo de visión lateralizaría el discurso andino. Al desplazarse el enfoque hacia los procesos urbanos, el interés por lo andino quedaría supeditado al interés por lo subalterno: la servidumbre, las mujeres, los negros, los chinos, los jóvenes, los cholos, pero no necesaria ni exclusivamente lo andino.

Parece paradójico que de todas las épocas tocadas en esta mesa, la colonia temprana, el Perú de las décadas de 1970 y 1980, y el Perú de fin

de siglo, sea precisamente la colonia la que aparece como la época más productiva. Quizás no nos debería sorprender tal constatación, porque es entonces, y no ahora, cuando se practica un discurso esencialmente bifocal en el que dos lógicas culturales se enfrentan entrelazándose, para ensamblar una historia nueva, una identidad nueva, que es la mestiza, una identidad que lleva las huellas de la cultura oral y la escrita. Como sostienen desde los estudios culturales pensadores como Gayatri Spivak y Edward Said, es importante insistir en la presencia del otro foco simultáneo, esto es, no solo aquel que se formula la pregunta de 'cómo llamo yo al otro', sino también 'cómo me llama el otro a mí'. Insistir en la creación de una nueva forma de contar y de historiar que encarne también el sentido de la agencia subalterna desde la oralidad y que, por lo tanto, al hacerlo, desplace la centralidad del intelectual y de aquello que el intelectual reconoce como cultura.

Casi la totalidad de historias que relatan episodios de enfrentamientos como la de Uchuraccay son historias que nos han llegado enmarcadas en las representaciones discursivas de aquellos que se ganaron el derecho a contar la historia del conflicto. Porque la escritura narrativa, vale la pena recordarlo, siendo el discurso de los vencedores, sirve para recrear la subalternidad como alteridad —monstruosa o redentora— pero alteridad siempre. En contraste, si quisiéramos pensar en cómo sería la historia contada por el subalterno, por aquella 'mujercita' demencial que incomodó a Vargas Llosa, por ejemplo, tendríamos que imaginarnos eso que Ranajit Guja llama una 'escritura al revés', es decir, una escritura fundada en la sospecha de que acaso la narrativa y la escritura sean cómplices de las relaciones de dominación y subordinación vigentes en nuestra sociedad actual. En suma, habría que imaginar una forma de contar en la que el sujeto subalterno utilice ese instrumento de poder que es la escritura para su propio provecho, como en su tiempo lo hicieron Guamán y Garcilaso, y que es precisamente lo que la mujer danzante de Uchuraccay con sus cintas de colores y su ramo de ortigas en la mano no tiene la posibilidad de hacer.

III.

Arte y memoria

Novela romántica y nación: memorias f(r)iccionales y subjetividades protésicas

Marcel Velázquez

Introducción

Existe una arraigada opinión entre los estudiosos de la literatura que descalifica la novela romántica peruana¹ por ser tardía, deficiente, imitativa y artificial: una novela incapaz de refractar las tensiones del mundo social, que no comprendió nuestra heterogeneidad cultural ni pudo construir una metáfora de la nación en formación. Este artículo pretende demostrar la invalidez de esa tesis y estudiar el papel de la novela romántica como fuente de memorias f(r)iccionales en las formulaciones de las alegorías del relato fundacional de la nación. Se analizará *El padre Horán* (1848) de Narciso Aréstegui, *Edgardo o un joven de mi generación* (1864) de Luis Benjamín Cisneros y *Salto atrás* (1889) de José Antonio de Lavalle. La primera y la tercera constituyen el inicio y el final del peregrinaje novelístico romántico. Inicio signado por estrategias costumbristas y un final que se hibrida con códigos y retóricas del realismo. En estas tres novelas se estudiará la textura y densidad de las memorias individuales y colectivas, la apropiación y distorsión del pasado, las políticas sexuales y étnicas que permiten la reproducción de la sociedad y la recurrente y perturbadora construcción de subjetividades protésicas (personajes definidos por la ausencia de un elemento constitutivo de su ser que es reemplazado por un elemento ajeno que produce identidades mutiladas y memorias artificiales). Dado que el proyecto nacional limeño-criollo es el hegemónico en el período, se examinarán las articulaciones del mismo con las novelas estudiadas, sin obviar los gérmenes de otros proyectos nacionales subalternos.

1. Un análisis detenido de las lecturas de la crítica y la historia literarias sobre la novela romántica puede encontrarse en mi libro *El revés del marfil* (2002: 60-70).

1. *Novela romántica peruana: memorias olvidadas*

Pese a la existencia de algunos intentos anteriores en la antigüedad, la novela, uno de los géneros narrativos, es fundamentalmente una construcción cultural del mundo moderno. Por su amplia proyección cultural, su capacidad de modelizar en registro ficcional los conflictos del hombre inscrito en la historia y la sociedad, y su contribución en la formación del imaginario colectivo y las representaciones sociales, es el género literario emblemático del mundo moderno (Reis y Lopes 1995: 182 y ss). La novela moderna contiene voces enmarcadas, memorias disímiles, visiones en conflicto, fragmentos ajenos; todo este torbellino de percepciones y sensaciones se actualiza en cada lectura, transformando al lector y a la sociedad.

Las novelas son fuentes de memorias ficcionales, pero socialmente relevantes. Lo que recuerda un personaje no está basado en una experiencia de vida fáctica, pero posee una gran fuerza simbólica por su capacidad de refractar memorias y olvidos colectivos, anhelos y miedos sociales que interactúan, nutriéndose y transformando los sentidos socioculturales desde el lenguaje y en el lenguaje.

De las múltiples características de la novela romántica europea, nos interesa destacar para nuestros fines tres aspectos: a) la creación de una nueva relación entre el público y el texto,² la novela amplía la base social de los lectores³ y estos se sienten profundamente identificados con las peripecias del héroe romántico porque su devenir condensa deseos y temores sociales; b) la consolidación de un nuevo sentido del tiempo, lo que Bajtin ha denominado “la destrucción de la distancia épica”, es decir, el rebajamiento del objeto de la representación artística al nivel de la realidad contemporánea, inacabada y en perpetuo movimiento; c) la promoción de cierta supremacía de lo popular frente a lo aristocrático y un culto del nacionalismo en oposición a las pretensiones universalistas.

En la mayoría de países hispanoamericanos, la novela romántica constituye un hito en la constitución imaginaria de sus límites como nación porque a) despliega una conciencia temporal que posibilita el inicio de la asignación de sentidos al pasado; b) se instaura como una tecnología de ser en la incipiente sociedad burguesa: incentiva la lectura, promueve ciertos

2. Los suicidios producidos en Alemania después de la publicación del *Werther* (1774) de Goethe constituyen un momento fundacional y extremo de esta nueva relación.

3. Esto ocurrió por el drástico incremento del índice de alfabetización en toda Europa desde fines del siglo XVIII.

patrones de género y educa la sensibilidad de sus ciudadanos letrados; c) ofrece modelos de conducta al pueblo en su afán de transformar a la plebe en ciudadanos; d) niega casi siempre un lugar en el nuevo orden imaginado a la plebe amorfa y a las etnias subalternas, grupos socialmente mayoritarios, pero simbólicamente minoritarios; e) establece un diálogo directo con el discurso político ya que no se había producido la autonomía de la esfera artística y el escritor, muchas veces, era simultáneamente un político prominente.

En la novela romántica, como en toda novela, coexisten los ejes de la imaginación y la memoria. ¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria e imaginación? Paul Ricoeur sostiene que existe complementariedad entre ambas porque la representación mental de algo ausente lo hace presente, y ello constituye el eje común entre memoria e imaginación; sin embargo, existe una diferencia porque la memoria se encuentra vinculada con lo realmente sucedido y la imaginación no, ya que se desarrolla espontáneamente en el ámbito de lo irreal, de lo posible (Aranzueque 1997: 107 y ss.).

Dado que nuestro interés principal es la formalización de memorias en la novela romántica peruana, nos detendremos en precisar los nudos conceptuales que involucra la categoría memoria, para lo cual seguiremos fundamentalmente las ideas de Elizabeth Jelin (2002). Jelin entiende “las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales” (2), reconoce que las memorias son objeto de disputas, conflictos y luchas donde los participantes asignan sentidos desde sus relaciones de poder y, además, indica la necesidad de “historizar” las memorias, el sentido del pasado se transforma y el papel de la memoria varía en cada cultura y en cada contexto histórico y político (2).

El sentido del pasado se ubica en un presente y en función de un futuro deseado (12). Según Koselleck, citado por Jelin, la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados; dicha experiencia también está moldeada por el horizonte de expectativas donde la expectativa es el futuro hecho presente (12-13). En este punto móvil y complejo donde se genera esta doble intersección es donde se da la acción humana.

Para analizar las complejas relaciones entre memoria e identidad, Jelin parte de una premisa: “El núcleo de identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo y del espacio” (24). La memoria y la identidad están inscritas en nuestra subjetividad y la constituyen porque nos permiten pensar y reconstruir el mundo desde nuestras relaciones sociales y nuestras historias

(25). Distingue entre memorias habituales y memorias narrativas; las segundas encuentran o crean los sentidos del pasado y las “heridas de la memoria”, además de ser construcciones sociales comunicables a otros (28-29). Solo podemos recordar en el marco del lenguaje y de las convenciones culturales de nuestra sociedad; ergo, toda memoria y todo olvido es intersubjetivo. Jelin advierte del peligro de centrarnos exclusivamente en el discurso y obviar que el poder de las palabras está asociado a las autoridades que representan y a las instituciones que legitiman (34-35).

La novela romántica es una fuente inexplorada de las memorias narrativas decimonónicas. Además de ofrecer un nuevo modelo ficcional para asignarle sentido a las acciones en el tiempo, dicha novela consolida una cultura de lo escrito en los sectores urbanos del Perú decimonónico. Este proceso iniciado por el costumbrismo redefine la relación con el público, ya que tanto el costumbrismo como el romanticismo se pretenden preformativos, desean transmutar a los lectores, y apelan a ellos porque los consideran sujetos activos que pueden operar sobre la colectividad. Las novelas románticas peruanas contienen elementos que dan cuenta de un trabajo de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado. Los escritores se inscriben en una voluntad política que desea fijar sentidos al tumultuoso pasado reciente (las guerras de independencia y el caos político consecuente) y al ambiguo pasado virreinal cuya negación y olvido deliberado atentan contra la continuidad de la identidad social de la comunidad social anhelada.

En este texto intentamos vincular las voces, las visiones y las memorias que se formulan en las novelas románticas con el conjunto de estrategias políticas y culturales que intentaban construir imaginariamente la fundación de la nación peruana. Recordemos las ya clásicas definiciones de Benedict Anderson y Hommi Bhabha respecto de este asunto. Anderson (1993) sostiene que la nacionalidad y el nacionalismo son artefactos culturales de una clase particular; la nación es una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana y que las comunidades deben ser distinguidas no por su falsedad o legitimidad sino por el estilo en que fueron imaginadas en la narración (21-24). Bhabha (1990) plantea que existe una ambivalencia constitutiva en la idea de nación, en el lenguaje de los que escriben sobre ella y en la vida de aquellos que la encarnan. La idea de nación y de nacionalismo en la sociedad moderna posee una doble cara, entre otras: la seguridad y el placer del hogar en contraposición al terror del espacio o la raza del Otro, la cómoda pertenencia social y las escondidas heridas de clase, la calidad de la justicia y el sentido común de

la injusticia, la lengua de la ley y el habla de la gente. Conceptuar la nación como una construcción narrativa que posee estrategias textuales, desplazamientos metafóricos, subtextos y estratagemas figurativos, permite establecer los límites culturales de la nación y reconocerlos como contenedores de umbrales de significado que deben ser recorridos, borrados y transformados en el proceso de producción cultural (2-5).

Desde la sociología, Daniel del Castillo (2000) acuñó la categoría descriptiva de proyecto nacional limeño-criollo,⁴ nombre global con el que se designa al conjunto de esfuerzos de la élite letrada, asociada al Estado guanero (1845-1879), por fundar imaginariamente las características, los límites y la identidad de lo nacional. Del Castillo declara que el proceso histórico más importante del siglo XIX fue la reconstrucción de Lima como centro de la república. La capital recupera su antiguo sitio por vía de las armas y la consolidación del Estado guanero; este triunfo significó la derrota política y militar del sur andino (185-186). Existe una política de las imágenes que hace coincidir el elemento criollo-limeño de la sociedad con el componente nación-civilización (186).

El proyecto nacional limeño criollo⁵ es un conglomerado de textos políticos y culturales que narran una historia fundacional y en esa narración exhibe sus memorias, olvidos, contradicciones, fisuras y descolocaciones. Debe resaltarse que este proyecto tiene profundas raíces coloniales. Como sostiene Carlos García Bedoya, el sujeto criollo, caracterizado socialmente por su arraigo a la tierra americana, posee un sentimiento de posesión exclusivista que lo enfrenta a los indígenas y a los españoles. Los criollos se enfrentan a los “chapetones” en el ámbito administrativo y en el espacio conventual, forjando una incipiente conciencia de su alteridad. El discurso criollo se caracteriza por su naturaleza reivindicatoria y polémica, y estaba orientado pragmáticamente a convencer a los españoles europeos de las virtudes del criollo. La exaltación de la naturaleza, de la ciudad de Lima, de los ingenios letrados, de los santos y de las costumbres locales obedecen a la misma lógica (2000: 51-59).

La contradicción esencial del sujeto criollo se manifiesta en sus discursos que expresan una filiación directa a los códigos culturales y al poder político de España, y un orgulloso sentimiento de pertenencia a otro espacio sociocultural. El discurso criollo no es homogéneo y su relación con los

4. El artículo de Daniel Del Castillo estudia las vinculaciones del proyecto nacional limeño-criollo con *La Revista de Lima*.

5. En lo que sigue de este apartado se presenta principalmente un conjunto de reflexiones publicadas en “Aproximaciones a la novela romántica” (Velázquez 2002: 72-73).

sectores indígenas oscila entre la invisibilización y las alianzas transitorias (García Bedoya 2000: 59-61).

La inestabilidad del espacio de la cultura criolla se manifiesta porque está siempre amenazada por los definidos y unívocos espacios de los indígenas y los negros, y deseosa de diferenciarse de los espacios mestizos. El discurso criollo carga con la terrible paradoja de fundar imaginariamente la homogeneidad en una sociedad heterogénea, de anclar significados nacionales desde una identidad precaria, de construir un pasado colectivo cuando ellos querían olvidar o negar sus desventuras en el orden colonial.

No podemos obviar que una de las fuentes del proyecto nacional limeño criollo fue el conjunto de novelas románticas escritas en muchas ocasiones por miembros de la *Revista de Lima* y escritores vinculados al Partido Civil. Las novelas románticas forman parte del conjunto de discursos orales y escritos que pretenden constituir una semiótica de lo propio. Dado que el espacio nacional solo se puede construir en un presente que reconstruya el pasado y elabore determinadas expectativas del futuro, no debe extrañarnos que algunas novelas románticas reformulen el pasado, propongan soluciones presentes y líneas de acción para el futuro de la sociedad.

2. El Padre Horán: *memorias indias de la Independencia*

Narciso Aréstegui⁶ nació en el distrito de Huaró cerca del Cuzco en 1823 y falleció en Puno en 1869. Encarna plenamente la figura del letrado provinciano (abogado y literato) que se articula desde su región con el poder político central y a cambio obtiene la posibilidad de ejercer cargos públicos y tener presencia en la vida cultural de la metrópoli.

El padre Horán fue publicada como folletín en *El Comercio* de Lima en 1848; llevaba como subtítulo *Escenas de la Vida del Cuzco*. La estructura de la novela nos revela que fue pensada y escrita para ser publicada en forma de folletín: hay una extensión muy similar en todos los capítulos y además se presenta en cada uno un asunto temático que se desarrolla y concluye, pero incluye nuevos elementos y conflictos que permiten la continuación de la historia en la siguiente entrega. Esta novela es un conjunto de historias articu-

6. Estudió en el Colegio Nacional de Ciencias y Artes creado por Bolívar, se graduó de abogado en el Colegio Seminario San Antonio de Abad y desde 1850 era Catedrático de Historia Antigua y Moderna y de Literatura. Participó activamente en el ejército de Castilla. Posteriormente asumió diversos cargos públicos: Prefecto, Jefe Militar, Rector del Colegio Nacional de Ciencias del Cuzco, Vicepresidente de la Sociedad de Amigos de los Indios, Prefecto de Puno (Tamayo Vargas 1990, V-VI).

ladas en torno de un eje temático central: el asesinato de Angélica por el Padre Horán;⁷ todas ellas refieren a diversas miserias morales y físicas de personajes afincados en el Cuzco del siglo XIX. Todos los personajes de *El padre Horán* culminan su recorrido narrativo disjuntos de su objeto de deseo, todos ellos constituyen la crónica de un fracaso anunciado.

Augusto Tamayo Vargas, reflexionando sobre los fines pragmáticos del autor, sostiene que

se trataba, además de hacer crítica política y social, utilizando la novela en vez del ensayo (...) Se enjuicia desde un punto de vista humano la ineficacia de las guerras de la independencia que no establecieron un efectivo gobierno del pueblo y que no solucionaron las más elementales necesidades de la población (1990: II)

Lo más relevante para nuestros fines es estudiar la configuración de memorias de personajes subalternos (mestizos e indios y pobres) al interior del texto: ¿cómo era recordado el período virreinal?, ¿cómo se reconstruyen los episodios históricos de la independencia?, ¿cómo se percibe el nuevo orden político republicano?

2.1 Memorias de papel: (des)articulaciones de lo privado y lo histórico

Juan Bautista, padre de Angélica, es hijo de español y nacido en el Cuzco. En el orden social de la novela su familia representa la “honrada pobreza”; aunque vive en la ciudad, se dedica a la agricultura en una pequeña chacra cercana y su esposa e hija trabajan como costureras para contribuir con la economía familiar. Su memoria privada y la conformación de su subjetividad está vinculada con los acontecimientos históricos que conoció y en algunos de los cuales participó activamente,

en cuanto a mí, habiendo abierto los ojos al sol del Cuzco, era natural que pensase como la mayoría de sus hijos...Desde 1780 se había aprendido entre nosotros a pronunciar las sagradas palabras *libertad, igualdad*: en 1814 pude pronunciarlas con voz robusta ...

– Túpac Amaru en 1780 y Pumacchahua en 1814 habían comprendido, los primeros, la fecundidad de esas dos palabras, que dieron por fruto la INDEPENDENCIA.

7. El tema central está basado en un hecho real: el asesinato de Ángela Barreda por su ex confesor Fray Eugenio Oroz, realizado en 1836.

- De la tumba del primer héroe salió el segundo, que sucumbió como su antecesor ...legándonos así su patriotismo, su energía...
- Más o menos venturoso, hemos visto fructificar ese árbol sacro que plantó el primero empapando sus raíces en su sangre, y fecundó el segundo, con su sangre también (I: 11).

Disímiles acontecimientos son condensados y articulados en una serie temporal causal. Establecer estas continuidades entre Túpac Amaru y Pumacahua revela el deseo de una historia que incorpore como causa central de la independencia las rebeliones del sur andino. La sangre de los dos líderes indios simboliza la derrota de sus movimientos, pero permite la herencia simbólica de la rebeldía y fecunda la liberación definitiva. Esta visión regionalista del pasado responde a los conflictos entre Lima y el Cuzco por la hegemonía política y cultural en el nuevo orden social republicano. A pesar de ser un mestizo, su identificación con los caudillos indios es completa y sus recuerdos formalizan una memoria india de la independencia antes que la hegemónica perspectiva criolla.

Existe una traslación metonímica de conceptos: dos de los tres grandes lemas de la Revolución Francesa son asignados a la revolución de Túpac Amaru. Es revelador que no aparezca definido el enemigo: no se quiere nombrar a los españoles como los antagonistas de los proyectos revolucionarios. Aunque el tono exaltado y la identificación con los ideales de la independencia es evidente, la dura realidad presente lo lleva a concluir que “poco tiempo después, gustamos de sus frutos con algún amargor” (I: 11). Los frutos de la independencia son amargos porque las expectativas despertadas no se cumplieron.

La ambigüedad de la memoria de Juan Bautista se hace evidente cuando recuerda los sufrimientos que pasó con el ejército libertador y declara que los soportó por su anhelo de ver a su patria libre de tiranos, “aunque a decir verdad nunca me tiranizaron a mí” (I:12). Nótese la disyunción que hay entre su experiencia personal inmediata y los ideales colectivos que asume: visión contradictoria del poder español que oprime a la colectividad inmaterial, pero no a los sujetos particulares.

La batalla de Junín, hito crucial en el proceso de la independencia, es reconstruida de la siguiente manera:

Lo cierto es que veía resplandecer los sables y las lanzas, y mis ojos no podían sufrir tanto brillo! ...; Ni un relámpago...ni un millón de relámpagos! (...) ¡Eso era de amarrarse bien los calzones y meterse cerrando los ojos! ... El galopar de los caballos, el crujir de las lanzas, que se

despedazaban...el choque de los sables, el ruido de los que caían, los gritos de desesperación, las quejas del moribundo...¡la muerte por todas partes! (...) ¡Aquí una cabeza que rodaba con la boca abierta como gritando venganza! ¡Allá un brazo desprendido del cuerpo, empuñando todavía la mitad de una espada! (...) un lancero a pie bamboleándose, empuñando todavía su sable con la mano derecha, y con la otra queriendo contener la sangre que brotaba de su corazón...¡Ah!...La polvareda que nos envolvía como una densa nube...el ruido sordo y no interrumpido del choque de las armas, que ahogaba los ayes de los agonizantes y los juramentos de los despernadados todo era para inflamar el alma de desesperado valor (I:12-13)

Este “desorden horrorosamente sublime” —como lo califica el propio Juan Bautista— es la versión de un sujeto subalterno de un acontecimiento militar de gran relevancia histórica. Esta violenta descripción pone énfasis en la muerte como signo central de la batalla y transmite eficientemente por medio de frecuentes puntos suspensivos la sensación de vértigo e inconsciencia que articulan la actuación de los soldados en la confrontación. No hay una visión de conjunto, sino una mirada individual, tampoco se representa a los dos ejércitos diferenciados, sino a un colectivo que se desangra y se asesina.

Más adelante, prosigue la descripción:

El grito de *¡victoria!* me enorgullecí por un momento...Mas ¡ay!...mi corazón se oprimió cruelmente al contemplar esa atroz carnicería... se despedazó al oír en medio de la noche fría las quejas de los heridos expuestos a la intemperie en esa frigidísima pampa, ardiendo de sed y sin una gota de agua (I:14).

Nuevamente se refuerza la identidad con el enemigo, el soldado realista no es un *otro* que debe ser eliminado, sino un hermano cuyo dolor y muerte conmueve al sujeto que recuerda. Finalmente, hay una hermandad más allá de los bandos militares, una solidaridad que revela una conciencia de identidad que no se construye sobre la destrucción de los sujetos que representan la alteridad. Por ello, la condena a los efectos negativos de la guerra:

Este horrible espectáculo me hizo murmurar: ‘Bautista no más danza, al son de sable y danza’. Salvo en el caso de una guerra enteramente nacional, como aquella (I: 14).

El sujeto que recuerda sostiene su voluntad de no participar en un conflicto semejante salvo que se trate de una guerra nacional. Aquí late implícita una condena a los múltiples conflictos militares que habían marcado los primeros años de la vida republicana que quedan descalificados por no ser guerras entre naciones, sino al interior de la nación.

Cuando Juan Bautista se ve interrumpido en su relato por su impaciente esposa, le replica: “peor sería no tener nada que contar” (I:15). La identidad del sujeto está relacionada con su memoria y con el acto de narrar sus recuerdos: no tener nada que contar significaría la desaparición social del individuo.

La novela también nos relata brevemente la historia del marido de Casimira que se desempeñaba como zapatero cuando fue levado por el ejército patriota. Posteriormente, murió peleando por la independencia, pero su montepío le fue negado debido a que “sólo las clases distinguidas de la milicia tenían derecho al montepío, porque para ello dejaban un tanto sus haberes” (I: 30). Las guerras de independencia aparecen configuradas como el “matadero” de los hombres de los sectores populares.

La construcción negativa del presente se refuerza desde la perspectiva de otro personaje central: la beata Brígida signada por la fealdad física, el parasitismo social y declarada enemiga del progreso (I: 85); ella condena la libertad de imprenta que ha permitido la difusión de libros liberales y anticlericales.

Esos libros impíos que se venden desde la *venida de la patria*, ¿no le parece a Ud. mi buena hermana, que nos están anunciando ya la próxima llegada del juicio final? ¿Y qué otra cosa se puede colegir de las frecuentes guerras, de las revoluciones y tanta abominación como hemos alcanzado? (I: 72).

Desde los marcos sociopolíticos y religiosos se condena el presente republicano, la mirada tradicional de la beata añora implícitamente el orden virreinal y se refugia en la Iglesia: “estos tiempos se van haciendo tan fatales... que es preciso vivir agarrándose de pies a manos de un confesionario” (I: 80).

2.2 Memorias colectivas: pueblo, religión y control social

Jorge Basadre, analizando el significado de la Confederación Perú-Boliviana, menciona de forma escueta un incidente que probaría el germen de una animadversión, incluso en el sur andino, hacia los proyectos de Santa Cruz.

En el tumulto surgido en el Cuzco ante la noticia de que la venerada imagen del Señor de los Temblores iba a ser enviada a Bolivia, motín que tuvo entre una de sus consecuencias la destrucción del Colegio de Artes, al lado de sus connotaciones de fanatismo religioso y de herido orgullo nacional, existió sin duda, un fermento antiboliviano (II: 107).

Este acontecimiento histórico es recreado en la novela de Aréstegui donde el pueblo del Cuzco consigue miles de cuchillos e inicia una revuelta ante la amenaza de trasladar al Señor de los Temblores de la Catedral a un templo boliviano. “Como por encanto salían presurosos de los talleres, tabernas y chicherías, individuos de ambos sexos, y de todos tamaños y edades, dirigiéndose en atropellada confusión a la plaza mayor” (II: 82). Algunas voces intentan politizar la revuelta e iniciar una lucha frontal contra la Confederación, se atacan algunas instituciones públicas y se proponen saqueos de las casas de las autoridades políticas. “Esta es la ocasión de proclamar un nuevo gobierno –dijo un militar disfrazado de paisano– ¡Abajo la Confederación! ... Vamos a tomar los cuarteles; y aclamemos con entusiasmo el nombre de nuestro paisano el general Gamarra” (II: 92). Finalmente, se destroza el Colegio de Artes y se traslada la imagen para su protección al convento de San Francisco.

Los personajes que pertenecían al estamento militar expresan su abierto descontento por el Código de Santa Cruz que consideran opresivo y pernicioso para los más pobres: “El pueblo ha sentido ya la severidad de las leyes de Bolivia (...) hechas para vasallos y no para hombres libres” (II: 93). Sin embargo, cuando la revuelta parecía tomar el curso de una insurrección, Fray Lucas revierte la tendencia apelando al espíritu de paz de los cuzqueños y a los inconvenientes de toda revolución donde el pueblo es siempre el que pierde (II: 95-97). El elocuente mensaje afirma:

No añadáis a vuestra imprudencia acciones criminales, que os harían aparecer como bárbaros y feroces ante vuestros compatriotas no, no lo sois: clara es vuestra razón: sabéis estimar vuestro buen nombre, y apetecéis la ventura, el sosiego y el trabajo para vivir en él, porque vosotros sois industriosos, buenos padres de familia, buenos ciudadanos y buenos cristianos sobre todo (II:96).

El pueblo es conducido nuevamente hacia los cauces del orden y el mantenimiento social bajo la amenaza de su propia deshumanización si proseguía en sus afanes de insurrección. El llamado al orden es paradójico porque intenta convencer a la plebe (personas sin trabajo, maltratadas so-

cialmente, casi sin derechos políticos) con imágenes de conducta propias de los sectores sociales privilegiados.

Los contradictorios valores asignados a la revuelta demuestran la densidad de la reconstrucción histórica en la novela. Por un lado, existe cierta crítica implícita porque la plebe aparece configurada como una masa altamente manipulable y dispuesta a luchar por los intereses de la Iglesia o de los militares, pero incapaz de sublevarse por sus propios intereses; por otro lado, la actitud ante la Confederación es ambigua porque el desenlace narrativo evita una abierta insurrección contra el orden político de la Confederación, pero manifiesta voces de protesta. Esta ambivalencia se refuerza porque la beata Brígida se instaure como uno de los símbolos de la sublevación, ella asume y defiende el autoritarismo y el poder de la iglesia. Su masculinización al portar dos pistolas para luchar en las calles contra el invisible enemigo nos remite a una imagen propia del carnaval o mundo al revés. El carnaval es una fiesta de regeneración de la naturaleza y del orden social, donde el desorden y el caos transitorio termina cohesionando los lazos de la comunidad; de la misma manera ocurre con la revuelta narrada. Dado que la novela critica acremente las consecuencias de las sucesivas revoluciones del Perú independiente no podía dejar de condenar y desvirtuar este conato surgido en la ciudad del Cuzco.

Este acontecimiento histórico también ha sido recreado por Ricardo Palma en la tradición “El Padre Oroz”, donde nos cuenta que

Los cuzqueños miran con gran devoción una imagen del *Señor de los Temblores*, obsequiada a la ciudad por Carlos V, y que suponen pintada por el pintor de los ángeles. Una mañana empezó a esparcirse por la ciudad el rumor de que la efigie iba a ser robada por emisarios de Santa Cruz para trasladarla a un templo de Bolivia. El pueblo se arremolinó, acudió a la fuerza armada, hubo campanas echadas a vuelo, y para decirlo de una vez, motín en toda forma, con su indispensable consecuencia de muertos y heridos. El agitador de las turbas había sido el santo padre Oroz (1083).

Palma ofrece una versión distinta de los acontecimientos donde sí se producen enfrentamientos entre el pueblo y las fuerzas militares con la secuela de muertos y heridos y donde la Iglesia aparece como promotora de la revuelta.

El pueblo, sujeto colectivo y agente principal de la revuelta, no vuelve a tener una presencia significativa en el curso de los acontecimientos de la novela de Aréstegui; estamos todavía muy lejos de las complejas dialécticas

entre multitud anónima y ciudad moderna. El Cuzco representado queda configurado como mero escenario: se describen calles, Iglesias, mercados y monumentos; no obstante, el eje de las acciones se desarrolla principalmente en los espacios privados y cerrados (casas, conventos, etcétera). La colectividad cuzqueña está definida por un pasado glorioso, un presente agobiante y un triste porvenir.

los actuales moradores de la *ciudad sagrada* de los hijos del sol, de la opulenta Cuzco del tiempo del coloniaje, dormían profundamente, cobijados al parecer bajo la gruesa manta de un porvenir triste; sombrío en extremo por el recuerdo de su pasado esplendor ...único que les ha quedado para consolarse en su presente abatimiento (I: 144).

Ciudad sagrada en tiempo de los Incas, ciudad rica en el Virreinato, ciudad despreciada en la República. Esta evolución nos remite a una conciencia colectiva que se degrada conforme pasa el tiempo. No debe ser casual que el único personaje indio importante para la trama de la novela es una mujer muda. Esta ausencia de voz se correlaciona perfectamente con el futuro colectivo del mundo indígena. Aunque todas las escenas de la novela transcurren en el Cuzco no se oye la lengua quechua de los indígenas, salvo contadas ocasiones donde aparece inscrita en el español: “cubierto el descarnado y adolorido cuerpo con una sencilla manta llena de remiendos; con su *lliclla* negra se había hecho una especie de tocado” (158).

Por otro lado, se oye la voz minoritaria de los modernos, sujetos que han viajado al extranjero, apuestan decididamente por el progreso tecnológico, encarnan la voluntad de la civilización occidental y proponen la abolición de ciertas formas consuetudinarias; así, censuran que en un banquete se haga un ruidoso brindis público: “es no estar a la altura del siglo” (II: 17) y se manifiestan abiertamente contra las costumbres gastronómicas: “esto *de once* es una necesidad que no se estila en ninguna parte” (II: 18).

El Padre Horán contiene también evidentes tecnologías políticas, el texto se instaura como portavoz de los pobres de la ciudad y del campo, estas voces subalternas se manifiestan abiertamente en la novela y provocan frecuentes comentarios del narrador: “Las quejas de esta clase infeliz no han sido escuchadas jamás sino por ella misma; y sus tristes acentos se apagan, sin hallar otro eco que el que reflejan los negruscos ángulos de sus pobres moradas” (I: 231). Este mérito indudable de la novela se ve opacado por la interpretación que realiza el propio narrador de las acciones de los desposeídos: encuentra en ellas amor y resignación y propone normativamente como modelo de vida decente para los pobres: el trabajo y la con-

formidad (I: 201-202). A pesar de ello, las críticas contra el estado republicano son recurrentes: se condena el opresivo tributo indígena, se denuncia la quiebra de la industria manufacturera local y nacional por el predominio de las importaciones de los textiles ingleses, se rechaza acremente que el Estado tolere la venta de niños indios como sirvientes perpetuos y leve impunemente a los jóvenes y hombres andinos.

Existe una incipiente conciencia de la posición subordinada sociocultural y políticamente del Cuzco en el nuevo orden republicano; sin embargo, la Confederación Perú Boliviana es considerada perniciosa porque los militares bolivianos atropellan los derechos de los peruanos y cortejan a sus mujeres, quienes además ceden a las modas de vestimenta del vecino país. Además, se sugiere tenuemente un conflicto entre el aymara boliviano y el quechua cuzqueño. Por todo ello, existe un rechazo implícito al proyecto de Santa Cruz pese a los evidentes lazos culturales y la conveniencia política para la ciudad del Cuzco de dicha confederación.

2.3 La sexualidad imposible: orden sexual y reproducción social

En la novela romántica, la política de las descripciones de los personajes ocupa un papel altamente significativo en la configuración de los recorridos narrativos de los mismos. No solo la obvia adscripción de rasgos físicos y morales, sino principalmente la representación del cuerpo de los personajes. Aun a riesgo de simplificar los problemas, podemos afirmar que los personajes nobles son descritos principalmente en las dos terceras partes superiores del cuerpo, mientras que los personajes subalternos son descritos fundamentalmente en las zonas inferiores del cuerpo. Por ello, cuando es indispensable referirse a los miembros inferiores de un personaje noble se tiende a la idealización y cuando se describen rostros de personajes subalternos se tiende a la deshumanización.

El mundo representado en esta novela romántica postula la deshumanización del deseo sexual y la divinización del amor casto. Para nuestro análisis nos interesa las relaciones entre Wenceslao y Doloritas. Wenceslao, joven abogado, está asociado al mundo urbano occidental; Doloritas, denominada la pastorcita, está asociada a lo indígena. Ambos figurativizan una unión imposible, su amor no puede realizarse porque las distancias sociales son insalvables.

La familia de Wenceslao se opone a sus deseos porque Doloritas está signada por la pobreza, la ausencia de familia, la oprobiosa marca de ser mujer trabajadora y tener una madre india. Este romance interétnico fina-

liza con el suicidio del joven abogado. La causa parece ser la vergüenza de Wenceslao al ser abofeteado delante de sus compañeros por su padre. Sin embargo, el propio narrador presenta como explicación global del suicidio la imposibilidad del romance y las voces de los personajes acusan directamente a Doloritas. Es decir, el deseo por el otro étnico solo puede concluir con la destrucción de ese objeto de deseo y la consiguiente disyunción cultural. Este romance frustrado niega la formalización de uniones interclasistas e interraciales en el discurso literario.

3. *Edgardo o un joven de mi generación: historia, memoria y utopía*

Alejandro Losada (1983) en un notable ensayo de interpretación explica las difíciles vicisitudes de los jóvenes románticos que profesaban el liberalismo político, pero se sentían atrapados entre una oligarquía autoritaria y caudillesca y una masa ignorante pasiva. Los románticos liberales desarrollaron una oposición al gobierno de Echenique señalando la corrupción y la inmoralidad de la consolidación y vivieron un pequeño período triunfalista desde 1854, año en que comenzó la revolución contra Echenique, hasta 1857 cuando se realiza la disolución de la Convención Nacional. En estos años, ellos consolidan una retórica revolucionaria ideal y abstracta que nunca podrán aplicar a la realidad social por el desfase entre su ideología y su vivencia del mundo (75- 85). Sostiene Losada que en esta segunda etapa del romanticismo la producción cultural diseñó un horizonte que intentó articular nuevas relaciones con la élite del poder, con el pueblo, consigo mismos y con la historia (86). Este nuevo mundo estaba caracterizado por la lucha por el progreso, la predestinación de la juventud para realizarla, los grandes héroes que querían emular y los grandes hechos que los esperaban; con estos principios intentan suplantar a la élite dirigente en el dominio del Estado (89); sin embargo, fracasan porque son incapaces de comprender la dinámica de poder y las estructuras sociales del orden republicano. Este fracaso determina el carácter del campo literario; así con la crisis de 1858 se inicia

una literatura de grupos intelectuales ilustrados que producen su cultura a partir de una relación problemática con la clase dirigente, con el público urbano, con la sociedad tradicional y con la modernidad europea. Será una literatura que tiene por destinatario al propio grupo de intelectuales cuyo problema fundamental es la definición de su propia identidad (120).

Pese a la validez del cuadro general trazado por Losada no podemos estar de acuerdo con sus rotundas aseveraciones respecto a que las producciones culturales de la época son superficiales socialmente y su negativa a reconocerle mayor importancia a la novela romántica en el Perú (83). A continuación, analizaremos una novela de Luis Benjamín Cisneros.

De todo el conjunto de escritores románticos, Cisneros ocupa una posición paradigmática por dos razones: a) la alta competencia literaria en diversos marcos discursivos: poesía y novela, b) su devenir constituye un modelo generacional, su inicial rechazo a las políticas de las élites gobernantes y su posterior asimilación a las estructuras del poder político (recorre rápidamente el tránsito de los ideales liberales de la juventud al pragmatismo político de la madurez).

Julia o escenas de la vida en Lima (1860) constituye una enciclopedia de las sensibilidades, un manual de buenas virtudes que debe guiar a la sociedad y formaliza una tecnología de género que será la norma vigente en el imaginario del siglo XIX y parte del XX. Aunque es un alegato contra el lujo y la hipocresía de las normas sociales urbanas, su final feliz y su evidente dependencia de los relatos románticos canónicos la han colocado como la novela modélica del romanticismo peruano. En contraposición, *Edgardo o un joven de mi generación* (1864) ha sido casi completamente olvidada por la crítica literaria y los lectores. Novela que se aleja de la visión edulcorada y las cosmovisiones monológicas de *Julia* porque presenta a un grupo de personajes más complejos y con múltiples perspectivas de la realidad que se enfrentan continuamente. El contrapunto central se plantea entre Adriana, entregada plenamente a un amor que la conduce a la ruptura de normas morales y a la miseria social, y Edgardo, escindido entre las ilusiones utópicas y la cruda realidad del amor personal y el amor a la patria.

En la novela asistimos a un caso típico de fijación de la memoria, un constante retorno. La familia de Adriana (madre y hermanas) recuerda al padre fallecido de una manera singular. El padre murió en el hospital por falta de atención médica; como consecuencia de ello, madre e hijas atienden a los enfermos todos los domingos sin contraprestación alguna. Esta repetición sistemática expresa la imposibilidad de separarse del objeto perdido, el trabajo de duelo nunca se inicia porque los sujetos viven y actualizan la pérdida del padre continuamente. Una familia sin padre, una nación sin centro: la analogía está formulada implícitamente y la figura de Adriana y su recorrido narrativo permiten una lectura política de la novela. Por ello, discrepamos de Francesca Denegri (1996) quien considera que las dos no-

velas de Cisneros remiten principalmente a la forja de una poética de la domesticidad que significarían la renuncia del autor al compromiso político romántico (37-38). Consideramos que en *Edgardo* los personajes despliegan una acerba crítica contra el orden social e histórico: el amor de Edgardo por Adriana posee la misma naturaleza e intensidad que su amor por la patria, el trágico desenlace constituye un alegato contra el injusto y desnaturalizado orden republicano en el Perú.

Otro aspecto que concita la atención del lector es la explícita vinculación entre la experiencia sexual y la muerte. Adriana, la joven heroína, tiene relaciones sexuales con Edgardo la misma noche que un sacerdote reza sobre el lecho de su madre moribunda.

El demonio sombrío de la fatalidad había permitido esa noche una coincidencia horrible e inverosímil. (...) El mágico relámpago de la tentación había herido su espíritu ante las fervientes súplicas de Edgardo arrodillado a sus pies. Devorada por el dolor, ella misma no podía darse cuenta de la manera cómo a pesar de la sinceridad de sus juramentos y de las energías de sus propósitos, había llegado hasta el delirio del crimen (II: 245).

Como en toda la ficción del siglo XIX, el acto sexual es irrepresentable y se alude a él mediante imágenes alusivas: el relámpago hiriendo el espíritu de la mujer. Las operaciones judicatoras por medio de la adjetivación nos revelan su violento rechazo a las relaciones sexuales premaritales. La inminente muerte de la madre es el castigo divino al pecado de la hija; no obstante finalmente la madre logra recuperarse de su enfermedad. La novela propone una política de género donde la mujer solo posee su honra para intercambiarla por los bienes del esposo. Por ello, la pérdida de la virginidad es “la más cruel desgracia que puede sobrevenir a una familia honrada” (II: 245). Obsérvese que la desventura es colectiva y no personal.

La familia de Adriana está sumida en la pobreza, la petición de matrimonio de Don Julián Arasnegui, viejo artesano con muchos bienes y riqueza, puede solucionar los problemas económicos y sociales; no obstante, Adriana rechaza la propuesta porque ya mantenía amores clandestinos con Edgardo y finalmente termina casándose con él pese a sus precarios ingresos.

El padre de Edgardo había inculcado en él la idea de patria como de un deber y de una religión, no “como de un ente extraño reducido a un mal gobierno y a una administración desorganizada” (II: 247). Edgardo, joven provinciano, por medio de la transmisión de valores familiares profesa un cariño hacia su patria que aparece como una entidad abstracta e ideal que

trasciende completamente los malos gobiernos que aquejaban la época. A pesar de ello, él desconoce la historia de su país.

El adolescente se había hecho hombre, y su espíritu había sufrido una transformación completa (...) Viviendo en Lima con el contacto de nuevos hombres, de nuevas ideas y de inmensas esferas de actividad, el joven oficial había sentido la pasión de investigar, de saber y comprender (...) Edgardo se propuso conocer detenidamente la historia de su patria (II: 289-90).

Uno de los tantos aportes del romanticismo consiste en diseñar una nueva experiencia de la lectura de ficción: ya no se trata de contemplar admirado o extasiado la perfección de la obra artística sino vivir la experiencia de una subjetividad ajena que nos ayude a comprender mejor nuestra propia subjetividad y sus relaciones con el mundo. A diferencia de otras literaturas⁸, en las novelas románticas peruanas no es frecuente la representación de la lectura de los personajes principales como elemento decisivo en la conformación de su identidad; no obstante, encontramos una notable excepción en la novela que estamos analizando.

“En las sencillas narraciones de Garcilaso y en los cuadros coloridos de Robertson y Prescott, el joven oficial contempló abismado la noble y gloriosa civilización de los Incas (...) nacida de sí misma como la luz de la nada” (II: 290). La conformación de la identidad individual se produce simultáneamente con la re-creación de la identidad social, la continuidad histórica o la permanencia a lo largo del tiempo y del espacio encuentra en los incas un momento originario y fundacional. Este pasado que se actualiza por la lectura no deja de poseer estructuras jerárquicas, calificar de “sencillas narraciones” la obra de Garcilaso revela cierto desdén hacia ella. Cabe anotar la paradoja según la cual Edgardo conoce y valora el pasado inca, su pasado histórico, por medio de las reconstrucciones de historiadores extranjeros. Aunque hay admiración, no hay identificación plena con ese pasado, obsérvese la diferencia cuando se alude al período de la conquista.

Admirando las proezas titánicas de los hombres que trajeron al Perú la bandera conquistadora, cuya raza forma hoy el elemento más activo, más ilustrado y más civilizador de nuestra nacionalidad, Edgardo lloró y comprendió el estupor de la raza primitiva al ver en un solo día des-

8. Existe una breve pero certera aproximación a dicho problema en la literatura argentina en el artículo de Graciela Batticuore “Las lectoras y las novelas” (1998).

truido el imperio, degollado sus reyes, condenada su religión, derribados sus altares, perdidos sus dioses, y cuya conciencia (...) cayó, en medio de este cataclismo universal, desquiciada, aturdida y espantada como en el caos del vacío (II: 290).

Párrafo ambiguo y contradictorio, el sujeto que lee se identifica con los españoles y asigna a esa comunidad étnica la primacía en la constitución sociocultural de la nación; no obstante, no deja de conmoverse por la derrota y aniquilación del mundo andino. Por otra parte, implícitamente se está negando la posibilidad de que los sujetos andinos participen activamente en la conformación de la nueva nacionalidad. En esta síntesis de la historia peruana, el texto continúa:

La gloriosa epopeya de la revolución de la independencia infundió en su alma el amor sagrado de las glorias del Perú y de América. Edgardo vio en esa epopeya, no la resurrección exclusiva de la nacionalidad india, sino la aparición de una nacionalidad moderna, engendrada por los elementos simpáticos de dos razas llenas de bellas cualidades y de nobles tradiciones (II: 291).

La independencia es el crisol del mestizaje y de la nacionalidad moderna, curiosa formulación del ideal republicano donde la cultura criolla y la andina aparecen como fuentes de valores y tradiciones que se amalgaman sin conflicto. Un aspecto que demuestra la utilización de marcos discursivos literarios para leer la historia es la calificación de “epopeya”; esta circunstancia se verá consolidada con la siguiente descripción del narrador:

El joven oficial devoraba las páginas (...) no solo con la meditación con que se lee la historia sino con el fuego santo con que se lee un poema. Bolívar y San Martín eran para él dos gigantes inconmensurables, dos guerreros homéricos, dos espíritus de los antiguos tiempos reaparecidos en los tiempos modernos para llenar una visión providencial en el Nuevo Mundo (II: 291).

Este fuego sagrado que se exige al lector de la poesía ha embargado el espíritu de Edgardo, quien empieza a leer la historia como si fuera literatura. Nótese la importancia asignada a las figuras individuales como motor de la historia y el carácter providencial que asumen: curiosa mezcla de individualismo romántico y cristianismo mesiánico. Ante este glorioso pasado reconstruido, las miserias del presente se hacen más evidentes:

El torbellino de los hombres y de la historia contemporánea pasó a sus ojos como un vértigo. Edgardo no vio en él sino el encadenamiento fatal de los malos gobiernos engendrando las revoluciones, y de las revoluciones engendrando malos gobiernos. Ante esa serie de poderes efímeros nacidos de un tumulto popular, de un motín de cuartel o de una legalidad siempre dudosa (...) su corazón sufrió de desesperación y de impotencia (II:291).

La reconstrucción de la historia ha concluido y ha creado en el lector un estado de angustia y dolor, el aciago final contrasta con los gloriosos orígenes y las diversas gestas extraordinarias. Se ha formalizado “la realización del sueño ilustrado, a través del ejercicio de la lectura y la escritura interpretativa” (Batticuore 1998: 469). En el caso de Edgardo, el sueño se transforma en pesadilla porque él no se convierte en un sujeto con la competencia y el saber necesarios para transformar su país, sino en un sujeto que se desubjetiviza de su presente chato y miserable y se inscribe en la subjetividad ajena de los héroes militares. Renuncia a su miserable historia para escribir la Historia, el retrato de Salaverry que se encontraba frente al lecho simboliza los elementos ajenos que se inscriben en el sujeto para intentar alcanzar la gloria personal y la regeneración de la patria. Las lecturas siguen jugando un papel relevante en la re-creación del nuevo Edgardo, lee una historia de la Revolución Francesa que le enseña los principios rectores de la democracia liberal y lee poesía que exalta aun más su espíritu (II: 293). Finalmente, “un soplo de ambición pasó por su ser, y su corazón se inflamó como una hoguera” (II: 299); por ello, intentó destacar de modo excepcional en la batalla de La Palma donde lucha con desnudo en las filas de Echenique, pero es finalmente herido de gravedad y muere pocas horas después.

Como Quijote, como Madame Bovary, el joven provinciano deslumbrado por sus lecturas ha querido convertirse en uno de los héroes de sus libros y solo ha encontrado la muerte. Subjetividad protésica porque la percepción de estar excluido de la Historia, lo incita a integrar a su primigenia subjetividad retratos y memorias ajenos, deseos de otros, extrañas tareas heroicas. Además, las excesivas lecturas operan como una gigantesca prótesis que termina devorando el cuerpo propio e imponiendo percepciones y sensaciones que lo conducirán a la muerte.

Esta novela alegoriza el fracaso de la generación romántica por pensar la historia del Perú por medio de la lectura; la transformación anhelada no es solo una utopía política sino la imposible acción del Libro sobre la realidad. El triunfo de la realidad provoca la desaparición de los ideales

liberales de esta generación. Podemos aventurar una explicación adicional: un sujeto sin memoria propia no puede transformar la historia.

3. *El oscuro objeto del deseo o Salto atrás*

José Antonio de Lavalle y Arias Saavedra⁹ (1833-1893) es una figura atípica en nuestra literatura peruana: clasicista en plena eclosión del romanticismo, publicó tres novelas que combinaban rasgos costumbristas, románticos y realistas. Por otro lado, fue autor de doce tradiciones que quedaron opacadas y relegadas por las de Palma. Pese a su vasta y significativa actividad literaria, su obra ha permanecido casi completamente olvidada por los estudiosos de la literatura. Salvo la edición completa de sus tradiciones (1951) debida al trabajo minucioso de Alberto Tauro, no poseemos ediciones recientes ni críticas de sus tres novelas, pese al relativo éxito que gozaron a fines del XIX y en las dos primeras décadas del XX.

Consideramos que es uno de los intelectuales forjadores del proyecto nacional criollo y que su tardía obra literaria ofrece un vasto campo para la investigación por su naturaleza heterogénea (tradiciones neoclásicas, novelas que fusionan el romanticismo y el costumbrismo, y el realismo y el costumbrismo), su intensa preocupación por simbolizar el fracaso de las uniones interclasistas e interraciales, las intertextualidades con la obra de Palma, y porque socava los tenués límites entre historia y literatura. El seudónimo de este escritor, *El Licenciado Perpetuo Antañón*, era un manifiesto compendiado de sus inclinaciones y su estilo, pero la obra de Lavalle desborda la mera evocación del pasado y se inscribe en la lucha política por las imágenes rectoras de la futura nacionalidad.

Salto atrás (1889) es un texto que condensa imágenes románticas, truculencia realista y rezagos de la perspectiva costumbrista. *La hija del contador* (1893) comparte rasgos románticos y costumbristas. Fue publicada por primera vez en *El Rímac* (Números 1, 2, 3, y 4; Lima, 16, 23, y 30 de noviembre y 7 de diciembre de 1889). Fue transcrita en la *Ilustración Americana* (Año II, Números 2, 3, y 4; Lima, 15 de julio, 1 y 15 de agosto de 1891) (Tauro, 1951: 110). Sin embargo, hemos preferido tomar nuestras citas de la edición de 1930 de la serie *La Novela Peruana* porque para dicha edición se corrigieron errores anteriores.

9. Estudió en el Guadalupe bajo la dirección de Sebastián Lorente; en 1859 publica su primer libro que es un estudio sobre la vida y obra de Olavide. Fue diplomático, político e historiador (Porrás 1923: 2-3).

3.1 Nación y violación: viejos ritos, nuevos sujetos

La Conquista es uno de los acontecimientos centrales en la constitución de nuestras memorias sociales. Dentro de la gran cantidad de imágenes simbólicas rectoras de nuestra futura constitución histórica, cabe mencionar la violación sistemática y continua de los varones blancos de las mujeres de las dos comunidades étnicas subalternas (indios y afroperuanos). Este hecho traumático que se inició de manera colectiva la misma noche que las tropas de Pizarro capturaron a Atahualpa constituye un acontecimiento fundacional de nuestro orden social y regulador de las relaciones jerárquicas interétnicas y de género.

En *Salto atrás* se presenta una versión distinta de la historia: el violador es el subalterno y la víctima la mujer blanca. La novela imagina otra vinculación sexual entre blancos y negros, un recorrido narrativo que formaliza los temores masculinos y los deseos femeninos del sector hegemónico. La historia particular y privada representada termina inscribiéndose e inscribiendo a los lectores en las estructuras de larga duración del orden sexual virreinal.

El argumento es ingenioso: un viejo marqués decide casarse para tener un hijo y asegurar la pervivencia de sus títulos y bienes en su propia descendencia y evitar así que reviertan en el hijo de su primo. Se casa con una joven, pero su esposa es violada por un esclavo negro y el fruto de dicha violación es considerado por todos como legítimo hijo. Veinticinco años después, cuando este hijo bastardo va a tener un hijo, este nace completamente negro y se revela la verdad oculta y el joven marqués mata al recién nacido, renuncia a todos los títulos y bienes, y se recluye como fraile en la iglesia.

Todas las acciones ocurren en el siglo XVIII aunque no se precisan fechas. El viejo marqués y su joven esposa se casan el 18 de enero de 17.. y se van a vivir a la hacienda de Montenegro. Poco después, él tiene que partir a Lima por unos litigios, pero ella no desea quedarse sola. Finalmente, él la convence ya que “¿no quedas en tu casa, rodeada de quinientos esclavos, que se dejarían matar hasta el último por tí?” (13). Sin embargo, la joven esposa indica que “tengo miedo (...) no queda ningún hombre en estos altos tan grandes y luego los negros están en el galpón, los dependientes abajo y yéndose Vmd. con Merejo” (13). Es importante anotar cómo es ella la que desea que se quede un hombre en la casa para garantizar el orden, la seguridad de la casa y la integridad de su persona. Por ello, el marqués deja a Merejo, quien recibe la orden de cuidar a su ama y acompañarla.

La descripción de Merejo confirma la representación del varón esclavo como un espacio de poder físico y potencia sexual que caracteriza al *sujeto esclavista*.¹⁰

un mulato como de treintacinco años, alto, fornido (...) vestido con una camisa igualmente bordada, cuyas mangas arremangadas, dejaban ver sus robustos brazos hasta más arriba del codo, y cuya pechera abierta, descubría un pecho hercúleo, sobre el cual brillaba una cruz de plata, que de su toruno cuello pendía (...) quedando al aire unas pantorrillas que hubiera envidiado Anteo (...) y calzadas en sus endurecidos y desnudos pies, un par de taloneras de ante, bordadas de sedas de colores (14).

La adjetivación resalta la dimensión física “robustos”, “hercúleos” y la vinculación con la esfera animal: “toruno”. Además, es clave cómo no se representa el rostro del esclavo sino solamente su cuerpo y fundamentalmente las zonas inferiores. Hay una política en la descripción que configura al esclavo del cuello hacia abajo y sigue resaltando partes del cuerpo que el vestido y el calzado no alcanzan a cubrir.

Esta configuración de la identidad masculina del esclavo no solo se encuentra en textos narrativos, sino que incluso la podemos hallar en textos políticos. Manuel Lorenzo de Vidaurre, en el *Plan del Perú* (1823), formaliza esta tensión; por ello, no debe sorprendernos su honesto pavor ante el supuesto desenfreno sexual de los esclavos y la inmólación erótica de la mujer blanca, luego del hipotético triunfo militar de los esclavos. “¡Qué días tan tristes y funestos! Nuestras esposas, nuestras hermanas, nuestras hijas sacrificadas en el tálamo oscuro e infame!” (1974: 133). Este temor y atracción por la potencia sexual del varón negro es un tópico cultural que sigue operando en nuestra mentalidad y en el imaginario social.

La novela crea una atmósfera ambigua: la primera noche que la joven mujer se ha quedado sola con el esclavo hay un calor sofocante “y la luna, la famosa luna de marzo, brillaba en todo su esplendor” (15). Estas condiciones atmosféricas están asociadas culturalmente con el deseo sexual; por ello, no sorprende que “la marquesa de Montenegro, antes de meterse

10. Empleamos esta categoría para denominar los rasgos comunes en la percepción del intérprete de la esclavitud; el que no se define según quién es, sino por el lugar desde donde enuncia y cómo lo hace. Es un presupuesto conceptual cuya función es delimitar la mirada, la palabra y la sensibilidad del intérprete de la esclavitud (Velázquez Castro 2002: 98)

entre sábanas, quiso aspirar un rato las suaves brisas nocturnas y los efluvios perfumados de las flores de su jardín” (15).

En el corredor encuentra al esclavo quien le dice que está rondando y que esté tranquila; sin embargo

Merejo (...) la miraba con unos ojos que brillaban en la sombra como dos brasas de carbón (...) un cuerpo más sólido ciertamente que la nube, se desprendía de la esquina del corredor, y rozando la pared, se acercaba a ella, cubierto por la sombra proyectada por el techo y guiada por unos ojos que lanzaban ya diabólicas llamas” (17).

El deseo sexual está instalado en el esclavo, y sus ojos arden por el fuego de la pasión; este brillo del esclavo negro es adscrito a lo diabólico. También se refuerza el significado de /negro/ con “carbón”, y “sombra” en dos ocasiones. El texto construye una sencilla analogía: en el cielo, una nube que va incrementando su tamaño se dirige hacia la luna; en la tierra, el esclavo acecha y se dirige contra su ama. El nubarrón cubre la luna y el negro posee a la mujer blanca simultáneamente.

cuando la nube cuya marcha seguía, mordió casi la circunferencia de la luna, sintió que un membrudo brazo ceñía violentamente su talle y que una tosca y áspera mano cerraba con fuerza su boca. Lanzó un grito, que se ahogó en su garganta anudada por el terror, y cayó privada de sentido sobre el robusto brazo que la sujetaba. En el mismo instante, la nubecilla tornada ya en espeso y negro nubarrón cubrió completamente el disco de la luna, dejando el jardín y la galería sumidos en la más densa oscuridad (17).

Aquí el discurso del texto desarrolla una elipsis explícita (supresión de lapsos temporales claramente manifestada por el discurso a través de expresiones temporales). El discurso se reinicia veinticinco años después, cuando el joven marqués, ya casado, espera ansioso el parto de su primogénito; los criados anuncian alborozados al marqués que es hombre, y éste

apresuróse a conocer y besar al recién nacido. ¡¡¡Horror!!! En el informe y sucio paquete que forma el ser humano al salir a la luz (...) descubrió atónito el marqués un negrillo, casi un mono. No dando crédito a sus ojos (...) acercolo a las velas (...) ¡la marquesita había parido un negro! Ante tan fehaciente prueba de su ruín y baja infidelidad, el joven marqués, en el paroxismo de una harto explicable rabia, arrojó violentamente a la horrible criatura sobre el lecho de la madre (21-22).

Esta dramática escena condensa gráficamente la violencia del *sujeto esclavista* cuando se disuelven las diferencias entre el sujeto negro y los miembros de la nobleza. El triple signo de admiración y el despectivo “negrillo” reflejan la extraordinaria desgracia que solo puede ser explicada por el joven marqués como una traición de su esposa. Por ello, el narrador justifica la violencia contra el recién nacido. Proyectando esta situación particular a las imágenes que rigen la comunidad nacional tenemos el miedo al reconocimiento de nuestra tradición cultural negra y la frecuente violencia que ejercemos contra ella.

El joven marqués desesperado visita a su madre para contarle su desgracia; ella que había sufrido, cinco lustros atrás, la violación le explica: “Si ella ha parido un negro es porque tú eres un mulato: ha habido *salto atrás* y nada más” (22). El discurso inicia aquí una analepsis (movimiento temporal retrospectivo destinado a relatar eventos anteriores al presente de la acción) y la madre le cuenta la historia posterior al inicio de la elipsis: ella quedó embarazada, pero no sabía quién era el padre (Merejo o el viejo marqués), prefirió callar y dado que cuando él nació todos lo hallaron idéntico a ella, nadie sospechó nada. Sin embargo, su ojo de madre descubrió “ciertos visos plomizos de tus codos, en cierto tinte amarillento de tus ojos, en cierta sombra musca en la raíz de tus uñas, los estigmas indelebles de la raza negra” (23).

El hijo que acaba de sufrir tamaña revelación inquiera por su padre y su madre le dice que lo vendió a una hacienda pretextando una falta y que no ha vuelto a saber nada de él: “debe de haber muerto” (24). Así se le revela su verdadera identidad: el joven marqués es hijo de un esclavo, es un mulato y nunca conoció a su padre. El ser ha derrotado a la apariencia, su verdadera naturaleza se ha desocultado y su mundo se le cae a pedazos. Paralelamente, “el recién nacido murió de una meningitis o **había herido** como entonces se dijo” (24); esta muerte es funcional al proyecto del *sujeto esclavista*: la negación de una descendencia que corrobore y prolongue el mestizaje de la comunidad blanca y la comunidad negra cuando el negro ha sido el varón.

El joven marqués va a visitar a su primo para contarle lo ocurrido y lo saluda humildemente, este se sorprende y pregunta por la forma de dicho saludo y él replica: es “el que debe un pobre mulato al Señor Conde de Santa Tecla y Marqués de Montenegro” (25). Le comunica que ha decidido renunciar a su título y a sus bienes porque se considera un usurpador (26). Su primo intenta persuadirlo para que desista, pero él no se deja convencer. “Felizmente mi hijo ha muerto (...) ¡y lo maté yo! Exclamó el marqués

estallando al fin en sollozos desgarradores” (26). Al instaurarse como el agente que ha provocado la muerte de su hijo, el mulato está asesinando al negro que lleva adentro, esto provoca dolor porque está atentando contra su propia identidad. El hijo es la exteriorización física de la naturaleza negra del joven marqués y esto es insoportable para él; por ello, su necesidad de eliminarlo aun a costa del filicidio.

Posteriormente se declaró roto el vínculo matrimonial: ella tomó velo de monja en el Monasterio de Santa Rosa y él hábito de donado en el Convento de la Recoleta. El infausto mulato “vivió muchos años bajo el nombre de hermano Martín, que adoptó al profesar, en memoria de otro mulato que hoy venera la Iglesia en sus altares, del que fue copia perfecta y dechado como él de santidad” (28). Paradójicamente, el final del texto instauro como un santo a un filicida, a un personaje que ha matado a su hijo como represalia por recordarle su identidad; el *sujeto esclavista* no solo no condena al asesino de un bebé negro, sino que lo premia con la mayor recompensa, el cielo.

El desenlace permite que el joven mulato abandone las apariencias y recupere su ser: se produce un renacimiento (nuevo nombre, nuevo estado y nueva conducta). Finalmente, se convierte en una copia de un mulato legitimado por la Iglesia, esta filiación simbólica sustituye la brutal pérdida del vínculo paternal y lo reconcilia consigo mismo.

El ex marqués es un sujeto que ha vivido una vida que no le pertenece, nuevamente asistimos a la representación de una subjetividad mutilada y una memoria artificial, la vida religiosa y la figura de San Martín se convierten en la prótesis que le permite reconstituir una subjetividad definitivamente ajena e incorporarse al mundo, pero le prohíbe la reproducción ya que solo la muerte del protagonista marcará el retorno al orden social/sexual perdido. Así, *Salto atrás* contiene una versión anómala, rescribe un hecho central en la memoria colectiva de la comunidad de los afroperuanos y la comunidad blanca. No obstante, en ella predominan las políticas sexuales constitutivas del proyecto nacional limeño criollo que condena las uniones interétnicas y ofrece como única alternativa la extinción de la descendencia si el varón pertenece a etnias subalternas.

Reflexión final

- i. El análisis de las tres novelas románticas elegidas nos ha permitido explorar la formalización de voces, prácticas y memorias que establecen matices, abiertas disidencias y aristas ocultas del proyecto nacio-

nal limeño criollo. Ninguna de ellas se limita a imponer una visión unívoca de la realidad al servicio de la élite dirigente. Esto podría explicar por qué estas novelas están olvidadas y sepultadas como casi todo texto narrativo del XIX bajo la popularidad y el prestigio de las *Tradiciones* de Palma. Las *Tradiciones* se adaptaron mejor a las representaciones sociales del pasado y a los intereses presentes del proyecto nacional limeño criollo.

- ii. *El Padre Horán* permite apreciar las voces y las memorias de los indios y los mestizos pobres aunque mediatizadas por un narrador que les impone significados de pasividad y resignación. Las guerras de independencia son percibidas como un desangramiento entre hermanos, donde los más pobres mueren y sus familiares se ven perjudicados y olvidados por el Estado. Aunque hay cierta defensa del Cuzco y de los pobladores andinos, la crítica contra los gobiernos y el desorden militar después de la independencia no alcanza una sólida construcción que se fundamente en un proyecto nacional alternativo. Además, la visión de un presente marcado por la ausencia de un horizonte de expectativas y la agobiante pobreza material se proyectan al nivel de las frustradas uniones sexuales que niegan la posibilidad de la reproducción del mestizaje y del propio orden social. La nación ausente, estacionaria y sin futuro solo puede crear familias desintegradas, un orden público ineficiente y creciente desorden privado.
- iii. Aunque sigue más fielmente el proyecto nacional limeño criollo, *Edgardo* también plantea algunas disidencias. Destaca la configuración de un sujeto provinciano como el portador de los ideales romántico liberales, un personaje que desde la periferia geográfica y social se establece en el centro para transformar sus estructuras. Edgardo asume una memoria histórica derivada de la lectura, él está cegado por sus sueños de gloria y de regeneración del espacio nacional: el peso del futuro deseado termina matándolo. Esta novela alegoriza el fracaso de la generación romántica por repensar la historia del Perú por medio de la lectura; la utopía política y el Libro se estrellan contra la realidad.
- iv. *Salto atrás* exhibe los vínculos tradicionales del proyecto nacional limeño criollo. La nueva versión de la violación fundacional no llega a constituirse en una memoria subversiva del pasado, pero ofrece una reversión que le otorga una mirada inédita y excepcional. El desenlace contiene una estrategia discursiva que exhibe e impone las prohibiciones sexuales interétnicas. Nuevamente, subjetividades protésicas,

identidades ajenas y memorias artificiales diseñan personajes que no pueden convertirse en agentes de su propio devenir.

- v. La novela romántica peruana construye una nueva forma de representación y construcción de realidades que operan sobre la sociedad. El lenguaje preformativo de la narrativa de la nación se despliega y exhibe las miserias del presente, la ausencia o exceso de expectativas futuras y el pasado re-creado por la imaginación o la lectura; por ello, los textos configuran memorias ambivalentes, conflictivas y diseminadas. Este conjunto de imágenes y discursos intenta construir un nuevo orden fundado en una unidad simbólica artificial y una homogeneidad social imposible; analógicamente los personajes tienden a la configuración de subjetividades protésicas y al rechazo de uniones interclasistas o interétnicas. La recurrente muerte de los héroes románticos, más allá de las convenciones del género, anuncia el posterior fracaso del proyecto nacional limeño criollo.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Aréstegui, Narciso (1990). *El Padre Horán. Escenas de la vida del Cuzco*. Lima: Editorial Universo.
- Cisneros, Luis Benjamín (1939). *Edgardo o un joven de mi generación*, en *Obras Completas. Tomo II Prosa Literaria* 19. Lima: Gil S.A.
- Lavalle y Arias Saavedra, José Antonio de (1939). *Salto atrás*. Lima: La Novela Peruana.
- Palma, Ricardo (1964). *Tradiciones peruanas*. Madrid: Editorial Aguilar.

Fuentes secundarias

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aranzueque, Gabriel (1997). "Paul Ricoeur: memoria, olvido y melancolía", en *Revista de Occidente* 198. Pp. 105-121.
- Basadre, Jorge (1983). *Historia de la República del Perú*. 7a. edición. 11 volúmenes. Lima: Editorial Universitaria.
- Batticuore, Graciela (1998). "Las lectoras y las novelas", en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 25. Pp. 469-474.
- Bhabha, Hommi (1990). "Narrating the Nation", en Bhabha, Homi (ed.). *Nation and Narration*. Londres: Routledge. Pp. 1-7.
- Castro Arenas, Mario (1967). *La novela peruana y la evolución social*. Lima: José Godard.
- Del Castillo, Daniel (2000). "Un deseo de historia. Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de *La Revista de Lima* (1859-1863)", en Henríquez, Narda (compiladora). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica. Pp. 99-195.
- Denegri, Francesca (1996). *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Flora Tristán Centro de la Mujer Peruana - Instituto de Estudios Peruanos.
- García-Bedoya, Carlos (2000). *La literatura peruana en el período de estabilización colonial*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Losada, Alejandro (1983). *La literatura en la sociedad de América Latina: Perú y el Río de la Plata 1837-1880*. Frankfurt: Vervuert.

- Porras Barrenechea, Raúl (1923). “Bibliografía de Dn. José Antonio de Lavalle y Arias de Saavedra (1833-1893)”, en *Boletín Bibliográfico de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. I, 1: 2-5.
- Reis, Carlos y Ana Cristina M. Lopes (1995). *Diccionario de narratología*. Salamanca: Ediciones Colegio de España.
- Sánchez Dextre, Nello Marco (1982). *Aréstegui y la novela peruana*. Sicuani: Edición del autor.
- Tamayo Vargas, Augusto (1990). “Notas de introducción”, en Aréstegui, Narciso, *El Padre Horán. Escenas de la vida del Cuzco*, I-VII.
- Velásquez Castro, Marcel (2002). *El revés del marfil. Nacionalidad, etnicidad, modernidad y género en la literatura peruana*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional Federico Villarreal.

Pintando el horror¹

Sobre Memorias de la ira y otros momentos en la obra de Jesús Ruiz Durand

Gustavo Buntinx

Marcas de época

Uchuraccay, El Frontón, Pucayacu. Masacres, ruinas, “botaderos de cadáveres” (ese terrible neologismo peruano). O sencillamente la soledad de la puna ocasionalmente interrumpida por algún cadáver indiferenciado. Las fotografías originales son todas conocidas. Alimentan el interminable registro de nuestra guerra civil reciente. Durante años formaron parte de la antología del horror con que cierto periodismo insensibilizó a la sociedad peruana hasta propiciar una generalizada sensación de hastío. En estos cuadros de 1987, sin embargo, otra vez nos conmueven y nos inquietan.

Pintados por Jesús Ruiz Durand y reunidos bajo el cargado título de *Memorias de la ira*, el tránsito en ellos del papel periódico al lienzo pareciera devolverle a las imágenes su intensidad original. En esto tiene que ver el despliegue de un formato mayor, así como la valoración especial que la cultura dominante otorga a la obra única, a la pintura como género. Pero más importante resulta el juego de tensiones internas sugerido por una opción técnica que reelabora fotografías para reafirmarlas en nuevos términos, poniendo así de manifiesto su precariedad y dependencia.

A ello apuntan los colores planos y neutros, los matices escasos y yuxtapuestos, incluso esa aureola mate que perfila las figuras otorgándoles una vibración peculiar. A cierta distancia, el efecto es el de una fotografía deformada por la impresión rotativa o, más exactamente, por la pantalla del televisor –en blanco y negro. Una imagen tecnológica obtenida con medios artesanales. Y ligeramente anticuada.

No hay dificultad alguna para reconocer la raigambre pop de estos procedimientos. Sin embargo en ellos se exhibe también una huella luctuo-

1. Este artículo actualiza el escrito que en 1987 acompañó la primera exposición de *Memorias de la ira* en el entonces Museo de Arte y de Historia de la Universidad de San Marcos (Buntinx 1987).

sa que es su otra marca de época. Y personal. Lo personalmente vivido de la historia. Sus esperanzas y frustraciones.

La “guerrilla cultural”²

Ya a finales de la década de 1960 Ruiz Durand llevó hacia desarrollos críticos lenguajes plásticos que el medio había asumido en su vertiente más superficial y cosmopolita. En menos de un lustro su obra transita del arte óptico al cinético y de este a una imagen que radicaliza las premisas iconográficas del pop, reemplazando la imagen comercial por la de intención política. Trayectoria que además ofrece otros insólitos sesgos, en buena parte derivados de la cercana aunque peculiar relación que el pintor mantiene con la cultura andina.

Ruiz Durand nace en 1940 en la ciudad serrana de Huancavelica, donde su abuela mantiene una tienda frecuentada por los campesinos indígenas. Es allí donde aprende quechua, antes de partir en 1955 a Lima para cursar estudios de profesorado de física y matemáticas al mismo tiempo que asiste a la Escuela Nacional de Bellas Artes. Sus cuadros tempranos datan de 1964 y son de corte expresionista, pero pronto derivarían hacia propuestas plásticas vinculadas con cierta idea mítica de la tecnología.

A partir de 1968, sin embargo, el artista vuelca su inquietud experimental hacia referentes más incisivos. Recurre para ello a fotografías de circulación masiva y contenido evidentemente político, fragmentándolas mediante un proceso de solarización –o efecto *sabatier*– que le permite luego distribuir el color por áreas y sin matices al realizar versiones pictóricas de esas imágenes. El fuerte impacto visual así logrado, la deliberada estridencia plástica de los chirriantes tonos escogidos, articula y potencia el sentido ideológico desde los postulados estéticos del experimentalismo vanguardista. Parte de la radicalización generalizada de ideas y medios expresivos que le permitiría a Juan Acha hablar por esos años de la emergencia en Lima de una “guerrilla cultural” (Acha 1970). Tendencia que en la obra de Ruiz Durand procura articularse a la guerrilla política, aunque todavía sin apartarse de la especificidad de su campo artístico.

Como en esa magnificada imagen de Luis de la Puente Uceda –líder y mártir de la principal experiencia foquista peruana– retratado con un

2. Para una discusión detallada de los temas de este acápite y el siguiente, véase mi libro aún inédito sobre nuestras vanguardias artísticas de la década de 1960. Un resumen de la argumentación allí ensayada fue publicado en Buenos Aires (Buntinx 1997).

programático rifle en primer plano y un grupo de disminuidos seguidores hacia el fondo. El cuadro es de 1969 y se basa en una foto clásica, ampliamente difundida por los medios masivos y la propaganda de izquierda. Pero aquí la recomposición cromática dota al líder de connotaciones proteicas, casi prometeicas, cargando su efigie con un aura heroica y psicodélica al mismo tiempo.

El efecto se repite, con mayor violencia, en *Documento VIII. Vietnam 1967*, pintado un año después. Allí el artista explota insólitas posibilidades formales en la fotografía de la autoinmolación de un bonzo vietnamita que protesta, mediante este sacrificio heroico, la permanencia del régimen militar propiciado por los Estados Unidos. Uno más de varios actos extremos similares cuya enorme repercusión mundial se dejó también sentir en la prensa peruana, particularmente impresionada por la serenidad mística que emanaba de esos cuerpos incendiados. Sensación recogida por los cuadros de Ruiz Durand, donde el recurso de la solarización y la vistosa gama de naranjas y rojos carga a la imagen de una trascendencia que continuamente se desliza de las categorías religiosas y políticas a las de fruición estética (o tecnológica). Y viceversa: allí está, verbigracia, esa aureola blanca que al perfilar el cuerpo en llamas nos habla de una energía *otra*. Fácilmente escabullible, sin embargo, bajo los términos de una apreciación estrictamente plástica.³

Tales ambivalencias y contradicciones se tornarían obvias incluso para el propio Ruiz Durand, cuando con este último cuadro y otros dos de similar tenor obtiene el premio de la financiera trasnacional Adela Investment en 1970. “Cuando iba a Adela”, el artista comentaría un tiempo después, “veía que [mis cuadros] no desentonaban con la decoración lujosísima de las oficinas. En una trasnacional un cuadro subversivo caía muy bien. Era muy elegante” (Barrig 1975).

La modernidad andina

Esta constatación y la radicalidad de los tiempos llevan a Ruiz Durand a reafirmar su cuestionamiento no solo al lenguaje plástico sino además a los circuitos que asimilan toda transgresión ensayada desde la especificidad artística. Al poco tiempo abandonaría la pintura para dedicarse de lleno al

3. Apreciación probablemente acentuada por el reflector con gelatinas giratorias de seis colores originalmente utilizado para la iluminación del conjunto, acentuando así el efecto psicodélico buscado.

diseño gráfico que lo había vinculado ya con el proceso velasquista en su aspecto más aparentemente revolucionario: la reforma agraria. Desde 1969, y junto con otros artistas e intelectuales, Ruiz Durand integra un equipo estatal de comunicaciones al servicio de esa experiencia, produciendo un grupo de notables afiches. Carteles en los que el vínculo entre las vanguardias cosmopolitas de los sesenta y la nueva imagen localista de los setenta adquiere una visible presencia formal y técnica.

En la euforia de esos radicales años, de importantes transformaciones sobre todo en el ámbito agrícola, lo moderno es vivido como lo popular, lo popular se identifica principalmente con lo campesino, lo campesino con lo andino. Con la gran tradición prehispánica que se cree supérstite en la población indígena, sus reivindicaciones y mitos. Principal entre estos, la esperanza mesiánica del retorno de Inkari, el Inka-Rey decapitado cuyo cuerpo se estaría regenerando bajo la tierra, a la espera del momento propicio para volver a la superficie y restaurar el tiempo interrumpido de los indígenas.

Parte de la estrategia simbólica del velasquismo apunta a una identificación con esa fuerza mítica. Empeño que encuentra en los afiches de la reforma agraria diseñados por Ruiz Durand una de sus manifestaciones más sofisticadas. El aspecto decisivo de esos trabajos está en su técnica evidente y desenfadadamente pop. “Una especie de pop ahorado”, como la describe el propio Ruiz Durand (1984), haciendo uso de un término intraducible de la jerga peruana, asociado al comportamiento desfachatado e incluso insolente que caracteriza a las nuevas generaciones de mestizos en su impetuosa apropiación de todos los recursos simbólicos de ascenso social disponibles.

Esta articulación de elementos disímiles se vuelve explícita en carteles que integran incluso vocablos quechuas, en un contrapunto verbal que trabajos adicionales llevarían a la imagen, sobre todo a través de alusiones culturales al Tawantinsuyo o imperio incaico. Es el reiterado caso de las presencias solares en otros afiches, inevitablemente alusivas al culto emblemático de los incas, cuyo pendón distintivo exhibía además los colores del arco iris. Estos reaparecen con fuerza en carteles donde un amanecer radiante solariza —literal y figuradamente— a los campesinos que trabajan la tierra, integrándolos cromáticamente al paisaje. Sus cuerpos adquieren así una energía telúrica e insólitamente moderna al mismo tiempo. Una irradiación ancestral acentuada por las perturbaciones retinales de los efectos pop que reverberan desde el horizonte. Inkari, o cierta mistificada idea de él, asoma tras esos nuevos y tecnológicos soles.

Por cierto también asoman los carteles de la revolución cubana, o los del diseñador polaco-francés Cieslewicz, o los del rock internacional y la psicodelia. Pero un elemento de gravedad diferencia la propuesta de Ruiz Durand. Un aire vagamente mítico que se irá volviendo cada vez más denso.

La pieza culminante en esa línea es sin duda el cartel desde cuyo centro un sol incandescente irradia dorados efectos ópticos —de color rojo sangre en otra versión— sobre una compleja red de geometrías de la que emana una doble imagen de Túpac Amaru. Cual Jano bifronte, el gran rebelde andino, es aquí representado simultáneamente en positivo y en negativo, de frente y de perfil. Como en el encuentro de una dimensión mítica y otra histórica, de dos tiempos distintos pero articulados.⁴

El conjunto sugiere la forma de un trapecio con una figura solar en su núcleo. Dos emblemas prototípicos del Tawantinsuyo articulados en una sola presencia, cuya fuerza ancestral y mesiánica se potencia por la insólita modernidad de su lenguaje expresivo. Sin duda la instrumentalización política es evidente (particularmente en los textos), pero lo que aquí interesa es la dimensión mítica que se articula a ella desde el código formal mismo, desde su tecnología y la opción cultural que lleva implícita.

Lo que finalmente estaba en juego en los afiches de la reforma agraria era una imagen factible de la modernidad andina: una forma tecnológica que no suplante sino rescite valores simbólicos ancestrales, articulando estéticamente a la intelectualidad radical con los “nuevos indios”, integrando la cosmopolita sensibilidad pop a cierta cultura popular peruana. Y todo ello desde un concepto de vanguardia tan fuertemente politizado que abandona la especificidad del circuito plástico para ensayar una comunicación visual con sectores hasta entonces apartados de la institucionalidad artística, cuando no de la tradición occidental misma. Un reto que intenta resolverse no por la vía habitual de la simplificación de los códigos, sino mediante una complejización que postula su eventual reelaboración dialógica.

Sin embargo es solamente en el terreno formal que esta propuesta alcanza un cierto grado de realización. Un grado incierto: para el propio Ruiz Durand se trataba de imágenes tentativas, casi de transición hacia una comunicación plena que las burocracias no podrían admitir. Ya a principios de la década de 1970 desacuerdos ideológicos determinaron el apartamiento de Ruiz Durand de la Oficina de Difusión de la Reforma Agraria, sin que su labor fuera efectivamente continuada. “Otra experiencia trunca”, es

4. La de Túpac Amaru es la figura histórica más nitidamente asociada al mito de Inkari. Al respecto, véase Flores Galindo 1986.

como el propio artista (1984) resume todo ello desde el título mismo del balance crítico que alcanza a publicar en la década de 1980.

Quedan los afiches mismos, sin embargo, como la espléndida configuración del deseo de una época. Su promesa cultural. Y política. (¿Cuál es la diferencia?).

Memorias de la ira

La gravedad de lo transcurrido desde entonces parece inscribirse no solo en las imágenes sino particularmente en la propia materialidad plástica de los cuadros de 1987. En más de un registro, *Memorias de la ira* se ofrece como un regreso sesgado a las ilusiones de otrora, tras amargos años de frustraciones que desembocan en la guerra civil. El resultado artístico es un opacamiento deliberado que también actúa como un signo de (otra) época. Los colores acallados, casi fúnebres, eluden las deliberadas estridencias que antaño sostenían el sentido de la obra sobre un fuerte impacto visual. Tras la sobriedad del discurso ahora postulado se perfila una propuesta distinta. Respetar el estatuto formal de la fotografía periodística para mejor acercarse a lo que Roland Barthes percibiera como el orden fundador de la fotografía a secas: no el arte, o la comunicación misma, sino la referencia, el registro de lo real, la evidencia irrefutable de lo acontecido.

Esta alternativa asedia la condición estrictamente plástica de cuadros que se ven así empujados hacia una relatividad extrema. En ellos el valor testimonial compite con cualquier consideración estética, pero sin pretender desplazarla del todo. Se trata, al fin y al cabo, de pinturas. Piezas cuya carga personal es irreproducible por medios mecánicos, aunque su interés y su tema provengan de semblanzas así obtenidas.

Esta dualidad, esta ambivalencia, permite a Ruiz Durand hacer visible la identidad transparente de la fotografía, sus otros aspectos esenciales pero generalmente soslayados: no solo el documento sino la imagen, no solo la imagen sino el uso ideológico que su masificación implica.

El arte actúa así como una puesta en evidencia de la fotografía, pero al mismo tiempo como su puesta en duda, descontextualizándola para mejor enfocarla. En ese proceso logra nutrirse de lo que era su rasgo más específico, su referencialidad absoluta. El resultado se ubica en los resquicios que separan a la vida de sus representaciones. Grietas en algo similares a las que distancian a la creación del simple registro. O al espectador del fotógrafo mismo. O a la fotografía de ese su sentido fundante de Verdad que los poderes y el Poder continuamente manipulan para colocarla a su servicio:

dos piezas sintomáticas de *Memorias de la ira* ponen esa manipulación en abismo al sutilmente insinuar lo posado y forzado de un allanamiento en Ayacucho histriónicamente puesto en escena para solo beneficio de las cámaras. O el resguardo militar aparatosamente ofrecido a Juana Lidia Argumedo, testigo de las matanzas, tras ser torturada y violada por las mismas fuerzas armadas que luego ostentan para el periodismo su gesto protector.

Tales ambivalencias hacen así más interesante el que el conjunto haya sido concebido como un homenaje a los reporteros gráficos: quizá sean ellos quienes más claramente asumen esa condición fronteriza. Y en efecto, allí están los mártires de Uchuraccay, tomados por Ruiz Durand de las últimas fotografías que los muestran juntos y con vida. El tratamiento plástico resalta la extraña energía que emana de sus cuerpos: nos miran desde un mundo otro que en la década de 1980 era cada vez más el nuestro. El de la puna, el de la muerte. El del conocimiento que tenemos del desenlace fatal que les espera: ese futuro terrible que ya es pasado, pero que se reactualiza en cada mirada nueva.

Aquí se encuentra implícita aquella cualidad perturbadora en la fotografía que Barthes denominó *punctum*. Una presencia disonante que nos lastima y convoca. Puede contener un elemento de azar, mas no de arbitrariedad. Su ubicación e intensidad depende de la conciencia establecida en el espectador, pero este factor subjetivo debe paradójicamente sustentarse en la objetividad aceptada del registro fotográfico.

Es esa relación la que fácilmente se sofoca en la atmósfera saturada de algunos medios masivos. La diagramación y las leyendas, la aglomeración de imágenes y su reiteración gratuita: textos y contextos donde el potencial crítico de la fotografía suele devaluarse. Al ofrecérsola nuevamente aislada, el cuadro hace otra vez visible el sentido que la contaminación informativa banaliza. La despoja así de triunfalismos o denuncias unilaterales para devolverla al concreto drama humano en que la violencia milenaria del Perú se manifiesta como una guerra civil.

He allí la apuesta de Ruiz Durand: por medio de la pintura, recuperar para la fotografía aquella agudeza perdida en su abuso mediático. La *agudeza*, no el escándalo. Elude por eso toda truculencia –propicia para una denuncia efectista, pero difícilmente para una meditación duradera– hurgando más bien los sutiles trastocamientos que en las imágenes nos revelan un país fracturado.

La confrontación de tiempos dislocados tiene aquí un papel importante. El tiempo existencial de los reporteros muertos, como hemos visto,

pero también nuestro fragmentado tiempo cultural en cuyas fisuras tanta violencia anida. Es lo que primero nos golpea ante el abrumador contraste de un moderno helicóptero militar y los campesinos de Uchuraccay vestidos con su atuendo tradicional, aunque con prendas sospechosamente nuevas. Pero lo que en el fondo nos lacera es una presencia más sutil: el rutilante hule negro del bulto en el que los comuneros portan los despojos de alguno de los periodistas muertos (la impresión se reafirma si sabemos que estas bolsas de polietileno fueron inventadas por el ejército norteamericano para una evacuación más cómoda de cadáveres durante la guerra de Vietnam).

Ese brillo —tan irritante y revelador— está presente en la foto misma, pero ha sido opacado por su difusión inescrupulosa. A tal ceguera ideológica, el artista contrapone una valoración pictórica, una denotación plástica del *punctum*, del elemento desconcertante que punza nuestra conciencia hasta adquirir las proporciones de una revelación política. Como el sello policial que Ruiz Durand acentúa en el cuadro donde un grupo de mujeres esgrime, en distorsionado primer plano, el “certificado de buena conducta” del ser querido y desaparecido. O la hoz y el martillo que parecen sugerir una extraña y mítica y trágica victoria al sobrevivir, casi intactos, sobre los restos bombardeados de El Frontón. O la mirada —silente y densa, quizá profética— del niño que acompaña con una semicaída y agrisada bandera roja el gesto rebelde de su madre indígena, erguida y puño en alto ante las ofrendas que son todo lo que queda de su esposo victimado en aquella masacre. Particularmente perturbadora es la superposición de una gran cruz y un entrecortado emblema comunista en esos arreglos florales, como una revelación inconsciente del descontrolado fluir de energías religiosas en las violencias que afloran por entre los quiebres de ese archipiélago de tiempos dislocados y ásperamente superpuestos que con excesivo optimismo llamamos país.

Se trata de elementos mínimos pero cruciales, tal vez más importantes que el tema demasiado obvio de cada imagen: lo que interesa son los detalles, no los excesos. El gesto contenido de quien reconoce a su familiar entre una montaña de cadáveres, antes que los cadáveres mismos. En la foto original, en las explícitas primeras planas, el hedor visual nos aturde y pasma, reduciéndonos a la impotencia. En el cuadro, los restos descompuestos quedan apenas sugeridos por líneas punteadas y siluetas informes. Ruiz Durand apela al instinto, pero sobre todo a la reflexión. Su tema no es el mero horror, sino el horror manipulado: la mirada tecnológica que lo despoja de sentido y nos anestesia.

Hay aquí cierta paradoja en el uso de una técnica considerada pre-industrial. Sin duda la propuesta se ve potenciada por esa contradicción aparente entre medios y fines, pero al precio de arriesgar otra suerte de distorsiones. La mistificación que suele amenazar a la pintura considerada artística. O la resignificación tendenciosa de piezas que pueden ser circuladas individualmente por espacios donde toda rebeldía se asimila alegremente. Frente a estos peligros, Ruiz Durand toma algunos recaudos.

Entre ellos, el de exponer las obras siempre en conjunto, de modo tal que anuden sentidos hasta generar un contexto propio. Solo así se entienden cuadros como aquel donde decenas de universitarios salvadoreños yacen rendidos ante las sombras atentas de los soldados que allanan su centro de estudios. Es la única pintura cuyas alusiones precisas parecen escapar a la circunstancia peruana inmediata. Pero esta singularidad se explica en la notable relación que la imagen establece con otra muy similar: la de los indefensos sobrevivientes de El Frontón, poco después de ser sometidos por sus captores. En la cercanía física de ambas telas podemos leer toda una perspectiva política sobre la generalización creciente de nuestra violencia y lo que se avizoraba como su probable devenir: la guerra civil que ya asediaba a Centroamérica.

Esta integración —esta integridad— de contenidos se ve además defendida por la decisión de no exponer exclusivamente en los privilegiados ámbitos de lo artístico. Con el apoyo de organismos como la Asociación Pro Derechos Humanos y SUR, Casa de Estudios del Socialismo, *Memoorias de la ira* se exhibió sobre todo dentro de un circuito alternativo que incluyó barriadas, centros comunales, sindicatos y universidades populares. En ese recorrido, en el público distinto que postula, aquel conjunto encontró su sentido. Inquietar desde las subversiones del arte la manipulación de la memoria que desplazadamente se venía dando en los medios mediante la espectacularización del horror.

Coda

Un esfuerzo otra vez insuficiente, sin embargo, ante la profundidad de la fractura fundante del país. Un quiebre constitutivo puesto en dramática e inapelable escena por los desastres de una guerra civil en la que la competencia de horrores es la principal acción comunicativa. Y donde la víctima principal es cierta idea mesiánica —cierta imagen idílica— de los andes y de lo andino mismo. Como en el tránsito anterior del lienzo al afiche, la precariedad inscrita en esta nueva experiencia pictórica es la de los víncu-

los demasiado inciertos entre la intelectualidad progresista y la diversidad fragmentada de un país anómico.

En los finales de la década de 1960 y durante los primeros años del velasquismo ese vacío pretendía colmarse con la esperanza mitificada de la tecnología y la comunicación de masas. En la década de 1980 asistimos al amortajamiento de aquella ilusión, significativamente acarreada por los indígenas mismos que antes incorporaban la esperanza solar de un amanecer tecno-telúrico para los andes y para el país. El cadáver del periodista rutilantemente envuelto que en *Memorias de la ira* portan los campesinos de Uchuraccay es también el de la gran ilusión moderna —cierta ilusión revolucionaria— de la década de 1960.

La verdad —la debilidad— así revelada no es propiamente del artista sino de una sociedad entera, incapaz de establecer la comunidad de imágenes necesaria. Nuestra inexistente comunidad imaginada. El arte más bien actúa allí como su compensación utópica, su utópica expresión de deseos. Su memoria libidinal.

Bibliografía

- Acha, Juan (1970). "Artistas de la ENSBAP: efectos ambientales", en *El Comercio*. Lima: 30 de mayo.
- Barrig, Maruja (1975). "La pintura es un arte caduco", en *Mundial* 33. Lima: junio. Pp. 53-56. (Entrevista a Jesús Ruiz Durand).
- Buntinx, Gustavo (1997). "Modernidad andina/Modernidad cosmopolita. Trances y transiciones en la vanguardia peruana de los años sesenta", en *Cultura y política en los años 60*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Pp. 267-286 (publicado por los editores bajo el título "Modernidades cosmopolita y andina en la vanguardia peruana").
- (1987). "Memorias de la ira", en *Márgenes* 2. Lima: octubre. Pp. 167-171.
- Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas. Existen una segunda edición (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987) y otra tercera (Lima: Instituto de Apoyo Agrario y Horizonte, 1988), ambas corregidas y significativamente aumentadas por el autor.
- Ruiz Durand, Jesús (1984). "Afiches de la reforma agraria: otra experiencia trunca", en *U-tópicos* 4/5. Lima: diciembre. P. 17.



1. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Masacre de Uchuraccay).



2. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Masacre de El Frontón).



3. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Masacre de Pucayacu).



4. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Escenificación de un allanamiento en Ayacucho).



5. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Montaje de resguardo policial a Juana Lidia Argumedo).



6. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Una de las últimas fotografías de los periodistas asesinados en Uchuraccay).



7. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Reclamo por desaparecidos).



8. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Funerales senderistas).



9. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Allanamiento militar de la Universidad de El Salvador).



10. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Presos rendidos durante la masacre de El Frontón).



11. Jesús Ruiz Durand. De la serie *Memorias de la ira*. 1987. Acrílico sobre tela. (Reclamo por desaparecidos).



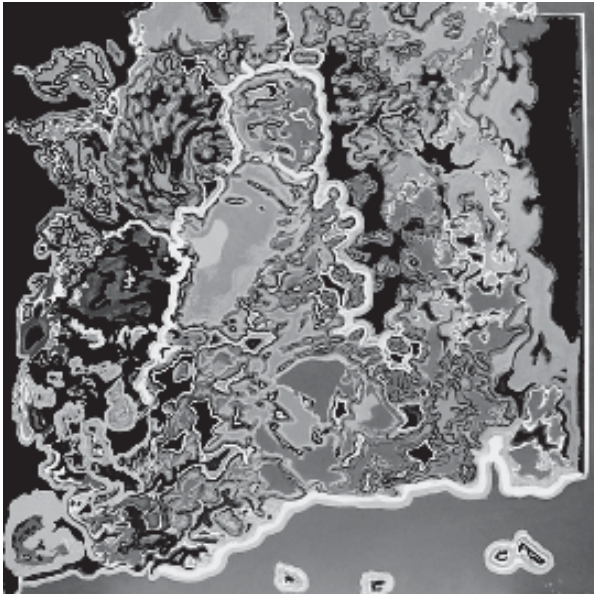
12. Jesús Ruiz Durand. Autorretrato en el catálogo de su exposición en la Galería Cultura y Libertad, 1966.



13. Jesús Ruiz Durand. *La última vez que vi a Luis*. 1969. Acrílico sobre tela.



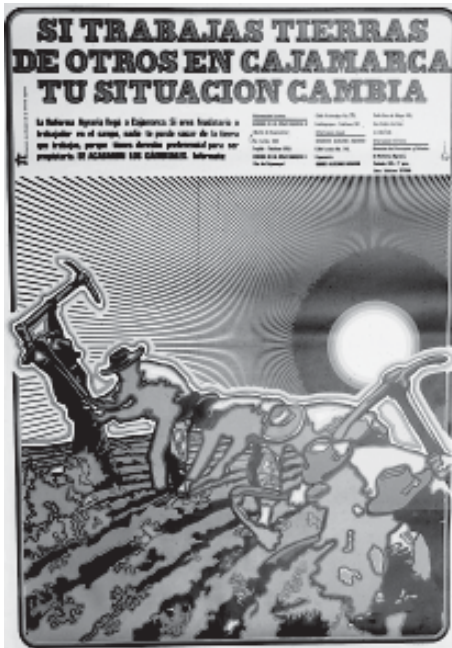
14. Jesús Ruiz Durand. *Documento III. Vietnam 5 de mayo de 1968*. 1969. Acrílico sobre tela.



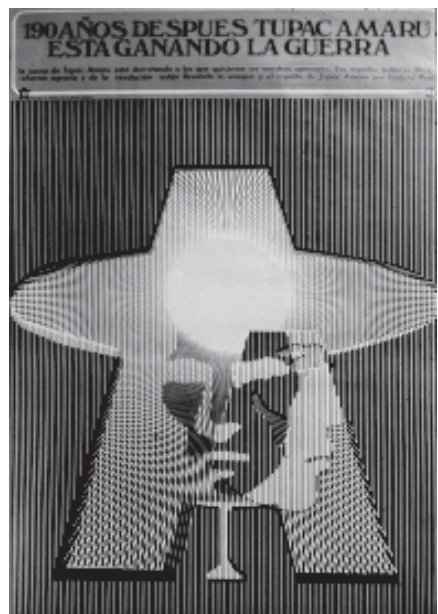
15. Jesús Ruiz Durand. *Documento VIII. Vietnam 1967.*
1970. Acrílico sobre tela.



16. Jesús Ruiz Durand. Sin título. 1969.
Offset sobre papel. (Afiche de la Reforma Agraria).



17. Jesús Ruiz Durand. Sin título. ca. 1969-1970. Offset sobre papel. (Afiche de la Reforma Agraria).



18. Jesús Ruiz Durand. Sin título. 1970. Offset sobre papel. (Afiche de la Reforma Agraria).

“Borrachos de amor”
***Las luchas por la ciudadanía en el cancionero
popular peruano***

Víctor Vich

¿Cuál es la relación entre canciones populares y “comunidades imaginadas”? ¿Cuáles son las instancias por las cuales se imagina la colectividad en sociedades (tan heterogéneas) donde el capitalismo impreso fue —y todavía es— patrimonio de muy poca gente?¹ ¿Qué tipo de identidades sociales contribuyen a producir las canciones populares y cómo ellas han conseguido insertarse en el imaginario colectivo del país? ¿Son estas canciones una base simbólica en la imaginación de la comunidad nacional? ¿Proyectan, en sus imágenes, la posibilidad de construcción de un orden social alternativo? ¿Quiénes tienen voz y cuál es la importancia de los textos de la subalternidad al interior de un proyecto nacional que, como el peruano, fue estructurado sobre la base de profundas exclusiones sociales y donde los ciudadanos nunca pudieron concebirse a sí mismos como iguales?

El objetivo del presente ensayo consiste en responder a dichas preguntas a partir del análisis de cuatro famosas canciones peruanas. A manera de contrapunto, me interesa observar cómo un conjunto de procesos sociales vividos por la población peruana han ido cristalizándose en diferentes imaginarios simbólicos. Si, como dice Sinesio López, “la emergencia de la ciudadanía implica un cambio fundamental en las relaciones tradicionales de autoridad” (1997: 43), en este trabajo he pretendido comparar algunas representaciones populares con las distintas instancias de poder que se fueron sucediendo en el Perú a lo largo del siglo pasado. Por tanto, “movimientos sociales” y “prácticas simbólicas” serán aquí formas dialogantes al interior de un análisis que pretenderá dar cuenta de cómo un

1. Es muy conocida la tesis de Benedict Anderson: la imaginación de la comunidad estaría relacionada con el sentimiento de un tiempo simultáneo que toda comunidad comparte y que se materializa en la producción periodística. Por ello, Anderson ha afirmado que durante el siglo XIX una de las bases materiales sobre las que se construyeron los proyectos nacionales fue el periódico. Me parece que en el Perú del siglo XX la radio y la canción popular han cumplido buena parte de esta función.

siglo de la historia cultural peruana fue visualizado por los sectores marginales y subalternos.²

Sabemos que en el Perú (y en el mundo) las luchas por la ciudadanía han sido muy arduas y que ellas han estado —y están— relacionadas tanto con la necesidad de exigir un reconocimiento legal igualitario como también con la posibilidad de establecer demandas simbólicas referidas a la especificidad de las identidades culturales. Para Jelin, la verdadera construcción democrática requiere de ambos procesos, de ambas luchas y, en este trabajo, me ha interesado dar cuenta de ellas (1996: 165-166). Sin embargo, la igualdad social (en un sentido de distribución económica) se ha vuelto además un requisito fundamental en las luchas por la ciudadanía y, por ello, reflexiones de este tipo seran también aquí motivos recurrentes que tendran como objetivo construir una línea narrativa que permita visibilizar tanto las luchas populares encaminadas hacia ese objetivo, como también hacia la desestabilización del control simbólico del país a lo largo de nuestra última historia republicana.

1. “El plebeyo” y el inicio de las luchas obreras

Vinculada al partido civilista, a inicios del siglo XX, la oligarquía peruana ejercía el poder político de la nación ya algo al margen de las corrientes militaristas que habían dominado buena parte de la escena política del siglo anterior. Por “oligarquía” se ha hecho referencia a un reducido grupo de familias que, ya sea en posiciones terratenientes, mercantiles o financieras, lograron monopolizar el poder político y adquirir el control económico sobre la estructura productiva del país. Se ha dicho que el Estado oligárquico excluyó de la vida política a las grandes mayorías nacionales y que fue absolutamente incapaz de articular un proyecto nacional que terminara por modernizar al país de una manera coherente y democrática.

En ese sentido ahora puede decirse que la década de 1920 fue un período clave en la historia del Perú porque Augusto B. Leguía ejercıo el poder por segunda vez y decidió iniciar un nuevo proceso de modernización que provocaría la constitución definitiva de una clase trabajadora, una burguesía nacional más sólida y de sectores obreros e intelectuales que

2. Debo confesar mi desconocimiento de teoría musical y etnomusicología peruana, lo cual me impedira hacer una reflexión que pueda integrar dichas perspectivas en el análisis que propongo. Sin embargo, espero que ello no se convierta en un error tan grave que termine por desvirtuar la interpretación de las letras de las canciones que he decidido seleccionar.

dieron inicio al surgimiento de los partidos políticos modernos en el país. Si por un lado los años de Leguía fueron los del ingreso del capital norteamericano, de la gran modernización urbana y de la construcción de caminos y carreteras hacia la sierra, por otro, dicho gobierno también se propuso desarticular a una cultura oligárquica que, impregnada de racismo y patrimonialismo, había impuesto un estilo aristocrático de hacer política; un estilo que tenía como sus armas principales un catolicismo de concepciones jerarquizantes, un paternalismo de corte autoritario y una sacralizada devoción a la estructura familiar que, como veremos más adelante, fue entendida como un agente central de relaciones sociales más amplias (Burga y Flores Galindo 1987: 87-90).

Según Lloréns, la música criolla estuvo inicialmente constituida por dos géneros (el vals y la polca) y se originó en Lima entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, es decir, entre lo que Basadre llamó la “república aristocrática” y el gobierno de Leguía. Su recepción fuera del mundo popular no fue inmediata y al igual que todas las prácticas subalternas fue, en un inicio, calificada de muy “mal gusto” por los sectores letrados que veían en ella una manifestación que no respetaba los patrones estéticos oficiales y más hegemónicos. Sin embargo,

la amplia popularidad de las canciones criollas indica aún más su importancia como mediación de los valores de la clase trabajadora. El vals se convirtió en el modo dominante de expresión musical para los pobres de Lima, al menos parcialmente, porque transmitía imágenes que concordaban con la temática emocional de la existencia de las clases bajas (Lloréns 1986: 92).

Nacido en 1899, Felipe Pinglo perteneció a la segunda generación de cantantes criollos y junto a sus contemporáneos tuvo que enfrentar los grandes cambios que en la época comenzaban a aparecer tanto en la producción artística como en el gusto musical. En efecto, a diferencia de los cantantes populares de la “guardia vieja,” la generación de Pinglo tuvo que superar el momento de crisis desatado no solo por la presencia de ritmos foráneos (se dice que el mismo Pinglo fue un conocido cantante de “foxtrot,” “one step” y tangos) sino, sobre todo, por el nuevo tipo de subjetividad que provocaría tener un mayor acceso a los nuevos medios de difusión y a los comienzos de una profesionalización de la actividad artística. Luego de una vida bohemia en la que se había desempeñado como operario de imprenta y también como empleado de la *Companía Nacional de Gas* (Leyva

1999: 39), Felipe Pinglo compuso “El plebeyo” que hoy en día es su más conocido vals.

La noche cubre ya
con su negro crespón
de la ciudad las calles
que cruzan las gentes
con pausada acción.

La luz artificial
con débil proyección
propicia la penumbra
que esconde en su sombra
vergüenza y traición.

Después de laborar
vuelve a su humilde hogar
Luis Enrique “el plebeyo”,
el hijo del pueblo,
el hombre que supo amar
y que sufriendo está
esta infamante ley
de amar a una aristócrata
siendo plebeyo él.

Trémulo de emoción
dice así en su canción:
*“El amor siendo humano
tiene algo de divino
amar no es un delito
porque hasta Dios amó
y si el cariño es puro
y el deseo es sincero,
¿Por qué robarme quieren
la fe del corazón?”*

*Mi sangre aunque plebeya
también tiñe de rojo
el alma en que se anida
mi incomparable amor.
Ella de noble cuna
yo un humilde plebeyo
no es distinta la sangre*

*ni es otro el corazón
¡Señor! ¿Por qué los seres
no son de igual valor?”*

Así en duelo mortal
de abolengo y pasión
en silenciosa lucha
condenarnos quieren
a grande dolor;
al ver que un querer
porque plebeyo es
delinque si pretende
la enguantada mano
de fina mujer.

El corazón que ve
destruido su ideal
reacciona y se refleja
en franca rebeldía
que cambia su humilde faz;
El plebeyo de ayer
es el rebelde de hoy
que por doquier pregona
la igualdad en el amor.³

Al respecto, Julio Ortega ha señalado que esta canción se encuentra atravesada por dos importantes discursos sociales (una “*visión caballeresca*” y un “*naturalismo igualitarista*”), ambos de corte aristocrático y que demostrarían así el hecho de que la cultura popular ha interiorizado demasiado las normas de la ideología social dominante (1986: 127). Sin duda, se trata de una afirmación interesante pero que tiene el riesgo de terminar conduciéndonos a una textualización extrema de los procesos sociales en el Perú y de conceptualizar a la cultura popular como si esta fuera un universo autónomo y sin contactos. En realidad, esta canción es muy compleja y muestra una gran densidad de discursos que conviene analizar. En principio, ella es producto de todo el sustrato político de la “república aristocrática,” de su antagonismo frente a las propuestas modernizadoras, de los

3. Compuesto en los primeros años de la década de 1930, Leyva encuentra su origen en una película cinematográfica, “*Ella noble y el plebeyo*”, muy difundida en Lima y que parece haberse constituido en un mecanismo de identificación bastante fuerte.

intentos provenientes del mundo intelectual por articularse con las voces subalternas y de fuertes tradiciones textuales arraigadas en los hondos imaginarios culturales que Ortega ha descrito muy bien.

Comencemos, entonces, por el principio: un aire de fatalidad, muerte y opresión social se impregnan en los versos de este vals al punto que el lenguaje imita el gusto modernista y, por tanto, a toda una estética decadente con afición por la oscuridad y la noche. Pero aquí la descripción del ambiente no solamente es nocturna sino, además, urbana y moderna. Por ello, la calle comienza a asumir una función protagónica y aquí aparece representada en toda su tímida —aunque ciertamente opresiva— modernidad periférica.

De esta manera, un deseo de modernidad impregna las imágenes más sorprendentes y todas ellas se esfuerzan por describir un contexto social que todavía no ha acabado de definirse y que aún se encuentra atrapado entre dos movimientos tensos y contradictorios: las profundas “herencias coloniales” y los iniciales procesos de un cambio social que si desde el mundo oficial querían articularse a partir de lo económico, desde el espacio cultural comenzaban a proponerse dentro del campo de las subjetividades y de la constitución de nuevos imaginarios sociales.

En efecto, durante aquellos años, Lima quería ser una ciudad moderna pero le faltaba mucho para llegar a conseguirlo. Grandes debates se establecían y el espectro político parecía dividirse entre fuerzas modernizadoras y posiciones contrarias que veían el orden colonial como un pasado que también había que recuperar. A mi entender, la letra de “El plebeyo” utiliza la “metáfora de la luz” para ejemplificar muy bien toda esta problemática. No se trata solamente de describir la luz eléctrica como “*artificial*” sino que además su “*débil proyección*” no alcanza para construir una nueva identidad, moderna y diferente. Se diría, en la interpretación simbólica, que dicha luz no es suficiente para suprimir las “herencias coloniales” que la “república aristocrática” había sido incapaz de cancelar y suprimir.⁴

Aparece entonces la figura de Luis Enrique quien se encuentra representado como un proletario que regresa a su hogar después de un arduo día de trabajo. A la extracción de riqueza a la que se ve sometido por su condición proletaria, el personaje también se descubre inmerso en otro tipo de dominación política. Se trata de una “infamante ley” que impide la unión de los amantes y establece la diferenciación jerárquica de los ciuda-

4. Hay que recordar que esta canción se escribió al interior de un periodo de intensa agitación social donde el mundo popular era un nuevo protagonista político y los primeros sindicatos y las primeras huelgas obreras habían comenzado a aparecer.

danos en el Perú. Resulta que Luis Enrique está enamorado pero su amor es imposible puesto que transgrede fronteras sociales al interior de una sociedad que ha sido rígidamente constituida.

En efecto, construida como un dispositivo fundamental en la constitución de las identidades sociales, la familia oligárquica fue una de las instituciones más importantes del Estado oligárquico y, en alguna medida, a ella se debió la reproducción del orden social dominante. Los oligarcas siempre se resistieron a imaginar el país como una “comunidad de iguales” y se ha demostrado que sus prácticas culturales siempre estuvieron encaminadas a mantener una posición muy diferenciada del resto de la sociedad. En mi opinión, “El plebeyo” da perfecta cuenta de todo ello y se esfuerza por construir un lugar de enunciación alternativo.

Sin embargo, la estrategia de Luis Enrique en este vals no consiste en cuestionar su marginación social únicamente a partir de una crítica al sustrato colonial que organizaba las relaciones sociales, sino que su discurso opta por valerse de argumentos religiosos como ejemplos de una nueva y desafiante modernidad. De ahí los misteriosos versos (“*Amar no es un delito porque hasta Dios amó*”) y ese final, tan retórico, que no busca dirigirse a una autoridad laica o civil sino, por el contrario, al mismo Dios omnipotente: “*Señor ¿Por qué los seres no son de igual valor?*”

Este apunte me parece muy interesante puesto que Zizek ha demostrado que la dinámica de la ley consiste en producir un deseo que al mismo tiempo genera la propia voluntad de transgredirla. Zizek explica que si el sujeto se constituye como algo atado a una ley, la ideología aparece como el resultado de un fallido acto de libertad: al transgredir a la ley el sujeto cree sentirse libre pero, en realidad, continúa enjaulado al interior de una oposición dicotómica de aceptación y rechazo. Es decir, en este esquema, la transgresión ha sido diseñada por la propia ley y, es más, viene a completarla. Por ello, a partir de un penetrante análisis de la ética de Badiou, Zizek afirma que fueron las cartas de San Pablo las que por primera vez dejaron atrás esta dialéctica morbosa de la ley y el pensamiento occidental al fin consiguió liberarse de tal esquema. En mi opinión, lo que “El plebeyo” propone es casi exactamente lo mismo: en este vals se afirma que el amor es el único agente capaz de liberarnos de la dialéctica de la ley en tanto subjetiviza positivamente al hombre al interior de una comunidad a cuyos sujetos se esfuerza por reconocer como iguales.

De esta manera, Luis Enrique no solo se constituye como un sujeto alternativo frente a una anquilosada ley social sino además como el *agente* productor de un nuevo discurso. Es decir, frente a un Estado, como el

oligárquico, que se sustentaba en un “racismo implícito,” las imágenes de “El plebeyo” retumban en los oyentes expresando todo su carácter interpelador y siempre desafiante: “*igualdad en el amor*,” “*igualdad en la patria*,” parecen ser las conclusiones que este vals introduce en nuestro imaginario nacional.⁵ Entonces, “El plebeyo” se proletariza, sale a las calles y así se marca el tránsito de una sociedad colonial a otra que desea comenzar a modernizarse, pero dicha necesidad no es iniciativa de las élites sino que más bien es articulada y promovida desde los sectores populares.

El plebeyo de ayer
es el rebelde de hoy
que por doquier pregona
la igualdad en el amor

Dicho en otras palabras: contra toda una ideología oficial que siempre calificó al “mestizaje” como el agente productor de la nacionalidad, este famoso vals puso al descubierto toda la rigidez y los prejuicios sobre los que fueron constituidos los grupos sociales en el Perú, y la presencia de sólidos dispositivos imaginarios que siempre han impedido la construcción de un orden de sujetos diferentes pero al mismo tiempo iguales en la nación. Para esta canción, no hay un verdadero mestizaje, el encuentro parece imposible y la imaginación de la comunidad es realmente una entelequia.⁶ Como todos sabemos, “El plebeyo” es uno de los vales más populares en el Perú y quizá lo sea porque pone al descubierto un antagonismo central de nuestra modernidad: la imposibilidad de conformar un colectivo o, mejor dicho, de imaginarnos como comunidad y como nación.

2. “*Cholo soy*” y la construcción de lo “nacional-popular”

Hasta principios del siglo XX, el indio había sido excluido de la nacionalidad y se ha dicho que no fue sino hasta la aparición de las corrientes indigenistas que su imagen comenzó a ser cambiada dentro de los discursos

5. Lloréns demuestra que los vales anteriores a “El plebeyo” estaban marcados por el conformismo, la fatalidad y la resignación social. En ese sentido, esta canción marca también un notable punto de ruptura frente a las constantes de su tradición.

6. Es muy interesante porque (como me lo hace notar Aldo Panfichi) la propia canción es ya (en sí misma) un producto mestizo. En ese sentido, también ella expresaría el reclamo mestizo sobre lo insuficiente de la modernización tradicionalista que continuaba siendo racista y oligárquica.

sos nacionales. Si bien los orígenes de este movimiento pueden rastrearse en algunos discursos o artículos de Manuel Gonzales Prada (o quizá más atrás aún), lo cierto es que su carácter discursivo (aunque se trata de un movimiento profundamente heterogéneo) ocurrió durante la década de 1920. Si bien no es este el lugar para revisar la complicada historia del indigenismo peruano, sí me interesa resaltar que muchos de sus símbolos lograron ingresar en los imaginarios más estables del país e inclusive muchos de sus más combativos intelectuales terminaron asumiendo cargos públicos en gobiernos de diferentes posturas ideológicas. Siempre atravesado por tensas y profundas contradicciones, el discurso indigenista se convirtió —durante varios momentos del siglo XX— en una política de Estado, vale decir, en un dispositivo simbólico destinado a construir una imagen más populista e “integradora” de la nación peruana.

Según Raúl Romero, la “época de oro” del folklore nacional o de la música andina de difusión masiva coincide con un período donde los primeros migrantes comenzaron a llegar a la capital y tenían que comenzar a integrarse produciendo nuevos elementos culturales. Se trata de la década de 1950 y de la aparición del “coliseo” como el lugar favorito para desarrollar una nueva socialización y producir un nuevo tipo de huayno, ya urbano, que poco a poco fue alcanzando una notable popularidad. La “Pastorcita Huaracina,” el “Jilguero del Huascarán” y el “Picaflor de los Andes” fueron, durante aquellos años, los máximos exponentes de estos nuevos ritmos musicales.

El proyecto de Luis Abanto Morales retomó algunos elementos de tales experiencias pero finalmente se condujo por otros derroteros. Criado en Cajabamba pero migrante en la capital, la música de Luis Abanto Morales se arriesgó a introducir ritmos y temáticas andinas al interior del vals criollo tradicional. Como podrá suponerse, este hecho representó algo muy desafiante a la estética tradicional pues, con el pasar del tiempo, el vals ya había sido asimilado por sectores altos de la sociedad limeña y había conseguido imponerse como una marca de identidad que revelaba la pertenencia a una cultura criolla y ciertamente urbana. “*Cholo soy y no me compadezcas*” llegó para desestabilizar tales presupuestos y quizá, por lo mismo, ha sido también uno de los más grandes éxitos de la música popular en el Perú.

Cholo soy y no me compadezcas
Que esas son monedas que no valen nada
y que dan los blancos como quien da plata

nosotros los cholos no pedimos nada
pues faltando todo, todo nos alcanza.

*Déjame en la puna vivir a mis anchas,
trepar por los cerros detrás de mis cabras
arando la tierra, tejiendo mis ponchos, pastando mis llamas
y echar a los vientos la voz de mi quena.*

Dices que soy triste, qué quieres que haga
No dicen ustedes que el cholo es sin alma
y que es como piedra, sin voz, sin palabra
Y llora por dentro, sin mostrar las lágrimas
Acaso no fueron los blancos venidos de España
que nos dieron muerte por oro y por plata
No hubo un tal Pizarro que mató a Atahualpa
tras muchas promesas bonitas y falsas.

Entonces ¿qué quieres, qué quieres que haga?
Que me ponga alegre como día de fiesta
mientras mis hermanos doblan las espaldas
por cuatro centavos que el patrón les paga
Quieres que me ría
mientras mis hermanos, bestias de carga
llevando riquezas que otros se guardan
Quieres que la risa me ensanche la cara
mientras mis hermanos viven en las montañas como topos
escarban y escarban
mientras se enriquecen los que no trabajan
Quieres que me alegre
Mientras tus hermanas van a casas de ricos
lo mismo que exclamas
Cholo soy y no me compadezcas.

Déjame tranquilo que aquí la montaña
me ofrece sus piedras, acá son más blancas
que esas condolencias que tú me regalas.
Cholo soy y no me compadezcas.⁷

7. Sarmiento (2002) afirma que la letra original de esta canción pertenecía al compositor argentino Boris Elquin y que Luis Abanto Morales la hizo suya peruanizándola a través de varias palabras, de nuevas imágenes y de toda la composición musical.

En mi opinión, la primera estrofa resulta notablemente significativa porque concentra su atención en un problema central de la constitución de las identidades en el Perú: la interiorización de definiciones que el subalterno ha hecho de sí mismo dentro de los marcos del discurso del colonizador. Es decir, en la letra de esta canción nos encontramos ante una clarísima representación que ilustra cómo el discurso del poder ha nombrado al Otro y ha terminado por constituirlo como un sujeto inferior. Se nota, así, la productividad del poder respecto de la constitución de sujetos, en el sentido de que ellos mismos comienzan a autodefinirse al interior de los parámetros que ese mismo poder previamente ha establecido.

Me explico mejor: la diferencia de “El plebeyo”, que terminó autoconstituyéndose como un sujeto antagonico frente al orden social, esta canción representa a un sujeto pasivo que afirma sin contemplaciones *“nosotros los cholos, no pedimos nada, pues faltándonos todo, todo nos alcanza”*. No se trata, entonces, de la rebeldía sino más bien del aislamiento y la contemplación de la fatalidad de la vida. Por ello, y a partir de un sujeto inventado con estas características, no resulta raro que el texto produzca una temerosa desconfianza ante la modernización que, como sabemos, siempre termina por implicar la reproducción mecánica de una definición básicamente esencialista de la cultura. En otras palabras: lejos de representar a la cultura andina en toda su movilidad o en todo su control vertical del territorio, esta canción recluye al sujeto andino dentro de un mundo social al que se le inventa e imagina como autárquico y sin contactos.

*Déjame en la puna vivir a mis anchas,
trepar por los cerros detrás de mis cabras
arando la tierra, tejiendo mis ponchos,
pastando mis llamas
y echar a los vientos la voz de mi quena.*

y después:

*Déjame tranquilo que aquí la montaña
me ofrece sus piedras, aquí son más blancas
que esas condolencias que tú me regalas
“Cholo soy” y no me compadezcas.*

Así, buena parte de la opción política de esta canción parece construirse mediante la descripción de un universo estático definido en términos de lo que en la crítica cultural se ha llamado el “presente antropológico”,

que consiste en la imaginaci3n que el colonizador produce del colonizado como un sujeto inmerso en un tiempo ritual que no cambia y nunca cesa de repetirse. De esta manera, el cholo es aqu3 descrito como un sujeto triste, sin palabras, al que se le ha restado toda capacidad de agencia y que parece cargar sobre sus hombros toda la violencia de la historia. Se trata, sin lugar a dudas, de una descripci3n b3sicamente degradada del hombre andino donde el espacio de la rebeli3n es m3nimo, donde nunca hay lugar para la alegr3a y donde todo el color de la tradici3n cultural ha desaparecido por completo.

Sin embargo, la din3mica de "*Cholo soy y no me compadezcas*" parece ser mucho m3s compleja y me parece justo resaltar que ella pretende ser una canci3n de protesta y denuncia social y sus im3genes no aspiran a detenerse en las discusiones anteriores. Por ello, su objetivo m3s importante consiste en enumerar diversas formas de explotaci3n social que combinan tanto din3micas derivadas de la "herencia colonial" como otras muy propias del funcionamiento del sistema capitalista en la modernidad. Al tratarse de una canci3n previa a la reforma agraria (podr3amos decir, una canci3n "prevelasquista"), el retrato del Per3 corresponde con la descripci3n de un vergonzoso Estado Nacional c3mplice y promotor de un conjunto de pr3cticas econ3micas (y culturales) que persistieron en el Per3 hasta la d3cada de 1970: el gamonalismo, la servidumbre y el pongaje. "*Llevando riquezas que otros se guardan,*" "*Por cuatro centavos que el patr3n les paga,*" "*Mientras se enriquecen los que no trabajan*" son algunas de las frases m3s resaltantes y ellas no hacen sino aludir a un pa3s que termina siendo representado como violento e imposible, vale decir, como una comunidad todav3a incapaz de constituir a sus sujetos como iguales entre s3.

Al respecto, es muy interesante notar que esta canci3n presenta un problema de categor3as de identidad que conviene comentar detalladamente. Si bien es cierto que en el imaginario popular peruano las categor3as de "indios" y "cholos" pueden ser identificadas como sin3nimos, es tambi3n verdadero que siempre el primer t3rmino ha hecho alusi3n mucho m3s a un sujeto de condici3n rural que por lo general ha sido descrito como una instancia problem3tica dentro de la naci3n criolla. Por el contrario, por la categor3a de "cholo" se ha hecho referencia a la condici3n migrante y moderna y, por lo tanto, a una situaci3n de contacto cultural much3simo m3s din3mica y heterog3nea. Es decir, si dentro de la hegemon3a discursiva criolla el "indio" ha representado un sujeto casi externo a la naci3n, la categor3a de "cholo" ha hecho referencia a un sujeto mestizo (dir3amos,

desindianizado) más interno al proyecto nacional pero igualmente desestabilizador.

En ese sentido, la complejidad de esta canción consiste en que su título hace referencia a un sujeto que no corresponde completamente con la descripción que luego se hace de él. En sentido estricto, esta canción bien podría haberse llamado *“Indio soy y no me compadezcas”*, ya que todas las descripciones corresponden con imaginarios sociales asociados mucho más con mecanismos de dominación relativos a los procesos sociales del campo que de la ciudad. Sin embargo, pienso que la elección de la palabra “cholo” tiene un importante objetivo y que él podría corresponder con el interés radicalmente denunciativo que la origina. Es decir, al fusionar textualmente al “sujeto indio” con “el sujeto cholo”, podría estarse intentando construir una constante de subalternidad donde la oposición entre espacios rurales y urbanos quede disuelta a efectos de subrayar una continua y constante opresión social. De esta manera, el objetivo político de la canción consistiría en trasladar una categoría urbana hacia el ámbito rural al punto de intentar fusionarlas completamente, volverlas intercambiables y establecer así una denuncia social muchísimo más contundente.

Al respecto, el trabajo de las empleadas domésticas puede leerse como uno de los más importantes ejemplos que la canción provee. Se trata de un trabajo urbano que funciona con los mismos mecanismos de dominación que los del campo y que continúa organizándose al interior de una república criolla terca en mantener esclavitud y explotar a sujetos que considera inferiores.

Quieres que la risa me ensanche la cara
 mientras mis hermanos viven en las montañas como topos
 escarban y escarban
 mientras se enriquecen los que no trabajan
 Quieres que me alegre
 mientras tus hermanas van a casa de ricos
 lo mismo que exclamas
 Cholo soy y no me compadezcas.

Por ello, al afirmar *“Cholo soy y no me compadezcas”* bien podría estarse manifestando un intento por resignificar la identidad andina desde una enunciación diferente y, de esta manera, nos encontraríamos al interior de una estrategia subalterna que consistiría en la apropiación del nombre impuesto por el colonizador para intentar transgredirlo en su pura y simple imitación. En todo caso, más allá del problema de las identidades

sociales, de su localizaci3n en la ciudad y m1s lejos a3n de la categor1a elegida para nombrarlas, lo cierto es que esta canci3n pone much1simo 3nfasis en subrayar la explotaci3n social y de ah1 la identificaci3n tan fuerte que ha recibido en los sectores populares. Desde aqu1 entonces, es posible ver con mayor claridad el antagonismo fundamental al que hac1amos referencia l1neas arriba: a pesar de que esta canci3n construye una imagen totalmente pasiva del hombre andino al que se termina por representar como un sujeto sin ning3n tipo de resistencia cultural, por otro lado, sus im1genes manifiestan una vehemente descripci3n de la injusticia social y, en ese sentido, terminan por constituirse en una fervorosa denuncia del orden establecido.

Por todas estas razones, pienso que “*Cholo soy y no me compadezcas*” es un texto central para entender las complejas din1micas culturales que estructuran buena parte de la construcci3n de imaginarios en nuestro pa1s. Me refiero al hecho de que en el Per3 los discursos disidentes han estado muy preocupados por cuestiones clasistas y a que el tema de la emancipaci3n econ3mica ha prevalecido al de la lucha por una identidad cultural diferenciada. Si se trataba de identificar la forma m1s visible de ejercicio de poder, sin lugar a dudas ella ha sido la econ3mica. Es decir, la fuerza de las im1genes aqu1 propuestas no reside en la construcci3n de reivindicaciones de “tipo culturalista” o “identitarias”, sino que m1s bien su objetivo solo parece consistir en la denuncia de diferentes mecanismos de explotaci3n social que localizan la problem1tica del sujeto ya por otros derroteros.

Por ello, esta canci3n representa un clar1simo punto de confluencia de diferentes amalgamas ideol3gicas y tal densidad pone de manifiesto las contradicciones sobre las que se ha construido buena parte del discurso popular en el Per3: el sujeto aqu1 aparece representado como una instancia notablemente parad3jica puesto que si bien el primer impulso consiste en rechazar todo el discurso colonial que lo ha tenido aprisionado, curiosamente, sus afirmaciones no consiguen sino reproducir alguna parte de ese mismo discurso, construyendo un conjunto de im1genes igual de violentas y degradantes. En palabras de Julio Ortega, este es el momento de la “mediaci3n criollista”, vale decir, el punto en que “lo nacional” quiere hacerse “popular”, pero su incapacidad para generar rupturas radicales no hace sino conseguir el efecto contrario, esto es, subalternizar m1s la diferencia.

3. “Con olor a cerro y a chicha:” Chacalón y los migrantes provincianos

El 15 de mayo de 1992 la ciudad de Lima fue testigo de una de las manifestaciones más espontáneas de la historia republicana. Ese día murió Lorenzo Palacios, conocido popularmente como Chacalón, cantante de música chicha y personaje muy admirado dentro de las capas más pobres y marginadas del Perú. Los datos más conservadores estiman que alrededor de 20.000 personas participaron de su entierro que comenzó en su casa del complejo habitacional “Los incas” y terminó en el pabellón Santa Glicería del tradicional cementerio “El ángel”. Envuelto con la bandera del Alianza Lima (club del que siempre fue un hinchista acérrimo), el féretro se paseó por distintas calles de los “barrios altos” y así la multitud popular pudo despedirse de un nuevo ídolo que, en la variedad de sus canciones, supo representar la identidad de la nueva Lima chola, migrante, informal y trabajadora.⁸

Nos encontramos en las últimas décadas del siglo y la ciudad tiene ya un nuevo sujeto que, a su vez, también parece convertirse en el productor de un nuevo discurso. Su identidad se define por varios elementos pero de ellos me parece central la problemática de la migración. Para autores como Appadurai, esta constituye el gran impulso modernizador del siglo XX y, en el Perú, Carlos Franco ha teorizado el asunto poniendo especial énfasis en los cambios en la subjetividad. Creo que vale la pena volver a citar su notable descripción:

...que entre la desconfianza en su capacidad y la confianza en sí mismos se decidieron por sí mismos; que entre el ámbito y el cambio se inclinaron por el cambio; que entre la seguridad y el riesgo eligieron el riesgo; que entre el pasado y el futuro eligieron el futuro; que entre lo conocido y lo desconocido se aventuraron por lo desconocido; que entre la continuidad y el progreso prefirieron el progreso; que entre permanecer y partir, partieron. Lo cierto es que al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos, provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como modernos, es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo de la sangre, de la

8. Es muy curioso y fascinante al mismo tiempo, que en su libro Leyva cuente que el día de la muerte de Pinglo (13 de mayo de 1936) un carro difundió la noticia también por los Barrios altos y una multitud muy grande acompañó igualmente al féretro hacia el cementerio.

servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en hombres libres. Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra (Franco 1991: 87).

“Desborde popular,” “Conquistadores de un nuevo mundo,” “El otro sendero” “Los nuevos limeños,” “La otra modernidad,” “Heterogeneidad no dialéctica” han sido las principales metáforas que las ciencias sociales y las humanidades emplearon para hacer referencia al nuevo rostro de un país que si, como decíamos líneas arriba, fue constituido a partir de tajantes mecanismos de exclusión, concluía el siglo XX con una presión popular que lo invadía todo y comenzaba a reestructurar antiguas relaciones sociales.

En realidad, se trata de una nueva etapa de la migración pues si la de las décadas de 1940 y 1950 provino de sectores medios rurales, la de la década de 1970 fue una de corte más campesino y más pobre. Sin embargo, ambas etapas transformaron radicalmente la identidad del país ya que, de ser una nación rural con espacios sociales muy diferenciados, las migraciones supusieron una serie de cambios en las relaciones *costa/sierra* con fuertes consecuencias en el campo cultural. En efecto, diversas formas de contacto comenzaron a aparecer y así la producción simbólica se fue convirtiendo, poco a poco, en un riquísimo espacio de legitimación de nuevas subjetividades sociales.

En ese sentido y desde la producción simbólica, se ha dicho que la música chicha es uno de los fenómenos culturales más interesantes del Perú contemporáneo. Surgida como producto del contacto entre las melodías andinas y los ritmos tropicales, esta música apareció en la década de 1970, pero su gran difusión fue conseguida en la década siguiente cuando la influencia andina se radicalizó en sus ritmos, y grupos como los “Shapis” o el mismo “Chacalón” introdujeron en sus letras la problemática de las nuevas identidades andinas en el contexto de la migración y el desempleo.

*(Para todos mis hermanos provincianos
que labran el campo para buscar el pan de sus hijos
y de todos sus hermanos, te canta Chacalón
y la Nueva Crema)*

Soy muchacho provinciano
me levanto muy temprano
para ir con mis hermanos
ayayayay,
a trabajar.

No tengo padre ni madre
ni perro que a mi me ladre
solo tengo la esperanza
ayayayay,
de progresar

Busco una nueva vida
en la ciudad
donde todo es dinero y hay maldad
con la ayuda de Dios
sé que triunfaré
y junto a ti mi amor
Feliz seré
Oh, Oh, Oh
Feliz seré...

En principio, cuatro elementos configuran las primeras imágenes de esta importante canción de Chacalón: “juventud”, “migración,” “ética del trabajo” y “parentesco”. El nuevo sujeto se distingue por un sinnúmero de estrategias de sobrevivencia pero sobre todo porque se ha comprometido con el mito del progreso dada su capacidad de trabajar en lo que encuentre. Ahora es joven, migrante y se levanta temprano para reproducir en la capital, en Lima, algunos de los elementos que marcan las más conocidas dinámicas andinas del trabajo: el afán productivo y las redes de parentesco (Adams y Valdivia 1994). El objetivo consiste en “ganarse la vida” a como dé lugar y el sujeto recurre a la palabra “hermanos” para dar cuenta de una situación socialmente compartida.

Sin embargo, aquí esta palabra parece ser algo más compleja y podría estar haciendo alusión a dos componentes diferenciados. Por un lado, evidentemente, al amplio conjunto de relaciones familiares que dentro de la cultura andina son tan importantes pero, por otro, a toda la comunidad de migrantes en la capital que, por el hecho de compartir una misma situación de exclusión social, el sujeto constata la formación de un nuevo colectivo. Este punto me parece muy importante porque los versos que siguen marcan un significado realmente novedoso: el sujeto afirma que no tiene padre ni madre y lo hace para subrayar su compromiso único con el futuro. Utilizando una conocida frase de las ciencias sociales, casi podría decirse que esta canción representa muy bien el tránsito del “mito del Incary al mito del progreso” (Degregori 1986) pues aquí el sujeto ha perdido su origen, o no lo recuerda más, o eso, para él, deja de ser un elemento central al interior del discurso de la modernidad.

Aunque la voz comienza por definirse como provinciana, el sujeto renuncia a toda identidad inmanente y afirma la posibilidad de volver a “inventarse” a partir de la nueva situaci3n que le ha tocado vivir. As3, esta canci3n rechaza todo el esencialismo con el que fueron construidas las identidades andinas a lo largo de la historia, y el sujeto se muestra muy activo y agente ante una modernidad con la que s3 cree que puede negociar. En efecto, al igual que en “El plebeyo” aqu3 tambi3n ocurre una apelaci3n a elementos premodernos como instancias desestabilizadoras de un discurso racional que nunca ser3 entendido como algo “puro” y sin contactos. Es decir, si bien el sujeto parece desentenderse de su pasado para intentar comprometerse 3nicamente con la modernidad y con el futuro, la canci3n no termina con un proceso de secularizaci3n racionalista, sino con una intensa apelaci3n a Dios y con la apuesta por la construcci3n de un espacio de felicidad que nunca se agota en el sujeto aut3nomo, aislado y autosuficiente que imaginan los te3ricos del capitalismo popular.

Por ello, lejos de convertirse en una apolog3a de la vida moderna, la canci3n afirma que en la ciudad “*todo es dinero y hay maldad,*” y as3 termina por ofrecernos un clar3simo espacio de negociaci3n frente a los criterios netamente utilitarios ofrecidos por la ideolog3a del mercado. Si bien el sujeto est3 totalmente dispuesto a “progresar” y ha decidido respetar algunas reglas del discurso hegem3nico, el dinero nunca se encuentra idealizado y no aspira a convertirse en el v3nculo m3s importante entre las personas. En otras palabras: a partir de una actitud ciertamente ut3pica, esta canci3n asume la necesidad de neutralizar la supremac3a moderna del *capital* sobre el *trabajo* y as3 ofrece la posibilidad de enfrentar la alienaci3n capitalista sobre lo que Habermas ha llamado el “mundo de la vida”.

4. *Tongo y las mentiras del neoliberalismo: “Sufre, peruano, sufre”*

El r3gimen de Alberto Fujimori trajo consigo muchas de las m3s nefastas lacras de toda la historia del Per3 moderno: la persistente tradici3n de golpes de Estado, el caudillismo tutelar y autoritario, la conversi3n del Estado en un aparato mafioso, la utilizaci3n de los m3s pobres del pa3s a trav3s del clientelaje pol3tico, la violaci3n sistem3tica de los derechos humanos y la pasiva sumisi3n nacional a las l3gicas de los grandes poderes econ3micos del mundo contempor3neo.

Fujimori gan3 las elecciones de 1990 con un discurso que promet3a “*honradez, tecnolog3a y trabajo*” y una propuesta que se rehusaba a aplicar una pol3tica de ajuste que popularmente se conoc3a como el “shock” eco-

nómico neoliberal. Sin embargo, a pocas semanas de iniciado su gobierno, dichas medidas fueron aplicadas contradiciendo todo el discurso electoral en un acto político que ya comenzaba a revelar las más oscuras estrategias de su futuro gobierno. Es cierto que la economía se encontraba en un estado realmente calamitoso (el gobierno aprista también había sido mafioso y corrupto) y ello obligaba a tener que aplicar medidas muy radicales, pero las opciones podían ser varias y entonces el hecho consiste en preguntarse por qué se privilegió un modelo que sí detendría la hiperinflación pero que no estaba destinado a generar empleo, vale decir, por qué aplicaron una serie de recetas económicas que durante algunos años harían crecer solo a un determinado sector de la población y que nunca estuvieron pensadas para intentar conseguir una mejor distribución de la riqueza en el país.⁹

Desde la cultura, los “años del chino” fueron los de la tecnocumbia y por ella debe entenderse a un “tercer momento” en el desarrollo de la música chicha, que consistió sobre todo en el privilegio de los ritmos tropicales sobre los andinos (Quispe 2002). Entre sus novedades, la tecnocumbia trajo la aparición de importantes cantantes mujeres (la chicha había sido siempre muy masculina) y un radical cambio en el contenido de las letras que ya no enfatizaban más las tensiones sociales, sino que más bien concentraban su temática en los conflictos del amor a partir de una ligera pero importante conciencia de género. Para Raúl Romero, la tecnocumbia está relacionada con los intercambios culturales traídos por la globalización y ha representado, en el Perú, un ansioso (y casi angustiada) deseo de vivir en la modernidad.

Sin embargo, la tecnocumbia no pudo abarcarlo todo y aunque sin duda se trató del fenómeno musical más importante y de un impacto cultural realmente sorprendente (las canciones de Rossy War llegaron a escucharse en todos los estratos sociales, desde los más altos hasta los más pauperizados), algunos de los compositores de la chicha más andina continuaron apostando por dirigirse a un público diferente y por continuar escribiendo un conjunto de letras que siguieran dando cuenta de los intereses

9. Como podrá suponerse, los días siguientes al ajuste económico neoliberal fueron de intensos debates políticos pero finalmente el gobierno logró convencer al país de que por primera vez en la historia republicana se estaba pensando en el “largo plazo” y que dichas medidas no solo traerían profundos cambios estructurales sino que, a más tardar y en un plazo de diez años, los buenos resultados saltarían a la vista. Sobre el fracaso del neoliberalismo en América Latina pueden verse los contundentes ejemplos de Argentina y Brasil. Para el caso peruano, es central el libro de Gonzales de Olarte (1998) y el artículo de Figueroa (1999).

de los sectores populares. Es muy curioso, pero a finales del fujimontesinismo y cuando el pa'is ya se hab'ia ca'ido en pedazos, Tongo (un chichero marginal hasta entonces invisibilizado por los medios de comunicaci3n) se convirti3 en uno de los artistas m'as conocidos y esta fue la canci3n que m'as son3 por aquellos d'as de desconcierto y frustraci3n.

Sufre, peruano, sufre
si quieres progresar
Sufre, peruano, sufre
si quieres triunfar.

*(Para todos los peruanos que se encuentran por el mundo
sufriendo y luchando por un destino mejor.
Te lo dice "Tongo" y su grupo "Imaginaci3n," oye
basta ya
y con C'antaro records)*

En todas partes del mundo
siempre encontrar'as
un peruano
con ganas de luchar,
con deseos
de triunfar
Oh, Oh, Oh...

Peruano t'ú que est'as solo
muy lejos de tu familia
pero luchas con m'as fuerza
para encontrar tu camino
tu camino
tu destino.

Sufre peruano, sufre peruano
si t'ú quieres progresar
si t'ú quieres triunfar.

*("Qu3 solo me encuentro lejos de mi familia;
sufir3 y luchar3 pero voy a triunfar".
Para Oscar y Lily, en Buenos Aires, Argentina.
"Buena Julinho, t3mate un vasito,
con producciones Jean")*

A mi parecer, no resulta difícil darse cuenta que uno de los principales objetivos de esta canción consiste en la construcción de la figura del *héroe* como un sujeto que a pesar de circunstancias adversas sí puede trascender a la fatalidad de la vida. En todo caso, podría decirse que se valora el esfuerzo personal y se pone mucho énfasis en la capacidad de resistir ante las dificultades. Como sabemos, esta asociación no es novedosa y se trata de una conocida constante en la historia del capitalismo occidental: “laboriosidad,” “individualismo” y “progreso” vuelven aquí a juntarse para construir, otra vez, un sujeto comprometido con el futuro y la modernidad (Neyra 1993, Portocarrero 1993).

Sin embargo, la verdadera novedad de esta canción radica en la aparición de una categoría adicional que sirve para introducir un elemento desestabilizante y ciertamente antagónico frente al discurso oficial: el sufrimiento. En efecto, desde la perspectiva subalterna, el sufrimiento sirve para revelar el conflicto social y representar, desde ese ángulo, las contradictorias fuerzas que organizan las relaciones laborales en el Perú (y en el mundo) contemporáneo. Como bien puede notarse, la asociación entre “trabajo” y “sufrimiento” es notable al punto que por momentos la frustración social termina por conducir a respuestas absolutistas y casi se termina por conceptualizar al sufrimiento como una dimensión básica y fundante de la vida social. Es cierto que el sentimiento de desesperación social no aparece como angustia y que buena parte de los significados de esta canción se articulan en torno de la posibilidad de una promesa pero, sin duda, se trata de una representación de un sujeto que todavía se encuentra atrapado “en las trampas de la moral masoquista que percibe al sufrimiento como intrínsecamente redentor” (Zizek 2001: 158).

Es decir, en la década que resume mejor todo el fracaso social del siglo XX, esta canción de Tongo termina el siglo representando al sufrimiento como una dimensión inevitable de la vida social para los más pobres del Perú. Es cierto que aquí el esfuerzo personal se entiende como la clave del progreso pero, al mismo tiempo, se asume que dentro del mundo contemporáneo no hay manera de evadir la explotación social. Por tanto, “Sufre, peruano, sufre” equivale a decir “trabaja, peruano, trabaja”, y ello es casi lo mismo que afirmar: “No importa, peruano, no importa”.¹⁰ Para Zizek, esta moral es morbosa, no sale de los límites de la ley y es (a diferencia de “El plebeyo”) políticamente muy conservadora (*Ibid.*).

10. Agradezco a Rafael Tapia por una buena conversación en la que estuvimos discutiendo juntos los significados de esta canción a finales de siglo.

Por otro lado, aparece aquí la representación de un sujeto globalizado que ya no está adscrito a una territorialidad específica y que se encuentra fuera del país. Sin embargo, aquí la migración no representa la llegada a un espacio radicalmente diferente sino a un lugar donde el sufrimiento también es conceptualizado (y experimentado) como una condición indispensable para el ascenso social. ¿Estará afirmando esta canción que la vida en el Perú es siempre imposible y que fuera de ella el sufrimiento se vuelve una instancia muchísimo más productiva? ¿Es el Perú, entonces, un lugar donde la posibilidad de adquirir una vida digna para los sectores subalternos nunca será una realidad palpable, inclusive con cualquier cantidad de sufrimiento de por medio? Lo cierto es que la explotación social se conceptualiza como sufrimiento y así ello ha comenzado a cuestionarse muy poco. Con Prakash, podríamos decir entonces que la resistencia subalterna no solo se opone al poder sino que también va siendo constituida por él mismo (1999: 299).

Conclusiones

El gran problema con la teoría de Anderson sobre el surgimiento de las naciones es que sus argumentos asumen que la imaginación de la comunidad ocurrió entre sujetos que podían percibirse como si fueran iguales entre sí, pero en el caso peruano (y latinoamericano en general) todos sabemos que esto nunca fue posible. Es decir, por el sustrato colonial que había sentado las bases de nuestro nacionalismo, aquí la imaginación de la comunidad nunca pudo producirse como la actividad de sujetos capaces de autoconstruirse como ciudadanos pertenecientes a una misma categoría.¹¹

Al decir de Quijano, la “colonialidad del poder” fue el dispositivo principal en la construcción de relaciones sociales que luego dieron origen a la nación peruana. En efecto, en el Perú, el desarrollo del capitalismo fue muy particular puesto que no solamente consiguió articularse con diferentes relaciones mercantiles y financieras, sino que además pudo resignificarse dialogando con una relación tan antimoderna como la misma esclavitud, vale decir, la cosificación racista (al interior de una determinada estructura productiva) de una gran parte de la población nacional. Quijano ha observado que en los países postcoloniales (como el Perú) la división social del trabajo todavía se encuentra organizada según la “idea de raza”; y, es más, el pro-

11. Para repensar la teoría de Anderson me ha sido muy útil la conferencia que Claudio Lomnitz pronunció en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, “La modernidad indiana,” el 20 de septiembre de 1999.

yecto nacional ha heredado de la colonia todas aquellas “estructuras de autoridad” que continúan funcionando estableciendo roles y definiendo identidades sociales para asegurar una determinada estructura de dominación.

En ese sentido y con Foucault, bien podría decirse que todas estas canciones constituyen un conjunto de “prácticas de réplica” cuyo objetivo consiste en poner en escena el mundo de la experiencia de los sectores populares —una experiencia marcada por el racismo, la exclusión social y la pobreza— y, de esta manera, ellas aspiran a constituirse en discursos performativos destinados a exigir, demandar y proponer la construcción de nuevas relaciones sociales capaces de producir la igualdad entre todos los ciudadanos del Perú. Estas canciones son notables muestras de cómo los sectores populares perciben sus propias identidades sociales y de cómo en el Perú contemporáneo se combinan estructuras típicas de dominación que vienen tanto del propio pasado colonial como de la misma modernidad.

De esta manera, al hablar de “ciudadanía” no solamente me estoy refiriendo a la necesidad de exigir un tipo de “igualdad” puramente discursiva o identitaria pues, como puede notarse, en la variedad de sus letras estas canciones muestran las irresueltas tensiones entre *capital* y *trabajo*. En ese sentido, su reclamo está constituido por la conflictiva y permanente lucha entre dos fuerzas (la de la razón instrumental y la histórica, la del predominio del capital o la de la valoración del trabajo, la del “hombre libre” o la de la “sociedad de iguales”) al punto que para Quijano los actuales Estados nacionales no serían otra cosa que “la estructura específica producida por este forcejeo activo y continuado”. (1997: 146).

En ese sentido, pienso que en la selección de canciones que he propuesto puede observarse, desde la perspectiva y la agencia subalterna, buena parte de la historia del siglo XX peruano, vale decir, el tránsito de una “sociedad cerrada de señores” (López 1997: 27) a otra, como la actual, de ciudadanos totalmente pauperizados que continúan enfrentándose a un orden social que si bien es ya muy distinto de aquel del Estado oligárquico todavía no logra superar ciertos antagonismos axiomáticos y no consigue constituirse al margen de la violencia, la desigualdad y la exclusión social. De esta manera, lo subalterno aparece aquí no solo como una *perspectiva* (Das 1999), sino además como la irrupción *performativa* de diferentes voces que intentan desarticular una narrativa socialmente aceptada, revelando así un conjunto de síntomas que ponen de manifiesto el fracaso y las contradicciones del sistema social contemporáneo en tanto excluyente y discriminador.

Quiero, sin embargo, subrayar que estas cuatro canciones son producidas en Lima y todas ellas por sujetos masculinos. De ah́ el carácter ciertamente parcial de esta selecci3n aunque, por otro lado, pienso que ello nos permite teorizar tambi3n dos puntos adicionales que considero muy importantes: el centralismo limeño y el machismo nacional como dos discursos fundamentales en la construcci3n de la naci3n peruana. En efecto, estas canciones representan no solo la visi3n del pa3s que se produce desde espacios urbanos sino, adem3s, el acto de una enunciaci3n masculina que siempre termina por autorrepresentar al hombre como el 3nico sujeto agente de la historia. Entonces, notamos as3 la crisis de tres de los principales proyectos nacionales articulados durante el Per3 del siglo XX: el fracaso de la “rep3blica aristocrática,” las contradicciones del Estado “nacional popular” y las mentiras del neoliberalismo econ3mico. Para bien o para mal, el siglo XX peruano termin3 representando a un sujeto desterritorializado y a un orden mundial absurdo al que, sin embargo, se le termina por aceptar mediante una cr3tica bastante ambigua.

De esta manera, podr3amos concluir que al final del siglo XX el imaginario popular podr3a resumirse en la representaci3n de un “borracho de amor,” vale decir, de un sujeto sobresaturado por sus propios deseos, mareado por ellos mismos, y de un universo social que nunca lo acepta, lo expulsa y constantemente lo obliga a migrar hacia otro lado que, sin embargo, parece ser siempre igual que el anterior. Es decir, el sujeto quiere integrarse en la patria pero, a ra3z de todo el aparato de dominaci3n construido sobre 3l, finalmente termina por aceptar el sufrimiento como una forma de goce hacia la cual tambi3n comienza a sentirse atra3do. Preso de un anhelo que hasta el momento no consigue realizarse, el sujeto parece terminar siempre entrampado en una l3gica externa a sus deseos y por ello (aunque a pesar de su linealidad) pienso que estas canciones nos permiten apreciar tanto algunos de los diversos momentos de la subjetividad popular a lo largo del siglo XX, como tambi3n las distintas respuestas que se fueron articulando frente a toda esta problemática.

En todo caso, lo cierto es que en el Per3 las luchas por la ciudadan3a han implicado tambi3n una cr3tica a las existentes relaciones de poder, y estas cuatro canciones —desde su conciencia hist3rica— representan un espacio privilegiado para visibilizar mejor las diferentes im3genes del pa3s producidas *desde y por* los sectores populares. Lo que las letras de estas canciones narran es la “experiencia de la desigualdad” (Beverley 2001: 157), y ello consigue imprimirles un corte sustancialmente ut3pico a partir de la voluntad y del registro que promueven los discursos y las pr3cticas

subalternas como sujetos de su propia historia (Prakash 1999: 301). No sabemos por tanto qué canciones vendrán en el futuro pero al menos siempre nos queda la oportunidad de imaginar diferentes ritmos y nuevas letras, vale decir, de apostar por que en el medio del escepticismo y la incertidumbre podamos comenzar a cantar algo que fracase mucho menos, que no fracase, sí, que no fracase, o que lo haga, pero para todos igual.

Bibliografía

- Adams, Norma y Néstor Valdivia (1994). *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: FCE.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beverly, John (2001). "Subalternidad/modernidad/multiculturalismo", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXVII, N° 53.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo (1987). *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay.
- Das, Veena (1999). "La subalternidad como perspectiva", en Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comp.). *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Sierpe.
- Degregori, Carlos Iván (2000). *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (1986). "Del mito del incarry al mito del progreso", en *Socialismo y Participación*. N° 36.
- Figueroa, Adolfo (1999). "Distribución de ingresos y pobreza en el Perú", en Crabtree, John y Jim Thomas (eds.). *El Perú de Fujimori 1990-1998*. Lima: CIUP-IEP.
- Franco, Carlos (1991). *Imágenes de la sociedad peruana: la otra modernidad*. Lima: Cedep.
- Gonzales de Olarte, Efraín (1998). *El neoliberalismo a la peruana. Economía política del ajuste estructural, 1990-1997*. Lima: IEP.
- Jelin, Elizabeth (1996). "Ciudadanía y alteridad: tensiones y dilemas", en *Márgenes*. Año IX, N° 15.
- Leyva Arroyo, Carlos Alberto (1999). *De vuelta al barrio. Historia de la vida de Felipe Pinglo Alva*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- López, Sinesio (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto Diálogo y Propuesta.
- Lloréns, José Antonio (1986). "El vals criollo y los valores de la clase trabajadora en la Lima de comienzos del siglo XX", en Stein, Steve (ed.). *Lima obrera 1900-1930*. Lima: El Virrey.
- Neira, Eloy (1993). "Cuando no trabajo me da sueño: raíz andina de la ética del trabajo", en Portocarrero, Gonzalo (ed.). *Los nuevos limeños*. Lima: Sur.
- Ortega, Julio (1986). *Cultura y modernización en la Lima del 900*. Lima: Cedep.
- Portocarrero, Gonzalo (1993). "Ajuste de cuentas: cuatro años de Tempo", en Portocarrero, Gonzalo (ed.). *Los nuevos limeños*. Lima: Sur.

- Prakash, Gyan (1999). “Los estudios de subalternidad como crítica postcolonial”, en Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comp.). *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Sierpe.
- Quijano, Anibal (1998). “Populismo y fujimorismo”, en Burbano de Lara, Felipe (ed.). *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*. Caracas: Nueva Sociedad.
- (1997). “Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas”, en González Helena y Heidult Schmidt (eds.). *Democracia para una nueva sociedad (modelo para armar)*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Quispe, Arturo (2002). “La tecnocumbia: integración o discriminación solapada”, en *Quehacer* 135.
- Romero, Raúl (2002). “Popular Music and the Global City. Huayno, Chicha and Techno-Cumbia in Lima”, en Clark, Walter (ed.). *From Tejano To Tango: Essays in Latin America Popular Music*. New York: Routledge.
- Sarmiento, Edwin (2002). “El cantor del pueblo”, en *La República*, suplemento dominical. 27 de enero.
- Zizek, Slavoj (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

Comentarios

Marcos Mondoñedo

A modo de introducción a mi comentario, me gustaría —pero muy someramente en realidad— aludir a los dos conceptos que nos convocan en este momento: *estética* y *memoria*. El término “estética” habría surgido para la reflexión moderna con Alejandro Baumgarten, quien en el siglo XVIII asumió etimológicamente el término griego “Aisthesis” (percibir por los sentidos) para dar título a su *Aesthetica* (1750-58). Como sostiene Milan Ivelic, para aquel pensador alemán, lo que suscita un placer estético puede muy bien presentarse ante nosotros como una imagen evidente. Sin embargo, dicha imagen está, de todos modos, impregnada por una profunda confusión (Ivelic 1998: 15). Esto sería así puesto que dicha representación es de la dimensión o de la jerarquía de lo empírico, lo contingente y lo múltiple. Podría decirse entonces que, frente a los valores cartesianos de la permanencia, la universalidad y la eternidad, este momento de interés por la estética subrayaría un cambio hacia los valores de *proceso* y *movimiento*, cuyo fundamento se encontraría en la dimensión de lo sensible.

Pero el asunto estético, en esta ocasión, se encuentra relacionado con el de la memoria. Y la memoria con el tiempo. ¿Cómo articular lo sensible y el tiempo, lo sensible y la memoria? En una digresión del texto *Más allá del principio del placer*, Sigmund Freud discute una idea kantiana según la cual el espacio y el tiempo son formas necesarias del pensamiento. Esta discusión provendría del modelo simplificado que construye para el organismo viviente. Freud lo concibe como una vesícula de substancia excitable que se encuentra determinada por el mundo exterior y el interior. La superficie que se enfrenta al exterior se convierte en órgano de percepción, membrana sensible:

La superficie exterior de la vesícula pierde la estructura propia de lo viviente, se hace hasta cierto punto inorgánica y actúa entonces como una especial envoltura o membrana que detiene las excitaciones, esto es, hace que las energías del mundo exterior no puedan propagarse sino con sólo una mínima parte de su intensidad hasta las vecinas capas que han conservado su vitalidad (Freud 1997: 2519).

Es decir que, para el psicoanalista, esta superficie enfrentada al mundo no puede conservar sus excitaciones, sino que debe difundirlas, aunque rebajadas en su intensidad, hacia otras capas del organismo vivo. Freud sostiene aquí que nuestra concepción del tiempo sería el resultado de la autoconciencia de este procedimiento marcado por tres momentos: la excitación sensible, su atenuación, y su difusión hacia otras capas sin que queden huellas del proceso en la más superficial. La concepción del tiempo para Freud, en síntesis, sería el resultado de la generalización de un proceso de la dimensión sensible que toma, difunde y borra la excitación. “Aisthesis” y Tiempo se vincularían como, respectivamente, el origen sensible y el efecto imaginario.

Desde este ángulo quiero sostener que, para discutir en torno de la memoria y su relación con la estética, habría que suponer algo real, pero además una resultante analógica. ¿Qué sería el tiempo recordado? Una analogía, un cierto “este es como aquel” que nos retorna algo de lo real, pero a condición de haberle modificado su naturaleza —o de haberle atenuado su intensidad y cambiado de nivel o capa, según el modelo de Freud. Algo queda de una experiencia y, sin embargo, ese resto tiene propiedades diferentes de las propiedades de su germen. Esto le permite vincularse con los otros elementos de la cultura (un conjunto simbólico de restos archivados y articulados).

Considero que las propuestas aquí planteadas llevan implícita una hipótesis estética no reconocida pero determinante: la analogía. La analogía como mecanismo de elaboración de pensamientos, como intento de capturar algo para siempre perdido. Sostengo esto porque, desde una perspectiva que pretenda ser rigurosa, podría plantearse por lo menos como problemática la demostración positiva del vínculo entre las letras de cuatro canciones y un imaginario nacional. ¿Cómo demostrar ese vínculo? O que el final trágico de un personaje de la novela *Edgardo o un joven de mi generación* de Luis Benjamín Cisneros represente, en el ámbito ficcional, una realidad histórica —entendida esta como un discurso que pretenda cierta fidelidad con lo real.

Pero si no pretendemos este tipo de demostraciones, el principio de la analogía, más que como procedimiento para la vinculación entre la ficción y la no ficción o realidad, sirve para elaborar modelos tan hipotéticos, tan ficcionales como los parafraseados, explicados, relacionados por las ponencias de esta mesa (me refiero por ejemplo a las canciones populares como probable modelo de identidad en formación, y a los avatares de los personajes de las novelas románticas como modelos de las crisis del ro-

manticismo peruano). La pregunta sería entonces: ¿La analogía es consciente? Evidentemente, el motor de los trabajos planteados en esta mesa es la analogía, un cierto “este es como aquel” cuya estructura basta para proponer la hipótesis de una universalidad que adquiere distintas formas. Pero no estoy seguro de si opera de un modo deliberado o, antes bien, la analogía habla a través de ellos.

Un efecto que resulta evidente de este procedimiento es el de una sensación de continuidad inmediata entre el “este” y el “aquel” de la analogía. Ocurriría, entonces, un tránsito insensible entre lo que llamamos realidad —histórica en este caso— y las obras artísticas. Esto nos hace pensar en aquella continuidad que se establece entre los dos planos de una cinta de moebio: dos planos que son uno y que solo imaginariamente se pueden considerar como diferenciados. En esta cinta es imposible saber cuándo se está en uno o en otro “lado”, del mismo modo la analogía prolifera y no se sabe cuándo se está en la realidad estética o en la realidad histórica. Pero esto no creo que sea un error, lo que estoy procurando es una descripción de un procedimiento que quizás pueda resultar ineludible: cómo concebir la realidad sino bajo la forma de algo que se constituye por el deseo y la imaginación. Es quizás este mecanismo de pensar la realidad con el deseo lo que lleve a Marcel Velázquez y a Víctor Vich a identificar el caso particular de la novela o de la canción con una totalidad peruana imaginada.

Sin embargo, el texto de Gustavo Buntinx hace, precisamente todo lo contrario; si continuáramos en términos analógicos, no se trata de una continuidad “moebiana”, sino más bien de un puente en medio de un abismo. Su trabajo pretende ser una reflexión de lo que en la obra de Ruiz Durand percibe como una crisis o ruptura entre la realidad y lo real. Las fotografías periodísticas, recreadas y asumidas por la pintura de este artista crean una tensión que permite revivificar el problema de la referencialidad. La paradoja es que un medio supuestamente menos moderno que la fotografía recupera la intensidad de lo real de un modo que la vulgarización fotográfica del periodismo ha perdido.

Pero también quisiera hablar de otra cosa, de un probable olvido. Tenga la impresión de que en las ponencias de los jóvenes estudiosos de la literatura se habría operado una atenuación de la reflexión sobre los medios, que en el caso de las canciones no son solo eso, medios, sino quizás es componente fundamental. Me refiero a la música y al género novela. Lo que quiero decir es que a estas alturas de nuestra historia estamos lejos de concebir a las tecnologías —entendidas estas, simplemente, como el conjunto de los conocimientos propios de una técnica— en los términos de un

simple medio de realización de un fin práctico o semántico, y que no interviene en la concepción de dicho fin. Se me hace más verosímil concebir que las tecnologías y su desarrollo determinan en gran medida los procesos de los cuales supuestamente son simples medios para conseguir algo. Propongo esto porque quiero reivindicar la necesidad de engarzar los componentes propios de cada tecnología con los cometidos supuestamente intocados por dicha tecnología instrumental. En nuestro caso las tecnologías tienen que ver con la música, la novelística y la plástica.

En lo referente a las canciones, por ejemplo, los muy importantes hallazgos en el nivel interpretativo de Víctor Vich deberían complementarse con la dimensión de la sonoridad musical. En ese sentido, se me ocurre que las letras de los vales criollos antiguos destacan y se vinculan de una manera, que habría que describir, con la baja intensidad en el sonido y una carencia de brillo de las guitarras acústicas y los cajones; mientras que las letras de Chacalón se hacen ininteligibles en la intensidad y brillo de las guitarras eléctricas llenas de efectos propios del rock y del jazz. Por otro lado, los recursos formales de representación que operan en la narrativa no se perciben demasiado en la reflexión de Velázquez junto a sus muy interesantes interpretaciones alegóricas. Entre aquellos y estas no habría un tránsito sino probablemente una relación de presuposición.

No pasa lo mismo con la ponencia de Buntinx. Su trabajo parte, precisamente, de una descripción de la técnica que, significativamente en el caso de Ruiz Durand, se tematiza. Me refiero, por ejemplo, a la “solarización” como procedimiento plástico utilizado por el artista que termina convirtiéndose en la imagen del sol en los afiches proyectados durante la exposición.

En síntesis, sostengo que para hablar de la *memoria* y de la *estética* debemos atravesar, necesariamente, por los procedimientos técnicos que hacen “sensible” el fluir del sentido desde las obras a la interpretación. Y que, dentro de este orden de cosas, la historia recordada —esta analogía residual— no puede sino manifestarse como un efecto imaginario producto de las operaciones discursivas que se llevan a cabo en la constitución de una obra como totalidad. Si esto último es cierto, la reflexión sobre la memoria y la estética tiene, forzosamente, que aproximarnos a la brecha que queda entre aquello real perdido y los esfuerzos discursivos por disuadir su inaccesibilidad.

Bibliografía

- Freud, Sigmund (1997). "Más allá del principio del placer", en *Obras completas*. T. 7. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ivelic, Milan (1998). *Curso de estética general*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

IV.

Memorias locales

Memoria y reconstrucción. El caso de Santa María Magdalena de Paccca

Norma Fuller

En mayo de 1980, el grupo de militancia maoísta Sendero Luminoso declaró el inicio de una guerra popular que buscaba implantar un régimen comunista en el Perú. Su estrategia planteaba la toma del medio rural a través de una labor de guerrilla rural que avanzaba a través de la toma de aldeas campesinas y nativas, de la destrucción de la infraestructura vial y eléctrica y de la lucha contra las fuerzas armadas y policiales. Sus actividades se concentraron en los departamentos de Ayacucho, Junín, Huancavelica, Apurímac, Puno y Ancash. Isbell (1988) sugiere que Sendero Luminoso eligió esa región porque sus comunidades no participaban mayormente en la economía de mercado y ello les permitía experimentar con comunidades con una fuerte organización y autonomía sobre sus recursos. El Estado, de su lado, asumió una postura suspicaz frente a la población local. Fueron los años de la llamada “guerra sucia”, en los que las FF AA se convirtieron en los principales agentes de violencia. Las poblaciones campesinas y nativas fueron uno de sus actores principales y quienes más sufrieron las consecuencias de esta larga y cruenta guerra.

En el presente trabajo me propongo presentar —parcialmente por supuesto— las versiones de algunos de los pobladores de la comunidad campesina ayacuchana de Santa María Magdalena de Paccca sobre estos sucesos. Los datos -orales y escritos- fueron recogidos en un trabajo de campo realizado entre los años 1973-74, en entrevistas personales y grupales con desplazados y desplazadas en la ciudad de Lima en el año 1994 y a través de los testimonios recogidos en una visita a la ciudad de Huamanga y la aldea de Paccca en el año 2002. Todos ellos eran jóvenes adultos y adultos durante los años de la guerra. No entrevisté a los jóvenes que fueron niños o nacieron después de 1980. Ello introduce un cierto sesgo en esta reconstrucción porque no nos entrega la visión de la comunidad de la generación que nació y creció en un mundo radicalmente diferente.

Mi intención es reflexionar sobre dos puntos que me parecen centrales en el debate sobre las batallas por las memorias: la línea divisoria entre testimonio e historia y, la relación entre la autoridad para producir versiones del pasado y la hegemonía cultural y política de las instituciones oficiales.

En lo referente a la relación entre testimonio e historia, argumentaré que la dicotomía que se establece comúnmente entre la memoria local supuestamente inserta en la oralidad y la historia basada en la tradición escrita no puede aplicarse a las memorias de las comunidades campesinas andinas afectadas por la guerra. Por el contrario, sugiero que la manera de construir la memoria de la violencia se inserta dentro de una visión de la historia que se apoya en ambas y analiza los hechos que condujeron a la violencia combinando los discursos oficiales y la tradición local. En ese sentido podemos decir que se trata de producciones complejas que combinan planos históricos y estilos de interpretación diversos. Estas versiones híbridas -ni historia ni oralidad- serían las fisuras a través de las cuales el sujeto subalterno desliza nuevas variedades de pensamiento, nuevas interpretaciones que desafían el pensamiento hegemónico.

Finalmente, intento ilustrar la forma como las memorias van cambiando para responder a las presiones políticas que viven los actores. Ello produce interpretaciones diversas, e incluso contradictorias, que expresan las tensiones internas y externas por el poder entre los grupos que componen una comunidad y sus relaciones con los poderes hegemónicos. Por lo tanto, no se trataría de descubrir cuáles son las memorias verdaderas y cuáles las falsas, sino de indagar en las fracturas e hiatos entre las diversas narrativas que se van tejiendo alrededor de un acontecimiento.

Por otro lado, las técnicas de la memoria desplegadas por los actores pueden introducir una mirada crítica y una interpretación de su lugar en los hechos que no puede ser llamada subversiva ni verdadera, pero que aprovecha los resquicios, las posibles mutaciones y translaciones de sus tradiciones para desafiar la autoridad del pensamiento hegemónico. Entonces, los relatos elaborados por los campesinos de Pacchha respecto a la guerra serían estratégicos, mutables y determinados por el paisaje social cambiante de los años en conflicto y de su situación presente.

Los personajes

Don Epifanio y doña Rosa forman una pareja de prominentes pacchinos que empezaron a migrar estacionalmente a Lima en la década de 1960, donde montaron una micro industria de ganchos para la ropa. El ingreso monetario que obtuvieron les permitió comprar los materiales para construir dos casas en Lima y para satisfacer las necesidades de su familia.

Su meta en la vida era enviar a sus hijos a la universidad. Ello fue posible porque contaban con su cosecha anual.

Epifanio y su esposa iban todos los años a Paccca para trabajar sus tierras. Participaban activamente en los asuntos de la comunidad y asumieron todos los cargos necesarios para que Epifanio se convirtiese en un "macchu". Sin embargo, tuvieron que suspender sus visitas durante los años 1986-1993, cuando la violencia llegó a su pico. Ambos pertenecen a la asociación de pacchinos en Lima desde donde trabajan activamente para la reconstrucción de Paccca.

Don Narciso y doña Emilia viven en Ccolloancca, un anexo de Paccca, donde poseen doce hectáreas de tierra. Cuando los conocí, 1973, Narciso se consideraba un hombre exitoso y respetado por sus vecinos que vivía según la ley de Dios.

La vida de Narciso ha pasado por sucesivas transformaciones. Cuando joven migró a Lima y a las minas de La Oroya. Estas experiencias le enseñaron a lidiar con las instituciones nacionales aunque dañaron seriamente su salud. En la década de 1960 se convirtió al evangelismo y retornó definitivamente a la comunidad donde asumió diversos puestos de servicio. En la década de 1970 ejercía como juez de paz. Su relación con la comunidad de Paccca era muy conflictiva debido a que se negaba a participar en los cargos religiosos católicos. Aunque los pacchinos apreciaban su rectitud e inteligencia, le reprochaban haber traicionado la fe de sus padres. En 1983 tuvo que huir precipitadamente ante las amenazas de Sendero. Su esposa se quedó como rehén en la comunidad y consiguió huir y reunirse con él en Lima en 1990. En el año 2000 retornaron a su hogar en un programa de repoblamiento auspiciado por el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) del Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social.

Julio

Habitaba en una aldea vecina a la comunidad, Chupas, y es hijo de un pacchino. Según me contó, fue jefe de ronderos y cooperó activamente con las fuerzas armadas para combatir a los subversivos. En 1990 huyó de Paccca bajo la acusación de ser senderista y de haberse aliado a las rondas para encubrir su pasado. Julio reconoce que las rondas que comandaba cometieron excesos con la población local y que ello le ganó muchos enemigos.

Regresó a Chupas con el primer programa de repoblamiento del PAR en 1994, pero fue expulsado y tuvo que huir a la selva. Volvió en una segunda ocasión y asumió el cargo de amanuense para compensar sus

errores. Sin embargo, la relación con sus vecinos no pudo recomponerse y debió dejar la localidad definitivamente.

Eudocio

Posee campos de papa y ganado en el anexo de Ccoñani. Aunque trató de evadir la guerra a la que consideraba un problema entre “mestizos”, en 1988 tuvo que huir con su familia para evitar que el ejército lo reclutara. Al llegar a Lima se alojó con parientes hasta que consiguió un pedazo de tierra en los márgenes de Pamplona Alta donde se desempeñaba como vendedor ambulante de frutas. Sus condiciones de vida eran duras y las oportunidades de mejorar su trabajo escasas debido a que su español era muy limitado y sus capacidades como pastor y agricultor no le eran útiles en el medio urbano. En 1994 dudaba entre perder sus tierras en Ccoñani si se quedaba en Lima o volver a la comunidad, donde, según declaraba, sus hijos no tendrían servicios de salud ni escuela adecuados.

Saturnino

También era pastor y agricultor en Ccoñani. Huyó a Lima porque los “terrucos” lo amenazaron de muerte. Su esposa estaba tan asustada de la ciudad que decidió quedarse en su aldea porque, según afirmaba, los “senderistas” no matarían a una mujer. Durante varios años Saturnino vivió parcialmente en Lima y en Paccha pero ninguna de sus ocupaciones le permitía subsistir. Retornó a Ccoñani a fines de la década de 1990.

Pedro

Era un joven comunero residente en la aldea de Paccha cuando la violencia estalló. Sobrevivió los momentos más duros de la guerra en la que perdió a su padre a manos de los senderistas. En 1989, luego de la matanza de la mayor parte de los hombres del pueblo, huyó a Lima para salvar su vida. Vivió en esta ciudad por 11 años pero nunca pudo acostumbrarse. Regresó con el programa de apoyo al repoblamiento en el año 2000. Se ha convertido al evangelismo y es un destacado líder local.

Lucinda

Es maestra de escuela en Huamanga y la hija menor de un comunero ya fallecido. Su hermano mayor murió en el Frontón, donde cumplía condena por terrorismo. Creció en la ciudad de Huamanga donde su padre tenía un trabajo estable, pero la familia pasaba largas temporadas en la comunidad para trabajar sus tierras. Desde que su hermano fue denuncia-

do como senderista y asesinado en el Frontón, su madre quedó tan afectada que no pudieron volver a la comunidad. Han retornado solo en el año 2000 para reclamar sus tierras y propiedades que los dirigentes comunales amenazaban con expropiar.

Dámaso

Es el líder más destacado de la comunidad de Paccha. Proviene de una de las familias “ricas” para los patrones locales. Estudió pedagogía en la Universidad de Huamanga y fue maestro de uno de los anexos de Paccha durante largos años. La guerra lo forzó a instalarse en Huamanga porque sus bienes fueron repartidos y su hermano brutalmente asesinado en una incursión senderista. A partir de 1994 regresa periódicamente y ha asumido diversos cargos oficiales.

María

Está casada con Dámaso y fue maestra de la escuela de Paccha hasta que la violencia la forzó a dejar su plaza y jubilarse. Vive ahora en Huamanga. Retorna a la comunidad en ocasiones aunque declara que ya no tiene mayor motivo para hacerlo porque durante la guerra su casa fue destruida y ha perdido a la mayor parte de sus amigos. Según dice: “Nosotros ya no tenemos nuestro molino porque la gente del pueblo se ha llevado todas sus partes, la casa también la han deshecho y ahora no vale la pena rehacerla porque no hay quién viva aquí”.

La Comunidad de Santa María Magdalena de Paccha

Generalmente se establece una dicotomía entre la memoria local, supuestamente inserta en la oralidad y el mito, y la historia basada en la escritura. Dentro de este esquema, las recordaciones de las comunidades campesinas y nativas estarían más cercanas a la primera. Esta postura, sin embargo, nos enfrenta a varios impases. En primer lugar supone que las poblaciones andinas y nativas, en tanto portadoras de tradiciones de raigambre propia, están congeladas en el tiempo e ignoran que han sido profundamente transformadas por cinco siglos de convivencia con la cultura occidental. Más aún, como señala Urbano (1982), la fijación de la memoria prehispánica por la palabra castellana o por las lenguas indígenas al servicio de la cultura occidental cambió en forma radical el universo simbólico andino, al insertarlo dentro de las normas impuestas por una simbología que incrusta los mitos andinos en el imaginario del Occidente cristiano.

Con el fin de ilustrar las dificultades de establecer una línea divisoria entre una mentalidad anclada en la palabra escrita y aquella supuestamente perteneciente a la oralidad, retrazaré la historia de la comunidad de Paccha como ha sido consignada en diversos documentos que recogen los títulos de la comunidad desde su fundación en el año 1565 hasta 1814, y en los mitos de origen que recogí en los años 1973-74.

De acuerdo con la documentación existente, la comunidad de Santa María Magdalena de Paccha fue fundada en el año 1565 por el yerno del curaca de Pata¹, Don Andrés Guamán Llantoy Navarrete y Congacha, quien, acogiéndose a las leyes promulgadas por la administración de Toledo para estimular la extracción de minerales, declaró poseer una mina de plata que le había “revelado milagrosamente Santa María Magdalena”. Para trabajar su yacimiento, Don Andrés reclamó “en reparto” tierras de cultivo e indios. También construyó un pueblo y una capilla la cual, según afirmó ante testigos, le costó “catorce mil pesos en el retablo y plata labrada con todo hornato y desencia”.² La mina parece haberse agotado rápidamente porque los documentos de 1735 relatan que esta había desaparecido. Sin embargo, para los pacchinos la historia de su comunidad se inicia con el milagro que dio una mina (cuyo cerro es el huamani de Paccha) al curaca y con la iglesia que construyó para agradecerlo.

En los años 1973-74 cuando residía en la comunidad, el yacimiento minero era un tópico frecuente de conversación. Según decían los vecinos, la mina no había desaparecido sino que la virgen de Cocharcas la había escondido de la codicia de los españoles. Zacarías Silva, un notable local, me refirió su historia en estos términos

El Viejo cacique era muy rico podía cortar oro como si fuera queso. Su mujer acostumbraba ir a Huamanga para vender mineral. Un día los “ccalas”, “mistis” la agarraron y la forzaron a llevarlos a la mina. Pero Quiccaña los vio y se escondió en una cueva. Se quedó ahí varios días. El segundo día tuvo un sueño: dos montañas (huamanis) estaban hablando. Se preguntaban si debían permitir que los visitantes entraran. Decidieron que lo resolverían en el tiempo del Espíritu Santo.³ Ahora estamos en el tiempo del hijo pero hay tres tiempos, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Cada uno dura 3,000 años. El tiempo del Padre fue el de los Ayas, los antiguos dueños, los Incas. El tiempo del hijo es

1. Angaraes, Huancavelica.

2. Título de propiedad de la Comunidad de Santa María Magdalena. Copia certificada. Archivo de la Dirección de Comunidades Campesinas; Ayacucho, Perú, Julio 20, 1950.

el presente. Cuando termine el año 3,000 habrá una nueva humanidad y el Espíritu Santo vendrá a la tierra. Ahora nadie puede descubrir la mina, incluso si la gente sabe dónde queda, no lo dirán porque piensan que el estado se quedará con todo.

Es evidente, pues, que el relato del origen de la comunidad la inserta en la historia escrita a través de los títulos y documentos que consignan su fundación y señalan los límites de sus tierras. El pasado no es pues la realización de un gesto mítico, de una palabra mágica o revelada. Este llega a los pacchinos vía la escritura y la palabra amasada con el fermento español u occidental (Urbano 1982: 51.) Sin embargo, el curaca en mención es un personaje instalado en dos mundos: recibe la mina por ser un noble indígena y reclama indios en reparto apelando a las nuevas leyes de Indias.

Asimismo, la leyenda que circulaba en el año 1973 nos muestra que los pacchinos se remiten a un pasado prehispánico releído en el formato del mito cristiano de las tres edades (Urbano 1982, 1992) difundido por los evangelizadores franciscanos durante los siglos XVI y XVII. Paralelamente, el mito de origen elabora tensiones existentes entre ambas culturas y expresa la protesta de las poblaciones locales frente a su posición subordinada al introducir la esperanza del retorno al orden y la voluntad de resistencia a través del silencio y el ocultamiento de sus tesoros. Por lo tanto, puede decirse que es en estas versiones híbridas, ni historia ni oralidad, que el sujeto subalterno, mitad aquiescente, mitad oposicional, siempre poco confiable, desliza nuevas variedades, nuevas interpretaciones (Babba 1994).

Hasta el año 1981 la iglesia se erguía en la plaza mayor como símbolo material de la comunidad de Paccha. Puede decirse que era un emblema que simbolizaba la comunidad como una entidad social y permitía a los pacchinos narrar su historia desde un origen mítico hasta un futuro promisorio. A su vez, esta narrativa estaba registrada en documentos escritos a los que la comunidad se remitía para marcar sus orígenes y sus reclamos a las tierras que poseían.

El quiebre

En la construcción de las memorias de la guerra el relato de la destrucción de la iglesia y de la lucha de los pacchinos por su reconstrucción

3. Esta decisión revela la actitud de resistencia característica de la población campesina en esos años.

es el hilo conductor de sus relatos. De hecho, en todos los testimonios recogidos, la serie de eventos que conducen a la Guerra empiezan con una referencia a la serie de terremotos que la dañaron. Por ejemplo, Epifanio cuenta que

...el primer problema fue el terremoto, después llegaron los terroristas. En el año 1981 tuvimos 17 terremotos. Todo el mundo se mudó a la pampa cerca del pueblo y dormían allá. Un día yo estaba cosechando cebada en un campo con mi esposa y mi hermana. De repente la tierra comenzó a temblar horriblemente. Yo me caí, mi esposa se puso de rodillas a rezar a Dios, todos rezábamos. Cuando llegamos todo el pueblo estaba desesperado. Los terremotos duraron hasta diciembre. Desde esos días la Iglesia está destruida. CORDE Ayacucho comenzó a reconstruirla pero nunca se hizo. Un día esos "mala fe" "desgraciados" entraron a Paccha, casi mataron al capellán y distribuyeron todas las herramientas entre los comuneros. Hicieron lo mismo con los trabajos de la carretera. Fue una pena porque la carretera casi estaba llegando a Paccha y la gente estaba ganando buen dinero con esos dos proyectos. Después del ataque los trabajos pararon y la iglesia nunca fue reconstruida.

Todos los relatos recogidos coinciden en marcar como punto de ruptura a los terremotos y la caída de la iglesia. Aun los comuneros que han adoptado la fe evangélica articulan su relato a partir de estos eventos. La diferencia estriba en que ellos interpretan este hecho como una señal divina. Según cuenta Eudocio,

Paccha fue devastada por un terremoto porque los comuneros no rezaban a Dios. "La gente de Ccoñani rezó y se salvó de milagro. Un día los 'terrucos' iban a atacar y nos iban a destruir. Pero algo pasó que no pudieron vernos. Una pared nos protegió de su vista. Esa es la prueba de que Dios estaba con nosotros. De ahí en adelante oímos las palabras del hermano protestante que había estado tratando de convertirnos de que escuchemos el evangelio".

Esta estrategia les proporciona herramientas para elaborar la hecatombe de sus vidas y prestar sentido a eventos traumáticos y arbitrarios. En otro nivel, estos testimonios elaboran el sentimiento de abandono y protesta de la población campesina que, azotada por los elementos, no recibe ayuda del Estado. De acuerdo con Pedro:

Año y medio ha durado el terremoto no hemos recibido ayuda, la iglesia se cayó y después de eso no hemos podido levantarla. La tierra se movía y hemos tenido que vivir en chocitas. En ese tiempo apareció Sendero pero nosotros siempre resistimos. La iglesia no estaba caída fueron los del Ministerio de Industria y Turismo los que la desmontaron, pero no era caído solo la torre y lo deshicieron sin consultarnos en la asamblea. *Esa es la historia de Paccha* seguimos esperando seguir esperando que nos ayuden con la iglesia y nada.

Por otro lado, los hechos narrados se enmarcan dentro de tres grandes discursos: el orden roto, la protesta campesina y la conversión religiosa. El primero se enlaza con el mito de origen de la comunidad que establece que estamos viviendo en un orden que fue quebrado en dos ocasiones: con la conquista y con la pérdida de la mina. La invasión de Sendero, ubicada simbólicamente en el tiempo de los terremotos y la caída de la iglesia, se articula en esta narración. El discurso religioso corresponde a los relatos de los comuneros evangélicos que interpretan el caos producido por la guerra como una señal divina y el anuncio de un nuevo orden. El discurso del campesino abandonado postula que el país tiene una deuda con la población andina que ha sido secularmente marginada y explotada (Portocarrero 2001). Esta fue una de las ideas centrales del debate político nacional durante la mayor parte de nuestra vida republicana. Más aún, las décadas de 1960 y 1970 fueron marcadas por una intensa movilización rural en todo el país, por la reapertura de la universidad de Huamanga y por la intensa labor de propaganda campesinista del régimen Velasquista.

El origen de la violencia

De acuerdo con mis datos de campo y con los relatos recogidos, el ideario socialista llegó a Paccha a través de algunos maestros de escuela, de los comuneros que fueron a la universidad, de los migrantes que tuvieron contacto con ideas de izquierda en la ciudad y de los funcionarios de Sinamos (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social) que difundieron activamente los lemas de la revolución velasquista. En 1973, varios jóvenes y adultos afirmaban ser marxistas leninistas maoístas. Por ejemplo, en la celebración del nacimiento de mi ahijado Fredy Porras, mi compadre Abelino y todos los presentes brindamos alegremente en nombre de Marx, Lenin y Mao. También el ex secretario de la comunidad me confió en 1973 que “el gobierno no se ocupa del progreso de los campesinos. Nosotros los campesinos necesitamos un gobierno socialista. Cuando yo era secretario

quise cambiar algunas cosas pero la gente casi me mata”. Poco después otro comunero me contó que el hijo de ese comunero se había vuelto comunista en la universidad y estaba influenciando a su padre. Asimismo, las referencias a una futura revolución comunista o socialista eran transmitidas a los niños en la escuela a través de algunos de sus maestros. De este modo, el profesor Tinco enseñaba a sus alumnos que la historia del Perú se dividía en un pasado Inca, un presente de dominación de los blancos y una futura revolución socialista donde se alcanzaría la justicia para todos.

De este modo, es de suponer que cuando Sendero Luminoso tomó la aldea, cierto número de pacchinos ingresó a sus filas por convicción personal. De hecho, quienes asumieron el comando insurgente, ya en el año 73, me habían expresado claramente su descontento con la situación de los campesinos y se declaraban marxistas leninistas maoístas.

En suma, la propuesta de Sendero no vendría de fuera para implantarse violentamente en la comunidad aislada e inadvertida. Su ideario se amalgama con el mito del orden perdido (que ellos repondrían) y con el discurso del campesino abandonado.

Ahora bien, en los testimonios recogidos actuales se cambia el acento de esta protesta. De este modo, las versiones recogidas a partir de 1994 añaden que pacchinos que apoyaron a Sendero habrían sido manipulados por los senderistas que aprovecharon del aislamiento, el descontento y las esperanzas de cambio de los campesinos. Ello explicaría su acogida entre los comuneros. Según Epifanio:

Sendero se introdujo en Paccha en 1980. Al comienzo fue solo una persona que vino a vivir al pueblo. Ayudaba a todo el mundo y hacía propaganda. Le daba a la gente comida y ropas y prometía que los campesinos iban a ser iguales a los ricos. La gente quería creer lo que oía porque ellos decían peleaban del lado de los pobres pero al final ellos mataron a los pobres.

Es decir que a medida que corre el tiempo las memorias parecen ir acomodándose para coincidir con la versión oficial que propone que los campesinos fueron víctimas pasivas de los subversivos.

La toma de la comunidad

Con arreglo a los testimonios locales, en mayo de 1982 un grupo de subversivos asumió el control de la asamblea comunal y declararon a Paccha “tierra liberada”. Su primera acción fue tomar el campamen-

to donde se trabajaba en la carretera, repartir las herramientas y apoderarse de la dinamita que tenían almacenada. La organización comunal se desmoronó y fue asumida por los comités de Sendero a cargo, ahora, de miembros de la comunidad que tomaron partido por los insurgentes. Como dice Julio Rojas, antiguo dirigente rondero, “Sendero trató de montar una nueva organización y expropió a los ricos de la comunidad matándolos para repartir sus bienes entre todos los comuneros. En una de estas excursiones asesinaron al hermano de Dámaso, tomaron sus tierras y las distribuyeron”.

Según estas versiones, todos los que fueron calificados como enemigos del pueblo (ricos explotadores) y los que resistieron la presencia de Sendero y lo expresaron abiertamente, o fueron asesinados y sus bienes repartidos entre los comuneros o huyeron. Narciso narra que él y su hijo Julio se vieron forzados a huir para salvar sus vidas:

...en 1983 ellos ya habían decidido de darnos muerte a mí, a mi hijo y a 7 personas más. Antes habían matado a Ludeña en Huayllay.[...]. En eso había venido un hombre [...] y me pidió que le venda maíz y trigo, convinimos el precio pero me dijo que no tenía dinero que me pagaba en Ayacucho cuando mi esposa fuera. Eso quería decir que mis cosas se iban a repartir. Pero se quedó sentado no se podía mover, en eso el espíritu santo lo ha tocado. Me dijo [...] “hemos acordado que Uds. y otros 7 mueran” [...] Venían a darme muerte Abelino Porras, Pedro Porras y Maxi Chupichuaiban a venir en la noche.

Un segundo momento emblemático marca la toma de distancia de Paccha frente a Sendero y es representado por la sangrienta matanza de los comuneros en la plaza pública.

De acuerdo con los testimonios recogidos, la toma de la comunidad y la adhesión de los pacchinos a la causa subversiva desató una intensa represión de las fuerzas armadas en toda la región. Ello creó un clima de desconfianza y temor porque, de acuerdo con Don Narciso, “los terrucos eran muy vivos y sabían cómo disfrazarse de comuneros. Los militares se pusieron nerviosos porque no podían distinguir quién era ‘terrucos’ y quién no, por eso mataron a gente inocente”.

El evento que marca el deterioro del poder de Sendero y el ingreso de los militares fue la matanza de los líderes senderistas locales y otros sospechosos a manos de los sinchis. Estos fueron arrastrados fuera del pueblo, asesinados a sangre fría y abandonados sin cristiana sepultura. Según narra Pedro: “Los sinchis se han regresado y empezaron a atacar al pueblo

han matado a muchos a Pedro Porras, a Avelino Porras, a Odeón Díaz, a su esposa de Pedro Porras y a muchos más. Los enterraron en una fosa común”. Es interesante notar que, según los relatos recogidos, los cuerpos de los líderes senderistas locales asesinados fueron abandonados en una pampa que, según la tradición, es tierra de gentiles. Puede decirse que el hecho de arrojarlos fuera de los confines de la comunidad cristiana los expulsa también de la humanidad.

Ahora bien, todos los relatos coinciden en que este fue un período de confusión y caos. Paccca estaba aislada, sus habitantes huyeron o se trasladaron a dormir en campamentos desde los cuales podían estar preparados para esconderse de las incursiones de las fuerzas armadas, las rondas vecinas o los senderistas. La desconfianza reinaba en el pueblo, todos temían ser acusados de cooperar con uno u otro bando. Pedro cuenta que:

Después del levantamiento vivimos así en Paccca [...] ahí la vida era triste ya no podíamos ni hablar ni abrir la boca prácticamente no hay justicias. Cuánta gente han matado, a mi papa también lo mataron porque un día estaba almorzando en su casa y los cachaquitos bajaron y les dio de comer y llegaron diciendo que les había dicho quiénes eran senderos en Paccca. Mi papá no veía, no sabía quién era el uno quién era el otro.

Según relatan los entrevistados, la situación se volvió intolerable hasta que, en 1986, organizaron un comité de defensa civil y enfrentaron a los insurgentes en cuatro ocasiones. Es entonces, dice Pedro, que “*Sendero comenzó a tener odio contra el pueblo,*” y respondió con violencia creciente. Esta tensión llegó a su clímax cuando, en la noche del 8 de diciembre de 1990, un grupo de senderistas (o ronderos según la versión) entró a las casas de todos los habitantes de Paccca y arrastró a la plaza mayor a 22 de sus dirigentes y ciudadanos prominentes y los lapidó. Ninguno sobrevivió. Los testimonios de este evento están, invariablemente, cargados de descripciones detalladas del horror de este momento: por ejemplo doña María cuenta que “a Anatolio Rojas le chancaron la cabeza con una piedra y su ojo y sus sesos saltaron por todos lados, como a perros los mataron”.

Este episodio moviliza todos los símbolos de la comunidad y su relación con Sendero: ocurre entre el día y la noche (cuatro de la mañana), en la plaza mayor, los dirigentes y notables representantes de la comunidad son arrodillados delante de las ruinas de la iglesia y ejemplarmente asesinados de una manera que deshumaniza a los perpetradores y establece un

abismo insalvable entre Sendero y la comunidad. Así, este momento emblemático traza una frontera moral entre los pacchinos —asesinados en conjunto por enfrentarse a Sendero— y los senderistas que se convierten en inhumanos. En adelante serán descritos como mala fe, desgraciados, capaces de actos atroces.

Sin embargo, precisamente por ser emblemático, este episodio es un campo de lucha de diversas interpretaciones. Estas se organizan en dos registros: el oficial que se enlaza con el discurso de los expertos y de las fuerzas armadas, y aquel que elabora las tensiones internas y no resueltas entre los comuneros.

De acuerdo con el discurso oficial,⁴ cansados de los abusos de Sendero, los pacchinos se aliaron con el ejército y se organizaron en rondas. Ello despierta la ira de Sendero que ataca ferozmente a la comunidad ahora su enemiga. Por ejemplo, Julio Rojas, antiguo senderista convertido en jefe rondero y colaborador del ejército, que más tarde se integró como dirigente local al plan de repoblamiento del PAR (es decir en contacto estrecho con la burocracia estatal) relata que:

...la gente comenzó a resistir a Sendero y a organizarse por ellos mismos. Sendero respondió que iba a limpiar al campo de traidores y lanzó una campaña para matar a todos los que se le opusieran. Sendero atacó al pueblo de Paccha y mató a 22 comuneros. Continuaron a Chaquiqpampa y mataron a 18 personas, entre ellos a Justiniano Quiccaña, el último descendiente del fundador de la comunidad. A partir de allí los comuneros y el ejército se organizaron en patrullas para pelear contra Sendero hasta que lo sacaron.

De este modo, el ingreso de las fuerzas armadas y su injerencia en la organización local cobran sentido; y se uniformiza un discurso oficial que las posiciona como liberadoras y aliadas del pueblo.

A su vez, frente a la memoria oficial que coloca a los militares como salvadores del pueblo, otros *testimonios* presentan versiones diversas y contrapuestas. Una de ellas enfatiza las tensiones nunca resueltas entre los comuneros y las fuerzas armadas. Un ejemplo es el de Eudocio:

4. Es importante recordar que, desde 1986, las fuerzas armadas han tenido una presencia muy grande en la vida local. Más aún, durante el decenio de Fujimori, el Estado implementó una agresiva política de pacificación y buscó legitimarse releyendo la historia de la violencia para poner a las rondas y al ejército como los salvadores y aliados del pueblo.

...los militares llegaban y obligaban a la gente de Ccoñani a organizar patrullas rurales y a ir a la puna a buscar "terrucos". Esos eran tiempos muy duros, los hombres tenían que partir por dos o tres semanas a la puna mientras que sus esposas y sus hijos se quedaban en campamentos sin ninguna protección. Por otro lado, los militares y los terrucos sospechaban de ellos y temían que apoyaban al otro lado. La situación se puso tan difícil que decidí vender mi ganado y viajé a Lima con toda mi familia.

Otras versiones se centran en la historia de la comunidad y las rencillas entre anexos. Así, por ejemplo, para Pedro la matanza del 8 de diciembre no fue organizada por Sendero sino que se trató de un ajuste de cuentas entre Paccha y una localidad rival por el control del comercio de ganado. Según cuenta:

...había dos comandos de ronderos [que habían sido senderistas y se habían pasado al ejército] el comando Toro de Narciso Blas [Paccha] y el comando Águila de Julio Rojas [Chupas]. El comando de Julio Rojas traía ganado de la parte de abajo y el comando Toro de Paccha lo recibía y hacían negocio entre los comandos. Una fecha habían más de veinte cabezas y el pueblo lo ha capturado y no ha pagado al águila. Por eso se enfrentaron Rojas y Blas. Rojas en castigo vino y mató a 22 en Paccha, 22 en Andabamba y 26 de Jatunpampa. Vinieron de Chupas y arrasaron. Llegaron a las 4 de la mañana, fue una sorpresa terrible. Ese día yo estaba en mi casa del pueblo y me escondí debajo de los pellejos. No fue Sendero, fue Julio Rojas y las águilas en venganza. Por eso yo pienso que no fue Sendero allí están las evidencias hemos seguido las huellas y todas desaparecen en Chupas por eso sospecho que han venido de Chaquij, Culluanja de esa zona.

Finalmente, la historia de la matanza elabora las heridas y rencores dejados por las pérdidas personales y las luchas de intereses en el presente. Es el caso de Lucinda, quien perdió un hermano acusado de senderista y ha tenido conflictos con algunos dirigentes locales por la posesión de sus terrenos en la aldea. Según dice:

Salvador mi hermano no era senderista. Él descubrió que Julián Vallejos se había robado la dinamita de los trabajos de la carretera y por eso Vallejos lo acusó de ser terrorista y lo metieron preso en Huamanga. Pedro es un traidor él ayudó a los que atacaron a Paccha. Son gente que vino de abajo. ¿Cómo a él no lo encontraron? Y después se fueron

con un caballo de él. Es promotor del evangelismo a nosotros nos hizo líos diciendo que esta casa no la ocupamos y que podían tomarla otros.

En suma, si bien el momento emblemático moviliza los mismos símbolos y relata un episodio bastante uniforme, existen resquicios que se abren a diversas interpretaciones en los cuales se juegan divisiones internas, dolores no cicatrizados y rivalidades vigentes. Es evidente también la influencia del discurso oficial elaborado y difundido durante el régimen de Fujimori, que coloca a los militares como ordenadores del caos y aliados del campesinado que se convierten en víctimas inocentes de criminales inhumanos.

Responsabilidades y perdón

La guerra ha dejado heridas profundas. En el futuro deberán convivir en cada aldea personas que han perdido seres amados y bienes a manos de los subversivos, de las rondas y de las fuerzas armadas. Por ello es importante entender la micropolítica de la reconciliación, las prácticas de la vida cotidiana que son movilizadas para reincorporar a los ex enemigos en el cuerpo social (Theidon 2000).

Analizando la manera como los diferentes relatos reparten responsabilidades por los hechos violentos, encontramos que existe un repertorio impresionante de mecanismos utilizados para minimizar la fricción y vigilar las amenazas tanto internas como externas. Tratando de agruparlas puede decirse que las estrategias más comunes son el desplazamiento y el aglutinamiento, la duda sistemática y la amenaza latente. El primero desplaza las responsabilidades a otros, de preferencia muertos, o a aquellos que tuvieron una actuación muy destacada mientras que cada uno de ellos declara haber sido la excepción a la regla. Como dice Narciso, “en realidad todos eran terrucos solo mi hijo y yo no aceptamos”.

El aglutinamiento convierte a Paccca en una unidad al estilo de fuenteovejuna, arrastrada por acontecimientos precipitados desde el exterior y resueltos por extraños. Una versión de esta segunda estrategia reclama que los terroristas eran foráneos que aprovecharon de la ignorancia y el aislamiento para seducirlos con la promesa de un mundo mejor. Según Pedro: “Los senderos estaban en Vinchos nosotros no sabíamos nada. Solo habían dos muchachos estudiantes de la UNI, Díaz y Blas que eran de Sendero que vivían acá. Pero nosotros no sabíamos nada. Paccca era libre de política”.

Otra versión de esta estrategia cubre al conjunto de la comunidad con una sombra de sospecha pero disuelve las responsabilidades en una culpa común que envuelve a todos sin apuntar a personas precisas. Como dice doña María: “El 100% de los pacchinos estaba con Sendero, todos apoyaban”. Al mismo tiempo desplazan la responsabilidad de los hechos a personajes icónicos ya ejemplarmente castigados y muertos. Así, los Porrás y Blas aparecen en todos los relatos como los líderes locales de Sendero Luminoso, y ellos fueron asesinados públicamente y enterrados en una fosa común. El otro personaje que aparece como culpable, Julio Rojas, ha sido expulsado de su aldea.

La duda sistemática está presente en todos los testimonios recogidos en el año 2002. Estos concuerdan en que nunca se conocerá la verdad porque las personas tienen interés en que los hechos permanezcan ocultos y han optado por el silencio. Así Lucinda afirma que “la comisión de la verdad no va a llegar a nada porque aquí hay muchos que son dos caras mienten. Paccha se ve tranquilo ahora pero yo lo veo y muchos que son terrucos están calladitos”.

Ello sugeriría que muchos de los pacchinos han llegado a un cierto acuerdo tácito de no tocar ciertos temas porque todos los comuneros habrían participado de un modo u otro en la guerra. Buscar culpables sería como abrir una caja de Pandora que los conduciría a una interminable fila de reproches que en nada cambiaría el pasado ni los abusos ya consumados. Como dice Narciso: “¿Qué reconciliación hay? No hay nada de reconciliación, simplemente la gente no se pelea. Nosotros hemos estado callados porque sé que mis hijos están aquí, yo estoy callado, no le hablamos nada a nadie, estamos tranquilos. Ellos vienen aquí a hablar tío que esto que aquello”.

Asimismo, ellos concuerdan en que la búsqueda de la verdad corresponde a intereses foráneos que manipulan las marcas de la violencia con fines políticos. Según Pedro, “con la comisión de la verdad no sé, algo quieren, política qué será”.

Finalmente, en algunas versiones, Sendero sería una amenaza latente que se asociaría con toda forma de protesta y descontento. Es el caso de Pedro para quien

En esa parte hasta ahorita nadie dice nada, muchos senderistas están libres nadie habla de eso, ellos saben quiénes participaron pero nadie dice nada porque en cualquier momento retorna Sendero, están volviendo, ahora están haciendo marchas.

Es evidente así que las comunidades locales elaboran sus memorias movilizandoo sus marcos interpretativos y sus intereses individuales y colectivos en un diálogo difícil y tenso con los poderes hegemónicos.

Conclusiones

Las estrategias de reconstrucción del pasado desplegadas por los pacchinos entrevistados muestran que las fronteras entre la oralidad y la escritura son porosas y ambas se movilizan en la producción de las memorias de la guerra. El interrogante sería más bien, ¿cuáles memorias se tornan hegemónicas? ¿Cuáles son las operaciones a través de las que los testimonios personales se tornan memorias colectivas y luego historia oficial?

Los comuneros de Paccha manejan varios registros: la historia larga que se enmarca en el mito de origen expresado en moldes cristianos pero que, sin embargo, elabora la protesta del subalterno. El discurso de la protesta campesina ampliamente difundido y debatido, tanto en el ámbito de los debates políticos nacionales como en el pensamiento local, explica por qué los pacchinos participaron en la guerra y articula sus demandas frente a la sociedad nacional. Quienes han adoptado la fe evangélica interpretan la guerra como una señal divina y como el caos que da inicio a su futura victoria sobre el catolicismo (en la actualidad se considera que por lo menos la mitad de los pacchinos son evangélicos). Finalmente, el discurso oficial relee la guerra para convertirla en la lucha de campesinos y militares contra un enemigo común.

Los testimonios se articulan a través de emblemas que prestan coherencia a los relatos al anclarlos en monumentos (iglesia, plaza) y eventos (la matanza en la plaza). El más importante sería la iglesia, que simboliza la continuidad, la ruptura y la esperanza de reconstrucción.

La matanza simboliza el corte moral que separa a los pacchinos de los senderistas y los convierte en *terrucos*, *mala fe*, *desgraciados*. Este momento emblemático reordena las identidades y permite desplazar las culpas hacia personajes icónicos que fueron simbólicamente expulsados de la humanidad porque no tuvieron cristiana sepultura o porque fueron desterrados de su aldea.

Los entrevistados elaboran las culpas mutuas a través (entre otras) de cuatro estrategias: el desplazamiento, el aglutinamiento, la duda y el silencio. La primera coloca las responsabilidades de los cruentos hechos ya sea en extraños o en personajes icónicos, expulsados de la comunidad a través de su deshumanización. La segunda aglutina a los pacchinos en una uni-

dad que comparte responsabilidades pero las disuelve en el anonimato del conjunto: todos fueron culpables y cada personaje es la excepción a esa regla.

Finalmente, la duda y el silencio serían estrategias para defenderse tanto de los ajustes de cuentas del pasado como de la amenaza constante de un retorno del terror siempre latente. En ese sentido, la guerra parece estar en camino de convertirse en el símbolo del desorden pero también de la rebelión y la protesta.

Bibliografía

- Berger, Peter y Luckman, Thomas (1966). *The Social Construction of Reality*. Garden City. N.Y. Doubleday.
- Babba, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Coral, Isabel (1994). *Desplazamiento por violencia política en el Perú 1980-1992*. Documento de Trabajo N° 58. Lima: Ceprodep, IEP.
- Gamarra, Jeffrey (2002). "Las dificultades de la memoria, el poder y la reconstrucción". Documento de discusión. En *Debates en Ciencias Sociales*. N° 1, Año 2002. Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Instituto de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación y Promoción del Desarrollo y Paz en Ayacucho.
- Isbell, Billie Jean (1988). "Shining Path and Peasant Responses in Rural Ayacucho", en Palmer, David S. (edit.). *Shining Path of Peru*. 2ª ed. New York: Saint Martin Press. Pp. 59-82.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo veintiuno de España, Siglo veintiuno de Argentina.
- Marris, Peter (1975). *Loss and Change*. Garden City, New York, Anchor Books. Doubleday and Company.
- Oliver-Smith, Anthony (1991). "Involuntary Resettlement, Resistance and Political Empowerment", en *Journal of Refugee Studies*. Vol. 4, N° 2.
- (1986). *The Martyred City, Death and Rebirth in the Andes*. Illinois: Waveland Press.
- Portocarrero, Gonzalo (2001). "Representaciones de la violencia y de la paz entre la población afectada por la insurrección senderista y la 'guerra sucia' de las Fuerzas Armadas". Consultoría realizada para el Programa de Apoyo al Repoblamiento PAR-PROMUDEH.
- Theidon, Kimberley (2000). "Cómo aprendimos a matar a nuestro prójimo. Memoria violencia y reconciliación", en *Idéele*. N° 133, noviembre.
- Urbano, Enrique (1992). "La tradición andina o el recuerdo del futuro", en Urbano, Enrique (ed.). *Tradicón y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Pp. IX-XXXVII.
- (1982). "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes", en *Allpanchis*. Vol. XVII, N° 20. Cusco. Pp. 33-84.
- (1980). "Del sexo, el incesto y los ancestros de Inkari. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas", en *Allpanchis*. Vol. XV, N° 17-18. Cusco. Pp.77-104.
- Wallace, Anthony, F.C. (1956). "Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religious Inspiration", en *Transactions of the New York Academy of Sciences* 17 (7). Pp. 626-38.

Tiempo de mujeres: del caos al orden venidero¹ ***Memoria, género e identidad en una comunidad andina***

Patricia Ruiz Bravo y Eloy Neira

Es un día soleado del mes de mayo. Docentes y estudiantes de la escuela de la comunidad quechuahablante de Kunurana Alto se preparan para la celebración del Día de la Madre. Se hacen los últimos arreglos y todos lucen nerviosos y expectantes. Niños y niñas representan el drama de la lucha contra el patrón —el gamonal—. En la primera escena el campesino está a pie y el gamonal ingresa montado en un burro. Luego se inicia una lucha cuerpo a cuerpo y el campesino va ganando. Sin embargo, al sentir su derrota, el patrón le dispara al campesino con un fusil que tenía oculto, lo mata, e intenta arrojar su cuerpo a un abismo. En la segunda escena ingresan dos hermanas del campesino portando palos, impiden que el patrón arroje el cadáver de su hermano, lo golpean con los palos y lo matan. Finalmente, son ellas quienes arrojan el cadáver del patrón al abismo y se llevan el cuerpo del hermano para darle sepultura en su comunidad. El público aplaude.

Introducción

No es fácil acceder a la memoria colectiva de los grupos subalternos. La experiencia colonial y las relaciones de poder/subordinación que produjo obligaron a pueblos enteros a ocultar sus formas de vida, costumbres, creencias y a imaginar maneras rituales de construir y reconstruir su identidad. Se trata de construcciones y pautas que les permiten interpretar su pasado, leer el presente y pensar en un futuro diferente. Pero, por las razo-

1. Este texto es parte de un trabajo de largo aliento. Queremos agradecer a Nora Cárdenas y Tesania Velázquez, quienes forman parte de nuestro equipo de trabajo, por sus valiosos aportes y colaboración en el trabajo de campo, el cual se llevó a cabo en la comunidad de Kunurana Alto, Puno, durante tres visitas (1998, 1999 y 2000). Asimismo, agradecemos los valiosos comentarios de Iván Hinojosa, Aroma de la Cadena y Gonzalo Portocarrero. Algunas partes de este artículo corresponden a la tesis doctoral de Patricia Ruiz Bravo y a una investigación en curso de Eloy Neira. Este estudio fue posible en parte gracias a una beca de la Fundación Chagas.

nes señaladas, esta memoria no siempre es evidente ni explícita; se encuentra bajo ropajes diversos, poco visibles a los ojos ajenos, a los extraños. Como bien señala Lienhardt (2000), la memoria popular puede ser vista como un reservorio de contenidos latentes que se manifiestan a través de su performance. Una de estas escenas fue precisamente la que tuvimos ocasión de presenciar hace cuatro años en una comunidad de Puno y que hemos resumido como epígrafe de este texto.

La escena, inesperada y contundente, llamó nuestra atención haciéndonos regresar a ella una y otra vez en el intento de penetrar en sus contenidos. En un inicio, la trabajamos para referirnos a la figura del patrón como metáfora de un vínculo social (Neira y Ruiz Bravo 2001). Así, el patrón se fue configurando como una palabra densa que nos remite no solo a la relación amo-siervo, sino también a los vínculos que los subalternos establecen con el Estado y los partidos políticos. Se trata de una “forma de decir”, “de comprender”, en la que se cristalizan las visiones del pasado y las elaboraciones del futuro (*Ibid.*). En esta ocasión, el análisis busca revelar lo que esta representación expresa con relación a las mujeres y la construcción de un proyecto colectivo.

Comencemos por señalar que la representación escolar puede ser vista como una alegoría que nos permite acceder a la subjetividad y al imaginario de mujeres y varones de una comunidad de los Andes del Sur. Siguiendo a Castoriadis (1983) podemos señalar que en esta escena se están produciendo nuevos organizadores de sentido que se elaboran en contrapunto con el “imaginario social instituido”, aquel del orden patronal, criollo y hegemónico. En este caso nos encontraríamos con elementos que son parte de nuevas configuraciones, elaboradas desde la experiencia de aquellos que fueron subordinados y que ponen en cuestión las bases materiales y simbólicas del poder. Se trataría así de nuevas significaciones imaginarias que a la vez que elaboran nuevas lecturas del pasado construyen nuevos organizadores de sentido que cuestionan el orden social instituido: el orden del patrón, el tiempo del caos. En este encuadre, podemos ver en la escena la puesta en acción de una memoria colectiva guardada y recreada por mujeres y varones a través de la tradición oral, pero que expresa también una visión de futuro y una propuesta.

Además, esta “identidad colectiva”, guardada frente a los extraños como un medio de protegerse y preservar su memoria, se renueva y expresa a través de diversos medios —y no solo la tradición oral— como son las danzas, los ritos, las teatralizaciones, los tejidos, las construcciones, la arquitectura. Retomando a Castoriadis (1983) y a Bourdieu (1995), pode-

mos señalar que en el arte se expresan esquemas de percepción y representación social que usualmente no se expresan por otras vías (por ejemplo, la ciencia, la cultura letrada, etc.). Por ello este es un espacio privilegiado para el análisis; pero es todavía más: en esta puesta en escena, al igual que en otras expresiones artísticas, se revelan los deseos inconscientes, las fantasías, los sentimientos, que son otras formas —no menos válidas— a través de las cuales podemos aproximarnos al conocimiento y comprender los procesos sociales.

Asimismo, el acercarnos a los afectos y deseos en tanto expresión de formas de ser, pensar y actuar, supone liberarnos de hábitos de conocimiento tradicionales y hegemónicos que se han instalado en nuestras mentes como los únicos válidos y legítimos, aquellos que se basan solo en la cultura letrada. En ese sentido, escenas como la que presentamos no solo nos mostrarían bajo un lenguaje diferente las demandas y expectativas de un grupo, sino que la propia forma utilizada significa un desafío, una “otra” manera de expresar que revela la agencia de estos grupos.

Siguiendo con este enfoque, consideramos que en esta representación de las muertes del gamonal y el campesino, y en el protagonismo que adquieren las hermanas del campesino muerto arteralmente en manos del patrón, se concentran sentimientos encontrados de odio, venganza y deseo de justicia a partir de los cuales es posible descifrar la manera como se visualiza el futuro. Concretamente, es posible identificar dos elementos centrales que definen el futuro y la visión del desarrollo elaborados por hombres y mujeres de la comunidad: la desaparición del orden patronal y el protagonismo femenino. Como veremos, ambos elementos están entrelazados y son los que nos permiten leer con más claridad tanto las propuestas planteadas por las mujeres como los procesos por los que actualmente transitan las mujeres, sus organizaciones y, en general, sus sociedades locales.

Una primera conclusión que es posible adelantar a partir de la escena es que en el imaginario de las mujeres y los varones de Kunurana existe la idea de un futuro, de un progreso, de un mañana. No obstante, sabemos también, a partir de las conversaciones que sostuvimos, que son conscientes que lograrlo implica tiempo, trabajo y organización. No se trata, por cierto, de un resultado que se espera pronto; por el contrario, subyace la idea de luchas, de avances y retrocesos pero también de construcción colectiva de una ruta que se espera los conducirá al “buen vivir”.²

2. En este trabajo no nos detendremos a desarrollar esta idea por razones de espacio. La expresión quechua es “allin kawsay”.

Quijano (2001: 19) advierte que si bien en la década de 1960 se frustró en el Perú la posibilidad —a través de lo cholo— de constituir una nación con una identidad propia, ello no debe hacernos pensar que esta no es posible pues en efecto es posible que existan gérmenes locales de nuevos procesos aún desconocidos:

Sin embargo, reconocer como dominante un patrón en las relaciones intersubjetivas y materiales de una sociedad, en un momento dado, no equivale a desconocer la existencia, o mejor co-existencia, en la misma historia y en el mismo espacio socio cultural, de otros patrones, inclusive de elementos no claramente ubicables en un patrón distinguible, y que son, o pueden ser no solamente subalternos e integrados en el patrón que domina, sino también diferentes, conflictivos y alternativos, del mismo modo como en su momento emergía lo cholo en el Perú.

Nuestro trabajo busca ser un aporte en esta línea; el análisis parte de reconocer la agencia de los grupos subalternos, en particular de las mujeres, y su capacidad de construir un proyecto que implica una ruptura con el pasado, una nueva etapa, un orden venidero. La agencia femenina, aun cuando no ha sido reconocida sino tardíamente en las ciencias sociales, puede ser rastreada en la literatura. El personaje de Doña Felipa de los *Ríos profundos* de José María Arguedas (1983) es el anuncio de la significativa presencia de una mujer andina que hace política contra un viejo orden para poder trabajar y conseguir su bienestar y el de los suyos. Es pues un símbolo de los cambios que se iban gestando desde abajo, desde los márgenes, desde el mundo “profundo” y “subterráneo”.

En tiempos más recientes, Marisol de la Cadena, en sus estudios sobre las trabajadoras del mercado de Cusco —las plceras—, nos presenta uno los derroteros de la agencia femenina de mujeres que luchan por terminar con la vigencia de un orden oligárquico/gamonal, el orden de la “decencia”, para dar paso a un orden basado en el respeto y el mérito (De la Cadena 1998, 2000).³ Estas mujeres, al apostar por un orden meritocrático, lo hacen

3. La idea que subyace tanto en el personaje de Arguedas como en los trabajos de De la Cadena es que el nuevo orden que trata de abrirse paso en la sociedad peruana surge de “la plebe”, teniendo como eje de la construcción del respeto —la ciudadanía— el trabajo, con todo lo que esto significa para la construcción de la individualidad y subjetividad. En este sentido, el proceso peruano de “civilización” (en el sentido de Elias) puede ser visto como uno inducido por la plebe antes que desde la élite —a diferencia de lo que sugiere Elías para Europa— (Elias 1987). De otro lado, la idea de adquirir respeto a partir

a partir de su trabajo y, particularmente, de su inserción en la esfera del comercio, lugar desde donde han contribuido a la transformación del paisaje urbano cusqueño —pero podemos generalizar la afirmación al país— y a la recreación y transformación de una matriz cultural propia.⁴ Y lo han hecho, y hacen, no solo por la resignificación que conlleva el construir la feminidad en función del respeto adquirido a partir del trabajo y el consiguiente enriquecimiento —a diferencia del ideal de la mujer decente que no trabaja y que no tiene ingresos propios—, sino también a partir de la redefinición de la ciudad, otrora asiento señorial del poder gamonal y *locus* de la cultura rentista de la decencia, en una “ciudad feria”, lugar del intercambio.⁵ Asimismo, podemos resaltar que los cambios introducidos por estas mujeres se afirman, antes que en discursos, en prácticas, en formas de acción. De otro lado, las mujeres, en tanto gremio, incursionaron en la esfera de la política, en un proceso de negociaciones, para hacer valer sus derechos al trabajo, a la ciudadanía y el bienestar (De la Cadena 2000).

Sin embargo, como hemos señalado en otro lugar (Neira y Ruiz Bravo 2001), más allá de la desaparición de un tipo de relaciones de producción, sabemos también de la inercia de un modo de poder (Chatterjee 1988) que todavía se prolonga hasta nuestros días y que, independientemente de la ausencia de relaciones de producción del tipo patrón-siervo, permanecen formas de relaciones de poder que son interpretadas “como si” el patrón y el siervo todavía estuvieran presentes. El modelo de la relación patrón-siervo permanece como una alegoría que condensa en el imaginario las relaciones jerárquicas todavía vigentes en el Perú. En el contexto de las luchas de las mujeres, podemos comprender la dominación patronal como una expresión del poder que debe ser entendido dentro de un “sistema de género” (Ruiz Bravo y otros 1998, Anderson 1997).

En lo que sigue queremos presentar ese proceso que anunciara Quijano, pero tomando en cuenta las consideraciones de género. ¿Cómo se posicionan las mujeres en los procesos sociales que apuntan a dar fin a un sistema de dominación de jerarquías adscritas para dar paso a un orden

del trabajo, sustento, además de la ciudadanía, que en el caso de Europa pasa por la división entre esferas pública-masculina y esfera doméstica-femenina, no se presenta en el caso que analizamos (Cf Pateman 2000).

4. La importancia del trabajo en la configuración de las identidades de género en la cultura andina viene siendo estudiada por Nora Cárdenas (2003).

5. Y también de los talleres de producción, muchos de los cuales funcionan dentro de viejos solares señoriales.

meritocrático basado en el respeto? ¿Cómo se recrea y transforma el sistema de género? ¿Qué implicancias tiene todo esto para pensar un proyecto de desarrollo?

Para ello vamos a hacer dialogar esta escena con otros hallazgos con el fin de establecer los vínculos existentes entre las representaciones y los cambios económicos y políticos actualmente en curso en las comunidades. Es esta lectura compleja que articula las dimensiones materiales y simbólicas la que nos permite hablar de la agencia femenina y del orden venidero. A continuación presentaremos un análisis de la representación escolar a partir de la identificación de algunos elementos centrales de la memoria colectiva, de la agencia femenina y del proyecto futuro. Luego presentaremos las prácticas concretas de las mujeres campesinas de Kunurana, y prestaremos atención a dos áreas específicas que nos permiten dar cuenta de los procesos anunciados: el trabajo y la participación en el desarrollo local.

1. Las representaciones: símbolos e imaginarios

a. La teatralización

Como señalamos, la escena con la que iniciamos este texto puede ser leída como una alegoría de un proceso de transición, uno en el que se batalla contra la inercia de un viejo orden y se anuncia la promesa de un buen vivir. Se trata de una expresión del deseo de poner fin al tiempo del patrón y la servidumbre: un tiempo del caos (Neira y Ruiz Bravo 2001); o, dicho en otros términos, se trata de poner fin a un orden que se sustenta en la “moral de la decencia” (De la Cadena 2000). De otro lado, se anuncia un futuro instaurado por una agencia femenina. El patrón mata al siervo, la mujeres, al patrón. Siervo y patrón, dos figuras masculinas que no pueden existir una sin la otra, desaparecen para dar paso a un tiempo nuevo, a un orden venidero.

La muerte de ambos personajes masculinos nos muestra que no se trata de una “inversión”, como en el sueño del pongo, donde el patrón asume el papel del siervo y este el del patrón, y se mantiene así la misma estructura social jerárquica. Mueren patrón y siervo, “muere” la estructura que es vista como caos —el viejo régimen—. Las mujeres sepultan el pacto feudal: el patrón es desbarrancado, lanzado a una tumba sin nombre; el hermano es llevado para ser enterrado en un lugar conocido, tendrá una tumba con nombre propio, muerto —el siervo— termina siendo individuo, nuevamente, gracias a la agencia de sus hermanas. Al enterrar el pacto

feudal, no solo se elimina una masculinidad dominante —el patrón—, se entierra también a la masculinidad subordinada que es su contraparte —el siervo—. Una y otra se sostienen mutuamente y, al hacerlo, sostienen también la subordinación de las mujeres ante al patrón pero igualmente ante su par, el siervo (Connell 1995). No obstante que las relaciones jerárquicas han sometido a varones y mujeres, desde la experiencia de las mujeres la relación patrón-siervo, si bien en oposición, subordinó aun más a las mujeres —los varones, al convertirse en los representantes “universales” de la servidumbre, tuvieron “ventajas” a través de su participación en la esfera pública (la interlocución necesaria que cimienta el pacto feudal), la política, la educación, la migración etc.

Es posible sugerir que esta batalla alegórica expresa una doble lucha dentro del sistema de género, doble lucha que permanece en tensión: opuesta al patrón pero solidaria con el hermano siervo; no obstante, demandando cambios en las relaciones de género con los pares. En otras palabras, al hablar de la muerte del patrón, como veremos, no solo nos referimos a la desaparición simbólica de la hegemonía de criollos, mistis, notables y demás grupos asociados a la herencia del poder oligárquico y terrateniente, sino, y sobre todo, a la ruptura con un tipo de relación social, al quiebre de un vínculo en el que mujeres y varones están bajo una situación de dominio, aparecen como subordinado/as. Como señalamos, la figura del patrón simboliza no solamente la explotación económica (de clase), sino también la dominación cultural y la exclusión social al interior de un sistema patriarcal.

Por ello, su muerte implica —en términos prácticos— varias facetas: salir de la pobreza, lograr reconocimiento social, participar en los procesos de tomas de decisiones y de ejercicio del poder, dejar atrás la servidumbre y las marcas que ella ha dejado en la subjetividad y en las sensibilidades de varones y mujeres (Neira y Ruiz Bravo 2001). Así, la muerte del patrón puede ser analizada desde el punto de vista del sistema de género; es decir, debemos tomar entrelazadas las consideraciones de clase, etnicidad-raza y género. En el caso de las mujeres en particular, frente a las humillaciones sufridas por su condición de mujeres indígenas (el último escalón en la jerarquía social), este evento puede ser visto como una reivindicación: las mujeres indígenas sí pueden, tienen fuerza, romper con la cadena que las ubica en el último escalón.

Pero también es importante considerar que la muerte del patrón supone un proceso de largo aliento cuyo resultado sería la liberación de estos tres tipos de dominación —clase, raza-etnicidad, género— y su transfor-

mación en sujetos respetables y actores de sus destinos. Es por ello que la escena alude a un proceso en curso, no acabado, un camino que se está construyendo y en el cual las mujeres cumplen, como en la representación teatral, un papel primordial. Son ellas las actoras que lideran la instauración del nuevo orden. Es posible observar que su presencia protagónica es también un cuestionamiento frente al poder patriarcal y a la hegemonía masculina; se deja en sus manos esta responsabilidad que incluye al conjunto de la población subalterna. Es este proceso el que puede denominarse como “desarrollo”. En este contexto, el concepto “desarrollo” trasciende la dimensión económica; desarrollo es liberación, libertad para pensar, libertad para hacer y actuar.

Notamos también que el “hermano” es vencido debido a que el poder del patrón se basa en un poderoso instrumento de coerción —simbolizado por el fusil— que le otorga un poder sin límites, ante el cual sucumbe el hermano inerte. De otro lado, tenemos que las hermanas matan a palos al patrón. Una lectura posible consiste en asumir que las mujeres al matar de este modo al gamonal actúan con un poder masculino, un poder fálico, para finalmente realizar la inversión del “sueño del pongo”, esta vez en clave femenina. Es decir, se podría entender esta apropiación como una inversión de las relaciones de poder —algo así como las mujeres convertidas en patronas—, pero que en esencia no modifican la estructura del orden patronal-gamonal.

El paso de la “decencia al respeto”, para decirlo en términos de Marisol De la Cadena (1998), nos permite sugerir que la acción de las mujeres expresa un poder propio, una agencia femenina, que busca hacerse visible y que, por lo demás, porta una impronta —y recreación— de representaciones de género enraizadas en la cultura andina que sugieren que las mujeres ponen en acción un poder latente, su manera de ser activas. El acto de “vencer al fusil mediante los palos” puede ser leído como un acto de control de un poder descontrolado, pero que se ejerce a partir de la actuación de un poder propio, de la expresión de un espacio de agencia propio (Ruiz Bravo y otros 1998). Es decir, este acto no expresa adquirir el poder de los hombres, expresa más bien la liberación del propio poder femenino, de la propia agencia femenina, una que el pacto feudal impedía actuar, ejercer. Mediante el ejercicio de este poder las mujeres le ponen límites al poder del fusil, lo controlan. Es decir, la dominación patriarcal implica una servidumbre donde no solo se subordina una masculinidad —el siervo que finalmente muere—, sino que también impide que se manifieste un poder femenino, un poder ordenador propio.

En este acto las mujeres expresan que “son” en sí y por sí mismas, no se trata de la adquisición de un “ser prestado”.

Volviendo a la escena, es interesante señalar un hecho simbólico: ella ocurre en el exterior de la escuela, en medio de un terral que todos los presentes reconocen —salvo los visitantes— como la Plaza de Armas del pueblo. Es simbólico también porque sugiere que esta comprensión de los propios procesos sociales se da por fuera del lugar dominado por el espíritu ilustrado, donde se (re)crean renovadas creencias patriarcales.

Igualmente, otro hecho simbólico por considerar es que la teatralización sucede en la Plaza de Armas de un lugar que es definido por quienes lo construyen y habitan como “centro urbano”, como ciudad. Hacia poco que el lugar había sido declarado como centro poblado y distrito delegado. A simple vista, no se distinguía del conglomerado de viviendas que puede ser visto en cualquier comunidad de los Andes con patrón de vivienda concentrado; no obstante, el lugar había sido fundado como “ciudad”; si bien el “espacio” recuerda a una configuración rural, el “lugar” es vivido como ciudad. Pero no se trata de una ciudad letrada, el lugar de la decencia y de la renta; por el contrario, se trata del lugar del trabajo, de la acción, en particular es vista como centro de intercambio, el lugar de los flujos controlados, un lugar donde se transan los bienes y se avizora el enriquecimiento: es el lugar del comercio, de la ciudad-feria; es el lugar donde viejas “costumbres” —hábitos de acción— de género se resignifican.

Recordemos que la escena se presenta como homenaje a las madres en su día. Una celebración adoptada de otra cultura pero que sin embargo no expone los atributos comúnmente asociados con la maternidad en una cultura criolla: madre abnegada, doméstica, sumisa, pasiva, mariana, entre otros. Por el contrario, la representación teatral nos presenta a mujeres decididas, activas, que actúan en la esfera pública y “hacen política”; si hemos de tomar estos atributos como los de una maternidad, se trata por cierto de una representación de la misma que se aleja de la maternidad criolla. Por último, se trata de mujeres triunfantes.

En síntesis, podemos sugerir que el hábitus de la relación patrón-servo, marcado como una ortodoxia patriarcal conformada por una masculinidad dominante y una subordinada (Connell 1995), es alterado por la heterodoxia que anuncia un cambio de época, un tiempo nuevo que implica el ejercicio de un poder femenino.

b. Del caos al orden venidero

El principio del caos: la relación patrón-siervo

Como hemos señalado en otro lugar (Neira y Ruiz Bravo 2001), la persistencia en la memoria del personaje del patrón no solo alude a un marcador cronológico en las narrativas de las personas, está presente en el imaginario ante todo como un “otro” frente al cual las personas hablan de sí mismas, batallan con sus memorias y tejen sus promesas por una mejor vida: construyen sus identidades. No obstante la desaparición histórica del hacendado serrano —el gamonal—, el personaje aparece como una metáfora que alude a la permanencia de relaciones jerárquicas, a situaciones de subordinación.

A diferencia de la presencia en la memoria del patrón de las exhaciendas de costa, donde los tiempos del patrón son recordados como una “edad dorada” —el tiempo del orden, del “buen patrón”—, en el imaginario de los pobladores de Kunurana los tiempos del patrón aparecen como asociados al caos, se trata de un “patrón odiado”. No obstante, insistimos, está “presente” como un “otro” que tienen al frente y con el cual se enfrentan para elaborar sus memorias y esperanzas, elaborar sus identidades. En esta región serrana, la figura del patrón está asociada con la de un personaje masculino que cuenta con un poder al que no se le contrapone control alguno; lo que se cuestiona es su omnipotencia, su ser abusivo, el no tener un poder que se le oponga como contrapeso (Neira y Ruiz Bravo 2001).

Asimismo, este personaje simboliza el rentismo, se trata de un ser que no vive de su trabajo sino del trabajo de otros: es un parásito, un chupasangre, algo que logra mediante “artefactos de coerción” —los fusiles materiales y simbólicos—. Más allá de su desaparición luego de la reforma agraria, el patrón permanece en el imaginario como metáfora para hablar de cualquier situación de subordinación, de relaciones sociales donde una persona o un grupo de personas se conducen como “patrones”, con un poder que no consulta, que impone, y que en la práctica no tiene límites. Es decir, las personas, como en la escena que presentamos, emplean el término para aludir a otras circunstancias donde de algún modo prima una relación de “inferiorización incluyente” (Wieviorka 1992), donde alguien decide por otros sin consultar, sin respetar las decisiones de las bases, simplemente imponiendo “la línea”. En ese sentido, y con consecuencias para pensar el problema de la representación política en el Perú, es interesante que los pobladores critiquen a los partidos políticos de izquierda y derecha por su

“parecido de familia” con un orden patronal — “antes teníamos patrón de hacienda ahora tenemos patrón político”, señala un líder campesino al recordar sus tiempos de militante en un partido de izquierda—. La metáfora sirve también para aludir al maltrato ante las dependencias del Estado (postas de salud, puestos policiales, juzgados, etc., o con las propias ONG, por ejemplo). Así, “el patrón” es una palabra densa, forma parte de lo que podemos denominar la “teoría” con la que los pobladores hablan de sí mismos, de sus luchas, y de su sociedad.

La presencia de este personaje —y, como podemos ver, su reiterada muerte simbólica— en el imaginario de esta colectividad andina, y su empleo como metáfora para aludir a relaciones sociales que “aparecen” como las de patrón-siervo, nos llevó a afirmar que si bien las relaciones de producción feudales de la hacienda serrana concluyeron con la Reforma Agraria, para las personas del lugar no ha terminado la servidumbre, la subordinación. Debemos tener en cuenta que no se trata de la presencia de un fantasma; por el contrario, constituye una forma de sintetizar el carácter jerárquico de las relaciones sociales aún vigentes en la sociedad peruana.

De hecho, es posible comprender los proyectos de vida de los pobladores de Kunurana como una lucha por salir de la subordinación, de la servidumbre. Uno de sus proyectos es dejar de ser pobres, *waqchas*; pero, a diferencia del patrón, este proyecto se sustenta en el propio trabajo, en el propio mérito. Una de las marcas del “ser varón” y el “ser mujer” es su condición de ser personas laboriosas. La idea central es que se acumula a partir del trabajo. El trabajo —y la promesa de enriquecimiento— es visto como la vía para acceder a la ciudadanía —para varones y mujeres, aunque con diferencias en términos de sus roles en la esfera pública de la producción—, es el sendero para acabar con el sistema patronal, pero no uno que signifique abandonar la “costumbre”, por el contrario, se funda en la recreación de “costumbres”, de “hábitos de acción”.

El orden venidero: la agencia femenina

La literatura sobre los Andes ha resaltado el papel de la mujer como guardiana del almacén familiar, y ha asociado esta actividad exclusivamente con la esfera doméstica. Los resultados preliminares de nuestra investigación nos permiten señalar que, además de guardiana, lo que caracteriza a la mujer es su capacidad de controlar el flujo de los bienes —los stocks— familiares, gracias a lo cual logra que no se gasten y abastezcan de manera adecuada, que duren. Si lo femenino está asociado al ahorro y la medida,

lo masculino, en cambio, está asociado al derroche, al descontrol. Así, los propios varones reconocen que son las mujeres las que deben guardar el dinero familiar y, en efecto, entregan sus ingresos a estas.

Igualmente, en el propio Kunurana, ante una lucha por las tierras con las SAIS del lugar, que llegaron hasta los enfrentamientos físicos, y en los que también participaron las mujeres, al momento de tratar de pactar un acuerdo en el propio campo de batalla, la comunidad envió a una delegación de mujeres para que negociara la paz. Nuevamente, la vuelta al orden de la paz, salir del caos de la batalla, estuvo asociado con la agencia femenina.

Pero las mujeres también se reconocen como las encargadas de que fluyan los bienes en la sociedad, tanto mediante intercambios no monetarios, como a través del comercio. En esta actividad, en particular, ellas consideran que son mejores que los varones —algo que estos también reconocen—. Volviendo a la metáfora del control de flujos, podríamos decir que las mujeres se perciben como las encargadas de que los bienes fluyan en la sociedad, hoy en día sobre todo a través de intercambios mercantiles. En la región de nuestro estudio, el lugar de intercambio privilegiado son las ferias; en ellas podemos ver que la mayoría de puestos están conducidos por mujeres.

Asimismo, al indagar por las diferencias percibidas entre los cuerpos de varones y mujeres, encontramos que las mujeres establecen la diferencia señalando el pene de los varones y los senos (y no la vagina) de las mujeres. Nos encontramos ante dos expresiones convexas, hacia fuera. Sin embargo, la de las mujeres tiene la característica de que permite salir un fluido en forma ordenada y rítmica, mientras que la característica del varón sería el desborde, el descontrol del fluido. Además, es importante notar que en ambas representaciones de los cuerpos se resalta la actividad; no se establece una representación donde se opongan una actividad masculina frente a una pasividad femenina.

De igual modo, al indagar por las clasificaciones de objetos, hallamos entre otros que establecen diferencias entre los combustibles. Así la *qawa* —el estiércol de ganado— es considerado femenino, mientras que la *ucha* —el estiércol del ovino— es considerado masculino. Al estudiar las diferencias entre ambos combustibles se nos explicó que la *qawa* arde lentamente, dura pero no tiene una llama fuerte; por el contrario, la *ucha* arde violentamente, produce una llama fuerte pero se consume rápido: la cocina requiere de ambas. En este caso también encontramos la idea de un flujo ordenado —esta vez de energía— frente a uno que se desborda. La distinción

entre femenino y masculino no está planteada en este caso como una dicotomía entre lo activo y lo pasivo, se trataría más bien de “dos formas de arder”, de dos formas de actividad, mientras una se expresa con mesura, la marca de la otra es el desborde. Todo lo antes dicho alude a una representación de lo femenino como un principio que ordena y que se opone al desorden, impone racionalidad, mesura, ritmo.

En esta representación cultural, la vida social es expresada como una tensión entre dos agencias asociadas a los géneros; el orden social implica la presencia de ambos principios pero vistos en oposición, en competencia. De hecho, las propias relaciones de pareja son percibidas como *atipanakuy* (Ortiz 1993), como una relación dinámica donde ambos polos —ambas formas de arder— deben coexistir y competir.

Desde esta perspectiva, en términos de las representaciones de género, el cuestionamiento al patrón no debe ser visto como una crítica que postula una anarquía. En esencia lo que se cuestiona, y aunque suene paradójico, es el poder sin límites, la omnipotencia; este principio ordenador ilimitado es el que es percibido como caos.

Es interesante señalar la discrepancia con otras expresiones del orden patriarcal. Desde la perspectiva del capitalismo, por ejemplo, la racionalidad ha sido masculinizada. En este sentido, la construcción de un orden “moderno” que no permita la posibilidad de una “racionalidad femenina” puede ser visto como un acto de (neo)colonización del imaginario —otra forma de restablecer la servidumbre—. En particular, las lecturas acerca de la construcción de las identidades de género a partir de esquemas de “un solo principio”, que oponen un ser masculino a un no-ser femenino, impiden que se hagan visibles otras formas de interpretar las identidades y las relaciones de género. En este sentido nuestra lectura es también una crítica a estos *patrones* de pensamiento.

2. Las prácticas: vida material y representación política

a. El trabajo como espacio de agencia

“Cuando no trabajo me da sueño” (Neira 1993), título de un artículo sobre la importancia del trabajo y la laboriosidad en la cultura andina, expresa de manera clara y contundente la realidad de las mujeres de la comunidad de Kunurana. El trabajo es un eje importante en las representaciones colectivas y en la organización social de esta zona. Para hombres y mujeres el trabajo es un elemento nuclear de su identidad personal y social.

La laboriosidad es una virtud que se aprende desde la primera infancia y tiene un gran valor y reconocimiento social. Quien no trabaja es mal visto pues no responde a los mandatos ni a las exigencias sociales.

El trabajo es un medio a través del cual es posible enriquecerse material y simbólicamente. El llegar a tener posesiones es algo buscado por hombres y mujeres y no es censurado siempre y cuando sea fruto del trabajo y del esfuerzo (Neira y Ruiz Bravo 2001). La riqueza es valorada como un símbolo de prestigio y de poder. En este sentido, el trabajo —fuente de la riqueza— es el instrumento con el que las personas cuentan para alcanzar sus deseos, es el camino para salir de la pobreza y progresar. En este proyecto⁶ el contar con bienes materiales es un deseo manifestado por la mayoría de la población entrevistada. Se trata de salir de la situación de escasez apelando al esfuerzo individual,⁷ al tesón, a la lucha contra las adversidades. Ellos y ellas se sienten capaces de hacerlo. Por ejemplo, Judith (22 años) señala:

[...] nos fuimos a trabajar hace tres años a Arequipa. En todo encontramos trabajo, en todo trabajamos los dos, en chacra, en todo, así trabajábamos. En construcción, en negocio, en lo que hay pues no? Esta tienda por ejemplo es mía, he tenido mi pollería, así trabajando porque a mí siempre me ha gustado salir adelante y tener primero mis cosas, tener todavía primero dinero, nos fuimos a trabajar así terminé mi colegio, normal pues terminé mi colegio no he tenido mi hijo también como me estaba cuidando así. Él se fue a trabajar a Ilo un año yo mientras que estaba estudiando acá de ahí se vino también, trabajando él también cosas y de ahí nos fuimos a Arequipa a trabajar los dos [...] los dos nos fuimos a trabajar y de ahí trabajamos los dos como sea [...] tratar de juntar dinero ¿no? [...] En Arequipa estaba un año, de ahí en Yura también estaba un año y el año pasado también estaba en Chuquibamba trabajando y trabajando y juntando dinero yo compré mis cosas todito, así para tener bien pues no?

El trabajo también es importante en términos de los intercambios, la reciprocidad y el establecimiento de redes. De hecho, los productos del

6. Hablamos de un proyecto en términos de un futuro que se espera. Siguiendo a Castoriadis (1983), podríamos decir que se trata de una construcción, que es parte —o germen— de una imaginación radical en la cual se “imaginan” nuevas configuraciones sociales en las que ellos/as se ven como protagonistas.

7. Ello no supone la idea del individualismo egoísta. Si se ve necesario se realizan actividades colectivas pero que tienen como base el trabajo individual, la agencia propia. Todos aportan algo.

trabajo, bien sean estos agropecuarios, industriales o artesanales, son la base de los intercambios económicos y sociales. Dar y recibir supone tener y es por ello que el trabajo juega un papel central en el establecimiento de lazos sociales y en términos más amplios de reproducción cultural.

Los trabajos de las mujeres: la pluriocupación cotidiana

En Arequipa he estado 5 años trabajando. Ambulante no más trabajaba, vendía agua de manzana, choclo hervido así lo que había, frutita así [...]. Me iba bien, bien me iba, pero solo no tenía donde dejar a mis hijitos nada más, a ellos los tenía en Arequipa los dos y en wawawas⁸ eso también a veces pero no había pensado qué hacer y ya me vine acá y estoy con mis papás de nuevo, por los chiquitos me he regresado, por los chiquitos acá ya a mi mamá le dejo con confianza. Entonces me voy a lavar ropa, también así cualquier cosita me llevo a Juliaca a vender, así varias cositas hago para mis hijitos [...]. Cualquier cosa, por ejemplo lavo ropa, si cualquier cosa, a cocinar, hay veces me voy a Juliaca a hacer pan con queso, eso me llevo a vender, a veces negocito hago. [...]. Aquí no resulta nada, para negocio no hay casi, bajo es, no hay negocio aquí en este pueblo hay que salir afuera entonces si yo me voy así hasta Juliaca, el único me llevo pan con queso eso compran, eso compran en Juliaca siquiera me traigo un kilo de azúcar pa mis hijos, ya pa sus barrigas ya lo tengo. [A Juliaca voy a] vender una vez a la semana, hay veces dos veces a la semana me voy y los wawas se quedan con mi mamá [...], hay veces me llevo a la chiquitita, así.... (Carmen 29 años)

El caso de Carmen no es extraordinario, es más bien típico de la situación de las mujeres de la zona. Una de las características del trabajo femenino es la pluriocupación. En la mayoría de las entrevistas encontramos que se combina el trabajo en la chacra y la ganadería con el comercio. A ello se suma las labores como peonas agrícolas, el servicio doméstico y un conjunto inimaginable de tareas y “cachuelos” que les permiten conseguir recursos para la economía familiar. Por razones de espacio nos abocaremos solo al comercio sin que ello implique desconocer las otras actividades económicas de las mujeres.

8. Los wawawasi son guarderías comunales para niños pequeños. Están a cargo de una mujer del barrio quien atiende a varios niños y recibe del Estado un pequeño pago por su trabajo.

El comercio: la felicidad de las mujeres

Al indagar por la gran cantidad de mujeres dedicadas al comercio, Carmen (29 años) señaló:

Por qué será pues, así es [...], las mujeres más venderán rápido, no tienen vergüenza ya pe' se dedican, ya venden como sea hay veces por los chiquitos que hay veces cuando el esposo no trabaja, hay veces no hay trabajo, no hay de dónde ellos que saquen entonces tú te vas y ya siquiera vendes y ya traes para la casa, por eso será, y los hombres tienen vergüenza, algunos hombres no tienen, algunos también tienen vergüenza, sí, porque acá en el *qhato*⁹ del domingo todas son mujeres, solo hay cuatro hombres, así nomás está.

Una de las actividades que más les gusta y más satisfacciones brinda a las mujeres es el negocio. En la feria dominical de Santa Rosa, de 93 puestos de venta, solo 4 de ellos estaban a cargo de varones, los demás eran manejados por mujeres. Los productos que se comercializan así como los negocios que se establecen son diversos y en algunos casos se produce una combinación de productos y una variación en el tiempo. En general, se trata de un pequeño comercio. No se ha encontrado mujeres que se dediquen al comercio al por mayor, a pesar de que estos existen en la zona.¹⁰

La venta de tejidos es una de las habilidades femeninas reconocidas y valoradas en la zona. Las señoras elaboran prendas que en algunos casos tienen diseños simples pero en otros se trata de verdaderas obras de arte, en las que se destaca la creatividad de la artesana y la calidad del producto.

Yo solo estoy tejiendo aquí en Santa Rosa. Ahora tejo mejor que antes, hago frazadas, ponchos.
¿Y aquí te reconocen por tus tejidos?

9. El *qhato* es el mercado dominical. También se le llama plaza.

10. Sistematizando la diversidad de opciones tenemos las siguientes: a) compra y venta de productos agrícolas y derivados: habas, papa, frutas, verduras, chuño, moraya, etc.; b) ganado en pie y para engorde; c) productos derivados de la ganadería: carne, leche, queso, lana, fibra, cueros, etc.; d) artesanías producidas con productos de la zona: chompas, alforjas, mantas, frazadas, *souvenirs* hechos con cueros y pieles (llamitas, zapatillas de levantarse, adornos diversos). También se vende insumos para la elaboración de las artesanías; e) productos industriales: pilas, velas, ollas y artefactos eléctricos, ropa, etc.; f) productos rituales; g) adornos y joyas para las mujeres.

Sí así saben. Pero también hay otras que tejen igual o mejor que yo. Pero aquí el problema es que somos pobres, no tenemos el capital para hacer crecer. Me gustaría hacer más negocio, me gusta tejer chompas para mis hijos y para vender. Así sé, con palitos y también con telar. También así he aprendido a hacer con mas dibujos. Y me gusta vender pues así tengo dinero y el dinero nos sirve para mantenernos. También mi esposo y mis hijos reconocen el trabajo que realizo. (María 42 años)

Pero además de la venta y la comercialización de estos productos encontramos negocios de muy diverso tipo. Hay mujeres que tienen pequeñas bodeguitas donde ofrecen productos industriales (azúcar, sal, velas, kerosene, pan, etc.), los cuales también son ofertados de manera ambulante cuando el negocio decae. Algunas mujeres salen con sus carretillas y caminan por el pueblo en busca de clientes. Existen también las que venden comida y bebida en las ferias y plazas semanales a las que asisten con una ración de alimentos preparados para la venta.

En su incesante búsqueda de mercados las mujeres se movilizan a lo largo de los departamentos de Puno, Cusco y Arequipa, y asisten a las diversas plazas donde efectúan sus negocios; culminado el ciclo, regresan al pueblo.¹¹ Por lo general, las plazas (mercados) se realizan de acuerdo con un calendario en el cual a cada pueblo le corresponde un día preciso según un orden preestablecido, lo que permite que las vendedoras transiten de un lugar a otro llevando y trayendo sus mercaderías. En ocasiones lo que compran el lunes en un mercado lo venden el viernes en otro. En este caso se trata de mujeres que son negociantes. Pero en la mayoría de los casos se combina el trabajo de producción con el del comercio.¹² Antes de que el precio de la lana bajara en el mercado, las mujeres se dedicaban a esta actividad, viajaban a comunidades de Cusco y Puno para comprar y luego vender. En los viajes largos las acompañan los esposos, pero quienes se dedican a negociar y administrar el dinero son las mujeres:

[...] las comerciantes son mujeres activas, son buenas mujeres, pero hay mujeres ociosas que solo van hilando felices y solo el marido tra-

11. Inclusive algunas mujeres, las comerciantes más grandes, llegan a Tacna y salen hasta Bolivia.

12. En un trabajo anterior sobre la zona de Sicuani en Cusco trabajé el tema de las ferias y mercados como una forma de organización social del espacio regional. En el caso de Puno, la organización de las plazas es similar y las mujeres juegan un papel central en la circulación de los alimentos (véase Ruiz Bravo 1986).

baja [...] las mujeres se dedican al comercio, se dan cuenta y van despertando poco a poco además por la organización de mujeres están despertando cada vez más, ellas son las que más trabajan, las que tiene capital, hacen artesanía, tienen granja de cuyes y gallinas [...] estamos despertando al fin, las mujeres hacen mejor trato con los clientes [...] nosotras tenemos que vender combinando con bromas, así ganamos más, nosotras sabemos hacer negocio [...] para hacer negocio la mujer no debe ser renegona, debe reírse para ganar clientes pero debe ser formal. (María 40 años)

Los testimonios de ambos sexos coinciden en reconocer la habilidad de las mujeres como negociantes y como guardadoras del dinero. Según declaran, ellas son mejores administradoras, saben organizar mejor las compras y hacen “durar” más el dinero.¹³ Emilia cuenta: “En la casa, es la mujer, somos las mujeres las que guardamos la plata. Nuestros esposos nos dan la plata, de su trabajo, de la venta de sus ganados o de cualquier cosa. Así te dicen, aquí está la plata, ellos hacen así como una rendición, esta cosa he gastado, aquí está el resto”.

Esta habilidad femenina no se circunscribe al ámbito familiar y doméstico sino que se extiende a la participación de la mujer en el espacio público. Así, un entrevistado señala: “Tesorera maneja la economía con cuidado, no como varones, los varones se lo gastan. Mayor costumbre es que las mujeres manejen el dinero, el marido pide” (Roberto, 40 años).

Vemos pues que tanto varones como mujeres valoran la responsabilidad y la habilidad femenina con el dinero y el negocio. A pesar de que en un primer momento existe una dificultad en reconocer su trabajo, luego se explayan y llegan a señalar que: “inclusive somos más inteligentes que los hombres para los negocios” (María).

El hecho de que la mujer sea quien guarde el dinero, o que al menos en principio sea ella la encargada de hacerlo, no es casual. Tiene que ver con el hecho de que simbólicamente las nociones de permanencia, control, medida y contención se asocian con lo femenino —como ya se ha señala-

13. En un trabajo previo (Ruiz Bravo y otros 1998) reseñábamos que uno de los entrevistados, al describirnos la ceremonia de su matrimonio, señalaba que tanto en la casa del novio (primer día) como en la de la novia (segundo día) los asistentes ofrecen regalos y dinero a la nueva pareja. El último día los regalos son valorizados. Se trata de una competencia para ver qué familia regaló más. El efectivo es puesto sobre una *uncuña* (pequeña manta), encima de la cual se pone una piedra (para que dure). Esta *uncuña* es entregada a la mujer (Testimonio de Germán C).

do—. En resumen, podemos afirmar que lo femenino está asociado a administrar, a guardar “pan para mayo”, a responsabilizarse por las cuestiones financieras. Su misión es controlar el buen uso de la riqueza familiar, que no haya malgasto, que la riqueza no discurra como un río, que se detenga y pueda preservarse como en una laguna. La idea de lo femenino como lo que contiene está presente en las representaciones sociales.

b. La participación en el desarrollo local

Me gusta más en las organizaciones, pienso volver a ser presidenta, ser miembro de estas organizaciones. En las comunidades siempre hay dinero para hacer algunas gestiones, pero en cambio en el Club de Madres no tenemos fondos, no tenemos tierras, por eso me gusta estar en las comunidades, hacerme famosa y reunirme con todas las presidentas del pueblo. También me gustaría estar en la Central para que me conozcan y poder postular para ser regidora: ellos ganan dinero, esas son mis ideas. Me arrepiento de haber renunciado a mi cargo en la Central pues ya me estaba haciendo famosa. Ahora están diciendo que en Santa Rosa buscan mujeres que tengan conocimientos para entrar a la alcaldía, estoy pensando en eso, ¿no? (Emilia)

La participación política tiene como objetivo el escenario municipal y ello es válido tanto para los hombres como para las mujeres, quienes tienen interés en ser candidatas y formar parte del gobierno local. Inicialmente son los varones quienes postulan, pero las mujeres son también propuestas y manifiestan interés en la política local como puede observarse en el testimonio de Emilia; pero su caso no es el único. Varias de las dirigentas entrevistadas mencionaron su interés en convertirse en alcaldesas o regidoras. En esta decisión cabe resaltar la convicción de las mujeres que “es el tiempo de ellas”, que ahora les corresponde, que ellas tienen ese derecho y que sí les gustaría ser parte del gobierno. Preguntada Elsa acerca de si le gustaría ser alcaldesa, respondió: “Claro, cualquier cargo responsable yo quisiera pero tendré que conseguir un asesor bien, entonces me asesoría y yo pondría mis opiniones, cuál sería el mejoramiento tanto para el campo, también compraría algo pensando en productivo, eso tiene la entrada [...]”.

En las mujeres existe un interés en participar en el municipio aportando desde su experiencia como campesinas y dirigentas populares. Opinan que a partir de sus trayectorias y del conocimiento adquirido a través de los años pueden llevar adelante una gestión exitosa y de apoyo a los grupos más necesitados. Se sienten capaces y esperan una oportunidad para demostrar que sí pueden hacerse cargo del gobierno municipal, pues ya co-

nocen por dentro las organizaciones, tienen los contactos con las ONG e instituciones estatales y, sobre todo, el carácter y la personalidad para asumir la función pública: “Tengo un carácter fuerte, sé lo que quiero, así estoy decidida, nadie nos va a chancar”, expresa Gregoria (40 años).

Argumentos similares son esgrimidos por Elsa y Emilia, quienes reiteran la importancia del aspecto personal del liderazgo. Cuando se les pregunta a las mujeres si estarían de acuerdo con que una mujer participe del gobierno municipal, que sea alcaldesa o regidora, la mayoría responde afirmativamente. No existe una oposición ni tampoco se expresan dudas ni reservas. El discurso de la equidad de género, al menos en lo que concierne a la participación política, ha calado hondo en las mujeres. Para la gran mayoría, las mujeres pueden tentar la alcaldía pues son iguales que los hombres y tienen los mismos derechos. No existen límites para su participación.

Lo que sí se les exige es buena formación (estar capacitada), tener experiencia previa en organizaciones, saber hablar y dirigirse al público (saber castellano), tener un carácter fuerte y ejercer un liderazgo democrático y participativo (ser abierta y cercana a los grupos populares). Se observa pues que la aceptación de las mujeres en el poder local no es una apuesta ciega, les exigen los requisitos que consideran necesarios para una buena gestión. De hecho, no basta con ser mujer para ser una buena autoridad. Es el caso de la actual regidora, que a pesar de ser una mujer campesina de amplia experiencia organizativa no está cumpliendo satisfactoriamente sus funciones en el municipio. Las críticas se dirigen a la falta de vinculación con las organizaciones, al tipo de liderazgo y al escaso trabajo realizado a favor de las mujeres. En muchos casos expresan decepción frente a la gestión de la regidora:

[...] la regidora que existe, esa señora le hablamos pero como ya es regidora ya se cree superior a nosotras y casi no le importamos, nos larga a veces no sé por qué será así, trata de ignorarnos. También yo le entiendo porque es una señora que tiene quinto año de primaria y es difícil que se desenvuelva tal como es no, porque la municipalidad exige, puede ser no que la municipalidad pueda trabajar una señora con quinto año de primaria pero debe prepararse un poco más para apoyarnos no, a todos los clubs. (Daisy 22 años)

[...] ahora hay una regidora en el municipio pero no apoya a las mujeres, no hace llamar al club de madres, no visita a nadie no se acerca, no conoce los problemas y nuestras necesidades. Pero si yo fuera diferente sería. Para mí mi pensamiento es que hay que salir, visitar a los clubes,

llegaría hasta ellos, hablaría con ellas, compartiría lo que sé así sería para el pueblo [...] (Flora 23 años)

Las críticas formuladas a la actual regidora nos muestran la vigilancia y el celo que existe entre las mujeres para que sus representantes efectivamente ejerzan una función de autoridad delegada, esto es, que sepan recoger las demandas y plantear alternativas apropiadas y en consulta con las bases. Los reclamos de democracia interna son permanentes. Las críticas sobre su escasa formación y reducido nivel educativo evidencian la ambivalencia que existe en relación a la educación formal y a la asociación entre el nivel educativo, el éxito y el progreso. En este caso la falta de educación se exagera por los conflictos con el liderazgo, la falta de apoyo económico a las mujeres por parte de la gestión municipal, y la sumisión de la regidora a los mandatos del alcalde. La pérdida de la autonomía de la dirigente en el municipio es muy mal evaluada por las organizaciones femeninas pues implica una traición a quienes la eligieron.

De lo analizado podemos concluir que existe un importante cambio de mentalidad que se expresa en la aceptación de la participación política de las mujeres en el espacio municipal. Este cambio no es ciego e implica, como hemos visto, una mirada atenta a la formación y capacidad de liderazgo de las mujeres que buscan acceder al poder.

Pero, al lado de estos requisitos, las mujeres se refirieron a algunas características femeninas que harían de ellas mejores gobernantes. Se señala así que las mujeres pueden desempeñarse mejor en el gobierno municipal, pues en términos generales ellas son más responsables que los varones, tienen en mente sus cargas familiares y no se dejan llevar por los vicios. Por el contrario, los hombres son más débiles y se dejan tentar por el alcohol, la ociosidad y los malos consejos. El testimonio de Agripina (32 años) va en ese sentido:

En opiniones y en derechos somos iguales. Además la mujer también como mujer más responsable no tomaría. Se preocuparía de hacer mejor su trabajo, haría las obras, entraría a la autoridad y pensaría más en eso y no en estar tomando, en el licor. En mi caso me preocuparía más por los trabajos que tengo que hacer, más responsable, no pararía hasta sacarlos adelante.

Una segunda razón esgrimida es la capacidad de gerencia y de ahorro de las mujeres. Como hemos señalado, a la mujer se le asocia con la admi-

nistración y con la habilidad para evitar que el dinero se dilapide. En ese sentido, el que una mujer esté al frente del gobierno municipal puede ser garantía de un manejo más eficiente y ordenado de los recursos económicos y financieros. Finalmente, se plantea que las mujeres por su función en el hogar y en el trabajo conocen más de cerca las necesidades de las familias, saben de la pobreza y de la lucha cotidiana de las madres por lograr la sobrevivencia del grupo. Desde esta experiencia ellas pueden tener mejores ideas y propuestas para salir adelante. Gracias a su participación en organizaciones, las mujeres conocen más el barrio y tienen los contactos para lograr el apoyo necesario. Por todo ello, la presencia política de las mujeres en el espacio local no solo es planteada en términos de justicia y equidad de género, sino también con relación a las capacidades y habilidades femeninas para la gestión local. Estas habilidades implican un equilibrio entre las características femeninas reconocidas culturalmente como valiosas: el afecto y la fuerza. Estamos así frente a la puesta en acción de femineidades que son el resultado de un largo proceso de construcción y recreación cultural. La matriz andina del sistema de género se evidencia en varios puntos, entre los que cabe destacar la idea de lo femenino como “control de flujos”, “elemento de orden social” y “gerencia y ahorro”.

Las alternativas elaboradas por los colectivos de mujeres abarcan diversos aspectos y se basan en su experiencia previa de trabajo y organización. Sistematizando las principales líneas de intervención planteadas, encontramos propuestas económicas, de capacitación, de infraestructura y de apoyo a la organización.¹⁴

En resumen, un primer punto por resaltar es la voluntad de participación política de las dirigentas entrevistadas y la reiteración de la idea que *“es el tiempo de las mujeres”*. Ellas quieren formar organizaciones, participar en la toma de decisiones y ser incluidas en las instancias de poder (local, regional y nacional). Es también claro que ven su incorporación como un proceso que recién se inicia y que significa un reto por enfrentar. Esta vocación de participación en la política es nueva y en su discurso se asocia a los cambios que se han producido en la situación de las mujeres: su acceso a la educación, su reconocimiento como sujeto de derecho, las leyes que las favorecen, su participación económica, etc. De tal suerte que existe un empate entre sus expectativas y los nuevos discursos vigentes en

14. Las propuestas son analizadas más ampliamente en la tesis doctoral de Patricia Ruiz Bravo (2003).

el nivel nacional e internacional respecto a las mujeres y a su importancia como actoras locales de los cuales se nutren cotidianamente.

Un segundo elemento reiterado en las propuestas de desarrollo de las mujeres es la importancia de la organización y la democracia para el logro de sus objetivos. Existe en sus discursos una especial preocupación para que las propuestas y proyectos sean resultado de un trabajo concertado entre las organizaciones en las cuales los diferentes grupos se sientan representados. De hecho, las críticas al actual alcalde están relacionadas con el escaso respeto que este tenía de las opiniones y necesidades de los otros. Este interés en los colectivos es muy importante pues implica un “nosotros” que se reconoce como eje del desarrollo posible. No obstante, ese colectivo no niega ni invisibiliza al individuo. Por el contrario, el individuo existe y en esa medida es posible el colectivo. Este no suplanta a aquel, lo presupone. En este terreno, las mujeres apuestan fuertemente por organizaciones de consenso que les permitan enfrentar a los “nuevos grupos de poder” presentes en los pueblos. La noción práctica de democracia y participación se construye en el largo plazo y responde a sentimientos de exclusión y marginación incrustados en las subjetividades y en las representaciones colectivas. Estamos así frente a respuestas que incorporan experiencias referidas al ámbito material y a la esfera subjetiva e inconsciente.

No obstante, ello no debe ser idealizado ni visto de manera simplista. El hecho de que las propuestas impliquen una ruptura con los tiempos y los modos del patrón no garantiza que efectivamente ello sea llevado a la práctica. De hecho, en las organizaciones femeninas y en el municipio existen conflictos al interior de los grupos subalternos que reproducen también prácticas autoritarias y relaciones clientelistas que pueden ser vistas como parte de la impronta del patrón, pero también de la propia herencia cultural andina.

Un tercer elemento es la noción de vigilancia ciudadana y la observación crítica a quienes detentan el poder. La relación de las organizaciones de mujeres con la autoridad deja de ser una de aceptación sumisa basada en la ignorancia o el temor. Se busca establecer un vínculo democrático en el que sea posible poner en tela de juicio las decisiones tomadas por quienes ejercen el poder. Las mujeres simbolizan el límite, el control al ejercicio del poder masculino, lo contienen, evitan el caos y el desorden. La insistencia en el hecho de “haber perdido el miedo”, “saber hablar”, simboliza lo que queremos dar a comprender. Se trata de establecer nuevos patrones de relación social, de reconstruir o inventar nuevas formas de sociabilidad con la autoridad.

Los reclamos de justicia y equidad como objetivos de desarrollo ponen en evidencia las huellas de la discriminación social y de género. De hecho, en sus discursos hay un interés en promover cambios para las mujeres, alentar su participación, capacitarlas, lograr mayores niveles de autonomía y consolidar los procesos de construcción de ciudadanía.

Finalmente, queremos llamar la atención sobre las propuestas económicas y la relación con el Estado. En la mayoría de los casos nos encontramos con mujeres seguras de sus habilidades en el trabajo. En este aspecto tienen gran asertividad y es, como hemos dicho, un elemento central de su identidad, el cual les permite una agencia sobre sí mismas. Esta característica es muy importante en la manera como formulan las propuestas económicas. Sus demandas son por la autonomía:

“Dennos los recursos y nosotros lo hacemos” es una frase característica de las mujeres de la zona. Rechazan la dependencia, los proyectos asistenciales o tutelados, y reclaman apoyos puntuales en lo que se refiere a capital, asistencia técnica, créditos y tecnología. No se trata de reclamos a un Estado de Bienestar. Desde este punto de vista podemos afirmar que es una propuesta de desarrollo desde “abajo”. No se está a la espera de una dádiva, se construye el futuro en medio de lo cotidiano. En este mismo sentido, se observa que la noción de progreso se asocia tanto a la noción de prestigio como a la de riqueza material. El desarrollo tiene una dimensión material que se expresa en la voluntad de tener bienes, de contar con los productos y comodidades para llevar una vida diferente pero, tal como hemos tratado de ilustrar, se sustenta en el trabajo y no en la renta ni en el abuso.

En resumen, encontramos que en la visión de desarrollo de las mujeres existe una impronta de género que está marcada además por su condición étnica y su pobreza. El desarrollo es visto como libertad y justicia. Está ligado y construido en torno de lo cultural y lo político. A diferencia de las lecturas que enfatizan que son las élites quienes filtran las ideas de ciudadanía, este caso sugiere que el proceso es a la inversa: los reclamos de ciudadanía sustantiva vienen desde abajo; los subalternos sí hablan y son precisamente las mujeres quienes portan esta responsabilidad.

Esta mirada de largo plazo, y esta tarea que se asignan en tanto mujeres, forma parte de un sistema de género “andino” en el cual las mujeres han mantenido una cierta autonomía y reconocimiento social a partir de su trabajo. Ello debe también ser visto como resultado de un proceso histórico de marchas y contramarchas, de éxitos y fracasos. Expresa un punto de llegada, no es casual ni adjetivo. En este caso son mujeres campesinas, lo

que implica un reconocimiento de su trayectoria de lucha y de forja de una identidad dinámica y en permanente cambio.

Empero, este proceso no está exento de conflictos. En el análisis realizado encontramos que las mujeres se constituyen en actoras del desarrollo local pero en contrapunto con sus pares varones, los comerciantes y también los descendientes y representantes del antiguo poder local. El municipio, espacio que quieren alcanzar, está atravesado por los intereses de cada uno de estos grupos, los cuales, en la mayoría de los casos, desconocen los aportes femeninos. Finalmente, y no por ello menos importante, estas mujeres tienen que enfrentar al Estado y a las instituciones que desde el aparato estatal buscan utilizar los programas sociales y de apoyo alimentario como mecanismo de manipulación y cooptación de las mujeres. Esta no es una lucha menor.

Bibliografía

- Anderson, Jeanine (1997). *Sistemas de género, redes de actores y una propuesta de formación*. Montevideo: CEEAL.
- Arguedas, José María (1983). *Los ríos profundos*. Obras completas, Tomo III. Lima: Ed. Horizonte.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- Cárdenas, Nora (2003). “La trenza de la agencia: trabajo y laboriosidad de las mujeres andinas (estudio de caso Santa Rosa-Puno)”. Tesis para optar el grado de magíster en sociología (versión preliminar). PUCP (mimeo).
- Castoriadis, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Chatterjee, Partha (1988). “More on Modes of Power and the Peasantry”, en Guha, Ranajit y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press. Pp. 351-389.
- Connell, Robert (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- De la Cadena, Marisol (2000). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Durham y Londres: Duke University Press.
- (1998). “La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cusqueñas”, en *Márgenes* N° 16. Lima: SUR.
- Elias, Norbert (1987). *El proceso de la civilización*. México: FCE.
- Lienhardt, Martín (2000). *La memoria popular y sus transformaciones*. Madrid: Iberoamericana.
- Neira, Eloy y Patricia Ruiz Bravo (2001). “Enfrentados al patrón. Masculinidades rurales en el medio rural peruano”, en López Maguiña, Santiago et al (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Neira, Eloy (1993). “Cuando no trabajo me da sueño”, en Portocarrero, Gonzalo (ed.). *Los nuevos limeños*. Lima: SUR, 1993.
- Ortiz, Alejandro (1993). *La pareja y el mito*. Lima: PUCP.
- Pateman, Carole (2000). “El Estado de Bienestar Patriarcal”, en *Contextos* N° 5. Lima: PUCP.
- Quijano Aníbal (2001). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Perú contemporáneo 2*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Ruiz Bravo, Patricia; Tesania Velásquez, Nora Cárdenas y Eloy Neira. (1998). “Prácticas y representaciones de género”. Informe de Investigación presentado a Reprosalud (mimeo).
- Ruiz Bravo, Patricia (2003). “Identidades femeninas en el medio rural peruano”. Tesis para optar el doctorado en sociología (mimeo).

———— (1986). *Sicuani, la ciudad en el problema regional*. Cusco: CBC.
Wieviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

Memoria y violencia. La nación y el silencio

Nelson Manrique

Memoria, discurso y silencio

La construcción de la memoria, personal y social, suele ser vista como una operación simple y natural. En el primer caso, nuestro cerebro elige los hechos dignos de ser recordados y, luego de un proceso de decantación, los imprime químicamente en los circuitos neuronales de nuestro cerebro.¹ En el segundo caso, se supone que algo similar hacen las sociedades, inscribiendo sus hechos memorables en soportes nemotécnicos que van desde la palabra hablada hasta los modernos soportes electrónicos de almacenamiento de información. Pero esa apariencia de naturalidad de la construcción de la memoria suele encubrir operaciones sumamente complejas, que básicamente tienen como objetivo seleccionar tanto aquello que va a ser retenido y preservado cuanto aquello que va a ser desechado. Una memoria, personal o social, se construye de recuerdos, pero también de supresiones. Y al indagar sobre la naturaleza de los hechos importa tanto meditar sobre aquello que la memoria recuerda, cuanto aquello que se “olvida”. El verdadero historiador tiene que prestar atención no solo a los discursos y los hechos historizados sino también a los silencios y supresiones, que con frecuencia dicen más sobre una sociedad y sus problemas que las proclamas solemnes del poder de turno.

En la construcción de la memoria personal, el psicoanálisis ha señalado con vigor la función cumplida por el “olvido” de los eventos traumáticos y de su relegamiento al territorio ignoto del inconsciente. En la construcción de la memoria social se opera también una selección de lo que va a ser recordado y de lo que va a ser olvidado. La historia nacional, decía Renan, está hecha de grandes recuerdos, pero también de grandes olvidos. O, podríamos añadir, de grandes silencios.

1. La palabra memoria, conviene recordarlo, designa tanto al repositorio, el “lugar” donde el recuerdo va a ser depositado, cuanto al contenido de aquello que va a ser conservado.

La apariencia de naturalidad de la construcción de la memoria muestra su carácter ideológico en cuanto se reflexiona sobre la naturaleza de las operaciones a través de las cuales suele seleccionarse qué debe ser recordado y qué va a ser expulsado del territorio de la memoria. Este no es un proceso “natural”, ni, por supuesto, inocente. Es el resultado de un complejo juego de transacciones entre fuerzas sociales contrapuestas que pretenden dictar el contenido de aquello que debe ser recordado y de aquello que debe ser olvidado. Es, en resumen, un proceso político.²

Luego de toda crisis, suele entablarse una lucha ideológica por imponer una interpretación del proceso vivido. Esta lucha es parte del conflicto social y expresa la voluntad de los sectores involucrados por legitimar sus hechos y, en consecuencia, deslegitimar los de sus adversarios en el imaginario colectivo. Según un lugar ideológico común, “los hechos hablan por sí solos”. Eso nunca es verdad. El sentido de los hechos es siempre producto de una interpretación; es una construcción, que por cierto no es ajena a las correlaciones de fuerzas (sociales) existentes (Manrique 2002: 29).

Memoria y poder

Es necesario distinguir entre la enunciación de una cadena de eventos y la construcción de una memoria social. La primera puede aportar información, pero solo la segunda da un sentido a los acontecimientos. La materia prima de la memoria social son las narrativas de los individuos que forman parte de una comunidad, pero estas solo adquieren sentido en cuanto se inscriben como parte de una narrativa general, social.³ Las memorias personales deben ser inscritas dentro de una memoria social para encontrar un sentido, que suele confundirse con la propia razón de existir de la colectividad, lo que es particularmente evidente en las narrativas nacionales.

2. Es necesario hacer una precisión. Decir que la selección de lo que va a ser incorporado y lo que va a ser “olvidado” en la memoria es un proceso político no quiere decir que siempre se trata de un proceso consciente e intencional. La política incorpora la razón pero también la pasión; nuestros juicios y prejuicios, nuestras opciones éticas y estéticas, que solo en parte son conscientes.

3. Luis Millones encontró que en la comunidad de Carhuamayo los comuneros habían establecido la representación de la captura del inca Atahualpa en la fiesta patronal durante la década de 1940 del siglo XX. Cuando preguntó al maestro de escuela que instituyó esta conmemoración sobre la razón de ser de esta representación, este le respondió que era una manera de integrarse a la peruanidad, se entiende que a través de inscribir su memoria particular dentro del gran relato nacional (Millones 2002).

En este primer sentido, la memoria es una manera de construir la pertenencia a una colectividad determinada. Esto puede permitir poner en una mejor perspectiva la cuestión de la construcción de los discursos sobre la violencia política. Muchas personas suelen considerar ociosa la enunciaci3n de m3ltiples relatos particulares que reiteran sobre hechos que se ajustan a patrones identificables de ejercicio de la violencia y que aparentemente no aportan mayores elementos sobre lo que ya se conoca acerca del tema.⁴ Pero el deseo de quienes acceden a prestar su testimonio en las Audiencias P3blicas de la Comisi3n de la Verdad y la Reconciliaci3n, o exigen como un derecho hacerlo, no es solo lograr la reparaci3n de los da1os e injurias que han sufrido, o la sanci3n para los responsables de sus desgracias. Tan importante como eso es el deseo de ser reconocidos como miembros de una comunidad nacional que es reacia a incorporarlos como miembros de pleno derecho de la naci3n. En la medida que los comisionados representan al gobierno y los medios de comunicaci3n deben permitir que su relato llegue a todo el pa3s, su memoria particular deber3a inscribirse en la historia nacional. ¿O no?

Se puede ilustrar este hecho con un ejemplo: en la sierra central existe una abundante cantidad de relatos, buena parte de los cuales han sido escritos por maestros de escuela, que narran la participaci3n de peque1as colectividades (distritos, pagos, comunidades, caser3os) en la resistencia guerrillera contra la ocupaci3n chilena durante la Guerra del Pac3fico. La funci3n de este esfuerzo no es tanto buscar esclarecer la naturaleza de la guerra, o sus causas y consecuencias, sino inscribir la historia local dentro de la gran narrativa nacional. En tanto tal o cual comunidad tuvo un destacado papel en esta gesta nacional, sus hijos pueden reclamar leg3timamente ser considerados parte de la colectividad nacional. La precariedad de la inscripci3n de los ind3genas en la memoria nacional es una directa consecuencia de la precariedad de su inscripci3n como miembros de la comunidad nacional. Su incorporaci3n en el relato patrio es una forma de incluirse en la imaginaci3n de una comunidad nacional. Es significativo que los ind3-

4. Aparentemente hab3an comisionados de la Comisi3n de la Verdad y la Reconciliaci3n que consideraban ocioso investigar los hechos del periodo de la violencia pol3tica porque "ya se conoca lo sucedido". De igual manera hay analistas que consideran que la recopilaci3n de miles de testimonios por la Comisi3n de la Verdad y la Reconciliaci3n no va a aportar nada nuevo sobre lo que ya conocemos. Este juicio adelanta conclusiones sobre un proceso que est3 en pleno despliegue, y es en este sentido un simple prejuicio. Pero lo que nos interesa subrayar aqu3 es otra funci3n de la memoria distinta de su funci3n de entregarnos la verdad de los hechos.

genas que en sus testimonios recuerdan a quienes los defendieron durante el período de la violencia política se refieran a estos como los “Señores Derechos Humanos”. Para unos, esto demuestra la incapacidad de los indígenas para concebir los derechos humanos como una noción abstracta, inclusiva, que los abarca a ellos. Su incapacidad, en otras palabras, de pasar de las representaciones concretas al pensamiento abstracto. En realidad, y contra lo que suponen algunos estudiosos del pensamiento primitivo, la encarnación de los derechos humanos en individuos concretos expresa no la incapacidad para acceder al pensamiento abstracto, sino la no universalidad de tal categoría en nuestra patria. Los derechos humanos no pueden ser universales en una sociedad que no reconoce un mismo nivel de humanidad a todos sus integrantes.

Al interior de una comunidad nacional hay múltiples memorias y existe una lucha por imponer una como la “memoria verdadera”, aquella que luego será recogida por los textos de historia patria. La historia nacional es la memoria nacional institucionalizada y tiene como función fundamental legitimar un orden social determinado: en un nivel más visible, definir los campos entre la patria y la antipatria; entre quienes pueden hablar autorizadamente en nombre de la nación y quienes no la representan verdaderamente. En un nivel menos evidente se trata de proclamar la legitimidad del orden social existente, de sus beneficiarios y sus representantes, así como la intrínseca ilegitimidad de los intentos de subvertir ese orden.

La memoria institucionalizada privilegia al texto escrito como su medio principal de reproducción, sin renunciar al uso de otros medios como los monumentos, la nomenclatura de las calles, plazas y avenidas, la iconografía de las monedas y billetes, los desfiles, los días feriados, etc. Las memorias populares en nuestro país suelen recurrir en cambio principalmente a las fiestas y rituales. De allí la importancia que reviste el ritual en las Audiencias Públicas donde las víctimas de la violencia política prestan su testimonio, sobre todo en el interior del país, donde la solemnidad del evento es una manera de inscribirlo en el imaginario nacional, con el aval de la presencia de los “Señores Comisión de la Verdad”.

Veamos ahora algunos casos, tomados de las Audiencias Públicas de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, que ilustran la manera como las víctimas de la violencia organizan la comunicación de su memoria personal.

Uchuraccay

Las audiencias públicas realizadas en la ciudad de Huanta, Ayacucho, se abrieron con el testimonio de las viudas de tres de los nueve periodistas masacrados el 26 de enero de 1983 en la comunidad de Uchuraccay. La memoria de los desaparecidos que ellas han elaborado incide especialmente en las circunstancias que precedieron al fatídico viaje en que encontraron la muerte, las premoniciones que acompañaron a la partida de sus esposos, y la angustia y el dolor al enterarse de las terribles circunstancias que rodearon su muerte. Tiene también un lugar privilegiado la crónica de los padecimientos de madres jóvenes repentinamente dejadas en situación de abandono, que tuvieron que hacerse cargo de la supervivencia de sus hijos: “mi vida cambió, diecinueve años (...) casi veinte años, mi vida cambió. Cambió completamente”, afirma una de las viudas.⁵

La presión internacional que se produjo cuando la prensa mundial divulgó la noticia obligó al gobierno de Fernando Belaunde a responder. Se formó así la Comisión Vargas Llosa, que exculpó a las FFAA y responsabilizó del crimen a los comuneros de Uchuraccay, los cuales habrían sido víctimas de un terrible malentendido cultural, que los llevó a confundir a los periodistas que llegaban con terroristas, y a los teleobjetivos de sus cámaras fotográficas con fusiles. El general Clemente Noel y Moral, Jefe Político Militar de la región donde se produjeron los hechos, añadió el argumento de que los periodistas se presentaron ante los comuneros portando una bandera roja y dando vivas a la subversión. El expeditivo esclarecimiento de los hechos realizado por la Comisión Vargas Llosa no fue suficiente. La opinión pública demandaba sanciones. Se aplicaron estas generosamente a tres comuneros de la misma Uchuraccay, víctimas propiciatorias de la majestad del Poder Judicial peruano, en cuyo altar sus vidas fueron destruidas:

(...) este tribunal especial (...) da una sentencia solamente castigando a los tres comuneros, a Dionisio Morales Pérez, a Simeón Aucatoma Quispe, que muere en la prisión y el otro Mariano Concepción Jasani Gonzáles, que sale de la prisión, pero de nuevo está [en prisión] porque mató a la persona que ya vivía con su esposa.⁶

5. Audiencias Públicas de Huanta. Primera Sesión, 11 de abril de 2002. Testimonio de las señoras Alicia Velásquez viuda de Sedano, Eudocia Gavilán viuda de Reynoso y Gloria Mendivil de Trelles.

6. *Idem*.

Un eficiente aparato de silencio y encubrimiento impidió el esclarecimiento de los hechos, a pesar de los esfuerzos desplegados por los familiares de los asesinados para que se conociera la verdad: inclusive los comuneros de Uchuraccay sacrificados como chivos expiatorios tuvieron que plegarse al complot de silencio, para salvar sus vidas y las de sus familiares:

Dionisio Morales Pérez sigue, sigue... está libre; pero nunca por más que nosotros le pedimos que nos dijera la verdad por lo menos a nosotros, que íbamos a pedir protección para su vida en Lima, nunca nos quiso decir la verdad. Porque Aucatoma, en el mismo juicio, él dijo que cuando estuvo en Huanta le dijeron, 'tienes que decir lo que no es verdad, porque si tú dices la verdad, vas a amanecer muerto tú y tu familia'. Y luego, en Lima, cuando hemos visto unos videos donde él estaba, él decía que no era él, él se veía en el video, se veía en las fotos y decía que no era él, al punto de que su abogado le decía, si tú no te reconoces en esta foto, yo no te voy a seguir defendiendo. Pero él negaba y negaba y negaba, y todo esto (...) nos lleva a pensar que todo había sido una cosa preparada, concertada para que todo, uno a otro, se apoye y que el crimen no quede resuelto nunca, como que ha quedado impune.⁷

Nadie es inocente

La violencia política golpeó a todos en las regiones envueltas en la guerra, inclusive a quienes se creían protegidos por su posición. El siguiente testimonio corresponde a la Sra. Cipriana Huamaní Janampa, esposa de Rigoberto Tenorio Roca, suboficial del ejército destacado desde Lima en la década de 1970 para trabajar como instructor premilitar en el colegio González Vigil de Huanta. Cipriana Huamaní fue secuestrada por los infantes de la marina en el poblado de Macachacra, de la tienda donde negociaba con los campesinos que venían a intercambiar desde la puna. Llevada al Concejo Municipal, fue sometida a torturas físicas y psicológicas:

(...) me llevaron a un cuarto, en ese cuarto, habían un montón de detenidos ya; pero la gran parte eran los paisanitos de la altura, como se feria ellos bajan con sus mercaderías también; entonces me dijo, ¿a quiénes aquí conoces? Yo respondí, conozco a todos, porque estos señores vienen a mi tienda y llevan mi mercadería; pero más yo no sé en qué se ocupan, quiénes son; esa fue mi respuesta, entonces agarró uno de ellos, agarró a uno de ellos que estaban ahí, por supuesto de espal-

7. *Idem.*

das con las manos atrás y dijo, ¿a esta mujer le conocen? Igual dijo, no, no le conocemos; otro agarró y dijo, ¿tú conoces? Si le conozco porque voy a su tienda a comprar, ¡ajá! ¿no? y tú no conoces me dice, ¿no? No los conozco; si los conozco de vista, pero no sé en qué se ocupan; ¡ah! muy bien no conoces, agarró el pelo a uno de ellos, le golpeó tanto en la pared, tanto, en la pared que le destrozó la cabeza; yo seguía mirando, venía el otro y me pateaba, mira, así vas a morir. Vino... alguien salió por ahí encapuchado, pintado la cara, agarró a otro y dijo, mira, si tú no hablas, no nos ayudas, así vas a morir; luego cortó en mi delante el cuello, donde veía que pateaba su cuerpo y su cabeza por un lado, yo seguía aferrada a mi hija, uno de ellos entró y me dice, ya pensaste a quién vas a dejar tu bastarda, que así vas a morir, si no hablas, yo dije, no tengo nada que hablar, no conozco de quién me pregunta, de qué me preguntan, no sé.⁸

La testimoniante fue torturada desde las seis de la mañana hasta las cuatro de la tarde. Fue salvada por la providencial intervención de un mayor, al que le pudo decir que su esposo era suboficial del ejército. “¡Ah! mi colega, dijo, ¡ah! nuestro colega; pero cómo es posible que ustedes no hayan dicho, no hayan preguntado a la señora; entonces, por favor señora disculpe, que mis subalternos no saben lo que hacen, por favor disculpe, perdónenos, puede usted irse. Así sencillamente, me agarré a mi bebe y dije, bueno, pues, gracias a Dios; pero agarró un papel blanco me dijo, firma este papel, de lo que tú estás saliendo tranquila, que acá te han tratado bien; no yo no puedo firmar, le dije, no voy a firmar. No firmé”.⁹

Aunque su esposo insistía en denunciar las torturas, convencido del derecho que le otorgaba su condición de militar en ejercicio, ella se negó, pues temía las consecuencias de este acto. Sus aprensiones se vieron confirmadas cuando él fue detenido por una patrulla militar, cuando viajaban en un ómnibus, el 7 de julio de 1984. Aunque se identificó como oficial del ejército fue apresado. Su esposa se dirigió al cuartel de Ayacucho, en cuanto llegó a la ciudad, para reclamar. El comandante a cargo averiguó de inmediato sobre las razones de la detención. “Cogió la radio y llamó, acá al cuartel de la marina, donde ellos respondieron, sí, respondieron ellos, que sí habían llevado y era para una pequeña investigación que les había lleva-

8. Audiencias Públicas de Casos en Huanta. Primera Sesión, 11 de abril de 2002. Caso N° 4. Testimonio de Julia Castillo García, Juan Tenorio Roca, Cipriana Huamani Janampa.

9. *Idem*.

do, que ya lo van a soltar”. Pocas horas después la versión de los captores cambió radicalmente: “En segunda llamada dijo, no ya lo hemos dejado en el trayecto, posiblemente se habrá ido con los senderos (llora) y a mí (llora) se me había enfriado la sangre (llora) porque (llora) eso era la costumbre de ellos, cuando a una familia se llevaban (llora) preguntaba (llora) por su detenido, decía, se habrá ido con los senderistas, ya debe estar en tu casa; entonces yo dije, correrá esa suerte mi esposo”.

Rigoberto Tenorio Roca pasó a integrar la lista de los desaparecidos. Su esposa tuvo aun algunas noticias sobre su suerte, a través de un fiscal amigo de la familia, pero nada pudo hacer por lograr justicia:

(...) a tu esposo lo han hecho ingresar al estadio, desde ya, desde aquel momento que subió, le empezaron a pisar en el suelo, en el piso del carro; y nosotros hemos sacado cara, porque nosotros veníamos todos... el juez, el fiscal, venía en ese carro, y nosotros hemos visto y le hemos dicho, por qué le golpean al señor de esa forma, el señor es muy... muy tranquilo, es profesor del Gonzáles Vigil, es instructor premilitar, es muy tranquilo, es nuestro amigo; entonces les respondieron, cállense ustedes, cállense ustedes, porque el cuartel de la marina es un jabonero, en cualquier momento ustedes van a resbalar, así es que, no saquen cara por él.¹⁰

Cipriana Huamaní quedó sola, con ocho hijos que atender y angustiada tratando de averiguar el destino sufrido por su esposo.

(...) pasaron días y tras días, seguía buscando, preguntando y entonces... sabía de que, al no encontrar ninguna respuesta, dije, estará por ahí porque el huayco, el río, el huayco de Yahuarcoma era un lugar, un lugar de echadero de todos los muertos, hechos por los infantes de la marina, entonces me fue para allá, sabía de que había que cambiarse de ropa, me ponía mi ropa del campo, cargada mi bebe, busqué. Verdad muchos muertos, busqué, (llora) tampoco encontré, no estaba ahí mi esposo, (llora) preguntaba por dónde, por todo sitio busqué, huaycos, quebradas; (llora) entonces alguien me dijo, por Iribamba, había una fosa común, fui para allá, igual encontré verdad, que un resto de un ser humano estaba comiéndose un perro, le quité el pedazo, me fui buscando para ver si ahí estaba, si había esa fosa común, (llora) senté a mi bebe, empecé a buscar, arañar... la tierra, porque estaba tapada con... con un poco de ra... ramas espinosas y un poco de tierra, empecé jalar,

10. *Idem.*

sólo salió la pierna de uno de ellos, quise sacar al otro y el brazo... (llora) ya no podía.¹¹

Doña Cipriana informó a las autoridades y consiguió permiso para desenterrar los cadáveres, pero las autoridades le pusieron como resguardo a infantes de marina. Consiguió el apoyo de algunos familiares que buscaban a sus deudos y encontraron algunos cuerpos “destrozados y mutilados, sin lengua, era una barbaridad, amarrados siempre las manos para atrás, con unas soguillas, sino era soguillas, eran alambres; entonces empezamos a cargar eso de las seis de la tarde, todos esos cadáveres, entonces los de la marina dijeron, nosotros iremos en la caseta, yo agarré dije, no ustedes suban arriba, si quieren suban arriba, nosotros hemos pagado nuestro carro y vamos a ir abajo, ustedes vean y pregúntense la conciencia, qué han hecho con esta gente, eso fue, no sé de dónde saqué mi valor; pero antes de eso, me había dicho, quién encontró este hallazgo, y yo dije, yo porque estoy buscando a mi esposo, movió la cabeza... me dijo como quien amenaza. Cargamos al carro y nos venimos. Ellos venían arriba por supuesto, porque ya la gente... esos cadáveres ya estaban descompuestos, llegamos al hospital, cuando descargaron todos los muertos, uno de ellos ras... rastrelló su arma y me dijo, espérate, espérate eres muy valiente; no le contesté nada y así pasó, pasó; entonces ellos ya estaban siguiéndome los pasos a mí”.¹²

La persistencia de la señora Huamaní en la búsqueda de los restos de su marido casi le costó la vida. Algún tiempo después la apariencia de dos clientes sospechosos que llegaron a su tienda la llevó a espiarlos en silencio: “empecé mirar por una rendijita y entre ellos dijeron, ¿tu presa o mi presa? y el otro le dijo, déjame a mí, es mi presa; entonces tenía que entender, de que ellos habían entrado a matarme a mi tienda, no sé qué se me ocurrió tan rápidamente, lo peñizqué a mi bebe que estaba al rincón adentro, empezó a gritar; entonces dije, ¡ay! hijita no te ha pasado el cólico, vamos mamita, vamos cállate; como gritaba desesperada la niña y salté como quien mecía y tranquilizaba su dolor, salí afuera, salí a la puerta y de la puerta empecé a escaparme; corrí, corrí, tanto corrí y en eso cuando yo volteo, como había caminado, como había corrido como tres cuabras a cuatro cuabras, cuando volteé, ellos venían desesperado, ellos venían desesperado”.¹³

11. *Idem.*

12. *Idem.*

13. *Idem.*

Un bondadoso vecino que se jugó la vida por ella le dio refugio en su casa y la convenció luego de escaparse a Lima, con el argumento de que su muerte dejaría a sus ocho hijos en el desamparo. Su testimonio termina responsabilizando de la muerte de su esposo a un oficial que ha ganado una triste fama durante el período de la guerra interna:

(...) culpo al Comandante Camión, porque en Huanta, Comandante Camión es que asesinó a mucha gente sin verificar quiénes sí eran terroristas, como ellos llamaban o no, ellos son los culpables de todos estos hechos, ahí está el estadio de Huanta, eso yo creo para mí es exactamente, la fosa de toda aquellas personas que no pudimos encontrar sus restos, y eso quisiera pedir a la autoridad, a las autoridades que están llamados a poner ésta... estas fuerzas. Que ese estadio de Huanta, que alguna vez se, se voltee, se desentierre, se vea, porque ahí por lo menos podemos encontrar siquiera los huesos de nuestros familiares, estoy muy segura que ahí hay mucha gente enterrada.¹⁴

Desaparecidos, muertos y cadáveres

Llama la atención la persistencia de los familiares en la búsqueda de los restos de sus familiares. Las masacres no producen muertos sino cadáveres. La condición de muerto supone la definición del estatus de una persona con identidad. Los momentos importantes de nuestra vida están pautados por ritos de pasaje: nacimiento, bautizo, matrimonio, muerte. Los ritos mortuorios ayudan a los deudos a procesar la pérdida y al mismo tiempo ayudan a fijar los límites entre los vivos y los muertos. Aquel que ha desaparecido del mundo de los vivos define a través del ritual su nueva identidad, aquella con la que su recuerdo será inscrito en la memoria de los vivos. Pero las masacres producen fallecidos sin identidad. La desaparición física sin restos mortales que velar deja suspendida la identidad de la víctima en un territorio intermedio entre la vida y la muerte, el cielo y el infierno. De allí que la restitución de los restos de los desaparecidos sea una reivindicación tan angustiada para quienes les sobreviven. Y de allí que sea tan traumática la indiferencia con la que los funcionarios del gobierno tratan a los restos de las víctimas pobres, esos ciudadanos de segunda:

(...) era común botar cadáveres en los parajes solitarios, yo iba a veces sola, a veces acompañada; encontré cuatro costales por Iribamba, me

14. *Idem.*

acerqué, toqué pensando que eran granos; pero salía agua, eran cuerpos destrozados, encostalados, como si fueran cualquier cosa. Seguí buscando en los canales de regadío, encontré puras cabezas humanas, el agua salía del cauce por Iribamba igual, por Pusicunico, por Paquiát, por Maynaye, esos lugares, estuve buscando, pero no pude encontrar. Así y seguía también en la estadio y así mismo viajaba para Ayacucho. En el trayecto del viaje para Ayacucho veo un hombre por Mullurina, estaba tirado con su ropa, cuando regresé ya le faltaba una pierna, el otro día que fui ya no tenía casi el cuerpo, y así como pude ver que el hombre quedaba solamente de él un pedazo de poncho y sus yanques, yo le decía a las autoridades, por qué no recogen esos cadáveres, ¿es tú familia por qué te preocupas?, y así no querían recoger los cadáveres.¹⁵

El estadio de Huanta fue convertido en un campo de concentración, donde depositaban y torturaban a los sospechosos de cooperar con Sendero: “los que viven en contorno de acá de este estadio pueden dar testimonio de todos los horrores que... que han vivido; cuentan, incluso, de que los quemaban amarrados en un palo”.¹⁶

La cuestión nacional y la memoria

La violencia política sufrida por el Perú en la década de 1980 afectó de distintas maneras y con diferentes ritmos a los distintos sectores de la sociedad peruana. Las diversas vivencias de la violencia, y la diferente posición de los sujetos que la sufrieron, dio lugar a la elaboración de múltiples narrativas a través de las cuales los protagonistas del proceso intentaban apropiarse de su historia y elaborar los traumas sufridos durante este difícil período. La fragmentación de los relatos así contruidos y la incapacidad de sus enunciadores para proponer un relato global y de consenso abrió el espacio para la construcción de un discurso contrasubversivo que, legitimado como un arma en el enfrentamiento contra los insurgentes, se convirtió en un componente fundamental de la dimensión psicosocial del conflicto.¹⁷

15. Audiencias Públicas de Casos en Huanta. Segunda Sesión, 11 de abril de 2002. Testimonio de la señora Zenaida Fernández Hernando.

16. *Idem*.

17. La doctrina contrasubversiva de las fuerzas armadas peruanas considera que la guerra tiene múltiples dimensiones, que definen otros tantos escenarios de conflicto militar, político, económico, y psicosocial. Este último incluye qué se debe informar y cómo hacerlo.

La lucha por la memoria es, por eso, no solo una celebración del recuerdo, un combate por la verdad, o por la administración de la justicia y el castigo a los culpables. Es, ante todo, la lucha por que las víctimas más afectadas por la violencia sean finalmente integradas a la nación. No se trata simplemente de que en este caso se ejerza justicia. Se trata de que la justicia sea un hecho cotidiano, que los excluidos y marginados de la sociedad peruana sean finalmente sujetos de derechos, ciudadanos plenos.

Es cómodo refugiarse en la ficción de que hay un complot de las clases dominantes para que esto no suceda. Pero lo que los hechos sucedidos durante la violencia política y la manera como encaramos la postguerra permite sospechar es que el problema es más de fondo. Sería muy interesante disponer de cifras acerca de cuántas personas vieron las Audiencias Públicas de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación transmitidas por la televisión. Es un dato sintomático que los canales de señal abierta se negaran a pasar las audiencias si no se les pagaba, y que esa fuera la actitud inclusive del canal de televisión del Estado, que se limitó a transmitir resúmenes de las Audiencias en el horario nocturno. Únicamente el Canal N, de cable, realizó una transmisión que debió haber abarcado a toda la red nacional. ¿Complot de silencio? Quizás. Pero también se puede sospechar que los propietarios de los canales decidieron no prestar su señal porque evaluaron que muy poca gente estaría interesada en seguir las audiencias. De otra manera no habrían faltado patrocinadores que compraran los espacios necesarios para la transmisión. Un indicador más de lo que significa equiparar ciudadanía y mercado.

En realidad, en la sociedad peruana existe una fuerte resistencia a conocer qué pasó, y esa es una de las dificultades más grandes que tiene que afrontar la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Atribuir esto a una elemental repugnancia de los peruanos hacia la violencia está desmentido por lo que conocemos acerca de los hábitos de los televidentes. Posiblemente se trata más bien de que la efectiva incorporación de los marginados a la nación crea obligaciones que nos cuesta asumir. La construcción de una auténtica comunidad nacional supone una ética de la responsabilidad. No se trata simplemente de escuchar. Se trata de construir sociedad civil, nación.

Bibliografía

- Manrique, Nelson (2002). *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima.
- Millones, Luis (2002). *Actores de altura. Ensayos sobre el teatro popular andino*. Lima: Ed. Horizonte.

Puquio: memoria e identidad

Cecilia Rivera

El lugar de origen es en el Perú no solo un recuerdo bueno o malo de experiencias pasadas. Su imagen pública es también un elemento fundamental del concepto que se tiene de las personas y de la negociación de sus posiciones sociales relativas. Este texto examinará brevemente la manera como el pueblo de Puquio es imaginado, representado y presentado al público nacional por tres autores: A. Bryce, J.M. Arguedas y R. Montoya. Podremos apreciar un proceso de construcción de una memoria nacional que se confunde no solo con la literatura y la antropología, sino también con prácticas cotidianas de reconocimiento, solidaridad y olvido.

Notemos entonces que no se encontrará aquí una etnografía de Puquio, sino la reflexión sobre el papel que le cabe a la memoria en la construcción de una comunidad con sentido de sí misma que surge de la consideración de algunos textos y prácticas entre los puquianos tanto en su tierra como en Lima.

Los usos de la memoria

Comencé a escribir con la idea de que la memoria es una práctica política, es decir, no solo un relato ordenador, sino también todas las actividades y negociaciones que lo producen. Pensaba, sin embargo, que se trataba solo de un fenómeno subjetivo con importantes consecuencias en el comportamiento social y político, y no que la memoria podía ser entendida también como prácticas concretas de solidaridad.

No sé con precisión de dónde recogí estas ideas: Flores Galindo, Lienhard, Anderson, Rowe, Said, Jameson, Rabinow, no sé (Anderson 1991, Rabinow 1992, Flores Galindo 1987, Said 1996, Leinhard 1992). Entendía que la memoria es una práctica colectiva que identifica, reconoce, no siempre recuerda, reconstruye, o más bien reelabora recuerdos y, al proceder así, otorga sentido y ordena tanto objetos como acontecimientos, relatos, personajes y, lo que es más importante, establece los dominios que corresponden juntos y los modos de su relación. Es decir, la memoria es un proceso selectivo de elaborar, comunicar y compartir representaciones so-

bre el pasado que define los ámbitos y modos compartidos y ubica cada cosa y persona en su lugar correcto.

La historia y quizá la arqueología son las dos disciplinas a las que se reconoce la autoridad de producir la memoria colectiva. Sus memorias no son de manera alguna homogéneas ni monolíticas pero, con el sistema educativo, los calendarios, archivos, museos, etc., forman parte de la red de instituciones que producen, comunican y reproducen la(s) memoria(s) oficial(es) o dominante(s). Sin embargo, otras prácticas también son capaces de rememorar, reelaborar y producir relatos significativos. La memoria puede presentarse tanto en forma escrita como oral; puede ser cantada, teatralizada, dibujada, ritualizada, esculpida, u otras prácticas recurrentes o institucionalizadas que hacen posibles este rememorar colectivamente. Así, la novela, el teatro, los desfiles, los monumentos, las canciones son capaces de producir memoria colectiva al ser representados, leídos o comentados.

Dado mi interés en la literatura sobre el pueblo de Puquio, sea esta ficción, historia o ciencia social, tenía en mente, al escribir, que los textos y relatos no ofrecen meros reflejos de la realidad o de la experiencia personal del autor sino que ellos, como el propio autor, son parte de un proyecto social que los trasciende. Las imágenes o relatos que producen están tamizados por ideas, conceptos, experiencias y olvidos tanto de la época y del grupo social, como de otra literatura sobre el tema. Así, cada detalle incluido en la trama de la memoria cuenta porque, de un lado, adquiere sentido y valor en el relato de la memoria, y, del otro, también porque aporta a ella los sentidos que tiene en otros contextos. Las representaciones están cargadas ideológica y políticamente, pues son parte del esfuerzo cultural colectivo, y no solo personal, por presentar y apropiarse de lo representado, que es propio de los procesos políticos, tanto de dominación, como también de resistencia o liberación.

En este contexto cuando uno se pregunta por qué algo o alguien —en este caso el pueblo de Puquio y sus personajes, aunque podrían ser también los hechos y personajes de la violencia política— debe estar incluidos en la memoria del país, o por qué hoy día, o antes, los peruanos —Arguedas, Montoya o Vargas Llosa para Puquio— se afanan en incluir o mantener fuera de la memoria ciertos detalles, responder que es para conocer la verdad, para cambiar el sentido de las cosas, para no olvidar, no es suficiente. Lo que intenta este esfuerzo por recordar, o por olvidar, sabemos, es cambiar, o mantener, las formas concretas de establecer las relaciones entre los seres humanos. No intenta únicamente cambiar las formas de recordar e incluir en el horizonte de lo imaginable. Espera que, además, cambiarán

o se conservarán las prácticas sociales y políticas, pues de alguna manera aquello que está en la memoria, y la forma como está en ella, sirve de coordenadas para el comportamiento previsible.¹

Las reflexiones sobre los textos de Bryce y Arguedas que presentaré a continuación se encuentran en la línea de lo expuesto hasta ahora. Sin embargo, los comentarios que suscita una entrevista a R. Montoya toman otro rumbo. Observando el sentido que los puquianos le dan al recordar encontré que para ellos la memoria no está formada solo por las prácticas y actividades de vivir y de producir una representación, sino también por las prácticas de vínculos solidarios o la falta de ellos. En un sentido práctico, entre los puquianos tener memoria es recordar y no olvidar. Pero esto supone no tanto producir y comunicar un conjunto de recuerdos o representaciones expresadas oral, textual o plásticamente, sino más bien participar activamente en redes sociales cuyas coordenadas, ciertamente, están marcadas por esas representaciones. De este modo la memoria a la que me refiero se practica en más de un sentido; requiere producir un discurso, pero no puede quedarse allí, requiere volverse acción.

Si practicar la memoria implica entablar y cumplir compromisos, hacerlo requiere reconocer en la trama de la memoria compartida a quienes están relacionados y el tipo de relación y deuda que se ha establecido. Podemos entonces volver al principio: a batallar por modificar relatos. Pero ahora recordando que aunque el olvido es, en un plano, ausencia o falta de vínculos sociales, en otro, sin embargo, no es siempre ausencia o exclusión de la memoria, sino también invisibilidad o ninguneo de alguno de los componentes presente en ella.² La invisibilidad, la falta de reconocimiento es olvido; pues aunque no implica ruptura ni ausencia, sí redundante en desigualdad en los intercambios. En ese sentido, la demanda de cambiar las prácticas sociales por unas más comprometidas, igualitarias o equitativas va a requerir no solo colocar, sino también visualizar y cuidar, los términos en que los pueblos se suman en la memoria colectiva.

1. Las nociones de *habitus* y violencia simbólica de P. Bourdieu pueden servir para aclarar este tema y explicar los medios de reproducción del orden social.

2. G. Portocarrero (1994) ofrece un vívido retrato de la obliteración de los sectores subalternos con quienes convivimos que produce el discurso de la igualdad en la experiencia subjetiva.

Están en la memoria pero no forman parte de nuestra vida

En 1970 se publica la novela *Un mundo para Julius* de A. Bryce, en la que hay una mención casi de pasada al pueblo de Puquio. Esta mención, sin embargo, es fundamental para organizar la representación de la sociedad peruana en la novela, y es también reveladora del significado que el autor reconoce al símbolo.

Las primeras páginas de la novela describen y sitúan el mundo de la novela, es decir, el mundo aristocrático de la clase alta limeña a la que pertenece el niño protagonista, y lo hacen contrastándolo con el mundo de los empleados del servicio doméstico que le está prohibido. Desde el estilo de vida y la perspectiva de la clase alta que adopta la novela, este es un mundo insignificante e invisible, respecto del cual los miembros de la clase alta que se respeten deben mantenerse ajenos, a pesar de que todos comparten la vida cotidiana del hogar de clase alta limeña. Es, sin embargo, un mundo extraño y fascinante para quien rompa el velo de invisibilidad que lo cubre en la excluida sección servicio.

La niñera es uno de los personajes del mundo desconocido al que por un momento se asoma, no sin temor, el niño protagonista. Ella me interesa especialmente porque cuando la novela la describe dice que nació en Puquio, y al hacerlo expande el mundo doméstico que describe y convierte a la mansión en un símil de la sociedad peruana, en el cual el estilo de vida de la clase alta está explícitamente construido a partir de la descripción de su relación con los demás sectores de la sociedad. Además, la descripción del mundo de los otros es asociada a la de este pueblo y quienes nacieron allí. Puquio es un símbolo de la sierra y es presentado como un pueblo de casas de barro (sin la dignidad del adobe), que queda en un lugar impreciso más allá de Nazca, arriba, en la sierra, en definitiva fuera de los confines del mundo relevante para el nosotros de la novela. La puquiana es niñera, y provinciana como el chofer, la cocinera y el resto de la servidumbre; y con ellos representa a todos los rincones del país en la excluida sección servicio de un hogar de clase alta. No obstante, la niñera de Puquio es en algo diferente: ella es una “chola linda” y altiva. La belleza es, de acuerdo con la sensibilidad estética de la clase alta, un atributo extraordinario entre las clases bajas, y se explica, según la lógica aristocrática de la dueña de casa, porque la chola debe descender de algún indio noble, de un inca. Así, cuando se publica la novela en 1970, propone la idea de que Puquio es, al igual que los pueblos andinos de los cuales es ejemplo, un distante pueblo indio, cuya gente puede gozar del dudoso prestigio de descender de la aris-

toocracia inca, pero cuya experiencia de vida es completamente ajena e insignificante y no forma parte de la vida del nosotros de la novela, pero está incuestionadamente a su servicio. Su insignificancia está así establecida en la memoria.

La disputa por la representación

Reparar en una imagen como esta, elaborada desde una posición de poder, es importante porque condiciona los términos en que se relacionan sus productores o poseedores con las comunidades a las que se refieren las imágenes. Pero es importante, además, por otras dos razones; porque estas imágenes llegan a formar parte de la percepción e imagen que otros sectores sociales tienen de los pueblos de la sierra y, sobre todo, porque las representaciones producidas desde el poder forman también parte de la imagen que de sí mismos elaboran los propios o locales. Una imagen compartida se convierte en una estructura de percepción común y punto de referencia que contribuye a definir y explicar la ubicación que los locales adoptan o aceptan respecto de sus interlocutores. En la novela, por ejemplo, permite que el servicio doméstico no rebase su lugar.

Así, *Un mundo para Julius* contribuye a la formación de estructuras de percepción comunes; mucho más porque es parte del currículo nacional de literatura que se imparte en los colegios e institutos de Puquio. Aunque no todo peruano, ni puquiano la leyó, ella es un medio para elaborar, apropiarse (en la medida en que no la inventa) y difundir esa idea, que podemos encontrar en Puquio en la imaginación y comportamiento tanto de locales como foráneos, según la cual el pueblo provinciano es lejano, extraño y ajeno, en definitiva inexistente para la vida del nosotros que representa al país.

Sin embargo, las comunidades no dejan de producir su propia representación, tanto si se apropian, como si rechazan la idea que, desde el poder, se propone de ellos. Intentaré a continuación una aproximación a la manera como los propios, en este caso los puquianos, se imaginan a sí mismos en el contexto de ser representados.

Construyendo mi memoria

Quizá no es cuestión de azar que el autor de la novela *Un mundo para Julius* escogiera el nombre del pueblo de Puquio para evocar la idea de un pueblo de provincia. Para cuando A. Bryce escribe, Puquio había sido ya tema central de algunas importantes obras de ficción y análisis social.

Hay que recordar los trabajos y, en particular, la novela *Yawar Fiesta*, del discutido narrador José María Arguedas, quien muere trágicamente en 1969, un año antes de la publicación de *Un mundo para Julius*.^{3 4}

José María Arguedas, así como Rodrigo Montoya, uno de cuyos textos consideraré luego, se criaron en Puquio y luego de migrar y establecerse en Lima, retornaron a Puquio para hacer investigación antropológica. Es razonable suponer que sus textos, escritos para un público ajeno a Puquio, son sensibles tanto a la dinámica entre las representaciones foráneas y locales que ellos conocen y han estudiado, como a la forma como ellos mismos, ahora observadores comprometidos con la representación del otro, se ubican en esa dinámica. No hay que olvidar tampoco que estos textos, y las imágenes que ellos recogen, discuten o elaboran, encuentran eco no siempre concordante en la comunidad local. Las interpretaciones que sus obras ofrecen recogen imágenes locales, las elaboran y analizan, para luego devolverlas y condicionar las representaciones locales. Estamos pues no solo ante narrativa sobre Puquio sino también ante narrativa de Puquio. Ante textos que son también, de múltiples maneras, parte del proceso de producción del mundo subjetivo con que vive la población en Puquio.

Interlocutores, testimonio y literatura

José María Arguedas nació en Andahuaylas en el departamento andino de Apurímac, pero inicia pronto la migración hacia la capital que en un principio solo caracterizaba a los sectores altos provincianos, pero que en el curso del siglo se generaliza en todos los sectores sociales. En 1929 se instala en Lima donde sigue estudios universitarios de literatura y más adelante de antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. El estudiante que se sentía cohibido y temeroso de ser rechazado por ser provinciano⁵, llega a ser en 1963 Director de la Casa de la Cultura del Perú y

3. *Yawar Fiesta* narra una corrida de toros en Puquio y fue publicada por primera vez en 1941. En 1957 J. M. Arguedas publica "Puquio, una cultura mestiza en proceso de cambio" (ver Rama 1975), y en 1962 presenta una tesis doctoral, *Las comunidades de España y el Perú*, donde compara las comunidades de Castilla y Puquio (ver Arguedas 1987).

4. Iván Hinojosa hizo notar que la suerte del nombre puede estar asociada a la belleza que posee debido a que su significado en quechua evoca la idea de un manantial fuente de vida.

5. José María Arguedas describe la gran calidad humana de E. Westphalen relatando

entre 1964 y 1966, Director del Museo Nacional de Historia. Arguedas mantiene contacto epistolar con familiares y amigos en la provincia, y frecuenta a los paisanos en Lima. Cuando regresa a Puquio en 1952, esta vez a seguir estudios de antropología y folklore,⁶ había ganado ya prestigio y reconocimiento como narrador, estudioso del folklore, defensor, y hasta representante, de las poblaciones indígenas.

La experiencia infantil y adolescente del autor en los pueblos andinos y comunidades indígenas de la sierra está siempre de alguna manera presente en su obra literaria y etnológica.⁷ Según el autor, sus obras son testimonio verdadero de ese mundo andino ajeno y desconocido para las clases altas limeñas. Frente a los intelectuales oligárquicos, a los indigenistas y a todo el país, Arguedas se impone la tarea de corregir la imagen equivocada exponiendo el conocimiento íntimo que la experiencia de sufrirlo y gozarlo le da.⁸ No solo reconoce que su obra novelística está inspirada en sus experiencias de vida, también reivindica la experiencia vital como la materia prima y objeto del narrador.

Cabe notar que defender la veracidad de lo expuesto sobre la base de la experiencia personal resulta un arma peligrosa para la identidad de la persona —o personas— implicada cuando aquellos a quienes se reconoce autoridad para producir representaciones verdaderas declaran la falsedad de una representación. Esto fue lo que hicieron tanto M. Vargas Llosa, quien, interpretando en la línea de una visión oligárquica que no encuentra virtud en la población indígena, se encarga en las décadas de 1960 y 1990 de desautorizar a Arguedas proponiendo que la suya es la imagen idealizada del mundo indígena, como los científicos sociales que en la mesa redonda sobre la novela *Todas las sangres* en 1964 apelaron a la autoridad de sus métodos para declarar incorrecta y hasta negativa la novela. Aunque se resistió, el autor terminó también aceptando la visión y autoridad de los especialistas, concluyendo que habría vivido en vano.

la delicadeza con que lo salvó del pánico y la vergüenza al indicarle el uso correcto de los cubiertos en la mesa de sus padres.

6. Para una cronología de la biografía de Arguedas, ver Merino de Zela (1992).

7. A. Cornejo Polar ha mostrado cómo la obra de Arguedas incorpora crecientes espacios de la experiencia vital del autor.

8. "Cuando llegué a la universidad leí los libros en los cuales se intentaba describir a la población indígena, me sentí tan indignado que consideré que era indispensable hacer un esfuerzo por describir al hombre andino, tal y como yo lo había conocido", citado por Montoya (1995).

Un pueblo indígena

Son pocos los puquianos que, preguntados a boca de jarro sobre los personajes más importantes en la historia del pueblo, cuentan a Arguedas entre ellos. Sin embargo, la presencia pública del narrador y su obra es notoria en el Puquio de hoy. Existen un colegio secundario, un instituto superior y un grupo musical que llevan su nombre. Además, la pileta en una plaza y un prestigioso restaurante y hotel proclaman el motivo y el nombre del toro de la novela que Arguedas sitúa en Puquio.⁹ Todos estos lugares en Puquio reconocen al autor y su obra; y se suman a un claro proceso de apropiación de un personaje de relevancia nacional¹⁰ que se legitima recordando que el autor pasó su infancia en la zona.¹¹ El significado atribuido a la obra del autor, en cambio, es más complejo. En 1999, el Concejo Municipal decidió remodelar la plaza del barrio de Pichqachuri que él hiciera famosa en la novela *Yáwar Fiesta*. La remodelación de la plaza incluyó una pileta especialmente diseñada en honor a su obra y, en particular, de la imagen de la comunidad puquiana que ella perpetúa, según el consenso general de las autoridades municipales. La escultura parece aludir al motivo central de la novela: la corrida de toros; y, al igual que la novela, ensalza al toro. Sin embargo, muestra un cóndor encaramado en el toro. El cóndor no es parte de las corridas en Puquio, por lo menos en el siglo XX, y tampoco en la novela. Quizá la escultura que el municipio encargó a un artista local proclama, más bien, otros temas de significación local presentes en el argumento de la novela: el carácter indígena del pueblo, y el enfrentamiento entre los mundos indígena y criollo, donde el primero muestra su vitalidad y capacidad de sobreponerse a los intentos de desaparecerlo, el orgullo mestizo que se muestra con ocasión de los éxitos de la tenacidad indígena. Así la obra *Yáwar Fiesta* proporciona un motivo y lugar donde fijar la idea. No obstante, más allá de cualquier fidelidad a la letra del texto, se recurre para representarla a la tradición popular indígena presente aún en otros pueblos de la provincia que inscribe ese enfrenta-

9. Me refiero a *Yáwar Fiesta*.

10. Antonio Cornejo Polar (1991) y otros autores han propuesto la noción de héroe cultural para entender lo que la figura de Arguedas representa para algunos sectores de la población peruana.

11. Andahuaylas, siendo el lugar donde nació Arguedas, no puede exhibir mención alguna en su obra, cosa que sí puede hacer Abancay. Ambos pueblos, como tantos otros cuentan sin embargo con calles, plazas, instituciones o monumentos dedicados a recordar al autor y su obra.

miento en la lucha entre el cóndor y el toro.¹² En Puquio la plaza es así el más reciente reconocimiento al mensaje y al hombre que logró prestigio nacional escribiendo sobre la vida en las provincias andinas y en Puquio; y es, a la vez, expresión de la apropiación, por las actuales élites locales, y de la reelaboración del símbolo que representa, en la presencia indígena, la fuerza de la comunidad puquiiana por elevarse ante un mundo nacional que la desconoce e invisibiliza.¹³

Los puquiianos aprecian que la novela *Yáwar Fiesta* colocara a Puquio en el horizonte de la imaginación nacional. Los hizo visibles en la sociedad nacional y logró así cierto reconocimiento para ellos. Sin embargo, las intenciones esclarecedoras del autor no logran que la imaginación general recuerde la diversidad de sectores sociales que habitan el pueblo. Tanto en la nota preliminar que acompaña la edición chilena de 1968 como en el artículo “La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú”, publicado en la revista *Mar del Sur* en 1950, Arguedas insiste en recordar que la novela relata

...los amores y odios del pueblo andino de ascendencia hispanoindia. No sólo de la multitud de habla quechua monolingüe sino de los herederos de los conquistadores ...

(Arguedas 1983: 193)

Se trata de novelas en las cuales el Perú andino aparece con todos sus elementos, en una inquietante y confusa realidad humana, de la cual el indio es tan sólo uno de los muchos y distintos personajes. ... Son cinco los personajes principales de los “pueblos grandes”: el indio, el terrateniente de corazón ..., el terrateniente nuevo, ... el mestizo de pueblo El quinto personaje es el estudiante provinciano que tiene dos residencias, Lima y “su pueblo”.

(Arguedas 1983: 194)

Yáwar Fiesta no puede evitar que se consolide la idea de que Puquio es un lejano pueblo de indios, ni que se sospeche que la imagen favorable que esta y otras obras literarias presentan sea considerada equivocada e

12. Ver, sobre el tema, Muñoz 1984.

13. Es de notarse la paradójica dinámica de visibilización y a la vez invisibilización del indígena que la plaza de la comunidad indígena y barrio urbano de Pisquachuri revela cuando, remodelada, empieza a ser conocida como la plaza Arguedas. La Comunidad de Ccallao pierde su plaza de modo similar cuando esta se transformó, gracias a la remodelación auspiciada por el ejército, en la plaza Bolívar.

idealizada, o merezca una reinterpretación. Es esa primera imagen la que 30 años después convoca A. Bryce en la novela que ya comentamos: un sitio remoto, poblado de indios, bárbaro —para muchos— aunque mágico, al que la sociedad nacional se asoma con rechazo y desconcierto.

A los ojos del país

Arguedas no es ajeno a la existencia de esta percepción de los pueblos andinos entre los lectores para quienes escribe. Lejos de ignorarla, la incorpora como parte fundamental de la línea argumental de la novela. Así la novela *Yawar Fiesta* narra lo que ocurre en Puquio cuando un decreto civilizador del gobierno prohíbe, por salvaje, la costumbre de que los indígenas toreen, y obliga a introducir una nueva costumbre: contratar un toreero profesional que lidie al toro. El subprefecto, foráneo enviado por el lejano gobierno, es el encargado de hacer cumplir las disposiciones, lo que explica de la siguiente manera:

—¡Pero no habrá corrida en Pichk'achuri! ¡No verá usted destripar a nadie este 28! Usted no será un sucio como el Cáceres, como el Gutiérrez; ¡pero es un salvaje, un degenerado, un come sangre de indios!

(Arguedas 1983: 116)

El autor pone en el subprefecto los ojos y percepciones ajenas y descomprometidas del país y crea a través suyo el marco en que se desenvuelve la trama: así todos en Puquio son incivilizados en la línea de la primera cita, y el suyo no es el mundo verdadero.

El subprefecto vio, desde el corredor de su despacho, la entrada de la indiada de los barrios a la plaza ...

—¡Esto es un cinema! ¡Parece película!

No tenía miedo. No veía a la gente, no entendía lo que hablaban.

—¡Es puro ganado!

En el corredor iluminado de la alcaldía, también, como en una pantalla de cine, hablaban los vecinos. Al pie de la lámpara se juntaban, de tres, de cuatro, moviendo sus bracitos ...

—¡Pueblos como de otro mundo! Sólo la necesidad, la plata, puede traerlo a uno a sufrir esta cochinada.- exclamó el subprefecto.

(Arguedas 1983: 110)

Aunque este texto fue publicado en 1930, yo pude recoger expresiones similares cargadas del mismo desprecio, pero esta vez con algo de te-

mor, entre las autoridades y funcionarios públicos destacados en Puquio en 1997. Ellos también sentían encontrarse fuera del mundo, en ninguna parte, o, como el subprefecto, en una película y pesadilla.

La novela no se limita a incluir la versión de los otros; describe además cómo la diversa población local es consciente de la percepción que las clases altas, o el gobierno, tienen de ellos. Salvo las comunidades indígenas, todos, en diversa medida, pero especialmente el sector de terratenientes nuevos y estudiantes residentes¹⁴, viven la urgencia de demostrar que están a la altura, y aun más allá de los estándares civilizados del poder en el país. Se trata de sectores que desean apropiarse de las herramientas simbólicas que les permitirían ser reconocidos como parte del país, y así sumarse al nosotros peruano hegemónico. Esta urgencia y aquel desprecio son precisamente lo que genera una de las tensiones dramáticas de la novela. En ella la autoridad política representa para los pobladores locales no solo el punto de vista del gobierno y la sociedad capitalina, sino, en general, el de todo el mundo significativo, y sienten que a través suyo el país los observa y vigila cual a extraños pobres e inferiores.

La novela no describe un mundo cerrado, o que se baste a sí mismo, sino una comunidad en busca del reconocimiento de la sociedad nacional, que busca formar parte del horizonte de su memoria. Frente al país, y a pesar de los esfuerzos locales por integrarse en los términos que sus sectores dominantes proponen, la novela coloca surgiendo de las comunidades indígenas la grandeza y vitalidad que finalmente se impone y los reivindica. Quizá la respuesta a la pregunta que hace un puquiano de por qué la gente únicamente ve indios en la novela esté, no solo, en la mirada de los lectores, sino también en que para contestar al prejuicio la construcción del orgullo local requiere recuperar el valor de los elementos indígenas negados y depreciados, pero propios y distintivos. Así la novela concluye cuando la corrida india prevalece y es reivindicada a los ojos de la sociedad hasta por quienes más la rechazaban. Así, después de que los indios dinamitan al toro, las últimas frases de la novela dicen:

—¿Ve usted, señor Subprefecto? Estas son nuestras corridas. ¡El yawar punchay verdadero! —le decía el alcalde al oído de la autoridad.

(Arguedas 1983: 192)

14. Los estudiantes residentes son hijos de mestizos e indígenas que han migrado a Lima donde ahora residen. Ellos y los terratenientes nuevos son sectores en proceso de ascenso social. Su presencia en la novela permite pintar con mayor claridad una comunidad en proceso de cambio.

Recordando

La larga entrevista publicada con el título *La cultura quechua hoy* (1987), donde R. Montoya usa un criterio similarmente vinculado con la revaloración de lo local para clasificar a sus paisanos puquianos que viven en la capital, permite ver que llamamos memoria a una actividad que no es únicamente subjetiva. Montoya identifica tres grupos de acuerdo con la relación de solidaridad que mantienen con la tierra natal, en virtud de los recuerdos más o menos agradables que conservan de las experiencias de la infancia.

El primero es el de los migrantes militantes del amor a su tierra, los que recuerdan, los que se preocupan por buscar un manto a la virgen, una banca para la iglesia, la pista para la carretera, la carretera donde no la hay, ... un tercio que está comprometido en dar.

El segundo tercio de los migrantes es el que desde un comienzo establece una ruptura total con su pueblo. ...jamás han vuelto... tienen una reacción por la pobreza que vivieron, una amargura por el recuerdo doloroso. Para los migrantes del primer tercio el mundo andino tuvo algo de alegría que recordar, ..., para los del segundo el mundo andino fue pena, hambre, marginación, el tercer tercio es de los que están en el péndulo del reloj, de los que no están decididos por el primero ni el segundo, de los que en un momento se sienten atraídos por la tierra y aparecen, y en otros se sienten atraídos por la gran ciudad y pesa más lo negativo de su pueblo y se pierden.

(Montoya 1987: 21)

Pero esta manera de clasificar nos permite notar que recordar aquí supone no tanto conservar o comunicar un conjunto de recuerdos o representaciones expresadas oral, textual o plásticamente, sino más bien actuar en redes de solidaridad cuyas coordenadas son esas representaciones.

Dice Montoya de quienes se preocupan por hacer algo en relación a Puquio, por buscar un manto a la virgen, una banca para la iglesia, la pista para la carretera o aparecen por Puquio y las reuniones de migrantes, que ellos recuerdan. Dice que no recuerdan, que olvidan, quienes no han vuelto jamás. No es que carezcan o no ejerzan la capacidad subjetiva de recordar, todo lo contrario, recuerdan, y no olvidan, dolorosas situaciones de exclusión. Lo que no hacen es practicar compromisos concretos con sus paisanos; no los visitan, no trabajan con ellos, no demuestran en acciones de solidaridad que reconocen su existencia concreta.

Montoya está practicando una memoria que acusa de olvidar a otros que recuerdan. Para él, como para quienes concurren a las reuniones de paisanos, recordar tiene por los menos dos dimensiones. De un lado, se trata de decir (expresar) y comunicar recuerdos como representaciones que forman memorias textuales (chismes, canciones, novelas) o plásticas (piletas, guaguas¹⁵). De otro, se trata de actuar. Pero de actuar esas costumbres, obligaciones y compromisos que impiden que las memorias sean solo reminiscencias que, desagradables o aparentemente irrelevantes como en la novela de Bryce, marcan sin embargo esa distancia, exclusión o dominación a la que llamamos olvido. Tener memoria se entiende aquí como hacer explícitamente presente a las personas a través de prácticas concretas que las unen. Las personas que recuerdan interactúan; se reúnen, se presentan, cuentan historias de Puquío, se ponen al día de los últimos acontecimientos, comparten música y comida, establecen tratos y compromisos, proyectan el futuro, pero hoy se prestan y adeudan, y construyen carreteras.

La memoria consta así de dos actividades: recordar y olvidar; y se practica como representaciones y relaciones sociales. Recordar supone no solo imágenes o relatos, y los modos de comunicarlas que se producen en novelas, plazas y reuniones de camaradería entre otros, sino también gestos y obligaciones que circulan produciendo la red de lazos solidarios de una comunidad. Olvidar, por su lado, no es solo la pérdida o carencia de representaciones, que por tanto no pueden ser comunicadas, sino también, tanto la producción de memorias que invisibilizan, así como, en el contexto de tener recuerdos, claros o desapercibidos, interrumpir o dejar de practicar y, por tanto, desconocer relaciones solidarias. Olvidar es producir aislamiento y exclusión.

Así, debemos reconocer que sabemos bien que cuando un amigo o una comunidad pide no olvidar, no está sugiriendo una mención más en los libros de la historia ni una placa en un monumento, sino, muy pragmáticamente, mantener un flujo de intercambios y obligaciones que no los explota, y sí los incluye.

15. Son panes especialmente preparados que representan llamas o bebes y son regalados a amigos y parientes en noviembre. Una enorme guagua fue el centro de una fiesta de camaradería y reconocimiento entre migrantes puquianos a la que asistí en 1996.

Bibliografía

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections On The Origins and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso.
- Arguedas, José María (1987). *Las comunidades de España y del Perú*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana (1ª ed. 1968, Lima: UNMSM).
- (1983) *Obras completas*. Vol. 2. Lima: Horizonte.
- Cornejo Polar, Antonio (1991). "Arguedas, una espléndida historia", en Forgues, Rolande; Hildebrando Pérez y Carlos Garayar (eds.). *José María Arguedas. Vida y obra*. Lima: Amaru Editores.
- Flores Galindo, Alberto (1987). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Lienhard, M. (1992). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico cultural en América Latina 1492-1988*.
- Merino de Zela, Mildred (1992). *José María Arguedas. Vida y obra*. Lima: Concytec.
- Montoya, R. (1995). "Arguedas en España: crónica de un viaje de la nostalgia", en Martínez, Maruja y Nelson Manrique. *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. Lima. Desco, Cepes, Sur.
- (1987). *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul.
- Muñoz, Fanni (1984). "Cultura popular: el Turupukllay: corrida de toros con cóndor". Tesis en Ciencias Sociales. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portocarrero, Gonzalo (1994). "Las palabras y la vida", en *Márgenes*. VI, 12. Noviembre. Pp. 27-36.
- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*. España: Júcar Universidad.
- Rama, Angel (1975). *Formación de una cultura indoamericana*. México: Siglo XXI.
- Said, E. (1996). *Cultura y violencia*. Anagrama.

V.

Colofón

29 de julio de 2001: Toledo en el Cusco o Pachacútec en el mercado global

Cynthia Vich

En este trabajo comentaré la manera como las ceremonias de toma de posesión de la presidencia peruana por Alejandro Toledo narraron la desesperada apuesta desde la que el Perú buscaba insertarse al llamado orden global después del régimen fujimorista. Para esto, quisiera entender los eventos del 29 de julio (la ceremonia de Machu Picchu y la fiesta folklórica en Sacsayhuamán) como una *performance* que construye y busca implantar un guión de identidad de acuerdo con un interés político específico.

Como representante jurídico de la comunidad imaginada de la nación peruana, en esta *performance* Alejandro Toledo delimitó los términos de su participación en esa otra comunidad imaginada que es el mundo globalizado. Lo que me interesa es analizar la economía de este acto *performativo* como proceso de exhibición de un discurso identitario. A lo que apunto es a identificar y comentar los signos y los esquemas de poder que constituyen a esta *performance* (a la que llamaré “Perú 2001”) y la plantean como el punto de partida dentro de un determinado proyecto político de inserción en el contexto internacional. Mis reflexiones giran alrededor de preguntas como ¿qué es lo que se crea cuando se muestra? ¿en qué discurso ideológico se inserta esta representación y desde qué posición? ¿hasta qué punto esta puesta en escena de la identidad ratifica la naturaleza móvil y artificial de esta misma, y por ende propicia que se abran alternativas de distinto tipo en su uso político? ¿hacia dónde se dirige la urgencia por mostrar ciertos contenidos y ciertas marcas de autenticidad como parte del discurso, también *performativo*, del mundo supuestamente integrado, multicultural y democrático del capitalismo transnacional?

Mi lectura ve la *performance* “Perú 2001” como un producto inserto en la lógica de la industria de los patrimonios culturales, industria que va de la mano con la del turismo, fenómeno entendido como la “hedonocracia de los sueños hechos realidad” (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 176).¹ De ahí

1. Para aproximarme a la *performance* constituida por las ceremonias de Machu Picchu y Sacsayhuamán me ha resultado muy útil la perspectiva de los “estudios de exhibición”,

el trasfondo mayormente positivo y ante todo optimista de su propuesta, así como su eficacia política (a corto plazo) como discurso fundacional del período presidencial de Alejandro Toledo.

Quisiera comenzar analizando cómo se construye el espectáculo para los propios peruanos, es decir, como ejercicio político interno. En este sentido me interesa plantear a “Perú 2001” como una *performance* concebida y realizada para reavivar, desde el paradigma postmoderno, el frustrado proyecto indigenista del discurso político-cultural de las décadas de 1920 y 1930. El carácter de celebración ritual de “Perú 2001” puede así ser leído como la creación de un momento de triunfo en la historia del indigenismo peruano, triunfo que se celebra —esta vez desde el centro del poder nacional— con la utilización del gesto autoritario del indigenismo clásico: imponer la identidad andina como la manera “auténtica” de ser peruano. En otras palabras, lograr la andinización del Perú en el campo del discurso autorreflexivo. Para el país que comenzaba a gobernar Toledo, el desahogo social generado por el desempolvamiento de la vieja utopía del nacionalismo cultural centrado en lo andino era simplemente urgente. La todavía demasiado reciente experiencia traumática de la guerra civil y la debacle económica de la década de 1980, seguida por el legado fujimorista de la destrucción de la institucionalidad, la degradación de la moral pública y la agudización de la crónica crisis económica, habían hecho añicos la autoestima nacional y la misma viabilidad del Perú como realidad posible. Frente a este contexto, era absolutamente necesario, por lo menos en el nivel de lo simbólico, cristalizar los nunca alcanzados ideales de integración socio-cultural y desafiar la desesperación económica con estrategias de reactivación que combinaran el contexto nacional y el global. Pensar, narrar al Perú en términos de futuro, como potencialidad y no como continuo fracaso, era psicológicamente imperioso. De ahí que recurrir al mito del desarrollo a través del turismo (el aspecto central del discurso de Toledo) resultase una alternativa efectiva y rentable tanto en el nivel interno como externo.

La primera promesa cumplida de Alejandro Toledo al ser elegido presidente fue, como lo mencionó la prensa, “instalarse simbólicamente en las ruinas de Machu Picchu como respeto a los dioses de nuestros antepasados” (*El Comercio*, 28 de julio de 2001, A23). “Perú 2001” se inició así con

con la cual Kirshenblatt-Gimblett, hilando y reformulando los planteamientos de varios estudiosos de la cultura, se aproxima a la museología y al proceso de creación de patrimonios culturales.

una misa andina en la plaza principal de la ciudadela Inca. Este ritual fue efectuado por cuatro personas que hacían las veces de sacerdotes, quienes realizaron ofrendas a los Apus y a la Pachamama en representación de los cuatro Suyos. La inscripción de los sujetos de los cuatro Suyos en esta *performance* juega con los distintos niveles de codificación simbólica de la ancestral fórmula andina de los cuatro que se resuelven en uno, añadiéndole un nivel más al presentarse también como una cita de la Marcha de los Cuatro Suyos, el gran movimiento político con el que Toledo candidato movilizó al pueblo peruano contra la dictadura fujimorista hacía exactamente un año. Dicha marcha podría ser vista como un momento inicial en la apropiación política del discurso indigenista que caracteriza la personalidad política y el populismo de Alejandro Toledo.

Pero, volviendo a “Perú 2001”, el maravilloso escenario de las ruinas de Machu Picchu se complementaba con el sonido de los pututos y la presencia visual del fuego y de los arívalos (vasos incas). En ese marco, Alejandro Toledo, su esposa belga Eliane Karp, y los dignatarios de distintos países presenciaban la ceremonia de “pago” a las deidades en agradecimiento por la “nueva era” de democracia traída por Toledo para el Perú. La nación interpelada aquí era la representada por los colores de la bandera del Tahuantinsuyo, que tanto en Machu Picchu como en Sacsayhuamán estaba sistemáticamente ubicada al lado de la bandera peruana.²

A la nación andina del Tahuantinsuyo y, a través de ella, a la comunidad nacional e internacional fue que estuvieron dirigidas las palabras de la primera dama y del presidente. Aquí tampoco podemos descuidar las connotaciones simbólicas de la pareja Toledo-Karp para inscribirse en el libreto de la representación del Estado exitoso: el que combina modernidad, progreso y tecnología (tradicionalmente asociados al mundo blanco/occidental, personificados en Eliane Karp) con una identidad nacional fuerte y distintiva (que sería, en este caso, el elemento indígena representado por Toledo). La integración de distintos atributos “deseables” para el desarrollo nacional en la figura de la pareja presidencial juega además con el paradigma de la pareja fundadora y civilizadora (“ordenadora del caos”), tal y como se expresa en uno de los mitos de origen del Imperio Incaico como elemento civilizador del mundo andino. Y es precisamente la carga simbólica de la pareja Toledo-Karp el elemento clave donde se produce la interrelación de poderes entre lo occidental y lo indígena, entre el capitalis-

2. Como continuación de este gesto, la bandera del Tahuantinsuyo actualmente se ubica al lado de la bandera peruana sobre el Palacio de Gobierno de Lima.

mo transnacional y el “Perú profundo” al que constantemente alude Toledo. Esta interrelación también permite apreciar la intersección de funciones para las que se construye el espectáculo “Perú 2001”, que busca a la vez actuar como producto de consumo interno y como producto de exportación constituido fundamentalmente sobre la base de la interpelación de la mirada internacional. Me detendré, entonces, a comentar el mensaje a dos voces hecho por la pareja Toledo-Karp, entendiéndolo como un solo discurso.

Mujer, antropóloga, madre, Eliane Karp se dirigió en quechua (con posterior traducción al español) a todo peruano que sintiera que a él estaba dirigido su mensaje, utilizando constantemente códigos culturales andinos una vez más recodificados a la luz del pasado inmediato del Perú:

Ahora se cierra el **círculo**, ahora regresan **los buenos tiempos** /.../ aquellos que deseaban Túpac Amaru II, Condorcanqui a tí y para tí, en tu recuerdo, a los últimos resistentes de Vilcabamba. A todos aquellos que **resistieron** durante tanto tiempo manteniendo su tradición viva /.../ a todos aquellos que no permitieron que se borre la **memoria colectiva** de nuestro gran pueblo, que se mantenga la lengua, el sentir de la Pachamama y de los Apus, nuestra vestimenta, nuestros bailes y nuestra extraordinaria música. A la gran nación del Tahuantinsuyo que une el Capac Ñan y que se proyecta hacia el futuro, la integración de los pueblos y la modernidad democrática. Ha regresado el tiempo de la Chaquana. Hemos cumplido. **Todos hemos traído el tiempo del décimo Pachacuti** a la modernidad con equidad e igualdad para todos los pueblos del gran Tahuantinsuyo, para que vuelva el trabajo, la comida y la alegría para todos (vídeo).

Resulta evidente en las palabras de la primera dama la voluntad de aludir de manera bastante explícita al corpus oral del mito del Inkarrí, uno de los más extendidos mecanismos simbólicos con los que la nación andina ha articulado su esperanza de restauración de un orden propio y justo. La misma figura de Toledo, tanto en las ceremonias de su toma de mando, como en lo que va de su gestión como presidente, siempre busca un trasfondo mesiánico que el mandatario sabe aprovechar. Pero lo que me interesa particularmente en el caso del mensaje de Eliane Karp en Machu Picchu es señalar que tanto la forma (hablar en quechua) como los contenidos de su discurso logran efectuar un desplazamiento en la simbología identitaria de la pareja presidencial, desplazamiento que es clave en la configuración política de la *performance*. Me explico: aquí la que habla con la cercanía de

la intimidad del idioma materno y con términos que aluden a esquemas culturales andinos es la mujer blanca y europea, no Toledo. Con esta apreciación no busco caer en el simplismo de denunciar un mecanismo de apropiación cultural que no tiene que ser necesariamente inválido, sino más bien subrayar su utilización como capital político. Volveré a esto más adelante.

Por su parte, Toledo, la encarnación del discurso exitista del niño pobre que se vuelve presidente,³ se dirigió simultáneamente al público nacional y al global: reconociendo la necesidad de una “alta dosis de pragmatismo” (vídeo), centró su mensaje en el discurso de la integración multicultural “sin exclusiones y sin marginaciones” (vídeo). En estas dos frases hay claves importantes. En la primera, Toledo vincula la obligatoriedad de un elevado pragmatismo sin el cual la gobernabilidad nacional no podrá ser posible con la necesidad del reencuentro de todas las sangres (Arguedas dixit) en el Perú. El problema está en ese vínculo, ya que lo que se está diciendo implícitamente es que la urgencia de ser práctico (para asegurar la supervivencia allá afuera) es el elemento fundamental en la motivación del deseo de integrar al país racial y culturalmente. No la justicia, no el legítimo derecho, sino la pura supervivencia. En la segunda frase, criticar las “exclusiones y marginaciones” apunta a dos niveles. Por un lado, es continuar denunciando (a la manera del indigenismo clásico) las contradicciones internas de un país todavía profundamente desintegrado racial, social, económica y culturalmente. Por otro lado, y remitiéndose al contexto global, aludir a los mecanismos de exclusión y marginación a través de los cuales se hace visible la trampa del discurso multicultural es hablar como el peruano que, desde una posición periférica, denuncia el desarrollo desigual y la marginación oculta bajo el artificio de la armónica comunidad global de países civilizados. Hasta allí las potencialidades críticas del discurso de Toledo y su actuar como sujeto investido de poder en el marco de su paradigma indigenista.

Siguiendo las palabras del nuevo presidente, en el contexto del “mundo globalizado y moderno” (vídeo), la función del proyecto indigenista de integración nacional que constituye su *performance* es asegurar que la nueva cultura transnacional del tipo CNN y del internet “tenga que caminar con las manos andados (sic) con las culturas que tienen raíz, que tienen pertenencia y que tienen identidad nacional” (vídeo). En otras palabras, lo que exige Toledo es la participación de países como el Perú en la fiesta de la

3. Como lo explica Gonzalo Portocarrero (2001: 23), en el Perú, desde inicios de la década de 1990, el “hombre de éxito” es el ideal de la época, el discurso con mayor capacidad de modelar la subjetividad social.

globalización y para eso reactiva otra vez la simbología de la pareja interdependiente que camina hacia el futuro de la mano, uno al lado del otro. Nadie puede sobrevivir solo, siempre se necesita del Otro. Lo imperioso entonces es la siguiente pregunta: ¿cuáles son los términos de la participación de los pueblos conocidos como “en vías de desarrollo” en la economía y en la sociedad global? o, mejor aún, ¿cuál es el papel que se les va a imponer en el sistema de jerarquías del mundo postmoderno? Es aquí donde creo necesario enfatizar el carácter espectacular de esta *performance* que también se construye para ser vista y consumida por el otro, el extranjero. De ahí que, siguiendo la lógica de la industria del turismo, que requiere la producción de la diferencia para competir en el mercado de las atracciones (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 152), lo que hace “Perú 2001”, por medio de lo que García Canclini llamó la unión entre el romanticismo folclórico y el nacionalismo político (92), es industrializar, mercantilizar una comprensión clásica, fija y esencialista de la identidad nacional peruana cuya única vigencia en el mundo globalizado (entendido como reordenamiento de las desigualdades y las diferencias) es ser o pieza de museo, o destino turístico rentable. “Perú 2001” se inclinará por lo segundo.

Como ya lo he mencionado, la *performance* que discuto insiste en el poder interrelativo de ese “envase jurídico-territorial”⁴ llamado nación peruana, y absolutiza un esencialismo de sesgo andino a través de mecanismos como la insistencia en los rasgos biológicos y telúricos asociados al origen territorial (los actores y los escenarios de Machu Picchu y Sacsayhuamán), las colecciones de objetos y rituales que afirman la distinción de un grupo sobre otros (de reiterada visibilidad en los dos eventos) y el discurso moderno de la nacionalidad clásica (García Canclini 1995: 92). El esquema típicamente moderno y homogenizador de las monoidentidades (en este caso específico, el esencialismo del patrimonio histórico-cultural andino) se convierte entonces en el elemento esencial no solo para asegurarse el apoyo político de la mayoría de peruanos, sino para utilizarse como pasaporte de entrada al mundo de la multiculturalidad globalizada.

¿Cómo es entonces que Toledo plantea el desarrollo interno del país y su inserción exitosa en la comunidad global? Trabajo y turismo, fue la respuesta de Toledo en Machu Picchu. Recordemos que la gran promesa del Toledo candidato fue darle trabajo a los peruanos. ¿Cómo se entiende en este contexto al trabajo? Aquí quisiera retomar una vez más a García Canclini

4. Tomo el término de García Canclini, quien lo usa constantemente en *Consumidores y ciudadanos*.

en lo que atañe a su reconceptualización y vinculación de las categorías de consumo y ciudadanía. Como este lo explica, en un mundo donde las identidades se organizan cada vez menos en torno de cargas simbólicas nacionales y más en torno del consumo masivo de artefactos culturales mercantilizados, la noción política de ciudadanía se expande para incluir el derecho a la vivienda, la salud, la educación y la apropiación de otros bienes de consumo (1995: xiv). Si los ciudadanos de hoy son más bien una comunidad (o simple aglomeramiento) de consumidores, las posibilidades de agencia política de su misma ciudadanía radican en exigir su derecho a la satisfacción de las necesidades básicas ya mencionadas. Y, entre estas, podría incluirse el derecho al trabajo, esencial para la existencia misma del ciudadano consumidor.

Ante la situación límite en la que se encontraba (y, lamentablemente, todavía se encuentra) el Perú al que le habló Toledo en Machu Picchu, la única viabilidad política de su discurso nacionalista estaba en la exigencia del derecho al trabajo de todos los peruanos. No es difícil notar cómo, en la nueva economía global, la posición de los países periféricos ha hecho del trabajo más que un medio para alcanzar el consumo, un bien en sí mismo, el producto de consumo esencial, el derecho inalienable que será exigido por la comunidad imaginada de todos los ciudadanos desposeídos de él, comunidad desterritorializada que opera tanto al interior de sus países de origen como fuera de ellos (los migrantes). “Me he comprometido a generar trabajo”, dijo Toledo en Machu Picchu; “Toledo, aquí estamos para trabajar” le gritaba al mundo, a través de los medios de comunicación, un bailarín folklórico en la fiesta de Sacsayhuamán. De esta manera, “Perú 2001” plantea su defensa del derecho al trabajo como instrumento central para la subsistencia económica del Perú y como elemento dador de ciudadanía a los peruanos. Analizar la manera como Toledo entiende al trabajo como derecho inalienable del ciudadano peruano, y como elemento que pondrá en marcha el desarrollo económico y social del país es lo que finalmente define su posición identitaria y su agencia en la dirección del Perú.

Es entonces que el asunto del trabajo se conecta con el tema del turismo: en “Perú 2001” Toledo insiste en él como principal tabla de salvación para el país.⁵ El turismo masivo, además de poder actuar en el nivel interno

5. Quiero señalar que el plan de las privatizaciones —de empresas públicas, por ejemplo— sigue la misma lógica y es parte del mismo proyecto que el turismo. Sin embargo, pienso que el tema de las privatizaciones (que ha venido a ser un elemento básico de la política económica de Toledo) no se menciona en la *performance* porque hubiera sido

como respuesta al problema del trabajo, se propone como el medio ideal para sobrevivir en el nivel externo en la economía mundial. Y hacia allí apunta “Perú 2001”, a capitalizar de manera rentable y efectiva el alto grado de *performatividad* de ese objeto de consumo turístico que vendría a ser el Perú. En este sentido, la naturaleza de “Perú 2001” (y su propuesta de vinculación entre trabajo y turismo) engancha fácilmente en la lógica de la industria de los patrimonios culturales. En esta, y a través de la exhibición, “maneras de vida” que ya no pueden sostenerse sobreviven (son hechas económicamente viables) como representaciones de ellas mismas (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 151).⁶ En otras palabras, lo que ocurre es la utilización de la espectacularización de un mito como estrategia de supervivencia.⁷ Como modo de producción cultural, la cadena no es muy complicada: una serie de elementos que podríamos llamar “atributos identitarios” se transforma en herencia que hay que preservar (simplificándose, limpiándose para ofrecer el encanto inofensivo, la diferencia sin riesgos típica del parque temático) (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 147), y luego esta herencia asciende al nivel industrial, a la producción masiva. Convertida en producto, esta se consume en el mercado interno (los peruanos, turistas o no) y se exporta en el nivel internacional (el turismo externo). Lo que he descrito entonces es un proceso de objetualización a través del cual se le otorga una “segunda vida”⁸ como objeto de consumo, como realidad virtual, a ese com-

demasiado riesgoso políticamente, considerando que se trataba del discurso de inauguración presidencial. La utilización, en términos vagos y generales, del turismo como reactivador económico y cultural resultaba más inocua y efectiva.

6. En este caso, por “maneras de vida” me referiría más bien a una identidad nacional peruana, que siempre será construida y no “natural”.

7. En este sentido, “Perú 2001” es constitutivo del populismo subordinante del discurso de la multiculturalidad (tal y como lo describen Hart y Negri en *Empire*): la atención que intenta dársele al Perú en el plano simbólico-cultural está en perfecto contraste con su estatus completamente marginal en la sociedad económica global. Es decir, la visibilidad que se busca lograr en un nivel es inversamente proporcional a cómo se le ignora en el otro, el de la supervivencia material. Lo que ocurre entonces es la idealización populista de la diferencia desde la desigualdad.

8. Afirmar que se trata de una “segunda vida” no deja de ser problemático. El término procede de Kirshenblatt (150), pero mis reservas se basan en que reconocer una “segunda vida” implica la anterior existencia de una “primera” vida: aquí quisiera aclarar que habría que entender a esa primera vida no desde la nostalgia por la pureza de lo “auténtico”, que finalmente es una construcción usualmente idealizadora y homogenizadora. En todo caso, la diferencia esencial con la “segunda vida” sería que esta última se ha convertido en un producto de consumo masivo.

plejo sistema de prácticas culturales, abstracciones identitarias y discursos de autocomprensión que forman lo que siempre se ha entendido como “herencia cultural” (el mito de la peruanidad, en este caso específico).

La efectividad política del proceso que acabo de describir es muy alta: no es nada nuevo recordar que el espectáculo, bajo cierta intencionalidad, desplaza el análisis y tiende a suprimir los conflictos y las estrategias de marginación. En el caso de la *performance* “Perú 2001”, el objetivo no es entender al Perú sino representarlo. Y, desde allí, plantear una manera de hacerlo posible. La espectacularidad de “Perú 2001” seduce por su reinención del mito —del deseo— de la integración identitaria. En consecuencia, los mecanismos de homogenización, subordinación y neutralización que conforman el discurso de la nacionalidad armónica (o de la globalización celebratoria, en el otro nivel) le quitan espesor a cualquier contenido político, cultural o racial y resultan en lo que se ha llamado la banalización o trivialización de la diferencia (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 77). El resultado es, entonces, el efecto neutralizante de hacer inconsecuente la diferencia y el conflicto, la borradora sistemática de las tensiones que son la realidad desgarrada escondida bajo la plácida imagen virtual de las construcciones simbólicas.

¿Desde dónde es entonces que Toledo busca hacer posible al Perú? ¿Dónde se ubica su identidad o, en todo caso, cuál es la posición que define su actuar como sujeto? Aquí es donde vuelvo a mencionar el desplazamiento de identidades que mencioné previamente a propósito de las palabras de la primera dama. Si en el caso de Karp ella se apropió del espacio indígena para hablar desde allí, como la occidental que se ha recreado como indígena, Alejandro Toledo hace lo inverso: se apropia del discurso occidental del capitalismo transnacional y lo naturaliza como progresión “natural” del ser indígena. Es decir, se reinventa hablando desde el éxito que le ha brindado su adopción del capitalismo como camino al progreso.

“Quiero enviar un mensaje al mundo, quiero decirles que aquí, en el ombligo del mundo se desarrolló una cultura de la que me siento muy orgulloso /.../ quiero decirles, a través de los medios de comunicación...¡que vengan a vernos!”, imploraba Toledo (vídeo). Simultáneamente, y transmitido en pantalla gigante en Machu Picchu y de ahí a las grandes cadenas internacionales, en la explanada de Sacsayhuamán había danzas folklóricas representativas de las trece provincias del departamento del Cusco desde tempranas horas de la mañana. Identidades locales, transnacionalización tecnológica. Diferencia cultural y orgullo étnico para competir en el mercado internacional: esos son los bienes que se presen-

tan. El producto “Perú” se convierte entonces en una entidad capitalista desde su propio origen.

Por lo tanto, y volviendo a la agencia política de Toledo en su *performance*, lo que apreciamos en este caso es la constitución de un nuevo sujeto indigenista, aquel que ha naturalizado el esquema neoliberal dando por hecho que toda posibilidad de supervivencia tiene que ir necesariamente por ese camino, y que la tarea es simplemente saber optimizar al máximo los recursos con los que se cuenta. Me parece importante además insistir en lo ya mencionado acerca de la interdependencia de la pareja exitosa Toledo-Karp: me refiero a la utilización que hace cada uno de la identidad (o “atributos”) del otro como capital político. Lo que se afirma con esto es que, así como el blanco necesita de lo indígena para reinventarse, el éxito de la nación indígena depende de su inserción en el discurso de lo blanco. Este esquema, obviamente, descuida toda una serie de consideraciones históricas y de poder que han marcado la relación poco armónica entre el mundo occidental y el indígena desde siempre. El hecho es que, tal y como se presentan en “Perú 2001”, el trabajo y el turismo —como elementos del plan de reactivación económica y social de Toledo— se van a entender desde esa perspectiva.

¿Cuáles son entonces las consecuencias de este reposicionamiento desde el cual Toledo define el éxito del Perú a partir de su propia imagen? Confieso que se me presentan dos posibles lecturas. Por un lado, mi primera inclinación se ubica en una posición crítica asociada a la izquierda tradicional. Siguiendo ese esquema, pensar en términos políticos al turismo como elemento de la cultura capitalista del exceso hace imprescindible insistir en las consecuencias de la relación siempre jerárquica entre turistas y nativos. Ya mencioné anteriormente cómo la mirada del turista objetualiza lo mirado convirtiéndolo en una atracción potencialmente coleccionable. De ahí que el proceso de objetualización que forma el eje de interacción entre turista y objeto se concretice en esa suerte de fantasía colonial que ya es artículo de consumo en las economías exitosas. Desde este enfoque crítico, que entiende al turismo en términos absolutos como mecanismo del sistema capitalista de apropiación de bienes, podría denunciar que plantear un desarrollo del Perú basándose en la dependencia en el turismo (o en las privatizaciones a ultranza como única salida) es un mero espejismo que esconde un tipo de explotación patrocinada por el gobierno, en el que el *modus operandi* es mercadear lo local (con el valor añadido de pasadismo, autoctonismo, diferencia, etc) para el consumo global (turismo, capital extranjero, etc). De hecho, no sería exagerado afirmar que convertirse en

destino turístico –es decir, incentivar y alimentar la creación y el perpetuamiento de estereotipos estáticos de identidad cultural– es perpetuar posiciones desiguales desde las que es casi imposible liberarse tanto material como simbólicamente. A la vez, es continuar siendo simple materia prima y mano de obra barata en el proceso de producción activado por el capital extranjero, lo cual hace que el Perú participe de la multiculturalidad (y de la economía global) ocupando un nicho que lo encarrila y lo condena a seguir negociando su simple existencia desde la desigualdad. El problema clave sería entonces que la comunidad imaginada y la pura supervivencia material del Perú solo serían posibles mientras fueran rentables y generaran el interés del mercado turístico de personas y de capitales. En otras palabras, el mantener la demanda de aquellos que “vienen a vernos” o “vienen a comprarnos” estaría íntimamente ligado a la reinención y perpetuación de los mitos de la otredad racial, del exotismo, de la fuente inagotable de recursos explotables a bajo costo. He ahí las consecuencias de un referente identitario construido sobre la base del imperativo de venderse, simbólica y materialmente. Esto, además de la banalización de las tensiones, desigualdades y contradicciones internas de una comunidad no solo no hecha sino deshecha como la peruana, que simplemente se intentan disolver, desde el poder, en el objetivo primordial de construir una cara pública del Perú como parque temático turísticamente deseable (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 147).

Pero habiendo reflexionado en estos términos, también se me presentan las siguientes interrogantes: ¿hasta qué punto la identidad simulada, espectacularizada, necesariamente limita las posibilidades de agencia? ¿qué pasaría si en vez de desautorizar inmediatamente los espectáculos virtuales como inútiles y nocivos pensáramos más bien en términos de usos, de estrategias de supervivencia dentro de un mercado del cual Latinoamérica no puede ya huir, pero sí quizás afrontar cínicamente desde una serie de negociaciones? Lamentablemente, al evaluar este primer año de gestión del gobierno de Toledo, no creo que la dirección del país vaya por ese camino, pero insisto en preguntarme sobre las posibilidades de agencia de una marginalidad que pudiera utilizarse a sí misma como marginalidad para trascenderse como tal. Pienso en una especie de ejercicio de simulación a partir del cual el Perú real pudiera nutrirse de un Perú virtual; una suerte de “narrativa identitaria”⁹ construida y hecha espectáculo con plena conciencia de ello. Desde allí, quizás se podría comenzar a explorar, a imaginar y a concretizar una posición creativa, no confrontacional sino digna y

9. El término lo tomo de Portocarrero (2001: 12).

productiva desde la cual lidiar con las contingencias abrumadoras de la propia reconstrucción del Perú como proyecto. Es en ese sentido que mi lectura de “Perú 2001” queda necesaria y esencialmente abierta.¹⁰

10. Por supuesto que no ignoro el peligro de toda instrumentalización que tiende a estancarse en el clientelismo. Ese siempre ha sido el problema de países como el Perú en sus relaciones con el poder exterior: convertirse simplemente en la realización del deseo del otro. Pero se trataría de ir más allá de querer ser un simple objeto de deseo, un receptor de dádivas. Se trataría de elaborar desde determinada *performance*, un camino para aprovecharse del otro, para renegociar las relaciones internas y externas. Cómo sería ese camino es lo que siento urgente discutir.

Bibliografía

- Ceremonias de Machu Picchu y Sacsayhuamán. Video. 2001.
- Culler, Jonathan (1988). *Framing the Sign. Criticism and its Institutions*. University of Oklahoma Press.
- García Canclini, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2001). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1998). *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Portocarrero, Gonzalo (2001). "Nuevos modelos de identidad en la sociedad peruana (hacia una cartografía de los sentidos comunes emergentes)", en Komadina, Jorge y Gonzalo Portocarrero, *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. Lima: IEP.

Sobre los autores y los comentaristas

Gustavo Buntinx

Egresado de la Universidad de Harvard y con otros estudios en Perú y Argentina. Desde 1980 ejerce como crítico e historiador de arte. También es un reconocido curador de exposiciones tanto académicas como experimentales: entre sus muestras de corte más histórico se encuentran las retrospectivas de Mario Urteaga (en colaboración con Luis Eduardo Wuffarden) y Moico Yaker, al igual que “Mallki: la exhumación simbólica en el arte peruano (1980-2002)”, cuyos respectivos catálogos son a su vez reconocidos libros de referencia. Además, ha investigado y publicado extensamente sobre arte y violencia, arte y política, arte y religión en América Latina. Varios de sus ensayos se encuentran traducidos al inglés y otros idiomas en los Estados Unidos y Europa. Actualmente dirige el Centro Cultural de San Marcos, y es “chofer” (conductor) de Micromuseo (“al fondo hay sitio”), un proyecto museológico alternativo.

Augusto Castro

Licenciado y Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Candidato a Doctor en la Universidad de Tokio. Es profesor asociado del Departamento de Ciencias Sociales, Coordinador de la Especialidad de Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP. Dicta los cursos de Procesos del Mundo Contemporáneo, Pensamiento Peruano y Latinoamericano, Filosofía Social, Deontología y Realidad Social Peruana. Es profesor de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Fue Profesor Visitante del Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Tokio desde abril de 1995 hasta marzo del año 2000, donde dictó cursos relativos al pensamiento peruano y latinoamericano. Durante su estadía en Japón fue también profesor de las Universidades de Sophia y Seisen.

Francesca Denegri

Es profesora de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Fellow del University College London. Obtuvo su doctorado del King's College, Uni-

versidad de Londres, en Literatura Hispánica. Entre sus publicaciones destacan *El abanico y la cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú* (IEP, Flora Tristán) y *Soy señora. Testimonio de Irene Jara* (IEP, Flora Tristán y El Santo Oficio).

Dorian Espezúa

Bachiller y Licenciado en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos donde también realizó estudios de Postgrado en Literatura Peruana y Latinoamericana y en Lingüística Hispánica. Ha publicado *Entre lo real y lo imaginario: una lectura lacaniana del discurso indigenista* (Lima, UNFV, 2000) y diversos artículos sobre literatura y sociedad. Fue distinguido con dos premios nacionales, uno en educación y otro en ensayo. Se desempeña como profesor en las escuelas de literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Federico Villarreal, y prepara un libro sobre la novelística arguediana.

Norma Fuller

Ph. D. en Antropología, University of Florida, Gainesville. Profesora Principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Entre sus publicaciones, se encuentran *Masculinidades. Cambios y permanencias* (Fondo Editorial de la PUCP, 2001), *Identidades masculinas. Varones de clase media en el Perú* (Fondo Editorial de la PUCP, 1997), *Dilemas de la femineidad. Mujeres de clase media en el Perú* (Fondo Editorial de la PUCP, 1993). Es editora y autora de *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades* (Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002), *Paternidades en América Latina* (Fondo Editorial de la PUCP, 2000). Asimismo, es autora de numerosos artículos sobre teoría antropológica, identidad cultural e identidades de género.

Miguel Giusti

Doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga, Alemania. Profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Director de la revista peruana de filosofía *Areté*, y Director del Instituto de Estudios Europeos de esa misma Universidad. Autor de *La crítica de Hegel al mundo moderno* (1987); *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad* (1999); *Encuentros y desencuentros. Sobre la recepción de la cultura alemana en América Latina* (1993); *Ciudadanos en la sociedad de la información* (1999), y *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (2000).

Marita Hamann

Psicoanalista, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis y de la Nueva Escuela Lacaniana; profesora del Centro de Educación y Docencia (CID) de la sede de Lima de la Nueva Escuela Lacaniana (NEL - Lima). Ha escrito diversos artículos sobre temas referidos al psicoanálisis y a la cultura.

Santiago López Maguiña

Profesor Principal del Departamento de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Enseña semiótica en dicha universidad y en la Universidad de Lima. Doctor en Literatura, graduado en la Universidad de Minnesota. Ha escrito numerosos artículos de su especialidad. Escribe un libro de análisis semiótico de la narrativa corta de Julio Ramón Ribeyro.

Nelson Manrique

Doctor en Historia y Civilización (1998), Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales - París, Francia. Magíster en Sociología (1979), Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Licenciado en Sociología (1987), Universidad Nacional Agraria, Lima. Profesor Principal de la PUCP. Sus áreas de investigación son la cultura, la etnicidad y el racismo, y la sociedad de la información. Entre sus publicaciones destacan *Cultura y poder en la transición de la sociedad industrial de masas a la sociedad de la información*. (Red de Fomento de las Ciencias Sociales, en prensa); *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú (1980-1996)* (Fondo Editorial del Congreso, 2002); *El nuevo poblador andino frente a la sociedad de la información* (CADE, 2001); *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo* (SUR Casa de Estudios del Socialismo, CIDIAG, 1999).

Marcos Mondoñedo

Estudió Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), donde se licenció y luego continuó sus estudios de Maestría Peruana y Latinoamericana. Ha publicado artículos especializados sobre literatura y psicoanálisis en diversas revistas del medio, libros de enseñanza secundaria dentro del área de lenguaje y redacción, y es coautor del reciente libro *Lecturas de teoría literaria II* (2003), publicado por el Fondo Editorial de su casa de estudios. Actualmente es profesor de Teoría Literaria en la Facultad de Letras de la UNMSM y de Lenguaje en la Universidad San Ignacio de Loyola.

Eloy Neira

Consultor de proyectos de desarrollo rural en los temas de cultura y género, con estudios de filosofía y sociología. Investigador independiente.

Guillermo Nugent

Sociólogo. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Sociología. Investigador Asociado en Desco. Sus intereses se instalan en la encrucijada de ciencias sociales, filosofía y salud mental. Actualmente sus investigaciones tratan sobre la formación y la crítica de una cultura pública tutelar en las sociedades latinoamericanas.

Gonzalo Portocarrero

Doctor en Sociología por la Universidad Essex de Inglaterra. Profesor Principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Entre sus publicaciones se encuentran *El Perú desde la escuela*, *Racismo y mestizaje*, y *Razones de sangre*. Sus intereses académicos están en el análisis de la cultura y de los procesos políticos.

Gabriela Ramos

Historiadora. Realizó sus estudios de doctorado en la Universidad de Pensilvania, Estados Unidos. Actualmente es profesora en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado diversos artículos y editado libros sobre historia colonial andina. Se encuentra preparando un libro sobre la muerte, la conversión al cristianismo y el proceso de construcción de identidades entre la población indígena del Perú colonial.

Cecilia Rivera

Antropóloga. Docente en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ha sido coordinadora de la Sección de Antropología, del Diploma de Estudios de Género y del Taller de Antropología Visual. Ha realizado investigación en los campos de la organización provinciana y el desarrollo urbano, la formación de las identidades de género (feminidad y masculinidad) y las formas de representación del poder. Es candidata al doctorado en Goldsmiths College, Universidad de Londres (especialidad: antropología).

Patricia Ruiz Bravo

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Católica de Lovaina. Profesora de Sociología y Coordinadora del Diploma de Estudios de Género en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Trabaja los temas de género, cultura y desarrollo. Es también consultora y evaluadora de proyectos de desarrollo. Entre sus publicaciones destacan “Enfrentados al patrón: aproximaciones a la masculinidad en el medio rural peruano” (con Eloy Neira, 2001), *Subversiones masculinas, imágenes del varón en la narrativa joven* (2001), y *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy* (1996).

Rocío Silva Santisteban

Magíster en Literatura Peruana. Actualmente se encuentra realizando un doctorado en Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Boston. Ha publicado cuatro libros de poesía, el último se titula *Condenado amor* (1996), y uno de relatos, *Me perturbas* (2001). Asimismo ha editado un libro sobre literatura, género y diferencia para la Pontificia Universidad Católica del Perú, titulado *El combate de los ángeles* (1999). Trabaja como periodista y columnista en el diario *El Comercio* desde 1989. Sus temas de interés son la representación del cuerpo femenino en el imaginario contemporáneo y las estrategias de basurización simbólica en América Latina.

William Stein

Profesor Adjunto, Texas Tech University, y Profesor Emérito, State University of New York at Buffalo. Su último libro es *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú* (Lima: Casa SUR, 2000). Sus intereses varían desde el Perú hasta la teoría postestructuralista.

Fidel Tubino

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Profesor Principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Profesor de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y de la Universidad del Pacífico. Profesor Visitante de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP y miembro fundador de Foro Educativo y de Proética. Autor de varios artículos y libros sobre temas de interculturalidad y filosofía práctica.

Gisèle Velarde

Filósofa Social. Especialista en ética y política. Es Licenciada en Filosofía y egresada de la maestría de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), donde ha sido más de diez años profesora de Ética y de Filosofía. Postgrado en Relaciones Internacionales en París, Francia. Su trabajo combina lo académico con proyectos y consultorías de desarrollo (Apoyo, Grade, Fundación Ferreyros, Marina de Guerra del Perú, etc.) y culturales (Alianza Francesa, CCPUCP, Petroperú, etc). Ha escrito diversos artículos especializados y de difusión.

Marcel Velázquez

Crítico literario. Licenciado en Literatura por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Ha obtenido el Premio Nacional de Ensayo Federico Villarreal 2001. Es coautor de *El hechizo de las imágenes* (Lima, 2001) y de *Mujer, cultura y sociedad en América Latina III* (Caracas, 2001). Es autor del libro *El revés del marfil. Nacionalidad, etnicidad, modernidad y género en la literatura peruana* (Lima, 2002). Se desempeña como docente en la Escuela de Literatura de la UNMSM y como director de la revista de literatura *Ajos & Zafiros*. Sus intereses académicos están asociados a la literatura peruana del siglo XIX y a la novela peruana contemporánea.

Cynthia Vich

Estudió Literatura en la Pontificia Universidad Católica del Perú, para después doctorarse en Literatura Latinoamericana en la Universidad de Stanford, EE UU. Actualmente es Profesora Asociada del Departamento de Lenguas Modernas de la Universidad de Fordham, en la ciudad de Nueva York. Ha publicado el libro *Indigenismo de vanguardia en el Perú* y diversos artículos sobre la obra de autores peruanos como Carlos Oquendo de Amat y Edgardo Rivera-Martínez, entre otros.

Víctor Vich

Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Georgetown en los Estados Unidos. Ha publicado *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú* (Lima, 2001) y, posteriormente, *El caníbal es el otro: violencia y cultura en el Perú contemporáneo* (Lima, 2002). Actualmente, se desempeña como investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y como profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
JUNIO 2003 LIMA - PERÚ

Batallas por la memoria:

antagonismos de la promesa peruana

A casi dos siglos de la independencia, la "promesa peruana", la posibilidad de una vida digna para todos, sigue siendo un horizonte demasiado lejano. Y es que los múltiples desgarramientos sociales han conspirado contra la vigencia de la ley y la formación de un sentimiento de comunidad en el Perú. Entre el deseo de ser nación y la realidad persistente del conflicto se genera una ansiedad que moviliza a la reflexión y el análisis.

Los textos reunidos en este libro examinan la dinámica de las mutuas exclusiones y la consecuente fragmentación de la sociedad peruana. El círculo del olvido y la repetición. Las dificultades para aprender. Pero también se examinan las luchas por el recuerdo y la integración, por el logro de una sociedad donde la diferencia no evoque la jerarquía sino la equidad. En definitiva un libro que muestra las heridas del país como el revés de sus posibilidades.



Pontificia Universidad Católica del Perú



UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

CENTRO DE INVESTIGACION

IEP

Instituto de Estudios Peruanos

ISBN 9972-57-021-5



9 789972 570216