

GUILLERMO NUGENT

El laberinto de la choledad

Segunda edición



 UPC

G U I L L E R M O N U G E N T

El laberinto de la choledad

Páginas para entender la desigualdad

Segunda edición

Lima, octubre de 2012



© Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC)



Impreso en el Perú - *Printed in Peru*

Corrección de estilo: Jorge Coaguila
Diseño de cubierta: Germán Ruiz Ch.
Diagramación: Diana Patrón Miñán

Editor del proyecto editorial
Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas S. A. C.
Av. Alonso de Molina 1611, Lima 33 (Perú).
Teléf. 313-3333
www.upc.edu.pe
Primera publicación: 1992 (publicada por la Fundación Friedrich Ebert)
Segunda edición: octubre de 2012

Digitalizado y Distribuido por YoPublico S.A.C.



www.yopublico.net
Telf: 51-1-221 9998
Dirección: Av. 2 de Mayo 534 Of. 304, Miraflores
Lima-Perú

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC)
Centro de Información

*Nugent, Guillermo. El laberinto de la choledad:
páginas para entender la desigualdad.*

Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas (UPC), 2015

ISBN de la versión impresa: 978-612-4041-97-6

ISBN de la versión PDF: 978-612-318-006-5

ISBN de la versión e-Pub: 978-612-4191-06-0

MESTIZAJE, IDENTIDAD CULTURAL, RELACIONES ÉTNICAS,
DISCRIMINACIÓN RACIAL, POBLACIÓN INDÍGENA, MIGRACIÓN RURAL
URBANA, VIOLENCIA, PERÚ

305.8 NUGE 2012

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo, por escrito, de la editorial.

El contenido de este libro es responsabilidad del autor y no refleja necesariamente la opinión de los editores.

Contenido

Prólogo	9
Introducción	13
Capítulo 1: El laberinto como espacio social	15
Introducción	15
La discriminación del indígena hasta 1960	19
El surgimiento de la pobreza como horizonte social	27
Las ciudades como espacio de una doble migración	35
Puro-impuro/limpio-sucio	43
Capítulo 2: Peruano +1, Peruano -1. Uno	57
¿Cuándo se choleó el Perú?	57
La desgracia criolla	68
La invención de la historia	85
El descentramiento	101

Apología de Bob López	
(lo esencial es visible a los ojos)	111
Introducción	111
<i>Ecce zambo visto por Homo sapiens</i>	113
¡ <i>Cherchez</i> la huachafa!	119
Zapatos de lona blanca y suela de jebe (no se dice zapatilla)	128
Las ideas que se metieron en la cabeza de Roberto-Boby-Bob López	
y una manera expeditiva de sacarlas	142
Conclusión: veinte años más tarde	168
Los argumentos sobre la violencia	169
Introducción: la violencia y sus motivos	169
El argumento de la diversidad cultural	173
El argumento de la pobreza	174
La violencia como guerra del pueblo	176
Otra manera de vivir, otra manera de pensar	177
Una legitimidad elusiva	179
La vida y la muerte como distinción política	180
La demanda por la calidad de vida	183
Del compromiso al respeto mutuo. La justicia y el cariño	185
Después de Arguedas. De Chimbote a Villa El Salvador/Tocache	187
Dinero y choleo	189

Posfacio: El agua está del otro lado	195
¿Debemos olvidar el gamonalismo? Todavía no	198
Para imaginar la historia hay que dejar sitio a los sucesores	201
Masacres de entre casa y democracia de visita	204
<i>Good Bye, Lenin! Hello, Racism!</i>	206
¿Le llamaremos pigmentocracia?	209
Bob López y el lugar de la autenticidad	212
 Bibliografía	 219

Prólogo

Willy, como llamamos al doctor José Guillermo Nugent Herrera quienes le queremos, me ha pedido que prologue esta segunda edición de *El laberinto de la choledad*. Sé que no lo hace porque mi opinión tenga particular relevancia intelectual. Ni siquiera porque hayamos compartido alguna vez una para mí transitoria vida académica. No. Quiero creer, y así lo creo, que lo ha hecho porque he sido testigo del desarrollo de buena parte de los temas de este libro y de su argumento central, partícipe de una conversación que empezó hace cuatro décadas en nuestras entretenidas caminatas a lo largo de toda la avenida Arequipa: a veces desde el local de la Alianza Francesa, en el centro de Lima, a veces desde el Instituto Italiano Antonio Raimondi, al borde de la avenida Cuba, llegábamos siempre a algún café o a alguna banca del parque de Miraflores, según el exiguo presupuesto del día, donde continuábamos discutiendo todavía embebidos hasta que las sonrisas y los requiebros de alguna muchacha nos regresaba al árbol verde de la vida.

Siempre pensé —a diferencia del profesor Nugent— que los libros son sombras de obras, como llama Octavio Paz a una colección de sus ensayos, robando para el título un verso griego del siglo V, si no recuerdo mal. Hoy para este —un hoy de ya veinte años, que es el tiempo transcurrido desde su primera edición—, el autor se ha prestado del Nobel mexicano el nombre de su ensayo más ilustre, *El laberinto de la soledad*, y le ha dado un giro de ingenio —homenaje, filiación y apropiación—, inventando la choledad, neologismo descriptivo y conceptual que ya ha empezado a hacer su camino solo. Lo ha inventado para pensar, no la peruanidad, esa abstracción a veces encubridora

y cómplice, sino a la gente peruana, hombres y mujeres que aquí, allá y más allá tratamos de vivir juntos.

Porque según yo de eso se trata este libro. No tanto de una reflexión sobre el ser, que es el acento del poeta y ensayista de México, colocado su énfasis en la antropológica intimidad pública de su soledad y de su identidad, sino más bien un discurso sobre el estar, esa contemporaneidad perpleja compartida por peruanos y peruanas que descubren —o pueden descubrir—, juntos, los caminos de su laberinto social, para decirlo aludiendo al nombre de una esforzada revista de la década de 1980.

Aprender a vivir juntos, aprender a descubrir lo que compartimos, aprender a respetarnos. Tales son las motivaciones de este libro. Un alegato razonado y persuasivo contra el desprecio y, en especial, contra esa suprema forma peruana que es el choleo, lo mismo abierto que encubierto, de derecha o de izquierda, periodístico o académico, odioso o pío. He aquí su argumento central. De él derivan sus reflexiones sobre las dificultades que tenemos para dialogar, para compartir reglas de validez general, para construir consensos y, lo más importante, autoridades legítimas, es decir, democráticas.

El lector se sorprenderá —como me he sorprendido yo, que lo he vuelto a leer después de tanto tiempo— de la actualidad de las ideas y los argumentos aquí presentados. Expuesto como está uno a leer libros y ensayos que no sobreviven los fuegos fatuos de sus presentaciones, este tiene una consistencia excepcional. Muchos de los debates políticos de los últimos años se anticipan en este libro por encontrar las formas de razonamiento que subyacen y perduran en el lenguaje político de los peruanos y las peruanas. Entiendo ahora por qué ha suscitado tanto interés en sus lectores más aprovechados, los alumnos universitarios, cuya demanda obliga a su reedición, hecho que titula a su autor —por si hiciera falta— de lo que siempre supimos que era: un maestro. Y puedo entender también el silencio de sus pares, especialmente de aquellos cuyas ideas se aluden aquí de un

modo polémico, quienes para no macular con un debate riesgoso su muy trabajado estatus opinocrático, han optado por hacer «como que la virgen les habla», una variante querubínica del patético recurso del ninguneo.

Hace muy bien el Fondo Editorial de la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas en volver a poner en circulación este libro para las nuevas generaciones. Hace muy bien. En buena hora.

Jorge Nieto Montesinos

Buenos Aires, setiembre del 2012

Introducción

Veinte años después, no sin perplejidad, entrego la segunda edición de *El laberinto de la choledad*, un ensayo que invita al lector a reflexionar sobre nuestras formas de conocimiento y estilos de acción operantes en el mundo en que vivimos.

La pertenencia a una comunidad nacional es también un conjunto de formas específicas de conocer el mundo y ser parte de él. Esta condición es la que permite trazar parecidos y extrañezas entre las personas, lugares, regiones y el mundo de los objetos en general.

Esta nueva edición, publicada con el Fondo Editorial de la UPC, incluye dos ensayos, uno de ellos inédito, que complementan el planteamiento inicial del libro.

El primero es «Apología de Bob López (lo esencial es visible a los ojos)». Ahí expongo, a propósito del cuento «Alienación», de Julio Ramón Ribeyro, mi punto de vista acerca de los grados de intensidad de las diferencias raciales y la formación de identidades individuales en el trasfondo jerárquico de nuestra cultura pública. Este trabajo es una especie de necesario tercer capítulo de *El laberinto de la choledad*. Mi aspiración es que pueda ser leído en continuidad con el texto central de esta publicación.

El segundo ensayo, inédito, es «Los argumentos sobre la violencia», escrito en 1989, al que se hace referencia en el capítulo 2. En la edición anterior de *El laberinto de la choledad*, este ensayo fue citado en una nota como manuscrito inédito. Este recurso fue una apelación a la buena fe del auditorio. Como, a diferencia de las otras, de la buena fe no se puede abusar, pues bien, aquí está. Es un intento por ordenar tres distintas perspectivas que

estuvieron presentes en los debates públicos en los años más estremecedores de la violencia política y la debacle económica.

Esta edición contiene además un posfacio en el que agregó algunas consideraciones veinte años después de la primera publicación.

Desde su primera edición con la Fundación Ebert en 1992, *El laberinto de la choledad* recogió ideas que fueron expuestas y discutidas en los seminarios I y II del Área de Cultura en los dos semestres de 1990 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica. Compartir inquietudes y exigencias con los estudiantes de los seminarios de entonces fue un estímulo fundamental para escribir estas páginas. También tuvo su parte el trabajo periodístico que ejercí en ese periodo. Luego de veinte años, permanece mi gratitud hacia Rafael León, Carmen Rosa Diez-Canseco, Pilar Cantella y Cristina Gutiérrez. Las conversaciones que tuvimos fueron más significativas de lo que creyeron.

El título, valga la obviedad, es un homenaje travieso al emblemático ensayo de Octavio Paz sobre el México del siglo XX, *El laberinto de la soledad*. También, y sobre todo, una forma de gratitud a México, donde viví unos años plenos al inicio de mi adultez.

Este libro es publicado por el Fondo Editorial de la UPC. Para mí, durante los años que estuve dando clases (¡15, nada menos!) el rostro institucional, si cabe decir, fue el de mi gran amiga Úrsula Freundt, decana de la Facultad de Comunicaciones. Su cálida confianza en mi actividad docente fue un gran estímulo para hacer cada vez mejor mi trabajo. En ese tiempo también pude ver el crecimiento del Centro de Información, como ahora se llaman las bibliotecas, y compartir algunas inquietudes bibliófilas con su directora, Milagros Morgan. De hecho, la constante demanda de los estudiantes por este libro año a año fue un factor clave para decidir una nueva edición. Mi agradecimiento también a Magda Simons, la actual responsable del Fondo Editorial. Su gentileza y su pulcritud en el trabajo editorial son por igual destacables.

Lima, agosto de 2012

Capítulo 1: El laberinto como espacio social

INTRODUCCIÓN

En este ensayo tratamos de abordar el siguiente problema: ¿cómo explicar una sociedad que en las palabras y los sentimientos es tan fuertemente discriminatoria y que en la reproducción de las instituciones, sin embargo, muestra una incontenible tendencia hacia la fusión?

Esa tensión entre palabras que no alcanzan a moldear una realidad social y un mundo de prácticas cotidianas que no logra a ser pronunciado es nuestra más típica configuración cultural de las últimas décadas.

Las angustias que mencionamos, las alegrías que sentimos —que rara vez declaramos—; la indignación pública y la ternura privada son estados que resultan difícilmente reconocibles como integrantes de una sola vida colectiva.

La imposibilidad de ver en el proyecto privado un elemento de una mayor unidad social no necesariamente puede ser el producto de una culpa muy obsesiva o una hipocresía muy amoral. Tiene que ver con la dificultad práctica de negar que pertenecemos a una muy específica cultura, a un mundo social que da un sentido colectivo a nuestras acciones. En las siguientes líneas entenderemos el término «cultura» de este modo preferente.

A fines de la década de 1980, una revista publicó una encuesta realizada entre el público peruano. La pregunta básica era algo así como: ¿usted se quedaría a vivir en el Perú o preferiría vivir en el extranjero¹? Como buena parte de los interrogados respondió que les encantaría irse a vivir a Estados Unidos, Europa occidental y otros países de América Latina, la conclusión aparente era que estábamos pasando por un grave momento de crisis en la identidad nacional y otras expresiones parecidas. Lo destacable consistía en que muchos, parte de los comentaristas de estos resultados, eran personas que habían residido algún momento de su vida en el extranjero.

Cuando en la universidad preguntaba a los estudiantes de los últimos semestres qué planes tenían para el futuro, con frecuencia respondían que querían viajar al extranjero para continuar sus estudios. Si a continuación les interrogaba si estaban en crisis de identidad colectiva o de nacionalidad, generalmente se mostraban muy sorprendidos, cuando no levemente ofendidos.

El ejemplo de la encuesta que hizo aquella mencionada revista revela un aspecto que está en la base de una serie de discusiones sobre la pertinencia de la cultura y los derechos en el Perú actual. Ocurre que si yo quiero ir al extranjero a vivir por un tiempo indefinido, uno, dos, tres, diez años, puede ser algo interesante, sugerente, prometedor. Pero si varios otros miles tienen un proyecto similar al mío, entonces vivimos en un país con una crisis de identidad colectiva.

Es extraño. ¿Por qué lo que es lícito individualmente, especialmente en quienes se ocupan de escribir temas parecidos a estos, resultaría ser una tragedia si fuera una posibilidad colectiva? La crisis de identidad, por

1 *Debate*, vol. X, nro. 52, setiembre/octubre de 1988: «Un sentimiento cada vez más extendido perturba el vivir de los peruanos: irse del país. Inmersos en el vaivén de una realidad que cada vez ofrece menos, el desarraigo empieza a ser una opción». Es además el tema de la carátula de este número. Es curioso que al discutir estos temas se confundan los deseos con realidades. ¿Qué hay de perturbador en que la gente desee viajar?, ¿por qué no se aplican encuestas semejantes a los que viajaron y actualmente viven fuera del Perú?

supuesto, no está en el proyecto de viajar, sino en la completa disociación entre un proyecto individual y su reconocimiento colectivo.

Por una parte, hay rasgos de un razonamiento que podría vagamente remitirse a la teoría de las élites políticas, tal como fue planteado por Gaetano Mosca y varios otros autores en la primera década del siglo XX europeo². Este planteamiento consiste en mostrar que la oposición central tiene lugar entre las minorías ilustradas y muchedumbres ignorantes, en el sentido de incapaces de una decisión política razonable.

Pero, también, esta disociación entre lo individual y lo colectivo puede tener consecuencias macabras cuando pasamos de las ganas de un viajecito al extranjero al terreno de la vigencia de los derechos de las personas. La distancia entre los anhelos individuales y las realidades colectivas, entre los sentimientos y las acciones cotidianas, conforma nuestra particular manera de asumir un carácter trágico en la dificultad para reconocer la intrínseca diferencia entre lo que creemos estar haciendo y las consecuencias de esa acción.

El resultado de este particular campo de representaciones culturales es la configuración del espacio social como algo que está muy acertadamente simbolizado en las rutas de transporte público en la ciudad de Lima, un laberinto lleno de vericuetos, un sí-pero-no cotidianamente actuado.

Nuestro espacio no es la llanura de la homogeneización individualista, ni las múltiples, pero inequívocas clasificaciones de la sociedad colonial (aquellos tiempos en que un cuarterón no podría ser confundido con un peninsular ni un criollo con un sacalagua). Resulta entonces que no somos iguales, pero tampoco es exacto decir que somos desiguales. ¿Qué sucede?

Para Octavio Paz, en su ensayo fundamental sobre la nacionalidad mexicana, entre los polos de la comunión y la soledad quedan marcados los

2 Cfr. Mosca 1984. También Mosca 1975. Una visión de conjunto de la obra de este autor italiano puede encontrarse en Meisel 1962. Hay una versión en castellano publicada por la editorial Amorrortu.

linderos de la vida de los mexicanos; la insondable individualidad, el universo de los valores y sentimientos personales eran lo efectivamente inabordable frente a la nitidez de las instituciones públicas.

La figura del laberinto resulta más apropiada para representar nuestro propio espacio social, nuestro propio discurrir colectivo. En el laberinto el camino es simultáneamente el límite; no hay cómo saber si una pared nos sirve para detenernos o para seguir avanzando por otros rumbos. En el laberinto todos los caminos están entrecruzados y simultáneamente bloqueados, casi.

Generalmente sabemos del laberinto que tiene una entrada y un centro, la curiosa meta de ese viaje tortuoso que luego reclama la habilidad para reconstruir el camino recorrido. Solo cuando se ha llegado al centro tiene sentido reconstruir el camino, pues antes de ese momento ¿cómo se podría distinguir entre un camino y una barrera?

El laberinto, como imagen individual, usualmente ha sido tomado como una referencia para la locura. De un modo tranquilizador, quiero precisar que no estoy aludiendo a un laberinto privado. No, este laberinto que es nuestro espacio social no está ocupado por un solo y desesperado individuo; en realidad, es recorrido por varios millones de compatriotas, y justamente preguntando por los diversos caminos recorridos por cada quien es como podremos dominar al laberinto. Lo contrario, rehusarse a reconocer y conversar con quien nos cruzamos, es desarrollar una terca apuesta por el callejón sin salida.

No estoy mencionando a un laberinto que es mirado desde fuera y por arriba —una cómoda y frecuente perspectiva para dictaminar sobre los problemas nacionales—. Hablo de un laberinto que no puede ser visto ni entendido sino solo cuando se participa y no tenemos un papel que nos diga dónde está el tesoro. Necesariamente tenemos que preguntar a los demás y juntar todas las trayectorias para encontrar un intrincado camino, una racionalidad.

Pero, además, un laberinto no es necesariamente una desgracia; en determinados trayectos puede servir para divertirse o puede resultar

eficaz para protegerse de amenazas. Esas que vienen de los más fuertes y torpes, incapaces de reconocer la infinidad de sutilezas que ofrecen caminos aparentemente iguales, de la presencia casi imperceptible de los «insignificantes» para los que ejercen el poder.

LA DISCRIMINACIÓN DEL INDÍGENA HASTA 1960

El laberinto, esa configuración de nuestro espacio social, no existe desde siempre. Puede decirse que ese ordenado edificio —o catedral— de jerarquías sociales que se consolidó durante el periodo colonial tuvo una singular transformación luego de la independencia.

Los primeros años de la vida republicana sirvieron para una «lotización» del poder de las diversas instancias estatales. Los poderosos de entonces no tenían mayormente imaginación para otra cosa que no fuera reivindicar su condición de acreedores ante el Estado, o lo que esa palabra pudiera significar durante el siglo XIX.

Los conflictos generados por la formación de la Confederación Peruano-Boliviana dieron pie a algunas pullas de Pardo y Aliaga contra Santa Cruz por su condición de serrano. Los intentos de clasificación entre indígenas serranos y criollos costeños ya enfrentaban sus primeras dificultades.

La información disponible señala que durante el siglo XIX el poder económico y político se generó a través de dos vías: el recurso de la deuda interna del Estado y el avance de las grandes propiedades terratenientes, en el contexto de casi total indefensión legal de las comunidades. Pero en este ensayo nos ocuparemos de otro aspecto de ese proceso.

En el siglo XIX ocurre también algo de importancia fundamental que todavía no ha sido suficientemente estudiado: determinados grupos humanos fueron expulsados... del tiempo. Sí, del tiempo. La exclusión de las comunidades indígenas en la costa y en la sierra no significó únicamente un despojo de tierra y de derechos públicos. Significó, sobre todo, abrir el

espacio para esa imagen, que aún ahora sigue vigente en algunos estudios sobre el «mundo andino», de estar ante un tiempo detenido, «congelado»³.

Esta es una manera importante de evaluar que ciertamente no tiene que ver con el problema de «otras culturas» que la occidental. Los funcionarios españoles y viajeros del siglo XVIII no describen a la población indígena en términos de un tiempo detenido. Acaso si esa descripción se hizo, fue a propósito de Lima, Trujillo y Arequipa, ciudades que eran vistas como envueltas por la modorra.

Lo llamativo es que la población rural no suscitaba, en observadores de otros tiempos, la imagen de un tiempo que se había congelado en el siglo XVI. El mundo social colonial, ni el de los inicios de la República habían tenido necesidad de lanzar a la población indígena fuera del tiempo.

Es necesario recordar que categorías como «espacio» y «tiempo» son ante todo elaboraciones sociológicas y que las diferencias geográficas incluso son expresiones de diferencias sociológicas, y no a la inversa⁴. Por lo tanto, cuando se habla de arcaización de la población indígena, la expresión debe entenderse en toda su radical literalidad.

Al ser expulsados del reconocimiento jurídico, político, social, fueron también expulsados de la historia. Se les asignó un tiempo muy definido, el tiempo arcaico, el que solo puede ser contado por milenios o por siglos; el

3 Cfr. Burga 1988: 3: «¿Cuál es el mecanismo social para memorizar e interpretar el recuerdo histórico en el Perú andino? En esta primera parte, aunque parezca exagerada pretensión, hemos intentado mirar la historia sin la intermediación del documento escrito. «Solo en los Andes, donde el movimiento de la realidad parece congelado, es posible este ejercicio intelectual y etnográfico» (las cursivas son nuestras).

La pregunta que necesariamente surge es por qué «el movimiento de la realidad parece congelado» en los Andes. Desgraciadamente el autor da por sentado lo que es el más problemático aspecto de la investigación propuesta. Confunde lo que es la imagen ofrecida por un prejuicio con la exigencia de interpretar ese prejuicio. Es extraño que luego de medio siglo de sostenidos movimientos migratorios, y otros movimientos sociales, que van desde la creación de sindicatos campesinos hasta la aparición de guerrillas en un espectro que va desde la filantropía al terrorismo, pueda haber pareceres que consideren a los Andes actuales como «congelados».

4 Cfr. Simmel 1986, cap. 9, «El espacio y la sociedad», pp. 740 y ss. Los límites geográficos y físicos son tales en la medida en que expresan límites sociales los únicos propiamente tales.

tiempo geológico, de la formación de las estalactitas. Quien no tiene derechos, pierde también la posibilidad de tener historia real.

Desde diferentes formas y en diversas ocasiones, lo verdaderamente recordado en nuestra vida pública cotidiana es el desprecio. Despreciamos y somos despreciados de muchas maneras. Lo que importa es que ese desprecio no pase desapercibido. Esa es una de las más arraigadas enseñanzas de nuestra socialización.

Pero hay ciertas personas y temas que son más propicios para el desprecio que otros. Esto ocurrió con la discriminación a la población indígena y que reunió algunas características paradójicas. Por una parte, las comunidades perdieron el reconocimiento legal de la legislación colonial, pero no pudieron ser eliminadas.

Como no se pudo negar la existencia en términos físicos de la población indígena, a diferencia de lo sucedido en Argentina, Chile y Uruguay, se optó por simplemente ignorar su existencia, dado que el ordenamiento republicano hacía muy difícil legitimar la existencia de jerarquías legales que impidieran una mayor integración. El resultado puede ser calificado de paradoja monstruosa: el Estado ignoró o despreció a la abrumadora mayoría de la población de su territorio.

Sin necesidad de entrar a una evaluación moral del problema, lo que sucedió fue la aparición de un rasgo constitutivo de la cultura pública del siglo XX: se puede despreciar a una minoría, y ese elemento puede servir de aglutinador para el resto de la sociedad. Pero a una mayoría no es posible, en sentido estricto, despreciar.

El desprecio es una particular moral política, que nunca tuvo sin embargo la fuerza suficiente para convertirse en ley, en prohibición legal. En términos de la trayectoria política del Estado, la pregunta no es por qué la gente en el gobierno era tan despectiva con la población indígena. La pregunta crucial es por qué a ese desprecio no se le dio una forma legal. Y la respuesta no la encontraremos en el terreno de los buenos deseos.

La impresión inicial es que ese vacío se debió a una limitación política. El desprecio de base racial no podía transformarse en prohibición por la existencia de un Estado fuertemente patrimonializado. Pero, además, por una consideración adicional: la propia capa dominante no gozaba de uniformidad racial. Entre ellos mismos se diferenciaban según tuvieran su origen en la costa o en la sierra.

El núcleo de poder económico y político enraizado en la capital costeña, de pretensiones europeizantes «modernas», siempre requirió del apoyo político de los grupos regionales y de las desaparecidas sedes administrativas coloniales: Arequipa, Trujillo, Cajamarca...

Por una parte, la manera de gobernar, la dicotomía peninsulares/criollos, fue reemplazada por costeños («excriollos») y «serranos». La «sierra» quedó como un mundo encerrado, negado, únicamente reconocible a través de los terribles poderes locales. El exmestizo divino *misti* y aferrado al control administrativo.

La barroca y minuciosa clasificación colonial, con su fanático horror a los espacios vacíos, había creado un mundo social coherente donde la preocupación básica era asegurar el contrato estatal. En la República, este esquema clasificatorio estuvo lejos de ser reemplazado por el igualitarismo individualista, que, no sin ánimo redentorista, proclamaban las Constituciones latinoamericanas, casi sin excepción.

Esta parece ser una curiosidad cultural en las prácticas de dominación en el continente y que se aprecia en la recepción de doctrinas como el racionalismo ilustrado en el siglo XVIII, el positivismo en el XIX, el liberalismo político en el XX.

Estas propuestas políticas y corrientes de pensamiento que, bien o mal, en sus lugares de origen pretendían una invitación a la crítica, una confianza en la razón o la tolerancia, tuvieron generalmente una recepción fanática, excepción hecha de los movimientos políticos y culturales simbolizados por Benito Juárez en México y José Battlle y Ordóñez en Uruguay.

Vieron en la modernidad, de modo sistemático, un argumento más para probarse a sí mismos que eran distintos de los «indígenas». Doctrinas que sostuvieron siempre la universalidad del género humano fueron empleadas para significar que los gobernantes latinoamericanos señalaban precisamente el límite del género humano.

Existe una muy acentuada visión de «frontera cultural» de sus gobiernos, que son una especie de puestos de avanzada en el territorio de lo extrahumano, lo extralegal, lo extrahistórico. En el límite.

Aunque no fue el primero, ciertamente el que le dio resonancia en el debate político nacional a la presencia de la población indígena fue Manuel González Prada. Antes el «tema» no fue «tema» en las polémicas de modo significativo. Diera la impresión de que en los inicios de la República no se habría visto la necesidad práctica de constituir un Estado-nación.

La existencia de esta unidad política usualmente se verifica en una de dos circunstancias: en la participación política o en la guerra con otro Estado.

En el Perú del siglo XIX nunca se reconoció la importancia de lo primero, y esta era quizá la más genuina tarea liberal de urgente realización en ese momento. La otra opción fue precipitada por la declaratoria de guerra por parte por parte del gobierno chileno en 1879. Lo que siguió luego permitió comprobar que efectivamente algún Estado existía y alguna nación debía haber, pero evidentemente no formaban una unidad.

¿Por qué, más de un siglo después, el recuerdo de la Guerra del Pacífico se presenta como experiencia traumática? No es algo tan obvio encontrar una respuesta. Las guerras dejan marcas profundas para los vencidos cuando los motivos de una derrota siguen vigentes. Las arraigadas rivalidades nacionales y regionales que padece Europa no ha sido obstáculo para imaginar formas de integración económica y política. Sería erróneo explicar esos procesos de integración en términos de circuitos comerciales únicamente.

Un frecuente error en muchos análisis sociales y políticos consiste en confundir las condiciones formales para el desenvolvimiento de un proceso

con los motivos específicos de su constitución. Pues bien, la exclusión de la población indígena y de «la sierra» —como indicó el pensador anarquista— fueron motivos centrales para entender la derrota militar y política. Desde entonces, «el problema del indígena» se convirtió en un especial fantasma para los grupos que se sucedieron en la administración estatal.

Ignorar la presencia indígena o, lo que es igual, constituir el Estado como «criollo», por un lado, significaba continuar con una representación ficticia del mundo social peruano. Pero, también, era la prueba acusadora de afrontar otro fracaso militar en el futuro.

Sobre las perversidades genéticas de la población andina existe un amplio registro de afirmaciones. La pregunta obvia nuevamente es: ¿por qué no se dio forma legal a esa discriminación cotidiana? Una explicación presunta podría ser por la existencia de límites morales que habrían impedido consagrar semejantes desigualdades.

A la luz de las cotidianas matanzas y demás atrocidades contra campesinos, es difícilmente sostenible el argumento del límite moral. Pero tampoco existía una viva oposición política que se pudiera entender como elemento neutralizador de los impulsos discriminatorios.

La explicación debe encontrarse en las ventajas políticas que se derivan de ignorar simplemente la existencia de la población indígena. ¿Cuáles serían esas ventajas? Evitar legislar, es decir, introducir criterios universales en el espacio estatal y dejar cada región al arbitrio de los poderes locales.

Las consecuencias de esta operación para el conjunto de la vida pública han sido enormes. En primer lugar, afectó profundamente nuestra manera de conocer las cosas, el mundo social en el que nos movemos. Nuestras categorías de conocimiento estuvieron, y están, marcadas por la duda, nada cartesiana, por la incertidumbre, verdaderamente existencial, de escindir el terreno de las convicciones íntimas y las configuraciones del mundo social.

La desconexión entre lo que se siente y lo que públicamente puede decirse acerca de lo que se ve. El espíritu de la casa y el mundo de la calle decidieron desconocerse mutuamente. Sin embargo, hasta 1930, más o menos, el objeto de la reivindicación social era «el indígena». Indigenistas, socialistas

y anarquistas, todos, coincidían en señalar la grave situación de abandono y la urgencia de crear un orden social alternativo. La «cuestión del indígena» fue vinculada al reconocimiento y autonomía de las comunidades indígenas.

Importa señalar que para el pensamiento crítico de entonces el sujeto del problema y la solución del problema quedaban perfectamente claros. Podría haber ambivalencias en el trato personal. No necesariamente todos los gamonales serían unos torturadores. Esto quedó especialmente demostrado en el personaje arguediano Bruno Aragón de Peralta en *Todas las sangres*, que actúa como protector de sus comuneros.

La continuidad de este planteamiento reivindicativo, reconocimiento de las comunidades y de sus derechos sobre las tierras, puede decirse que se origina en las ya mencionadas denuncias de González Prada y culmina en la década de 1960: movilizaciones campesinas, el reconocimiento sindical, la entrega de tierras a comunidades y la reforma agraria de 1969 terminaron con buena parte de lo que Mariátegui había considerado la médula de la cuestión indígena: el problema de la tierra como parte del reconocimiento de derechos comunales.

Pero ¿significó acaso que se hubieran terminado los rasgos discriminatorios en la sociedad peruana? Teóricamente debería haber sido así, pero Mariátegui no era un objetivista que pensara que la «base material» fuera sinónimo de «toda la realidad». Un error muy frecuente en el momento de razonar los problemas sociales consiste en pensar que si la opresión se basa en ciertas carencias materiales, suplidas estas el problema desaparece.

Es, aproximadamente, el razonamiento de quien hace experimentos de laboratorio y que trata de establecer nexos causales entre determinados fenómenos: si A produce B, entonces si desaparece A, B también. El problema es que en el laboratorio la situación ideal permite ver los fenómenos en una continuidad temporal; en el mundo social desaparece porque la distinción unívoca de antecedentes y consecuentes no es posible.

El tiempo real —que aquí distinguimos del puramente mecánico o formal— se caracteriza por representar las realidades de un modo múltiple. A esa simultaneidad de planos, lo que llamamos «cultura», le otorga una

perspectiva integradora. Es decir, las condiciones formales de existencia de un problema no tienen alguna implicación lógica respecto a entender que la supresión de esas condiciones formales equivalga a la solución del problema.

La expresión «base material» o «superestructura», si bien para Marx eran únicamente dispositivos metafóricos, resulta especialmente propicia para la confusión. Aclaremos: la imagen de base y superestructura resulta espléndida para reconstruir la génesis de un problema social, pero no dice una palabra sobre cómo resolver el problema.

La dificultad estriba en que frecuentemente esas referencias a Marx se entendieron principalmente como intuiciones preceptivas para resolver los problemas. Se le reclamó a la crítica, al trabajo de demolición, algo que propiamente solo podía suministrar la interpretación: el arte de saber encontrar el camino para una nueva imagen y un nuevo mundo. La interpretación no es más que el ropaje racional de la imaginación.

Pero la imaginación en crudo no es suficiente. En especial porque la imaginación no necesita que sea compartida y comprendida por otros, únicamente por el sujeto —individual o institucional— que imagina. La interpretación supone una elaboración más colectiva, con reglas que permitan a terceros reconstruir el camino que facilite lograr determinadas imágenes.

Los temperamentos que la crítica y la interpretación requieren son también muy diversos y hay que cuidarse de no confundir los tiempos de una y otra. La crítica, si quiere llegar a sus metas, tiene que ser implacable; la interpretación, si quiere acertar, tiene que ser cuidadosa.

Y bien, la cuestión del indígena, vinculada con la apropiación gamonal de la tierra y el desconocimiento de la comunidad, es cierto que no terminó en la década de 1960, pero sí culminó un periodo de paulatino «descentramiento» desde la posición que tenía a comienzos de siglo XX como el problema nacional por excelencia.

De hecho, ni en los estudios sociales ni en el sentido común urbano-radical eran frecuentes, desde entonces, referirse al Perú como un país «indígena» o algún equivalente. Y esa tendencia se mantiene hasta la fecha.

Pero no menos evidente es la persistencia del carácter arraigadamente discriminatorio de nuestra vida social. Aparentemente ello no debería tener mayor vigencia ante el desplazamiento de la cuestión indígena.

Una respuesta posible podría ser la siguiente: en primer lugar, el descentramiento de la cuestión indígena hizo que apareciese con nítida crudeza las peculiares categorías de nuestro conocimiento social. La principal característica —como indicamos— lejos de desaparecer, adquiere una mayor difusión, un desparramamiento sería más apropiado decir, al conjunto de la sociedad de esta «ilegitimidad estructural», que consiste en la dificultad para transformar el desprecio en prohibición legal.

La contraparte, y que define el uso popular, es **la incapacidad de reconocer la búsqueda de una satisfacción —por ejemplo, las definidas como necesidades básicas— como derecho**. Se trata de la aún muy poco explorada problemática de la calidad de la vida.

Lo peculiar de nuestra configuración política y cultural es la concurrencia simultánea de estos dos movimientos. Y es característico que una reivindicación de derechos lleve consigo la explicitación de prohibiciones, deje también una franja más delimitada para la caracterización del delincuente. Pero el problema tan urgente de una caracterización sociológica de la delincuencia no lo abordaremos aquí.

El problema del indígena actuaba como una especie de continente, de envase, de toda esta perspectiva discriminatoria que, de ser una exclusión muy exterior, **terminó configurando los rasgos generales de la sensibilidad colectiva.**

EL SURGIMIENTO DE LA POBREZA COMO HORIZONTE SOCIAL

Pero, aparte de la difusión de estas categorías de «ilegitimidad estructural», está presente la aparición de otro horizonte social en la escena peruana: la pobreza. Es llamativo que no obstante la situación de extrema carencia material de sectores rurales no tuviese mayor difusión la tipificación de la población indígena como pobre.

Ni Mariátegui en los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, ni Haya de la Torre en *El antiimperialismo y el APRA*, por mencionar dos textos clásicos de polémica social y política de 1928 o 1936, vieron la necesidad de mencionar la pobreza como un aspecto destacable de la sociedad peruana de entonces.

La pobreza, como categoría social, se relaciona con el crecimiento de las ciudades debido a la migración interna y que posee una materialización específica en la formación de barriadas⁵. Los estudios disponibles sitúan la formación de este proceso a partir de la década de 1940.

No es de extrañar que la migración procediera de la sierra; el crecimiento demográfico y la conservadora estructura productiva del gamonalismo, más el decisivo componente de mejores expectativas de vida, formaron una combinación que consolidó el prototipo del migrante. Para Mirko Lauer, la migración se convirtió en la experiencia vital decisiva más difundida entre la población peruana.

No está claro si los fundadores de las primeras barriadas limeñas, Leticia, San Cosme y el cerro de El Agustino, fueran estos migrantes de la provincia. Sin embargo, hay una coincidencia entre el comienzo de las barriadas y las primeras oleadas migratorias.

Existe una diferencia fundamental entre el tugurio y la barriada. Si bien ambos pueden ser considerados lugares con una abrumadora cantidad de privaciones domésticas, su significado social y cultural es por completo distinto.

El tugurio es una zona pobre, abandonada, generalmente casas que tal vez en algún momento fueron lujosas y que con el transcurso del tiempo envejecieron y resultaron abandonadas por sus dueños iniciales. Su deterioro es producto antes del descuido que del intenso uso. El tugurio no cuestiona la definición del espacio de la ciudad.

5 Cfr. Lauer 1989: 10, 73-96.

Las casas tugurizadas pueden aumentar o disminuir, pero el contorno físico y simbólico de la ciudad permanece inalterado. Los niveles de miseria en tales conventillos pueden ser espantosos, sin embargo el carácter de la ciudad no alcanzará a estar definido por esa pobreza.

Por último, el tugurio puede ser considerado la parte físicamente decadente de una ciudad. Las calles, literalmente las arterias de la ciudad, no le pertenecen. Incluso habría tugurios famosos en ciudades que pueden ser definidas por su opulencia. El barrio de Harlem, en Nueva York, puede ser muy pobre, pero nadie tipificaría a la isla de Manhattan como un escenario de la pobreza.

No es en absoluto el caso de la barriada. Es más, en el Perú su presencia ha sido tan perturbadora del espacio urbano que periódicamente se les trata de poner un nombre más adecuado que el anterior. El aspecto que aporta la barriada al espacio urbano ha sido de tal fuerza que simplemente transformó el rostro de la ciudad.

Ocurre que la barriada muestra el carácter fundacional de la pobreza en el espacio urbano. El territorio de la barriada no es producto de ninguna decadencia urbana. Se trata, más bien, de la renovación del espacio urbano a través de la pobreza. Esta circunstancia plantea diversas paradojas de primera importancia social y cultural.

La creación de nuevos espacios urbanos no es producto de una expansión diseñada y prevista por el poder central. Ocurre entonces que la ciudad crece, se expande, pero no por iniciativa del poder. La enorme concentración de capitales en las ciudades no es suficiente para marcar el ritmo y la representación espacial del mundo urbano.

En sentido estricto, caracterizar las barriadas como población marginal carece de sentido y no solo por motivos cuantitativos. No se trata de gente que está «en las afueras» o en los «márgenes» de la ciudad. Por el contrario, se trata de una brusca redefinición del espacio urbano. La ciudad se renueva, pero esa nueva piel está abrumadoramente marcada por la pobreza.

Puede resultar difícil de aceptar, o simplemente tomar estas consideraciones como muestra de cinismo, pero no puede considerarse igual la pobreza del tugurio, íntimamente ligada a la decadencia, de quien vale más o menos, que la pobreza de la barriada, cuya sola existencia sería inexplicable sin el significado del progreso.

A algunos estudiosos de la realidad social les disgusta que se indique la idea del progreso como un importante aspecto en la visión de la realidad de los migrantes⁶. Sin duda, la existencia misma de la barriada no es motivo suficiente para pensar en un cambio de concepción de la historia y del mundo de sus habitantes.

Pero, si por progreso entendemos una perspectiva menos escatológica y más cotidiana, vinculada a categorías como mejorar las condiciones de vida, entonces la creación de las barriadas y la perspectiva del progreso resultan inseparables. Pero, además, esto es lo que ha ocurrido en el sentido más material del término. Lo que eran asentamientos precarios han terminado convertidos en distritos, en una parte oficialmente reconocida de la ciudad.

Lo anterior no hace de la realidad de las barriadas algo necesariamente envidiable o admirable para los que nacen y viven con los servicios urbanos básicos como elemento integrante de su sentido común. De lo contrario, artistas o intelectuales iríamos presurosos a instalarnos en aquellos lugares. Esto no sucede ni por una cuestión de mala fe o presunta inconsecuencia.

La precariedad es el elemento dominante del entorno vital de la barriada, pero su orientación consiste en hacer el tránsito del «pobre» a «vecino». Empleamos aquí el término «pobre» en el sentido indicado por G. Simmel: «Lo que hace al pobre no es la falta de recursos. El pobre, sociológicamente, es el individuo que recibe socorro a causa de esa falta de recursos»⁷.

6 Cfr. Degregori 1986: 49-56. Este artículo suscitó una serie de indignadas reacciones por afirmar que los pobres de la sierra quieren progresar, en el sentido de vivir mejor.

7 Cfr. Simmel 1986: 520.

Quien ha vivido como vecino y no ha sido arrojado a la pobreza no tiene entonces motivos para sentirse especialmente atraído por este mundo de las barriadas. Sin embargo, es desde este espacio precario que con permanencia se renueva la vigencia de la ciudad como realidad social.

Toda caracterización de esta pobreza urbana como simplemente exterior a la ciudad carece de un elemental sentido de realidad. Esos «cinturones de miseria» son en realidad los puntos de avanzada de la ciudad.

¿Cómo explicarse esto? La debilidad de la economía capitalista en los países del Tercer Mundo puede encontrarse expresada firmemente en la configuración de las barriadas. El desarrollo de la renta urbana no es controlado por los grandes capitales, pues siempre hay un plus, socialmente decisivo, que está permanentemente redefiniendo los límites urbanos, por encima de cualquier planificación urbana.

El diseño de una ciudad es el equivalente arquitectónico de las reglas sociales. En el caso de Lima y otras ciudades importantes del Perú, la parte nueva de la ciudad es, en realidad, la más carente de recursos urbanos. Todo potencial «armonizador» de la gran producción capitalista queda relegado a un segundo plano.

Posteriormente nos referiremos a la terrible crisis de autoridad para los grandes propietarios en Lima, representada por el hecho de haber perdido el control tanto del centro como de los límites del espacio urbano. Pues bien, esta migración que se inicia desde la década de 1940 ha sido una de las más profundas transformaciones sociales y culturales del Perú contemporáneo.

Lentamente el Perú ya no es definido en su identidad como país indígena, sino como país pobre. Pero es difícil admitir que se trate de la pobreza entendida como desintegración material, como propiamente sería el caso del conventillo urbano o del minifundio rural.

Consideramos que sería más acertado entenderlo como un drástico cambio de orientación de la pobreza: del deterioro y del desprecio indefinidos

a la posibilidad de construir una identidad social y basada en una fuerte perspectiva igualitaria⁸.

Exindígenas, exvecinos pobres de tugurios, el surgimiento de la pobreza como horizonte social supone la posibilidad de construir activamente una identidad. Los arenales que circundan la ciudad de Lima son particularmente propicios para escenificar representaciones colectivas de construcción de una nueva identidad.

En la actualidad, ni el más cerrado defensor de privilegios en el país puede negar el carácter central de la pobreza en la imagen social del Perú. Pero, además, se trata de un radical cambio de las reivindicaciones de la justicia. Podemos tener distintas interpretaciones sobre lo que debemos hacer con la justicia, pero actualmente hay una concepción más o menos

8 Cfr. Arguedas 1986: 186. Un fragmento de Arguedas pone de manifiesto este problema. Se expone ahí una perspectiva muy alejada de explicaciones que pretenden ver a la gente como aferrada a tradiciones porque sí, y se recusa de modo muy explícito el reduccionismo de toda interpretación pasmada en el factor «ancestral». Durante el diálogo entre Cecilio Ramírez, poblador de la barriada Nueva Esperanza, y Cardozo, un sacerdote estadounidense progresista, el primero dice: «Yo he sido pobre pero no cholo despreciado, carajeado... Tengo mi poco de instrucción oficial. Usted dice 'miserable tradicional', es decir ¿desde padres, abuelos?».

«Sí, compañero, eso».

«Equívoco, padre compañero. Más bien es como reventazón de miseria y pelea reunido. Aquí, en Chimbote, la mayor parte gente barriadas nos hemos más o menos igualado últimos años estos; nos hemos igualado en la miseria miserableza que será más pesadazo en sus apariencias, padre, que, en las altura sierra, porque aquí está reunido la gente desabandonada del Dios y mismo de la Tierra, porque ya nadie es de ninguna parte-pueblo en barriadas de Chimbote. Pero aquí podemos algunos, como esas mujeres, rendirse así, casi delante del que está boquiando sangre, desbautizándose de su suerte porque —y puso la mano derecha sobre el pecho— aquí, en la tiniebla del corazón hay esperanza, cierto mueve su lucecita como alita de mosca será...».

En esa misma intervención se presenta una nítida comparación entre la pobreza de la costa y el régimen de servidumbre en la sierra: Bulla del negocio está en el aire y, valgan verdades, padre, aquí no hay desprecios de unos apellidazos, más grandes más chicos contra los humildes cholos que dicen. Poca ayuda habrá entre vecinos y más bien hasta se roban; por desventuranza se pelean su poco; pero desprecio mismo no hay y cuando llega el oportunidad de fuerza levantamos uno a otro, como yo a me compadre y sobrinos. Así es. La miseria en la barriada que decimos es gusanera que hace levantarse al desabandonado; a la pelea lo lleva; primero encuentra su cimiento en el lotecito que nadie le quita y después, cualquiera está mirando que el poblador barriada puede salir a flote. Así como el joven Max... Al contrario, en los pueblos allá en la altura, donde el mando es del señor hacendado, al chacarero chiquito al peón colono el gusanero el miseria se lo come peor que al muerto, porque el muerto, oiga usted, ése no siente ni al gusano ni al pájaro negro que le arranca su tripa podrido. Allí no hay cimiento para el desabandonado de Dios.

En otro contexto, Marx observaba con agudeza que la pobreza empieza cuando el campesino rompe el lazo con el trabajo servil de la tierra. Cfr. Marx 1973: 264.

común de lo que explica el término. Aquí el paso de la problemática del indígena a la de la pobreza es de una decisiva importancia. En ambos casos «hacer justicia» implica metas y procedimientos por completo distintos. Esos procedimientos están marcados por un sentido de indignación moral.

En el primer caso, salvo para los sectores medios preocupados por algún sentido de justicia, no sería aceptable considerar que «el problema del indígena» haya desaparecido cuando ya no existan más personas identificables como «indígenas». Resolver el problema consiste en garantizar la continuidad de esa condición.

Por el contrario, puede considerarse que un criterio de justicia consistiría en la supresión de la pobreza. Aunque hay más. La «cuestión del indígena» en buena cuenta es una representación criolla. Los aludidos preferían designarse con palabras como «comunero», «común», «*runakuna*». Probablemente, para los comuneros, el problema nacional central sería algo así como «la cuestión del *misti*» o «la cuestión del gamonalismo».

En el habla cotidiana entendemos generalmente que se soluciona un problema cuando lo problemático ha desaparecido. La referencia «problema (o cuestión) del indígena» indica una exterioridad del puramente observador. La narrativa de López Albújar de *Cuentos andinos* o el estudio «Los caballeros del delito» es particularmente ilustrativa desde esta perspectiva.

Otro es el caso de la pobreza. Aquí sí cabe plenamente la frase «problema de la pobreza». Pues de lo que se trata es de la desaparición del problema. Además, para quienes la pobreza es un problema en primer lugar es para los pobres. Solucionar esto implica abandonar la condición que es la base para su identificación social.

Esta pobreza barrial tiene una perspectiva fuertemente transicional para sus miembros. Ese carácter transicional no está visto necesariamente, y es lo mayoritario, como el posterior traslado a otro lugar de la ciudad. La transición consiste en transformar el carácter del espacio ocupado, de modo que llegue a ser plenamente parte de la ciudad, e incorporarse como vecino pleno. Aquí el sujeto de la justicia aparece marcado por una cierta condición inerte.

Se trata de restaurar o restablecer una identidad negada de muchas formas, incluidas las acciones sanguinarias. Son personas muy específicas las que están en cuestión. En el problema de la pobreza lo que en primer lugar está en juego son las reglas, las relaciones sociales que establecen un determinado orden de cosas.

La perspectiva se torna simultáneamente más individualizada y más abstracta. Por un lado, es un esfuerzo muy individual, donde la solidaridad mecánica de la comunidad ha quedado atrás, como recuerdo. Más abstracta, porque no hay un agente directamente personalizable como el causante de las penurias de la pobreza.

No es el problema de un gamonal especialmente cruel o un funcionario legal muy despótico. Justamente el término «pobreza» alude a ese carácter consustancialmente difuso. A diferencia del «problema del indígena», la pobreza reclama el concepto de sociedad para hallar una solución. Y la sociedad aquí es el conjunto de relaciones sociales —de trabajo, institucionales, comunicativas— que se moldean en la existencia cotidiana.

La pobreza es una interpelación a la categoría «sociedad civil». Para decirlo brevemente, reconocer la pobreza como problema es una invitación para abordar una perspectiva materialista en el análisis social (en este contexto, por materialista entendemos la atención preferente a las relaciones sociales, antes que a la voluntad de tal o cual funcionario).

Durante mucho tiempo, para la sociología, hablar de la «realidad nacional» era hablar de la contundente dimensión de la pobreza en nuestra vida social. La pobreza es el mundo de la «misericordia miserableza» que menciona un personaje de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, de Arguedas. Pero es un mundo que permite crear y construir nuevas identidades.

Quizá un error de algunos análisis sociales haya sido entender la pobreza y los pobres con el mismo grado de sustantividad que «el indígena». El concepto «moderno» de «pobreza» es marcadamente transitorio como condición existencial, independientemente de si toda su vida o no estará

marcada por la pobreza; la formulación de sus proyectos de vida, de su destino: no será ciertamente la perpetuación de esa condición.

En la actualidad, es la relevancia de la pobreza la que posibilita reconocer los espacios más críticos y más injustos del país. Pobres, en el sentido de personas definidas socialmente por el exceso de privaciones que deben sobrellevar para ser reconocidas como miembros de una sociedad, son las que delimitan el carácter mayoritario de la población del país.

LAS CIUDADES COMO ESPACIO DE UNA DOBLE MIGRACIÓN

En el siglo XX, hay un momento en que simultáneamente están presentes «el problema del indígena» y el horizonte de la pobreza. Son dos o tres décadas que marcan una particular identidad, la configuración de lo popular típico.

No es la pobreza urbana de los distritos populares de comienzos del siglo XX, pero tampoco es la rebelión de las comunidades que reclaman su reconocimiento. Se trata de una nueva experiencia urbana, donde pobreza y novedad aparecen inseparables. Es un nuevo espacio social que trata de convertir el mundo urbano en escenario popular. El cruce de ambas problemáticas es identificado con un nuevo término que alcanza una difusión generalizada: cholo. Es el cuestionamiento más radical a esa elaboración de una presunta arcadia colonial que los sectores gobernantes elaboraron en el último tercio del siglo XIX⁹.

Compárense en las fotografías las presencias de obreros anarquistas de comienzos de siglo XX con, por ejemplo, trabajadores de las décadas de 1940 o 1950. En el primer caso, el perfil del habitante urbano claramente corresponde al de los sectores más poderosos. En el otro, el «parecido de familia» urbano es menos nítido y tiende a diluirse. La razón de esta diferencia, además de la moda, es fácilmente reconocible.

9 Cfr. Cornejo Polar 1989: 59 y ss., 67 y ss.

Los trabajadores de comienzos del siglo XX no eran cholos. Por cierto que no aludimos a un problema de tonalidad de la piel. Simplemente la experiencia chola no existía. Por ejemplo, hoy es usual referirse a Vallejo como el «cholo Vallejo». En sentido estricto, podría decirse que Vallejo es «el primer cholo». Pero sus contemporáneos, cuando aluden a su poesía se dirigen al «indio Vallejo»¹⁰. Precisamente la enorme singularidad de Vallejo es que fue el primero en realizar afortunadamente el encuentro de una identidad provinciana fuertemente ruralizada, con la cultura urbana moderna. Es quizá la configuración más característica de una «choledad».

Pero no se puede negar el carácter socialmente marginal de la experiencia vallejana: que luego de la publicación de *Trilce* (curiosa simbiosis de triste y dulce, dicen algunos) el autor se instalara en Europa, muestra también el carácter de excepción, de vanguardia que tenía su obra cuando fue escrita. Ocurre a veces que la plenitud de una obra depende o se realiza en una recepción posterior porque solo entonces hay un mundo social que torna evidente el significado.

Pero la transformación de las ciudades no obedece únicamente a la migración interna. Otro elemento muy importante es la migración de población extranjera, especialmente de origen europeo. En el Perú, como en el resto del continente se difundió entre los grupos gobernantes la idea de fomentar la venida de población europea. En la creencia de estimular la capacidad de trabajo o la disciplina como un componente genético, se alentó esta migración con la idea de hacer «un trasplante». «Mejorar la raza». Severas crisis agrícolas en Europa en el último tercio del siglo XIX contribuyeron a crear la ilusión de un continente americano como una tierra donde empezar una vida nueva. Lo que importa destacar en este caso es cómo son recibidos estos migrantes. Solo recientemente se ha empezado

10 Cfr Mariátegui 1968: 243. El autor describía al poeta en estos términos: «Vallejo es el poeta de una estirpe, de una raza. En Vallejo se encuentra, por primera vez en nuestra literatura, sentimiento indígena virginalmente expresado».

a hacer algunos estudios sobre la manera de integrarse a la sociedad, especialmente de los hijos de los migrantes¹¹.

Resulta plausible suponer que en varios casos las alianzas matrimoniales estuvieron poderosamente marcadas por las expectativas de «europeizar» familias y fortunas. Aunque el Perú, a diferencia de Estados Unidos, Argentina o Brasil, no se consideró el lugar más propicio para «hacer la América», las familias migrantes se instalaron en las zonas costeras. Como suele ocurrir con la migración, la actividad económica preferida fue el comercio: italianos, irlandeses, pero también centroeuropeos ocuparon un lugar notorio en el escenario urbano: en el movimiento obrero, y varios de ellos fueron anarquistas. La importancia de esta migración en la organización de actividades hasta ahora no ha sido objeto de un estudio sociológico en perspectiva histórica: los clubes o asociaciones deportivas, cuerpos de bomberos, y comerciantes de importancia pública.

La recepción de los sectores urbanos y gobernantes a esta migración fue favorable, debido a las fantasías existentes acerca de la superioridad «racial» europea. A esto hay que agregar, en menor medida, los empleados y funcionarios de compañías extranjeras, especialmente inglesas, que decidían establecerse en el Perú. No toda la migración recibió el mismo trato. Las vidas de chinos y japoneses fueron muy distintas. Los primeros llegaron como culíes y su arribo a la ciudad obedecía a la búsqueda de un espacio más seguro para escapar de las haciendas donde recibían un trato inhumano¹². La migración japonesa, aunque tuvo orígenes menos crueles que la china, tuvo también una posición marginal.

El rechazo que enfrentaron por parte de los círculos gobernantes fue casi total. Una característica final que importa agregar es que el destino de todas estas migraciones fue siempre ciudades de la costa. Muy pocos son los que se instalaron en los Andes o la Amazonía.

11 Cfr. Degregori y otros 1986. Cfr. Golte y Adams 1987. Cfr. Matos Mar 1986.

12 Cfr. Rodríguez 1988.

Nos interesa señalar esta migración de ultramar para destacar cómo las ciudades de la costa, especialmente Lima, en la primera mitad del siglo XX son escenarios de un doble movimiento migratorio y que recibe un significado muy distinto. Mientras la migración de ultramar (con la excepción de Oriente) es considerada un elemento de renovación y enriquecimiento cultural, la migración de provincias de la sierra es vista con verdadero espanto y desdén. No puede invocarse como explicación satisfactoria la presunta diferencia económica entre unos y otros, pues la migración, cuando no obedece a persecuciones políticas o religiosas, generalmente es producto de la precariedad económica.

Desde un punto de vista cultural, es importante destacar cómo son elaborados los procesos de aceptación y rechazo. La generalizada fascinación por «lo extranjero» (occidental) probablemente se incorpora como elemento integrante del sentido común durante esta primera migración que tuvo sus escenarios preferentes en el Callao y Lima.

Es de lamentar que no se haya escrito aún una novela propiamente chalaca, pues en el puerto la migración de ultramar no fue acompañada de un necesario proceso de aristocratización. Acaso por la frecuencia de trato con las tripulaciones de los más diversos lugares del mundo, la migración que se asentó en el Callao fue más plebeya que «blanca». Los primeros clubes deportivos y los primeros grupos anarquistas surgen en el Callao. Pero, además, las posteriores migraciones internas no tuvieron por objetivo el puerto. Ello contribuyó a proporcionar una específica configuración cultural al Callao, que, aún hoy, cuando forma un continuo urbano con Lima, es fácilmente apreciable.

El contacto con el mundo extranjero no tuvo una contraparte en el desprecio jerarquizador hacia quien venía de las provincias. No se debió quizá a virtudes morales sino al hecho de no ser necesario. Por eso se explica que el Callao pueda tener una proporción relativamente alta de descendientes de migrantes de ultramar, pero sin que eso lo convierta en una zona «blanca» o de «blancos». Como indicaremos luego, la condición de blanco no se refiere

principalmente al color de la piel. Son otro tipo de «colores», los colores simbólicos los que entran en juego como una manera de clasificación de las personas. Pero también los puertos no son propicios a la quietud ni a la pulcritud de los jardines. En general, en un puerto, centro de comercio e intercambio por excelencia, hay pocas cosas que «ensuciar».

En Lima las cosas fueron algo distintas porque se trata del espacio del poder. Hasta la primera mitad del siglo XX, en la ciudad de Lima era fácil mantenerse en consonancia con las novedades culturales internacionales. Por ejemplo, un libro editado en Madrid podía venderse en Lima el mismo año de su publicación, algo que en la actualidad resulta más bien infrecuente. La ejecución de partituras de músicos europeos vanguardistas era algo que igualmente podía realizarse sin mayor dificultad¹³. Valdelomar, el provinciano costeño, podía ser un perfecto dandi. Publicaciones como la revista *Colónida* del propio Valdelomar muestran, de modo algo simétrico a Vallejo, cómo el modernismo cultural podía permitir satirizar y romper los encasillamientos jerarquizadores de los poderes de la época. Sostenemos que la adhesión al modernismo —baudelaireano en el caso de Valdelomar; formalista en el caso de Vallejo— era el mejor dispositivo para romper el cerco de minusválidos sociales que les imponía el entorno social, especialmente limeño. Décadas después, ese mismo impulso modernista induce a muchos jóvenes a identificarse con la música popular moderna (en especial el *rock*) y a incursionar masivamente en la expresividad artística, como la música y el teatro.

Valdelomar y Vallejo, podríamos agregar también a Mariátegui, representan una lograda expresión de estos dos procesos migratorios. A su modo, cada uno de ellos tuvo que romper con la estrechez limeña. No es

13 Es de interés mencionar la opinión de Fernando de Szyszlo sobre las artes plásticas: «Ningún aspecto de la cultura peruana ha mostrado un avance tan violento como las artes plásticas en el Perú desde 1940 hasta hoy; es justo decir que ninguna de las artes estaba tan atrasada como lo estaban la pintura y la escultura en nuestro país. Pero, en todo caso, el vuelco fue enorme». (Citado por Weksler 1989: 94). El motivo que ayudaría a entender por qué estas transformaciones pasaron casi desapercibidas es la total refracción que tuvieron en los círculos más vinculados a la gestión política y estatal.

de extrañar que el dandismo, el formalismo y el marxismo o el psicoanálisis con Honorio Delgado¹⁴ hayan sido tan entusiastamente asimilados por estos autores, que, de otro modo, habrían permanecido en una indefinida oscuridad.

No puede decirse lo mismo del significado que tuvo el encuentro con el cosmopolitismo para autores como Riva-Agüero o Víctor Andrés Belaunde y, con matices particulares, los García Calderón. Mientras que para el segundo grupo el cosmopolitismo fue un asunto básicamente extranjero, una manera adicional de impermeabilizarse frente al Perú en su cotidianidad, para los primeros el modernismo fue un encuentro con la plenitud. Acaso una imagen que podría expresar este proceso sería la desembocadura de un río. Las aguas que bajan desde las cordilleras y que se encuentran en el mar, el elemento que es común a las orillas de todos los continentes.

Este espacio de encuentro de la doble migración produjo, entonces, diversos procesos. Para los grupos dominantes, se reunieron los elementos para dar forma duradera, a lo largo del siglo XX, a una jerarquización por la cual se «blanqueó» la capa superior mediante el blasón de la europeidad; definiendo además la modernidad como lo extranjero¹⁵.

Pero también permitió redefinir la categoría social de una especie de exclusión subordinada. Como si fueran extranjeros unos, como si fueran excluidos los otros. Siempre «como si». El orden imaginario que permite construir una sociedad inteligible para la cultura dominante en el siglo XX. Naturalmente Lima no es la única ciudad del Perú, pero las instituciones vigentes en su interior tuvieron una fuerza de carácter típico para las demás ciudades. Queremos destacar que el encuentro de dos corrientes migratorias permite construir una Lima «señorial» sobreviviente de la Colonia. La propia arquitectura es la mejor prueba de lo que decimos: el estilo neocolonial es una invención del siglo XX. En el XIX el estilo dominante es el conocido como

14 Una amplia presentación de la trayectoria de Honorio Delgado, en su aproximación y posterior rechazo del psicoanálisis, puede encontrarse en el trabajo de Rey de Castro 1982: 5-76.

15 Expuse algunas propuestas en este sentido en Nugent 1987: 191-198.

«republicano». A ningún señorón de hace cien años se le habría ocurrido resaltar su condición de tal mandándose a construir una mansión perricholesca; entre otras cosas, porque aún vivían en casas auténticamente coloniales.

Una de las mayores imposturas culturales y que muestra la ausencia de una continuidad real con un periodo colonial es que los propios monumentos coloniales fueron dejados en completo abandono. La arquitectura conservadora no se especializó en lo que habría sido su vocación natural: la restauración del centro histórico, señalando la continuidad de un espacio y una estética. Pero la opción fue producir cosas nuevas «como si» fueran coloniales.

Parte de la migración europea aportó el elemento importante de revivir un «como si» peninsular. Por esta razón abundan los apellidos de origen alemán, inglés, italiano, entroncados con familias propietarias de tierras desde antes de la época del guano, cuando se empieza a difundir el fenómeno de las fortunas súbitas. Lo peculiar de la capital peruana, a diferencia de otras capitales del Cono Sur, es que esta migración no «europeizó» la ideología, el sentido común y las costumbres en general de los grupos gobernantes. Por el contrario, fue el ingrediente que permitió crear la fantasía de una «Lima señorial», con sus «peninsulares» incluidos.

La presencia de este discurso cultural demuestra un poder avasallador luego de la dictadura de Leguía, el último intento por eliminar el «espíritu de feudo» desde el interior de los grupos gobernantes. Se genera propiamente la Lima «blanca», que elabora su propia imagen del pasado y que solo incorpora lo extranjero en la medida en que permite reforzar los cercos jerarquizantes. La disposición de estos elementos puede verse en las combinaciones de nombres y apellidos: Gonzalos, Rodrigos, Álvamos, Jimenas, que preceden a apellidos de origen francés, italiano, anglosajón. Preferencias por nombres usuales en los tiempos de los conquistadores. Pero la contraparte social no es menos evidente: Wilberts, Henrys, Anthonis, Jennifers, precediendo a apellidos de ancestral peruanidad.

Así, se establecen reglas de identidades para los cruces culturales: es concebible que alguien se llame Rodrigo Peterson y que otro se llame

Anthony Cusihamán, pero es menos probable que surjan personas como Wilbert Garland o Álvaro Condori. Para cualquier observador extranjero, con una idea aproximada de la historia peruana, la segunda agrupación de nombres la encontraría más apropiada, más natural. Pero en el Perú actual las cosas ocurren de distinta manera. Unos acuden a un cierto arcaísmo hispanizante para un origen de fantasía y otros en su nombre definen el proyecto de una sociedad moderna, sin subordinaciones jerarquizantes. Aunque en Lima esto ocurre de un modo más ostensible, la fuerza de irradiación de este proceso adquiere características que pueden ser consideradas «nacionales» y urbanas¹⁶.

Estos discursos culturales fueron exitosos en lo que contribuyeron, a forjar esta identidad figurada de la Lima señorial del siglo XX, pero no lograron, hasta varias décadas después, configurar la identidad de una Lima plebeya y moderna, no obstante que ese modelo puede considerarse anunciado en artistas como Valdelomar, Mariátegui, Vallejo, y, podríamos añadir, Oquendo de Amat y Gamaliel Churata.

Lo sucedido con Lima y los espacios urbanos durante los comienzos del siglo XX es muy ilustrativo de las sutiles y densas relaciones que se establecen entre los procesos sociales, las elaboraciones culturales y los ordenamientos políticos. Los dos movimientos migratorios, el de ultramar y el de provincias, motivan dos propuestas culturales absolutamente diferentes, según la posición ocupada en la jerarquía o círculos sociales. Para unos, la migración de ultramar permitió reforzar un elemento «blanco», restauración del peninsular, frente al movimiento de las provincias que será visto como la ratificación de una «República de indígenas». Para otros, la realidad de ultramar fue el elemento de inconformidad, desafío o rebeldía que permitió poner en cuestión los encasillamientos jerarquizantes. Para estos sectores, la modernidad fue una necesidad para reconocer y expresar una existencia

16 Cfr. Degregori y Grompone 1991: 112. Una reflexión afín a este planteamiento puede encontrarse en Degregori 1993.

social bella: recuérdese la precisa afirmación de Baudelaire: «La belleza es la promesa de la felicidad»¹⁷.

Los mismos procesos sociales dan lugar a tendencias contrapuestas: a unos les permite vivir su «arcadia colonial» y a otros los impulsa a la incesante búsqueda de la tragedia moderna. Pero en las determinaciones políticas, solamente el primero se convierte en una representación colectiva «oficial» del Perú, mientras el segundo queda relegado a la marginalidad, al exilio o a la mera excentricidad. Y, sin embargo, ambos procesos estaban constituidos por los mismos materiales.

Esta representación colectiva dominante —la arcadia colonial— fue mucho más allá de una simple proposición de contenidos, una especie de pro hispanismo más o menos nítido. Las opiniones políticas son la parte más cambiante, la más fácilmente reemplazable de estas representaciones colectivas. Su lado más fuerte y persistente es el que se constituye en formas de conocimiento del mundo social, y, por lo tanto, acompañadas de sus respectivas categorías. El haber soslayado este aspecto y haber reducido las representaciones colectivas a su aspecto de opiniones políticas ha impedido reconocer con mayor nitidez los cambios y persistencias.

PURO-IMPURO/LIMPIO-SUCIO

Una manera como los grupos sociales reconocen sus afinidades y diferencias es mediante la distinción entre lo que es considerado «puro» y aquello más bien «impuro». Aunque no podemos sostener que esta haya sido la base de la organización social peruana¹⁸, lo más importante es que esta clasificación no

17 Cfr. Baudelaire 1974: 82. Baudelaire remite la autoría de la expresión a Stendhal.

18 Como elemento de referencia es importante apreciar los contrastes y las similitudes con el sistema social basado en la jerarquía como elemento cuasi natural. El caso clásico es el sistema de castas en la India. Consultar el imprescindible estudio de Dumont 1970. También cfr. Weber 1987, tomo II. De especial ayuda me ha resultado la obra antropológica de Douglas 1969.

asumió una cruda forma dicotómica, sino una complejidad que extendió esta distinción a lo largo de un espectro de grados.

La distinción sobre la pureza e impureza en realidad no es nada novedosa. Se trata de uno de los esquemas de clasificación más difundidos en las sociedades humanas. Lo que ocurre es que en el mundo moderno ese esquema generalmente es desplegado para la diferencia entre Estados-naciones, o bien para diferencias entre clases sociales, aunque esto último no aparece con tanta fuerza como en el primero. Ello debido a que la principal formulación política fue el Estado-nación, y no una representación política por clases sociales.

Ocorre que en el Perú esta clasificación puro-impuro no estuvo asociada preferencialmente a lo esperable nacional-extranjero. Se desarrolló un movimiento complejo por el cual los componentes migratorios mencionados fueron empleados para esta distinción puro-impuro. Esto produjo literalmente un desfase; no coincidían, aunque tampoco diferían totalmente lo puro y lo nacional y lo impuro y lo extranjero. Era como si fuera una imagen proyectada, pero con un mal enfoque. Ese elemento «borroso» impedía una clara delimitación del Estado-nación en esta suerte de escisión entre elaboración pasadista y protesta modernista.

Esa falta de nitidez social que, por ejemplo, Mariátegui enunciaba de modo explícito¹⁹, tiene que ver con esta incorporación del elemento «blanco» y la indigenización de lo plebeyo. En ese contexto la «borrosidad» es consagrada con la propuesta de las teorías del mestizaje como elemento de unificación nacional.

En otro trabajo hemos referido el carácter políticamente conservador de las defensas del mestizaje como evasiones de la cuestión del reconocimiento de la ciudadanía²⁰. Lo interesante está en las funciones políticas que se

19 Cfr. Mariátegui 1968: 85. Nuevamente acudimos a él: «Los límites de cada periodo no son muy precisos. Pero en el Perú este es un defecto común a casi todos los fenómenos y a casi todas las cosas. Hasta en los hombres rara vez se observa un contorno neto, un perfil categórico. Todo aparece siempre un poco borroso, un poco confuso».

20 Cfr. Nugent 1989.

adjudica al problema del mestizaje. Es claro que si el problema resultaba relevante, no era por el asunto puramente racial, que por lo demás era enunciado por los voceros de la capa social que más esfuerzo habían hecho por «blanquearse»; es decir, diferenciarse del resto del país, entendido como presencia básicamente impura. Lo llamativo del asunto, especialmente si lo vemos en una perspectiva comparativa, es que el mestizaje es invocado como un discurso político, pero que posee un peculiarísimo e importantísimo rasgo: no se trataba del mestizaje entendido como la tendencia a la fusión de personas y productos culturales. El mestizaje es entendido como una transacción entre los novísimos «blancos» y los reelaborados «indígenas». La manera de justificar la separación en la proximidad.

Aunque no corresponde en este espacio hacer una comparación detallada, no deja de tener interés confrontar los escritos iniciales de Riva-Agüero sobre el tema o de Víctor Andrés Belaunde, con un tufillo de paternalismo colonial y provinciano verdaderamente asfixiante, con un texto como *La raza cósmica*, de Vasconcelos, donde el mestizaje sirve para lo exactamente opuesto que en su uso peruano²¹. El temperamental ensayista y fugaz político mexicano planteó el mestizaje, en realidad la raza mestiza, como una condición de ecumenismo. En el Perú cuidadosamente se evitó hablar de una raza mestiza, sino de una «cultura» mestiza donde se juntaban dos razas que no se mezclaban: blancos e indígenas.

Por eso podemos entender por qué un planteamiento aparentemente progresista y renovador como la reivindicación del mestizaje funcionaba como el discurso preferido por quienes sentían una sideral distancia con la mayor parte de peruanos.

21 Vasconcelos refiere un encuentro personal que tuvo con Riva-Agüero en estos términos: «Riva-Agüero, aristócrata de sangre, que años más tarde revalidó sus pergaminos en España, era rico por herencia, monárquico de abolengo, historiador de profesión. Además trabajador metódico, austero en sus costumbres, frugal en sus gustos y de carácter decidido, a pesar de su físico sonrosado y menudo, un poco obeso. La luz irónica que brillaba a través de sus espejuelos, hubiese alarmado cualquier aplomo si no fuese porque la sonrisa cordial denunciaba una bondad positiva. Me paseaba por su Lima, al atardecer, mostrándome sus rincones añosos, iniciándome en el gusto del pasado, del que carecía yo por completo en esa época aturdida». (Vasconcelos 1957: 1032).

Puede parecer paradójico, y de hecho se trata de uno de los procesos más singulares del siglo XX: que el mestizaje fuera proclamado y puesto al servicio de la discriminación cotidiana. En efecto, ¿para qué más mezclas si la fusión ya se había consumado en el Inca Garcilaso en el siglo XVI? Los blancos «reales» y los indígenas «reales» eran legitimados por los mestizos «formales». Nadie puede poner en duda hoy que se trata de una de las cuestiones más conflictivas del Perú actual. El mestizaje como «ideología» curiosamente estuvo siempre al servicio de alguna escisión. En el caso conservador, sirvió para elaborar la transacción. En el indigenismo cuzqueño de la década de 1930 se planteó un doble esquema de lucha contra el centralismo y paternalismo hacia los comuneros. En buena cuenta ese indigenismo tenía mucho de pugna con los patricios oligárquicos para disputarle la tutela de «los indígenas». El mestizaje como ideología fue el agente más efectivo para desarrollar la intolerancia frente a las diferencias. En los hispanistas, para eludir cualquier contacto real con el mundo del «interior», pues ya el mestizaje sería un hecho consumado; en los indigenistas cuzqueños el planteamiento parece como una disputa por la administración del patrimonio indígena, y desarrollando una perspectiva xenofóbica. El desarrollo intelectual de Valcárcel, que terminó muy vinculado a instituciones estadounidenses, revela algo de este proceso.

Acaso uno de los más increíbles méritos de la obra de Arguedas haya sido revertir «desde dentro» el significado mismo del problema del mestizaje hasta alcanzar a plantearlo como un diálogo ecuménico e integrador del mundo social peruano, tomando como punto de referencia ya no una raza, sino la civilización humana como tal. Con frecuencia se olvida que cuando Arguedas habla de «dos mundos» no se refiere al mundo indígena y al de los centros de poder limeño; no, se refiere al mundo *misti*, exactamente mestizo, y al mundo de los indígenas, de los *runakuna*. Pero la ideología del mestizaje —como ya dijimos— es mucho más que una simple suma de contenidos. Se trata, por sobre todo, de una manera de reconocer el mundo social, una manera de distinguir los objetos sociales.

Aunque no poseemos aún suficientes elementos probatorios, alentamos la suposición de una especial diferenciación entre lo limpio y lo sucio, como

una distinción que permitía y permite una mayor flexibilidad que la de puro/impuro, y ahí la propia categoría de mestizaje impondría límites formales. Se podrá decir que la limpieza y la suciedad son «datos objetivos» o, a lo más, rasgos de personalidad individual que pueden representar determinadas dolencias anímicas. El plano en que situamos nuestra reflexión, el de las interacciones cotidianas, esa parte de nuestra existencia que excede nuestra privacidad pero que se diluye en las instituciones generalizadoras, como el sistema económico, la organización burocrática del Estado, permite la coexistencia de la identidad y de la representación formal (economía, Estado) y nuestra actividad instrumental.

Ante la imposibilidad, e inutilidad, del expediente de la «limpieza de sangre», certificación necesaria en los tiempos coloniales para obtener determinados cargos burocráticos, se optó por dar un particular significado a la suciedad. Esto por un motivo muy simple: la diferencia entre los criterios de selección colonial y los del neocriollismo del 900 estaba en la dirección de los límites: en el primer caso, se trataba de regular el ascenso, pues importaba garantizar la «pureza» de la cúpula. En el siglo XX, el esquema clasificatorio apuntó al revés, hacia abajo. Se establecieron distinciones, no para regular el ascenso sino para definir quién está abajo, el límite de la subordinación. Esta diferencia no se puede apreciar desde un punto de vista estático. Únicamente adquiere sentido cuando se lo aborda en una perspectiva dinámica. Una cosa es clasificar para distinguir la parte superior de «lo demás». Por este motivo, los españoles eran mucho más atentos a la pureza y los neocriollos más prestos a distinguir la impureza. Pero, además, no se trata de cualquier impureza, se trata de la suciedad humana, la suciedad primordial. Este fue el verdadero elemento de reconocimiento cotidiano ante la dificultad sensorial de distinguir nítidamente un fenotipo de otro. No solamente se trataba de una perversidad moral, sobre todo era consagrar un tipo de régimen social con una insuperable limitación para desarrollar un nivel de consenso estable y una muy precaria capacidad de reproducción cultural.

Podría traerse en favor de esta argumentación el pasado del enriquecimiento a base del guano. Pero nosotros rechazamos cualquier

causalidad entre un proceso y otro. Es más, el periodo del auge del guano —1840-1870— no lo consideramos especialmente relevante para la formación de los procesos culturales materia de este ensayo. En realidad, no estamos ni ante un efecto determinado por una causa ni ante una invención conspirativa. Son respuestas que han adquirido consistencias a lo largo de los años, cuando era necesario reformular los sistemas de clasificación social. Lo que decimos simplemente es que el desprecio fue un elemento socialmente más importante y significativo que el mérito, cualquiera sea el origen de este —sea de cuna o esfuerzo propio—. Se trata de una verdadera intoxicación social que imperó casi sin sobresaltos hasta 1968: el velasquismo supuso el primer intento serio por cuestionar la relevancia de la suciedad. Esto permite explicar algo que resulta inaccesible para cualquier sociología objetivista: la desproporción entre la timidez de reformas económicas del velasquismo y el indescriptible ultraje que experimentaron los sectores tradicionalmente gobernantes y que incluso en la década de 1990 aún se deja escuchar. Llama la atención la mayor importancia diferenciadora que se ha otorgado a la ilegitimidad de nacimiento —tener padres que no hayan formado un matrimonio— que, por ejemplo, el culto a las genealogías. Más allá del hecho de ser un rasgo más propiamente latinoamericano que únicamente peruano (recuérdese que la primera radionovela célebre fue *El derecho de nacer*, cuya trama aborda el problema de un «amor prohibido», aunque la descendencia no tiene la importancia que se le da en el Perú).

La diferenciación propiamente modernista tiene por centro delimitar la individualidad libre, eso que llamamos los rasgos de una persona tal como la percibimos en la interacción cotidiana. Precisamente la persistencia de esquemas premodernos siempre ha funcionado «hacia arriba», como un agregado, y rara vez «hacia abajo», como un déficit. Subsisten los aristócratas, no los siervos. Podría decirse que la legitimación de un orden social no dependió tanto de la delimitación de círculo de la *nice people* como de establecer el cerco para contener a la *nasty people*. En efecto, si atendemos el lado de la limpieza, veremos que no produjo muchas creaciones culturales que fueran un hito en la estimulación o determinación de lo que debería ser

un buen gusto. No es lo mismo una cultura basada en la emulación que otra delimitada por el desprecio. En el primer caso, es posible desplegar alguna creatividad artística sobre lo bello, algunas definiciones morales sobre lo bueno y una común concepción social de la verdad. Nada de esto ocurrió en sentido estricto. Apunta en el sentido de estas indicaciones el detalle realmente insólito de haber tenido muy pocos creadores que fueran genuina expresión de los cánones sociales.

Aquí es pertinente recordar la profunda desconfianza del poder hacia cualquier intento modernizador de la vida social. Podía ser inexplicable que Billinghurst (1912-1914) le resultara demasiado moderno al horizonte civilista; pero ni siquiera la modernización autoritaria del Oncenio (gobierno de Leguía de 1919-1930) fue vista con buenos ojos. Atravesando las más dispares circunstancias políticas, se consolidaba este esquema de la perversidad cultural que delimita un mundo de la existencia sucia. La suciedad parece haber tenido entre nosotros un alto valor significativo. No es solo la curiosa costumbre, más o menos extendida, en el centro de Lima, de tener las azoteas como gallineros urbanos y, en general, tradicional depósito de cachivaches. Un recuerdo de infancia mío es leer en los periódicos informaciones sobre campañas de la Municipalidad de Lima para limpiar las azoteas. La dimensión más resaltante de la marginación social fue la suciedad, aspecto fácilmente simbolizable en una ciudad como Lima, que posee la singularidad climática de no conocer las lluvias propiamente dichas, pero a modo de compensación tiene un velo de humedad que oficia de extendido pegamento de tierra en las paredes de edificios y casas.

En la actualidad es hartamente revelador que las comparaciones nostálgicas, del pasado de oro con el presente de bronce, resalten con notoriedad el hecho de que «antes» las calles eran limpias y «ahora» están sucias. La oposición adquiere vigencia social en la medida en que se trata no de una distinción temporal cuanto social. «Antes» y «ahora» son también distintas realidades de políticas. La naturalidad de la mugre como elemento distintivo, y discriminador, de los horizontes de la realidad social; obsérvese que no es la mera contrapartida de la limpieza; se trata de un discurso de la suciedad que marca las diferencias

sociales y las calidades humanas. Que una de las más antiguas barriadas de Lima, en la zona de la margen izquierda del Rímac, haya sido construida encima de un basural, el anteriormente conocido como El Montón (¿de gente?) es un elemento de referencia simbólica más o menos evidente.

Esta clasificación oligárquica de limpio/sucio terminó formando parte arraigada del sentido común. Hay lugares de la ciudad donde la gente se «ensucia» los zapatos. Se trata de un caso de esquema de representación corporal de un origen y elaboración social más o menos claro. Así, surgen culturas y estilos de vivir que serán los «sucios» y aquellos que serán no exactamente los limpios, sino los simplemente humanos. Aparentemente las clasificaciones de limpio y sucio serían puramente formales, más allá de cualquier grupo social. Pero precisamente lo que toda reflexión sociológica debe tratar de establecer es la formación social de categorías con las que reconocemos la continuidad de nuestra experiencia cotidiana. Si no pudiéramos reconocer la continuidad de nuestras vidas cotidianas, nuestra percepción sería literalmente imposible.

Aquellos dispositivos que nos permiten considerar el mundo social como algo objetivo son una creación de la sociedad. De este modo, no es que la sociedad sea algo imaginario, un producto puramente mental. Lo que sí forma parte de la institución imaginaria es que la suciedad se convirtió en una seña de identidad para distinguir grupos sociales.

Se trata de poner en cuestión no lo que observa nuestra percepción, sino la manera como unas cosas nos llaman la atención más que otras, para establecer un criterio de diferenciación social. Eso ya no es nada «objetivo», en el sentido de independiente por completo de la conciencia y las representaciones de los contemporáneos.

De un mundo social se puede destacar infinitud de perspectivas. Si elegimos unas pocas de ese abanico casi indefinido de posibilidades, debe haber algún buen motivo para que las cosas sean así. Por ejemplo, a diferencia del puritanismo estadounidense, la limpieza no está identificada con la salud física o con el alejamiento de la suciedad.

Lo peculiar de la conformación limeña, y que ejerce alguna influencia como punto de referencia sobre otras ciudades grandes del país, es que este sistema de clasificación no se forjó sobre el terreno de una sociedad rural o regida por un sistema de castas, del cual la sociedad india (hinduismo) es un contraejemplo muy ilustrativo²². Sucedió que la suciedad se convirtió en un recurso para la delimitación imaginaria de los espacios sociales, y esto ha continuado hasta nuestros días. Aunque cada vez menos, por fortuna, la expresión de conmiseración preferida era algo así como decir: «son pobres, pero limpios». El contraste es inevitable con el melodramático «pobres, pero honrados», inmortalizado en alguna película mexicana de la década de 1940. Si esta expresión no caló en Lima probablemente haya obedecido a que la honradez no era un rasgo socialmente distintivo de los no pobres.

Es de lamentar que el pensamiento crítico no haya hecho objeto de ataque la suciedad distintiva y por el contrario la haya reivindicado a niveles casi patológicos. Un caso característico es la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en las últimas décadas. La suciedad aparece como lo que siempre quiso el discurso oligárquico: el rasgo distintivo. Debe tenerse presente en todo momento que la debilidad insuperable de este sistema de clasificación radica en su carácter preferentemente negativo. No estamos ante una exaltación de la limpieza, sino ante la consideración de la suciedad como una suerte de etiqueta y distintivo social. En eso consiste la decadencia: en la imposibilidad de poder plantear o reivindicar un sentido de la pulcritud. En este contexto, la suciedad debe entenderse como una categoría amplia, que abarca la prohibición de la comodidad y del arreglo personal.

Es importante que se reconozca que esto no es ninguna situación «natural» o social. Se trata de la persistencia de interacciones que garantizan la reproducción de ese molde de comportamiento: el desaliño. Se dirá que es una característica inevitable de la pobreza. En absoluto. Hablo de prácticas que difunde el mismo Estado. El mobiliario de las oficinas públicas. Parece como

22 Ver las referencias bibliográficas de la nota 18.

si la dejadez las caracterizara desde siempre. Muebles viejos e incómodos que el deterioro de los últimos 15 años no ha hecho sino acentuar. ¿Es inevitable? ¿Por qué nunca se menciona en los análisis sociales el deterioro de las oficinas públicas, el hacinamiento, la ineficiencia? Se trata de una red social que opera como el principal punto de enlace con diversos aspectos del espacio social.

Lo relevante no es el descuido y el desaliño colectivos como imposición, pues ya hemos visto cómo ese fue uno de los pilares del discurso cultural conservador. Resulta extraño, más bien, el poco esfuerzo hecho para despejar esta neblina arcaizante que nos envuelve, la incapacidad para la fiesta. Lima —se diría— está poblada por personajes de *Memorias del subsuelo*, de Dostoievski.

La propuesta de Mariátegui de luchar por el pan y la belleza generalmente se ha entendido en el contexto de una sensibilidad esteticista. Si trasladamos esa demanda al campo de la vida cotidiana, el potencial reivindicativo puede resultar enorme. Únicamente tómese en cuenta lo que significaría en cuanto a consideraciones sobre las condiciones de trabajo. No se trata solo de una adecuada reivindicación. Para ello es necesario que los propios interesados lo reconozcan como problema. Aquí es donde el círculo se cierra. Este sistema de clasificación no es únicamente un modo de reconocer la realidad; es también el filtro que permite elaborar los significados morales. Y sucede que el espacio urbano limeño considera como lo más natural que la pobreza esté asociada con la suciedad y con la eliminación de cualquier sentido del goce estético. Sería un error vincular directamente esto con la pobreza. En las ciudades de provincia, y esto es más notorio en las zonas de sierra, donde la disponibilidad de recursos materiales es menor, los domingos y los días de fiesta pueden verse a hombres y mujeres vestidos con un sentido de elegancia festiva. Todo eso tiende a desaparecer en Lima. No precisamente por un rasgo de modernidad emancipadora, pues la elegancia no se traslada de lo festivo a lo cotidiano, sino simplemente desaparece. La percepción de la suciedad se convierte en la condición de reconocimiento de la identidad.

Claro, a nadie escandaliza encontrar un escritorio desvencijado en una oficina pública o condenar a la suciedad más insalubre a millones de personas; pero entre las ropas grises y sucias y la indiferencia ante la muerte generalizada hay una continuidad que aún no ha sido suficientemente esclarecida ni observada en todas sus partes. La suciedad y el desaliño lo vivimos con la resignación de quien ve sucederse las distintas estaciones del año. No se ha reparado en el enorme potencial de renovación moral que existe en la denuncia de la suciedad como forma de opresión y subordinación social.

Una cultura alternativa e interesada en establecer una denuncia de las injusticias debería tener por elemento central la crítica del carácter clasificatorio de la oposición limpio/sucio. En los espacios urbanos como Lima, la comodidad y la limpieza son derechos y reivindicaciones de interés público y popular. Y lo peor de todo es que se trata de un sistema clasificatorio interiorizado incluso por las víctimas de la discriminación. Identificar lo popular con la suciedad, algo que hasta se sostuvo en la izquierda hasta hace pocos años, es recurrir a la misma operación que, en perspectiva histórica, coloca lo popular como sinónimo de arcaico. El descuido oficial por los servicios públicos, que con el crecimiento de la ciudad se ha hecho evidente, actúa como una correa de transmisión para difundir el mecanismo diferenciador de la suciedad. Lo que es en simultáneo señalado como sinónimo de elemento simbólico contaminante, tal es el sentido de lo sucio, es impuesto como condición natural de vida a una cantidad cada vez mayor de personas. Y lo peor es el grado de aceptación que esto posee.

Hemos destacado como el rasgo central de esta clasificación social su carácter fundamentalmente negativo. En el campo de las acciones propiamente instrumentales, el trabajo, este problema puede verse con especial claridad. Como no hay un criterio de «limpieza» definitoria de lo sucio sino exactamente lo opuesto, sucede que, por ejemplo, carecemos de un criterio socialmente aceptado para reconocer y emular la eficiencia en el trabajo. Sin embargo, podemos reconocer, quejarnos, resignarnos a

la ineficiencia «porque las cosas son así». Justamente lo que una reflexión sociológica debe intentar explicar es por qué en la vida social los procesos tienen lugar de una determinada manera y no de otra. Afortunadamente, en este campo de los criterios para el trabajo contamos con material que nos facilita confirmar nuestras interpretaciones.

Resulta importante destacar que llega un momento en que son los propios trabajadores los interesados en mejorar la producción. Lo sugerente y revelador es que la empresa no parece mostrar mayor interés en la propuesta, ni en escuchar o en comunicarse en general con los trabajadores. Es en el ámbito de las relaciones laborales donde se aprecia mejor el carácter negativo del sistema clasificatorio. Lo fundamental en el ámbito de la fábrica es la delimitación del espacio social de la impureza. La producción capitalista puede ser la producción capitalista en cualquier lugar del planeta. No es tan frecuente el establecimiento de una disciplina que no está orientada en primer lugar a la eficiencia, sino a la delimitación de campos culturales que impidan un contacto efectivo. Y esto es presentado por las empresas como si fuera el orden más natural del mundo. Al no hacerse la discriminación a partir de la pureza sino de lo impuro, el elemento central no está determinado por la eficacia instrumental de la producción, sino por la capacidad de garantizar la subordinación de los trabajadores, la afirmación del llamado «principio de autoridad», que en sentido estricto debería llamarse principio de subordinación²³.

Que la propia producción fabril esté sobredeterminada por este peculiar sistema clasificatorio muestra la dificultad para establecer un criterio moral propiamente burgués, basado en la maximización de ganancias a partir del proceso productivo. Pero da la impresión de que hay identidades más fuertes que continúan operando en el ejercicio de la propiedad de los medios

23 Cfr. Simmel 1986: 147-264. Simmel abordó este tema desde varios ángulos en su estudio sobre la subordinación. Este autor observaba que la desigualdad sería tolerable si no hubiese sentimientos de humillación en los escalones sociales inferiores y el orgullo personal en la posición directiva (cfr. Simmel 1986: 243). Investigaciones realizadas sobre la experiencia obrera en Lima de la década de 1970 muestran una amplia base testimonial en este sentido. Cfr. Balbi 1988. Cfr. Parodi 1987.

de producción capitalista. De ahí que incluso la propuesta de establecer un mercado propiamente tal no deja de suscitar desconfianza en los sectores ligados a las empresas industriales.

Resumiendo: en estas páginas hemos establecido el nexo de sentido entre espacio urbano e identidades sociales, que actualmente este mundo laberíntico es en parte el resultado del encuentro de dos tendencias: el paso de «la cuestión del indígena» al horizonte de la pobreza. Sin embargo, la determinación del espacio urbano como campo simbólico se produce en las primeras décadas del siglo XX, en que adquiere forma un particular sistema clasificatorio que transforma las migraciones de ultramar y las migraciones de provincia en el material para construir un sistema de clasificación social imperfecto y cuya principal misión es dar forma a la fantasía de un pasado colonial limeño como base de una personalidad urbana típica que permitió elaborar un mundo «blanco» enfrentado a un mundo «indígena» y «pobre». La particularidad central fue el carácter esencialmente defensivo de este modo discriminatorio. Nunca quedó socialmente claro, tangible, en nombre de qué elemento ideal se hacía la clasificación. Por ese motivo es socialmente mucho más fácil y difundido el desprecio que la emulación. No se sabía, ni se sabe mucho, como quién había que ser, pero sí hubo y hay mucha nitidez sobre lo que no debe ser tolerado o permitido en las identidades sociales. El Estado por ello no se ha caracterizado por su carácter rector, sino por su capacidad para relegar las demandas. Esto ha generado una especial distinción limpio/sucio, que se ha traducido en una capacidad para reconocer como normal el descuido y el maltrato corporal como experiencia cotidiana. Es una especie de deber ser negativo.

Este sistema clasificatorio persigue objetivos netamente jerárquicos. Sin embargo, al ser puesto en movimiento produjo algunas situaciones particulares que estudiaremos en el apartado siguiente.

Capítulo 2: Peruano +1, Peruano -1. Uno

¿CUÁNDO SE CHOLEÓ EL PERÚ?

Pasemos a ver cómo ese espacio social y el sistema clasificatorio se han desplegado y qué productos han sido generados. Hasta ahora habíamos intentado hacer una descripción de lo que podía considerarse el proyecto de ese esquema. Esta es la forma de empezar a responder las preguntas acerca de la actual constitución del espacio social como laberinto. Ciertamente lo que ahora forma parte de nuestra experiencia cotidiana no figuró en los planes de ningún partidario de la arcadia colonial.

Originalmente esta utopía de la dominación había sido diseñada con la esperanza de reproducir una estática social, un mundo dividido en estamentos de una vez y para siempre. Pero la práctica demostró ser una realidad bastante más resbaladiza. Era un mundo que debería ser pero que carecía de un debe-ser propiamente tal. Esta era la debilidad intrínseca de esta fantasía colonial y que entraba en contradicción con las relaciones internas que daban consistencia a ese mundo social. Este es el problema de la cuestión nacional tal como fue enfrentado por el Estado en los comienzos del siglo XX.

Si en general es difícil dar una definición exacta de las categorías de clasificación sociales, esto se agrava ante la particular negatividad del mundo neocriollo. No importaba tanto lo que se quería ser como tener claridad de

lo que no se quería ser. Esta suerte de evitación obsesiva de la nación generó una dinámica cultural que podríamos tipificar como la contramodernidad. Con el término queremos designar un proceso por el cual ciertos elementos de la modernización social fueron asumidos como propios, por ejemplo la tecnología moderna se convirtió en símbolo de prestigio: automóviles, el cemento como material de construcción, una difusa admiración por el sistema educativo europeo. Puede objetarse que este proceso es de difusión planetaria y que el Perú no tendría por qué ser la excepción.

En efecto, actualmente sabemos que los más ortodoxos defensores de la cultura islámica se pasean en lujosos Mercedes-Benz en Arabia Saudita o los Emiratos Árabes Unidos. La historia humana nos muestra con frecuencia que la expansión de una cultura puede apreciarse por la aceptación de sus símbolos de prestigio, de poder y por sus artes militares. Particularizando aún más, puede indicarse que el sujeto de todas las capas gobernantes latinoamericanas, las élites, fue la europeización y que, por consiguiente, no tendría mayor sentido tomar ese hecho como rasgo distintivo del Perú. Ese culto a la Europa «espiritual» está muy bien representado por el movimiento arielista que preconizaba un esteticismo antipragmático en los comienzos del siglo XX. En un extremo de esta actitud pueden situarse las ediciones gigantescas de diálogos platónicos y clásicos latinos que realizó José Vasconcelos cuando ocupó la Secretaría de Educación Pública en México durante la década de 1920. El temperamental político mexicano consideraba que bien valía la pena alfabetizar a los campesinos para que pudieran leer a Platón, Tucídides, Plutarco o Julio César. Ya fuera en términos puramente ideales o muy prácticos, buena parte de la admiración por el mundo occidental guardó relación con la posibilidad de ilustrar y democratizar las sociedades latinoamericanas. Los llamados gobiernos populistas latinoamericanos no modificaron esencialmente esta tendencia; al contrario, pretendieron ampliar la base social de la modernización.

En este contexto, el proceso cultural peruano sí adquiere características muy particulares. Lo verdaderamente sorprendente, singular, es cómo

los símbolos de la modernización pudieron ser puestos al servicio de una arcaización cultural prácticamente ilimitada. Los artefactos materiales y culturales de la modernización hicieron que los grupos gobernantes se sintieran más señores y trataran a los grupos subalternos como más indígenas. Sin ninguna ironía podemos decir que se trata de uno de los procesos culturales más fascinantes, por su nitidez, en América Latina. Ya no como inconsciente colectivo, sino como identidad explícita, el automóvil se convirtió en calesa; la casa urbana, en hacienda de cemento y el trabajo doméstico, en obra de indígenas encomendados. De manera muy distinta, la narrativa de Bryce Echenique y Arguedas, los ensayos de Salazar Bondy participaron de una corriente denunciatoria de ese proceso.

Quiero señalar que no estamos ante un simple tradicionalismo, obra de gente «chapada a la antigua». Lo peor del caso es que se trataba de una deliberada recepción del discurso moderno. En otras palabras, se asimilan los elementos del mundo moderno en la medida en que resultan válidos como emblemas de poder, pero son reconocidos como si fueran una renovación o refuerzo de la fantasía colonial. A esto es lo que llamo la contramodernidad. No es un mero rechazo por el interés de querer mantener una forma de vida alternativa. Si tal fuera el caso, lo más propio sería hablar de un discurso antimoderno. Pero no, lo que existe es la asimilación de la cultura material moderna, aunque dotada de una interpretación social, directamente contrapuesta más que indiferente: la arcadia colonial. Acaso por ello, en el Perú, más que en otros países, el carácter de extranjero fue la condición de recepción de la modernidad.

El término «contramodernidad» no lo encuentro plenamente satisfactorio. Sugiere en primer lugar un sucedáneo «cultural» de la polaridad revolución/contrarrevolución. En modo alguno se quiere insinuar un paralelismo entre modernidad y revolución, si bien comparten el mismo «parecido de familia» histórico, no puede pensarse en una analogía sobre la base de la existencia de rasgos comunes bien delimitados. Entre ambos procesos también se destacan los rasgos diferenciadores: la revolución

política —en el sentido más usual del término: aquello que nos permite enlazar procesos sociales y países tan diversos como Francia 1789, Rusia 1917 o China 1949— son momentos de inevitable entronización épica. Los héroes de la revolución siempre son personajes a los que se atribuye una talla extraordinaria. Son los elegidos (élus, y de ahí élites) por la historia.

En cambio, la modernidad despliega sus energías en el terreno del día a día de los imperceptibles cambios de la vida cotidiana. Es la tomadura del pelo constante a las testarudeces del sentido común. En realidad, sin discurso sobre sentido común no existiría la modernidad. La revolución, si quiere ser episodio épico, tiene que destruir y desconocer el sentido común. La modernidad cultural se ocupa de los insignificantes «hombrecitos»; hombres y mujeres envueltos en el velo de la timidez, el fracaso, la amargura, el ridículo, que Dostoievski supo reconocer en el Petersburgo del siglo XIX. Claro, Dostoievski no alcanzó a vivir para ver a esos «hombrecitos» dar forma a la experiencia democrática más radical del siglo XX, el Sóviet de 1905 y el de 1917.

En el siglo XX y en este continente, la modernidad dirige la mirada de Luis Buñuel, en *Los olvidados*, hacia gente que, a diferencia de la baja empleocracia zarista, ni siquiera puede entrar en una clasificación social ortodoxa. Para empezar, la revolución siempre supuso la existencia de adultos y de gente con un puesto de trabajo, i. e. una clase social a la cual pertenecer como seña de identidad, gente que si era violenta lo manifestaba contra los miembros de otras clases sociales. El «odio de clase». Y sin embargo, esos «olvidados» no son únicamente un pedazo de la historia social de México en 1950. Bogotá, Lima, Río de Janeiro y São Paulo tienen cada vez más esa categoría de habitantes que no encajan ni en los planes de desarrollo de los gobiernos ni en las estrategias marxista-leninistas de la revolución. Los «olvidados», «los que sobran». Pues bien, la modernidad cultural consiste en reconocer a esa gente la condición de «héroes». Es, simplemente, tener otro sentido de la memoria social.

La contramodernidad va mucho más allá de la simple omisión y exclusión. Agresivamente adjudica una identidad arcaica a los actores

sociales y cuida por la continuidad y reproducción de este discurso. Lo que Mariátegui caracterizaba brevemente como gamonalismo en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*²⁴ preferimos considerarlo como la forma más embrionaria de esta contramodernidad que en el transcurso del tiempo, lejos de haber amainado, ha radicalizado su intransigencia. El paternalismo cucufatón de antaño con facilidad se puede transformar en impulso genocida en los días presentes. Y todo ello sin necesidad de mayores sobresaltos anímicos. Sorprende, aterra, ver en medios de comunicación o en conversaciones informales la facilidad que se asume para presentar distintos tipos de matanzas como formas de solucionar algo y sin que a nadie se le enrojezca el rostro o hable en tono desaforado (por el contrario, dicen los extranjeros que llegan al Perú o que tratan con peruanos que hablamos muy suavemente). Un equivalente de la serenidad del honesto funcionario del Estado alemán que administra un campo de concentración. Y ese ánimo es compartido por los que incluso pueden pertenecer a opciones políticas contrapuestas. Pero del desencantamiento tan especial de nuestros tiempos actuales nos ocuparemos en otro lugar. Nos interesa dejar establecido que el rasgo distintivo de la contramodernidad es el empleo de elementos materiales de la modernización como símbolos de un poder con una interpelación arcaizante. El resultado fue crear una relación directa entre modernización material y arcaización de las representaciones. Esto sí es un rasgo distintivo de la escala oficial peruana durante el siglo XX.

En cierto modo se trata de un sistema de reglas para la dominación fuertemente inestable (este es el lugar que permite la aparición de las

24 Cfr. Mariátegui 1968: 32-33. La conocida caracterización del gamonalismo que hace Mariátegui es la siguiente: este régimen sucesor de la feudalidad colonial es el «gamonalismo». Bajo su imperio no se puede hablar seriamente de redención del indígena. El término «gamonalismo» no designa solo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado solo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etcétera. El indígena alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal de la política y el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar, sino las expresiones episódicas o subsidiarias.

interminables discusiones sobre si tenemos o no una identidad nacional) porque se ve obligado a un permanente trabajo de negación y distorsión.

Quizá un símil que ayudará a entender mejor esto será el concepto crucial de «elaboración onírica» (Traumarbeit) que propuso Freud en *La interpretación de los sueños*, que por lo demás es uno de los libros más importantes y representativos del siglo XX. La represión no consiste únicamente en la supresión de algún recuerdo o vivencia incómoda o dolorosa. En sentido estricto, si la represión fuera únicamente la negación, simplemente no existirían sueños. Pero sucede que lo reprimido no es suprimible y de alguna manera tiene que ser elaborado. Para ese fin se producen las operaciones de condensación, desplazamiento, representación visual y la fachada o acomodación en una secuencia visual temporal argumentada. Aceptar todas las consecuencias de la modernidad, economía capitalista y cultura moderna era algo excesivo para los grupos gobernantes peruanos. De ahí el espectacular proceso de «desplazamiento» cultural, que consistió en adjudicar vivencias coloniales a acciones propias de la modernización. Sentimientos expresados como si fueran de otra época. Tanto en la vida individual como en la existencia social siempre es aconsejable distinguir lo que «uno siente» de «lo que está pasando», pues suele ocurrir que surjan ásperas discrepancias. Y lo que en el ámbito individual se expresa como sufrimiento cuando no distinguimos uno del otro, en el terreno institucional puede constituir escenarios de conflictos fuera de toda medida. «Lo que estaba pasando» en las ciudades peruanas, especialmente en la capital desde la década de 1940, era un notorio cambio en la composición social, producto de la migración provinciana, especialmente de la sierra.

Durante muchos años, a Lima, al «país oficial» se llegaba desde la sierra central a través de ferrocarril, y tenía su punto de llegada en una estación significativamente llamada «Desamparados». Y más significativamente aún, situada exactamente en la parte de atrás del Palacio de Gobierno, también llamado por otros «Casa de Pizarro». Acaso esos nombres y esas disposiciones espaciales ayuden a comprender mejor el significado de una frase como

«Perú profundo». Pero este cambio migratorio estaba muy lejos de ser un proceso únicamente cuantitativo. Esta segunda ola migratoria puso a prueba la capacidad de elaboración de la contramodernidad. En cierto modo, esta migración no estaba «en el libreto»: en el Perú, lo que debían existir eran indígenas, señores y *mistis*, todos hermanados, pero sin tocarse, en este mestizaje supremo de la nacionalidad. Para tocamientos, suficientes los que tuvieron los padres de Garcilaso. La posibilidad de algo así como un «indígena 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 tratar a la migración interna como «serranos», «indiada» y finalmente fueron tratados —pero jamás nombrados— como «indígenas 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 indígena a quien justamente no podía tratarse así, como consecuencia de la fluidez y movilidad de las relaciones urbanas.

Aquí tenemos un caso ilustrativo y típico de cómo una expresión puede tener significado según los usos que se le dé. El indígena urbano no era un mero trasplante espacial, una simple intrusión, como de hecho se le intentó representar. Con el tiempo, esa presencia fuera de lugar originó una identidad que al principio nadie reconoció como tal: cholo. No hay palabra que en el Perú sea tan usada para propósitos tan distintos: lo mismo puede ser válida para expresar el rechazo y la exclusión totales: ¡Cholo de porquería!, como puede ser usada para extender o subrayar una cercanía o intimidad: cholo, cholita, cholito.

Y naturalmente no se trata de un defecto del significado. Por lo general su uso atiende a reglas bien precisas y hasta es probable que del inicial predominio despectivo del uso estemos pasando a uno más propiamente natural, de un carácter preferentemente inclusivo. El paso de ser un estigma venenoso a rasgo natural de la vida social. Un proceso que podría compararse con esas plantas en estado silvestre y que son domesticadas hasta hacerlas

comestibles. Por estas tierras la gente lleva siglos haciendo eso. La peruanísima papa es el logro más exitoso. Pero el término «cholo» no estaba incluido, previsto, en el sistema clasificatorio inicial de blancos, indígenas y *mistis*; todos ellos unidos en la gran burbuja del mestizaje. Podría decirse que se trató de una anomalía taxonómica y que tuvo enormes consecuencias. El indígena urbano tenía la central connotación de lo que estaban fuera de lugar. El mundo popular limeño desde fines del siglo XIX se había constituido como plebe criolla, con formas de reconocimiento ritual y muy específicas: la jarana, la música «criolla», los dulces. El costumbrismo urbano permitía reconocer, identificar la existencia de los grupos populares, pero con el alivio de lo inmutablemente previsible.

No es porque todo fuera tranquilo; de vez en cuando podían ocurrir grandes sobresaltos: el entusiasmo algo incómodo que generó en los barrios populares de Lima la elección de Guillermo Billinghurst; la jornada por las ocho horas en 1919. Pero básicamente era un mundo para «gente decente» y las penas del plebeyo Luis Enrique realmente no tenían solución... por ese entonces. Las mujeres que buscaban algo distinto al destino previsible eran calificadas de «huachafitas»; algo a lo que no escapó el propio Mariátegui en uno de sus escritos políticos más importantes. «Punto de vista antiimperialista» aludía despectivamente a las mujeres que querían casarse con empleados extranjeros, europeos. La verdad es que aquí se le pasó la mano al Amauta, porque él bien casado que estaba con una mujer italiana.

De este modo, los que llegaban a la capital lo hacían en condición de indígenas urbanos en tránsito a plebe criolla. Eso era lo que debía ocurrir para que todo siguiera el orden, la armonía de la fantasía colonial. Incluso décadas más tarde todavía se insistía en definir al cholo como el migrante que aprende a «acriollarse», pero no era explicación suficiente para dar cuenta de la asombrosa difusión del término en el conjunto de la sociedad, ni la multiplicidad de significados que podía tener y sobre todo quedaba el enigma de por qué un término que presuntamente aludía a una condición racial era tan esquivo a una definición sustantiva inequívoca.

¿Por qué si cholo aludía —despectivamente— a una condición racial discriminada, podía convertir al agraviado en agresor unos instantes después en la relación con otras personas? Las pocas explicaciones que se intentaron se quedaron o bien en un plano puramente constatativo o bien lo limitaron a una cuestión de configuraciones morales individuales. Pasó el tiempo y la migración de la sierra no se acriollaba; persistían diferencias de actitudes entre «costeños» y «serranos» que siguen vigentes hasta la fecha²⁵. Había gente que persistía en estar fuera de lugar, y su presencia perturbadora era cada vez más fuerte. No se trataba ya de explosiones coyunturales de descontento social o político. Era más bien una labor de zapa cotidiana que mostraba sencillamente que las cosas no funcionaban como debían ser. El viejo topo, pues. Añádase a esto que la propia plebe criolla, es decir, quienes debían servir de modelo social a los indígenas urbanos también daban muestras de no sentirse tan a gusto en el lugar que se les había asignado: muchos eran apristas.

De un modo involuntario se formaba una ciudadanía chola²⁶. Mientras estos cambios en las relaciones sociales cotidianas tenían lugar, la cerrazón institucional del Estado para reconocer esta nueva situación era de una sostenida persistencia. Toma forma una sensibilidad nueva. A la ya anterior impresión de «borrosidad», de realidad poco delimitada, se agrega la vivencia de estar en un mundo desencajado, con las cosas fuera de su lugar, un mundo donde nada puede funcionar. Intrínsecamente jodido. La vida cotidiana mostraba, y aún muestra, una diferencia abismal entre lo que de múltiples maneras se nos enseña que somos y debemos ser, con las exigencias de orientación en las señales de la vida diaria²⁷. Si ya era bastante

25 Esta diferenciación es frecuentemente mencionada como parte de las interacciones de los obreros en las fábricas. Remito a los ya mencionados trabajos de Parodi 1987 y Balbi 1988.

26 Hago una referencia a este asunto en el trabajo antes citado: Nugent 1989: 143-145.

27 Este aspecto ha sido expuesto con notable claridad a propósito de los libros de texto escolares en el trabajo de Biondi y Zapata 1989.

la endeblez de la fantasía colonial, agréguese el alucinante y fallido esfuerzo por querer representar a los indígenas urbanos, y podremos acercarnos a una explicación de por qué está tan difundido y es auténtico el sentimiento de fracaso, de frustración. En nuestros días, el principal espacio para la formación de las visiones del mundo son las ciudades. En el campo puede haber una desintegración de creencias y prácticas cotidianas, y eso puede no ser reconocido como una crisis mientras no llegue a las ciudades. Aquí es donde se habla, se piensa y se discute sobre problemas «nacionales», es decir, problemas que escapan al entorno de mi percepción cotidiana. Así, podemos entender que «el descubrimiento del indígena» ocurriera en el Perú republicano a comienzos del siglo XX. Pero continuaba, el indígena, como un contemporáneo anónimo. No se trataba de alguien que el poblador urbano, categoría que abarca a políticos y escritores, tuviera ocasión de tener un contacto cara a cara todos los días. Era un «tema» que a lo más era tratado como algo un poco más familiar por los escritores *mistis* de la sierra, pero siempre un «tema» antes que un conjunto de reglas prácticas para el uso cotidiano.

El conjunto de coordenadas sociales para el reconocimiento de las personas²⁸ fue un resultado que ningún sector social pudo prever. De una parte la fantasía colonial, de señores blancos, *mistis* e indígenas, y, por otra, 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 a otros.

El principal elemento jerarquizador de las interacciones cotidianas paradójicamente surgió del fracaso social del ideal de la fantasía colonial. Por lo general, las discriminaciones confirman un determinado sistema

28 Cfr. Biondi y Zapata 1989.

clasificatorio; no es para nada usual que la discriminación surja de la suerte de anomalía taxonómica que es el cholo.

Ocurrió entonces que el todo social empezó a ser definido desde la excepción. Pero esta singularidad clasificatoria era la que obtuvo la primacía en la vida social cotidiana. La percepción de la realidad diaria por parte de quienes se sentían en la cúspide o cercanos a «los señores» fue la de un desorden. Un marcado sentimiento de estar en un mundo social donde las personas ni las cosas estaban «en su lugar». Una escena humana que ya no era simplemente «borrosa», más apropiado sería decir que inviable y con una fuerte predisposición al colapso: el Perú se choleó. Esa interpretación de la realidad está presente de un modo especialmente intenso en los tres novelistas más importantes de las últimas décadas: Arguedas, Bryce Echenique y Vargas Llosa. En el primero, pensamos que las referencias a las caídas de los cercos que aprisionaba y dividen a las gentes, así como su canto a Túpac Amaru son testimonios de esta transformación. En el segundo hay una irónica y cruel complacencia en mostrar el sentido irreal de la fantasía colonial del mundo de «los señores», en *Un mundo para Julius*, cuya vigencia para la crítica social aún no ha sido suficientemente destacada.

Pero en Vargas Llosa este proceso puede observarse con mayor nitidez, pues su narrativa se sitúa justamente en una línea que aspira a la disciplina del «orden» expresivo (sus novelas poseen un equilibrio formal muy superior a las narraciones oscilantes, titilantes de Arguedas, o la risa y el llanto desbordados de Bryce o los pantagruélicos deleites en la narrativa de Gregorio Martínez) en un mundo social que solo se puede reconocer como la anomalía de ese orden. La definición unívoca, la incapacidad de soportar la contradicción social hacen inevitable que el autor vea el esfuerzo o la etapa de reconocimiento de una identidad como algo castrante (*Los cachorros*) o lamentarse por el momento «que se había jodido el Perú» (*Conversación en La Catedral*) o como una demencial superposición de historias que no debían cruzarse (*La tía Julia y el escribidor*): a partir de esta última novela, el autor abandona cualquier esperanza de inteligibilidad de lo real en la vida social peruana.

Cuando se choleó el Perú se llegó al límite conflictivo de la fantasía colonial. La realidad social dejó de ser abordable por las categorías establecidas. Cabe, sin embargo, afirmar que hay un fuerte elemento de la fantasía colonial en la ahora difundida expresión: «¿en qué momento se jodió el Perú?».

La fortuna de la frase probablemente obedezca al carácter definitorio que le otorga al pasado. Si antes el pasado definía un orden de paradisiaca armonía, después se transformó en el instante pretérito que llenó de borrones esa transparencia anhelada de las jerarquías sociales. Esta percepción se forma no solamente en el discurso literario, sino que adquiere una fuerte presencia en el discurso historiográfico, del que nos ocuparemos líneas después.

LA DESGRACIA CRIOLLA

La desgracia criolla fue la vivencia colectiva dominante en la vida política pública. Con frecuencia me he preguntado y he oído a otras personas preguntarse también por la persistencia y naturalidad del derrotismo en la vida social peruana. El sentimiento creciente de resignación y las particulares configuraciones que adquiere. La complacencia en la miseria, en el desaforado desprecio ya constituyen la norma dominante en nuestras interacciones cotidianas. Naturalmente es posible responder a la pregunta con una «la gente es así». En general, hay que desconfiar de las invocaciones a la naturaleza humana usadas como respuestas, preferimos invocar a la naturaleza humana cuando se trata de plantear y descubrir interminables preguntas y enigmas.

La desgracia criolla es algo más que un estado de ánimo; es una manera de interpretar la realidad. Una especie de sensación, algo que se presenta como aparentemente difuso, pero que goza de plena vigencia social. La peculiar sensibilidad que poseemos para recordar determinadas desgracias. Las derrotas militares y las victorias «morales» son lugares comunes de la cultura pública. Las condenas del pasado y los azares del presente son presentados como una «naturaleza humana»; son las maneras que tenemos

para reconocernos o rechazarnos en los laberintos de nuestro espacio social. La desgracia criolla básicamente consiste en esto: la necesidad de mantener una discriminación a partir de un elemento «no criollo». De este modo, lo que permaneció no fue la escala de petrificada jerarquía de la fantasía colonial sino una discriminación que consistió en un genérico +1 y -1 según la situación específica que se desarrolle. Por una parte, un sistema así goza de una gran estabilidad, pero por motivos distintos a los que soñaron sus mentores. La razón es que, al no tratarse propiamente de un régimen estamental colonial, lo que subsiste es un difuso principio de orientación social que no logra a cabalidad la estigmatización étnica. El que es menos y el que es más en una interacción no tienen garantizados por siempre esta posición.

Pero prestemos atención. En cualquier sociedad ocurre que el inferior jerárquico descarga la violencia recibida contra un tercer miembro subordinado. La estructura familiar es particularmente adecuada a este propósito: el padre que es maltratado por sus jefes en el centro de trabajo llega a la casa y agrede a la madre, quien más tarde hará otro tanto con los hijos. Obsérvese sin embargo que en esa organización el padre y esposo, la madre y esposa y el hijo siempre son distintos. Además, esta escala jerárquica termina en los hijos. Pero no es el caso con el cholo. Aquí permanentemente las situaciones son intercambiables. El imposible «indígena urbano» de la fantasía colonial se convirtió en un medio de reconocimiento tan universal como el dinero. De ahí además la expresión «el dinero blanquea». En el sentido de que la impureza o suciedad chola es tan fluida como el movimiento de las fortunas.

El choleo, si bien por una parte cumple las necesidades de jerarquización en términos de «+1, -1», no consigue plasmar lo que era el proyecto de la fantasía colonial: producir una realidad estática, que la sociedad fuera una especie de permanente retrato de familia. Puede decirse que se trató de una transacción estratégicamente desfavorable para los grupos dominantes. Si bien consiguieron una salida inmediata para asegurar la dominación, no pudieron

elaborar un racionalismo ético correspondiente²⁹. Quedó una brecha abierta que solo a medias pudo ser contenida. En la lucha política, ni los apristas ni los marxista-leninistas, al parecer, supieron aquilatar las posibilidades de ese momento. En verdad que esta es una afirmación que solo puede ser hecha a décadas de distancia y que incluso esa transacción cultural se dio acompañada de una sostenida persecución política, al punto que hizo del exilio una experiencia significativa en la cultura política de la época.

La desgracia criolla es un ejemplo más de cómo la posesión de la fuerza, del control del Estado y de la economía no son suficientes para legitimar un orden social. La ausencia de un racionalismo ético socialmente vigente (y, propiamente, en esa carencia se condensa la desgracia criolla) resulta acaso la huella más distintiva en la vida pública peruana de 1930 a 1968, aunque las fechas únicamente las usamos como vaga referencia para aludir a un proceso imposible de determinar con la precisión del tiempo del calendario. Esta ausencia, además, explica esa peculiar entronización del pesimismo, del sin sentido, de la vida «envenenada», el resentimiento, la molicie y algunos otros rasgos morales similares que era motivo de queja y lamento entre personajes de ese periodo. No era un malestar que surgiera de un mundo desencantado por obra de la racionalización de una economía capitalista. Más justo sería decir que, en vez de una secularización, se estaba ante un encantamiento no deseado. El guiso había quedado con mal sabor. Estaban todos los ingredientes, pero lo que salió fue algo que estaba muy lejos de apetencias patrimonialistas. El único racionalismo ético posible fue el de la contramodernidad cultural; la opción deliberada por la escisión y una retroalimentación pervertida entre modernización social y sentido común arcaizante. Esa tendencia incluso se ha acentuado en años recientes.

29 El racionalismo ético lo empleamos en el sentido propuesto por Max Weber en su trabajo: *La ética de las religiones universales*: «Pero tras cualquiera de ellos [posibilidades de redención] se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente sin sentido», así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un «cosmos» dotado de un sentido, o, al menos, podía y debía serlo». Cfr. Weber 1987, tomo I: 233-268, cita en p. 247.

Mientras en el país se abren mayores espacios públicos para la organización gremial y la discusión política, el pesimismo agresivo de los sectores económicos y políticos más poderosos y conservadores se radicaliza. El periodo del gobierno del general Velasco (1968-1975) ha quedado como una experiencia traumática porque develó tendencias de organización de la sociedad que de un modo soterrado se habían abierto paso en las décadas previas. Hoy queda aún viva en estos sectores la percepción de «lo que perdieron» con el velasquismo. En un sentido es extraño porque, exceptuada la reforma agraria, ninguna expropiación o «confiscación» ha seguido vigente en los años posteriores a esta experiencia de nacionalismo y reforma social. En las ciudades peruanas de la actualidad no queda ninguna huella material de este periodo (con excepción de alguna que otra construcción con pretensiones de gigantismo). Y sin embargo, la percepción, el sentimiento colectivo que existe entre muchos empresarios y políticos conservadores es que «el país está perdido» y que las cosas «no tienen salida». Las persistencias de este ánimo en los últimos años señalan que no es precisamente el caso de una reacción ante una coyuntura específicamente difícil. Es una indicación que marca el punto crítico en la manera como los acontecimientos sociales son recibidos.

¿De dónde surge este mensaje?, ¿cómo se reproduce? Es importante aclarar que no estamos proponiendo esta interpretación en términos puramente mentalistas. Como suponiendo que hay individuos que llevan dentro de sí determinadas opiniones, creencias, prejuicios, y que estarían manipulando la opinión pública. Por el contrario, estamos tratando de establecer la única manera como se pueden reconocer los procesos sociales. Las lamentaciones y los pesimismos no son meros añadidos a los episodios. Son los episodios mismos. El resentimiento traumático frente al velasquismo por parte de los sectores más conservadores tiene un origen más social que político. Por eso estamos ante un problema sin solución posible. Pues, si se tratara de una reivindicación meramente política, no habría mayor dificultad para intentar una restauración. Pues bien, la década de 1980 estuvo fuertemente marcada por constatar el fracaso y la posibilidad de una

restauración. La explicación entonces no puede ser puramente política. Lo que terminó en 1968 no fue la injusticia ni mucho menos, pero sí el momento en que cayó, que fue arrancado con tenue movimiento el último velo que intentaba dar un aura de legitimidad pasadista al «+1, -1» en las relaciones cotidianas a todo nivel.

Cualquier rezago que podía quedar de la peculiar fraternidad del mestizaje, en que el hermano mayor era el «blanco» y el hermano menor era el «indígena», quedó irreversiblemente dejado de lado. Esto dio paso a una versión bastante cruda de la jerarquización, que empezó a ser percibida directamente como desigualdad. Esta situación no necesariamente ha generado una ola igualitaria en la sociedad. Por el contrario, ha mostrado las ventajas y la eficacia de la desigualdad, del dominio de quién es más fuerte.

En años recientes ha sido el movimiento de Sendero Luminoso el que ha hecho un uso más expreso de esta jerarquización «desencantada»; a este problema hemos aludido en otro lugar³⁰. Lo que interesa destacar es el valor persuasivo de la crueldad como elemento disciplinario. Como lo muestra la proliferación de grupos armados privados en América Latina, la violencia no es lo distintivo de Sendero Luminoso sino la explícita voluntad jerarquizadora en manos de un actor, el partido político, esencialmente distinto de los anteriores portadores de la fantasía colonial.

La recepción nacional de la llamada guerra popular declarada por este grupo especialmente sanguinario señala cómo una sociedad donde las diferencias jerarquizadoras entre «blancos» e «indígenas» han perdido considerable relevancia, aunque no del todo, puede mantener intensamente la vigencia del «+1, -1». Por cierto que nuestra interpretación no excluye continuidades de otro orden que se puedan establecer en el terreno económico o histórico de mayor duración. El «ya no se puede vivir en este país» tiene una connotación que se sitúa más allá de cualquier diagnóstico de crisis política; obedece a la creciente dificultad para reconocer las anteriores

30 Cfr. Nugent 2012.

señas de socialización. Para esta dimensión cultural, y hay un correlato en la manera de reconocer nuestras propias vivencias, la historia hace un buen tiempo que se detuvo, si no se terminó³¹. Una suerte de posfeudalidad que serían las cenizas de lo que en un momento fue la optimista fantasía colonial. Las buenas maneras dejan de ser un elemento de convivencia o diferenciación social para pasar a ser un asunto meramente superfluo. Lo que se ha difundido no es el principio del reconocimiento democrático. A cambio tenemos la casi despersonalización de la dominación que se transforma en un elemento de pura fuerza. La no tan secreta aspiración de la fantasía colonial era que las relaciones sociales formaran parte del orden natural de la sociedad. Que a primera vista pudiera distinguirse entre «la gente» y «nadie»³².

La lenta conformación del cholo como línea demarcatoria del universo social representó un primer golpe a las pretensiones de armonía total; pero más que un golpe fue inicialmente experimentado como una pequeña e incómoda piedra en el zapato. A partir de 1968, la sensibilidad conservadora experimenta un cambio. Retrospectivamente es el paso de una edad ya que no de oro, al menos de una plata aceptable, a la edad de un bronce chusco. En los últimos veinte años, la desgracia criolla siguió remitiéndose al pasado. Pero esta vez no como una prospectiva para la dominación, sino como el recuerdo de un pasado feliz; que fue en su momento arruinado.

Ahora, la anterior distinción entre «gente» y «nadie» es prácticamente insostenible como medio de orientación en el mundo social. Ciertamente ello

31 Sobre la distinción entre modernos y posfeudales, cfr. Nugent 1991a.

32 Cfr. León 1990, texto de humor satírico que describe lo siguiente: «Lo máximo era cuando uno salía con la tía María Fernanda a ganarse con lonchecitos en la Tiendecita Blanca y a enterarse de todo, absolutamente todo lo que pasaba por los vericuetos desaforados de los demás. Entonces uno se bajaba del Mercedes renegrido cuando nos acercábamos a la terraza del café rebosante hasta el desborde de gente consumiendo tecito con *croissants*, la tía decía siempre, no hay nadie. ¿Cómo que no hay nadie, tía, si de repente no agarramos siquiera mesa para nosotros? No hay nadie, hijito. ¿Cuándo va a entender que en esta ciudad ya no hay nadie? Y alguien era la gente igual a uno, esa a la que no hay que preguntarle prácticamente nada para saber cómo son sus cosas porque ya no hay nada nuevo ni nada que uno no sepa y la vida así es el estanque de Narciso con salto mortal incorporado a la caza del idilio con uno mismo» (León 1990: A23).

no es consecuencia de un crecimiento vegetativo de la población como de una insuficiencia del escenario. De nuevo, el único sitio donde algo parecido a distinción tiene lugar es en los «teatros de guerra» donde las vidas de mucha gente son literalmente «nadie» para las fuerzas en conflicto.

Ya son demasiados los personajes que han pasado de la platea, peor aún, de la cazuela al escenario³³. Los libretos resultan insuficientes. Probablemente el elemento más importante es la diversidad de costumbres que surgen de la vida pública y que desbordan por completo los cauces de la eticidad forjada por la fantasía colonial. Pero lo llamativo es que todo este proceso de repliegue cultural se da sin perder el control de las principales actividades económicas del país. De este modo, la eticidad de antaño es reemplazada por el elemento amedrentador de la fuerza, la violencia. Aquí, por «eticidad» entendemos el terreno en que las costumbres coinciden o se orientan de modo referencial con criterios socialmente compartidos sobre lo que es correcto e incorrecto. Es una especie de moralidad de las actividades cotidianas. O quizá sea correcto decir que es el aspecto moral del sentido común. Probablemente ahora suceden muchas cosas que sustancialmente no difieren de las de antes; por ejemplo, la corrupción en las actividades públicas o en los negocios privados. Pero lo radicalmente diferente es la ampliación de los escenarios para tales negociados. La difusión de la violencia en la vida cotidiana urbana no pocas veces es adjudicada a la existencia de un «carácter nacional» que apuntaría en esa dirección. Esta opción interpretativa no resulta tan satisfactoria, salvo que el «carácter nacional» se pueda formar en el relativamente breve plazo de unos cuantos años.

El problema central es que el poder económico y la mayor influencia política están en manos de sectores que han abandonado cualquier perspectiva «consensual» en el ámbito público. Ahí donde antes aparecía el límite de la restricción moral se impone ahora el límite físico de la celda de una cárcel como único espacio de la prohibición. El último caso supone

33 Esta imagen es empleada por Schutz 1974.

el recurso de la fuerza como elemento fundamental. Acaso en este aspecto pueda verse el último escalón, el fondo, de la caída de la desgracia criolla. Cualquier persona que recorra actualmente las calles de Lima verá cómo una multitud de establecimientos comerciales, medianos y pequeños: farmacias, ferreterías, tiendas de abarrotes, incluso algunos restaurantes, licorerías, tiene sus entradas con rejas y que permanece cerrada en los horarios de atención al público.

La peculiaridad de la reja está en la forma que tiene: la mayor parte reproducen los barrotes característicos de las celdas carcelarias. No está en cuestión aquí el hecho de la proliferación de los robos a esos establecimientos. Lo especialmente llamativo, y que en modo alguno guarda una relación necesaria con los robos como tales es la referencia a la cárcel. Está claro que no se trata de una advertencia a los potenciales ladrones, sino al público. El mensaje podría ser algo parecido a esto: ya no importa que usted esté o no de acuerdo con que robar sea algo moralmente incorrecto; ahora, así lo quiera, ya no podrá hacerlo, por la existencia de este límite físico.

El escenario natural de la eticidad son las calles. El progresivo abandono de lo público es el síntoma más importante de este proceso que tipificamos como desgracia criolla. El tipo de enrejados de casas particulares en determinados barrios que podría ser fácil tentación para ladrones de casas tiene otras características. A diferencia del modelo cárcel, destacan las agudas puntas, generalmente tres, que están en la parte superior de los enrejados. Su significado, sin embargo, es muy distinto al de las rejas de las cárceles. Lo que se transmite es que el ocupante de la casa ha tomado todas las amenazantes precauciones para sustraerse de la vida pública. Aquí el límite físico funciona solo para los ladrones —a la gente normalmente no le sucede al tener que entrar a una casa desconocida como hecho cotidiano—, pero el aviso general es comunicar la hostilidad hacia el mundo público.

La difusión de esta costumbre tiene su origen, al parecer, en algún momento del gobierno militar de la década de 1970, cuando se decidió enrejar algunos parques de la ciudad de Lima, que por lo demás es una

ciudad escasa de parques y jardines. El motivo absurdo fue que de este modo se protegía a las plantas de la depredación humana y que los parques dejaban de ser escenarios para los asaltos nocturnos. Ese fue quizá el primer síntoma inequívoco de una transformación de la eticidad. En vez de recurrir al largo camino —pero finalmente el único real— de emprender una masiva campaña ciudadana de protección y de creación de parques, se procedió por la vía más expeditiva de la prohibición física. Se trata de uno de los hechos más representativos de esta exhalación definitiva de la Lima de la fantasía colonial. Clausurar parques es una sustancial modificación del paisaje urbano, que por el momento no trataremos. Es un indicador de la imposibilidad de resolver las demandas y tendencias de los procesos sociales. Un parque es precisamente lo que no puede ni debe ser enrejado porque equivale a desvirtuar su significación primordial. Los parques aparecen como lugares de encuentro y paseo, espacios de disfrute que se supone están sustraídos al carácter eminentemente utilitario, instrumental, de las pistas y veredas. La gente que acude a un parque no está de tránsito de un lugar a otro. Por lo general no es un lugar que se atraviesa para ir de la casa al trabajo y viceversa. En los parques juegan los niños, se reúnen las parejas, hay quien se sienta en las bancas, solo, sea para leer un periódico o sencillamente para contemplar los árboles, el cielo o buscar una oferta de trabajo en la página de avisos clasificados. Los parques, con toda la infinita diversidad que pueden tener, son espacios que permiten neutralizar la agitación cotidiana. Ahí no es necesario que haya una misa, un partido de fútbol o un mitin político para que la gente se reúna.

Con seguridad puede decirse que la hostilidad de una ciudad guarda relación directa con la cantidad y el mantenimiento de sus parques; esos escenarios en que podemos mostrarnos como ciudadanos y a la vez sentirnos como personas únicas. La función que teóricamente se asigna a las rejas tranquilamente debería ser cubierta por un policía municipal; una institución singularmente deteriorada, y esto forma parte esencial del problema de la desgracia criolla. El policía, en cierto modo, cumple el papel de encarnación del Estado en las acciones cotidianas. La validez del policía

no descansa únicamente en los rasgos de honestidad personal como en el reconocimiento cotidiano. En otros lugares la Policía puede ser mucho más corrupta, como en México, y sin embargo la descomposición social es mucho menor. ¿Por qué? La explicación puede hallarse en la existencia de un partido-Estado que suple con creces el carácter de legislador cotidiano del policía, y reduce esta institución a su carácter puramente represivo. En el Perú contemporáneo no existe una institucionalidad alternativa que provenga del Estado, y esto se constituye en un factor de referencia bastante verosímil para explicar la crisis.

Los años recientes han estado marcados por la recurrente e inevitable referencia a la crisis. En el terreno de los debates públicos, las razones de orden económico y político, sin perder su correspondiente grado de realidad, resultan insuficientes. Aún más, la insuficiencia de las explicaciones —digamos— directamente palpables es una de las percepciones más difundidas. ¿A qué se debe esto? Por cierto que no se trata de una presunta normalidad de la cual los miembros de la sociedad no se hubieran percatado. Una interpretación probable indicaría que las vivencias pesimistas señalan la manifiesta insolvencia de los anteriores esquemas de reconocimiento, pero que aún las nuevas relaciones sociales generadas en los últimos años no han alcanzado un nivel de institucionalización como para ser reconocidas como socialmente válidas para todo el país.

La propia connotación criolla de ser «persona», de ser alguien, resulta de una insuficiencia abrumadora. Esto genera un sentimiento de desgracia en quienes ni por la posición económica ni por el grado de influencia política que poseen deberían experimentar tales desasosiegos. Estamos en un momento en que ni la riqueza ni la fuerza exudan naturalmente una cultura integradora. Lo característico de la realidad peruana actual es la aguda sensación de la inexistencia de vínculos integradores en el mundo social. Pero no se observa con atención cuál es la carencia de vínculo aducida. Este es uno de los lugares más engañosos de las discusiones actuales y donde una concepción de sentido común tiende a considerar que el pasado y el futuro son intercambiables.

Por lo general, se dice que el Perú es un país pluricultural y plurirracial, con una gran diferenciación regional. En el terreno de las simples constataciones, estas afirmaciones no ofrecen mayores dificultades. Pero no es menos claro que la connotación profundamente pasional con la que se aborda esta problemática nos acerca a otras dimensiones. Específicamente se emplean esas informaciones para referir una condición básicamente desgraciada. La diversidad únicamente es reconocida bajo la forma extrema de la escisión. Esto solo adquiere sentido para quienes previamente asumieron una representación de la unidad sin reconocimiento de la diversidad. Para los excluidos de ese orden, en cambio la afirmación de la diversidad aparece como una condición de unidad.

Muchas de nuestras maneras de representarnos en nuestra actuación en el mundo social están marcadas por la trampa de la escisión de la desgracia criolla. No estamos cuestionando o haciendo apreciación específica sobre una efectiva integración o desintegración de una entidad nacional. Lo que afirmamos es que el desconocimiento de una restringida unidad, el todo jerarquizado de la fantasía colonial, es visto como una señal de desgracia y un síntoma de escisión.

La «excepción taxonómica» del cholo, interpretado socialmente como el «indígena urbano», obligó a una ruda escala discriminatoria donde los elementos de la fuerza, de la coerción, han tenido una creciente capacidad definitoria por sobre los aspectos vinculados al consentimiento. Es decir, la jerarquización requiere apelar con más frecuencia a la violencia. Pero la contraparte decisiva —y aquí se apunta al meollo de la fantasía colonial— es que la relación democrática, esto es, el reconocimiento de la diferencia sin pasar por el tamiz de la discriminación, tiende a convertirse en un sistema de referencia alternativo. Dicho brevemente, frente a la instancia del «+1, -1», aparece la alternativa de lo que efectivamente hace uno. Con esto se introduce una complejidad problemática diferente: la del reconocimiento del individuo como persona y qué institucionalidad sería la más apropiada para este objetivo.

Para la cultura criolla, el principio de la identidad descansa en la supresión de lo «extraño». Requerimos, indagamos siempre por los detalles que pueden particularizar una situación o una persona. Si algo o alguien no puede ser particularizado y, en consecuencia, jerarquizado, de inmediato es declarado como algo incognoscible. De ahí que mientras la realidad pueda ser más particularizada, más jerarquizada y más manejable, mejor conocida será.

Pero si se registra un proceso o personas que no son fácilmente jerarquizables, entonces la incertidumbre en el conocimiento y la sensación de estar ante una realidad imprevisible será tanto mayor. No nos cansaremos de insistir en que no se trata meramente de un asunto de posturas políticas, sino de formas de conocimiento de la realidad, y en el interior de cada cual puede haber, en principio, recepción de doctrinas de la más variada especie.

La particular mixtura de jerarquización e individualismo, expresada en la fórmula «+1, -1» muestra una solución de compromiso básicamente desfavorable para la fantasía colonial, donde los elementos jerarquizantes pesarán siempre más que los elementos propiamente individualistas. Se produce entonces una interesante teoría del conocimiento. Hay una disociación entre la percepción (donde el elemento imaginario juega un papel fundamental) y la representación práctica de la realidad. Las teorías empiristas, en sus vertientes sensualistas, afirmaron siempre el vínculo entre percepción y representación. Si tengo determinadas sensaciones: olores, colores, sonidos, gestos corporales, los incorporo a mi esquema de percepción, y con ello compongo un determinado cuadro de conjunto que me servirá de brújula en mi orientación y acción en la sociedad. Ocurre que la desgracia criolla consiste en una ruptura entre el mundo de las percepciones y el de las representaciones prácticas. No existe nexo lógico entre mis percepciones y lo que me veo obligado a hacer para conducirme en la vida social. Es una situación como de empate, pues ni las percepciones cambian ni las representaciones tampoco.

En los análisis políticos anglosajones, por ejemplo, es frecuente hablar acerca de las percepciones de los actores, asumiendo obviamente que sus

acciones guardarán alguna relación con sus percepciones. No es el caso que estamos presentando aquí. La validez de las acciones no parte de una correspondencia con las percepciones, sino de una representación práctica que usualmente está superpuesta de modo evidente. Esto explica el frecuente recurso a la fuerza y al descrédito de las negociaciones, incluso en el interior del discurso de la dominación. En la política y en las actividades económicas pueden encontrarse una multitud de casos.

Una foto. Quisiéramos ocuparnos, muy brevemente, de una de las fotografías más célebres de la historia política peruana y que ayuda a entender nuestra interpretación. Se trata de una foto que muestra a Pedro Beltrán, Haya de la Torre, el exdictador Odría y un cuarto personaje, comiendo alrededor de una mesa generosamente dispuesta. La escena ha sido reproducida innumerables veces, generalmente por adversarios de Haya de la Torre, para ilustrar el periodo político conocido como «convivencia» (aunque en sentido estricto, se refiere a la «coalición», alianza electoral y parlamentaria entre el APRA y el partido de Odría: UNO.



Fuente: Esta fotografía fue publicada el 11 de diciembre de 1964 en la edición nro. 104 de la Revista Oiga.

La vigencia social y política de la foto va más allá de la escena de una negociación o una claudicación. Si fuese lo primero, no habría motivo de escarnio; si se tratase de lo segundo, en el caso de Haya, el Partido Aprista hacía varios años que había iniciado un giro conservador y anticomunista en su política. ¿En qué radica lo emblemático de este documento gráfico? Ni más ni menos en mostrar el corte entre la percepción y la representación práctica. Esa foto ilustra no acerca de los tres o cuatro personajes políticos reunidos, sino un estilo de conocer lo que llamamos desgracia criolla. Por una parte, la percepción mutuamente desagradable de los comensales y el, sin embargo, verse obligados a comer y conversar juntos. Es una excelente representación de la cultura criolla y del sentido de muchas de nuestras actividades sociales.

Por el tipo de interlocutores, se trata de personas que no pueden disimular el desagrado mutuo. No es un dato reservado o secreto; por el contrario, es una parte ostensible de la interacción, y, por otro lado, la reunión es inevitable. La foto muestra esto a propósito de una circunstancia de ineludible sociabilidad; de este modo, nos repelemos, pero tenemos que comer juntos. Dicen que las malas digestiones ocasionan pesadillas. Pues bien, en ese modo de representar la vida social tenemos una de las raíces más vigorosas para alimentar el oficial pesimismo de los debates nacionales. Al hacer una alusión a esa fotografía, hemos querido hacer una llamada de atención sobre su importancia representativa. No hay nadie en la foto, ni en las circunstancias posteriores que nos pueda hacer pensar que se trató de una ocasión célebre en esos momentos para los fotografiados. ¿Por qué entonces la foto sí adquirió una celebridad por cuenta propia? La respuesta entonces no está en los retratados, sino en el ojo detrás de la cámara: todos nosotros.

En la manera de entender la «convivencia» de las interacciones como una situación básicamente degradada, como algo que solo es producto de los tiempos de decadencia, pero que a la vez resulta inevitable. Si bien el contenido más explícito de la foto es un franco descrédito para el político aprista, la vigencia de su recepción alude más bien a ese peculiar rasgo de la cultura criolla, que consiste en no poder evitar un contacto que por otra

parte resulta degradante. Que la escena sea protagonizada por personajes políticos no sorprende mucho, pues la política en el siglo XX es uno de los principales escenarios de las representaciones colectivas, un lugar donde se forman y refuerzan muchas de las categorías con las que luego conocemos y evaluamos nuestra realidad circundante.

Existe otra connotación relevante: el contacto de la comida dice también algo acerca de los patrones de la reproducción social. Uno de los rasgos más notorios que abordamos al comienzo de este ensayo es la variedad de tipos físicos que existen en el Perú, y que en una ciudad como Lima apreciaremos cotidianamente. El contraste entre las opiniones tan «blancas» de los grupos dominantes y la realidad social es algo crecientemente abrumador. Esa dificultad para reconocer la necesidad y hasta placer que puede haber en compartir una comida es uno de los aspectos más vigentes de nuestra vida social cotidiana. La «dificultad», sin embargo, no aparece como tal sino como algo envuelto en un aire de reprobación social —como en su momento lo pudieron representar las alianzas políticas del APRA—, objeto de una censura o destinada a generar el bochorno en quien promueva semejantes actos de «convivencia». El lector ya habrá notado que con ese término se acostumbra referir también a las parejas que forman una unidad familiar sin haber contraído matrimonio. Son los contactos prohibidos no tanto por la Iglesia como por la fantasía colonial en su intento por minimizar las dimensiones reales de la sociedad peruana.

Pero debemos cuidarnos de caer en la búsqueda y el señalamiento de «causas ocultas». Solo queremos señalar que la celebridad de esa foto excede largamente el papel de mera ilustración de una alianza o contubernio político. Ahí reconocemos también el culto a la repelencia del convivio, o, lo que es igual, la presentación de la comida en un contexto social y políticamente reproable.

La sanción moral no recae tanto sobre el líder aprista. Lo dominante es el rechazo a la «mezcla». Aquí tenemos que reconocer diversos niveles de significado o, lo que es igual, el objeto denotado establece diversos intérpretes

en terminología de Morris³⁴. Uno es el campo político y otro es el de la reunión como tal. Aunque la imagen del «milagro» de San Martín de Porres, de hacer comer a perro, pericote y gato en un mismo plato, es bastante anterior a la escena que comentamos, la similitud es importante. Se destaca cómo la reunión es imposible sin una «presencia milagrosa», sin una autoridad superior. En tiempos del «desencantamiento» del mundo, cuando los milagros no son algo tan significativo como antaño, la reunión de rivales resulta inviable. En la actualidad, en esa imagen no solo se repudia a los poderosos, también —y principalmente, de acuerdo con nuestra interpretación— a la reunión en torno a la comida, a la convivencia sin comillas.

Acaso el meollo de la desgracia criolla se pueda formular en términos de un obstinado prejuicio que no corresponde, en el sentido de conocer, al mundo social real. La persistencia del choleo como elemento discriminatorio, invocando una distinción racial ahí donde cualquier instante en la calle es suficiente para apreciar la mezcla y mescolanza de tipos físicos.

¿Qué consecuencias se desprenden de esta situación? Una especial configuración del lenguaje como falsedad donde lo descrito y lo visto no necesariamente coinciden, o incluso hasta pueden tener notorias discrepancias. ¿No son comunes entre nosotros expresiones del tipo «el dinero blanquea» o «quién se ha creído este para cholear si es tremendo indígena»? Queda la tentación de señalar que no se trata de un problema de categoría del conocimiento sino de simple posición en la sociedad. Como el que escribe no reúne las características más típicas para ser interpelado como «cholo» a primera vista, podría suponerse que aquí estoy proponiendo un ejercicio fácil de clasificación por parte de quien no se siente directamente agredido en su cotidianidad por la discriminación. Esto no agota el problema ni mucho menos, y además sostengo que esa configuración del lenguaje como falsedad es algo de lo que todos los que vivimos en esta sociedad participamos.

34 Cfr. Morris 1987. Se trata de un texto que puede ser considerado de importancia clásica para todos aquellos interesados en la dimensión pragmática de los signos.

Nos interesa más elaborar características para clasificar las señas personales antes que construir un cuadro completo del mundo social. Resulta muy difícil reconocer como realidad todo lo que sucede. Un reciente estudio sobre migración peruana a Estados Unidos arroja interesantísima información sobre los migrantes que provienen de los sectores más «blancos» del Perú. Lo que el estudio en mención afirma es que la forma de organización que poseen es extraordinariamente similar a la de los clubes provincianos en Lima y donde la identidad es fijada cuidadosamente según los antecedentes de lo que se era o se hizo en el Perú³⁵. La gente no se reconoce por lo que hace efectivamente, sino por lo que antes fue. ¿Por qué tendría que ser necesaria tanta precisión sobre los antecedentes? Aquí es donde interviene el problema de la renuncia al «a simple vista» como categoría del sentido común y que fue desechada por la desgracia criolla.

Como las cosas no pueden ser lo que son a simple vista, hay que inventar siempre un especial criterio de clasificación que luego permitirá una representación «como si» todo fuera tratado a simple vista. Entre otras varias consecuencias, este peculiar mecanismo de identificación está reñido con las pretensiones de universalidad del intercambio de equivalentes que exige el mercado capitalista. Situados en esta problemática, las campañas de simplificación administrativa³⁶ son de importancia cultural fundamental, justamente porque reivindica la validez del «a simple vista». Aparte de las ventajas instrumentales, la iniciativa aludida se mueve en el terreno de simplificar la identidad.

Lo que tenemos por delante, por transformar, es un vasto campo cultural dominado por esa actitud fundamental de negar lo socialmente obvio. No es una simple ideología, es en realidad una teoría del conocimiento lo que está por cuestionar, por interrogar.

35 Cfr. Altamirano 1990: 85-91.

36 El promotor más conocido de iniciativas de este tipo ha sido el Instituto Libertad y Democracia, un explícito promotor de los valores de una sociedad organizada por el mercado.

La manera de compensar esta especial negación del mundo social esta suerte de idealismo del presente fue, aparte de elaborar el sistema de clasificación al que hemos aludido anteriormente, proponer una especie de «universo paralelo». Un Tlön Uqbar, como en el cuento de Borges, donde todo podría ser visto como realmente quería ser visto por los grupos gobernantes. Ese «universo paralelo» fue el pasado, más específicamente, el discurso historiográfico.

LA INVENCIÓN DE LA HISTORIA

Desde mi época de estudiante universitario —de Historia, precisamente— me he preguntado y sorprendido por la especial autoridad cultural que poseen los historiadores en nuestro país. Un poder para dictaminar sobre las cosas a partir de lo que fueron. Llama la atención, en efecto, por qué la historia de nuestra colectividad no nos hace pensar primero en los peruanos sino en las palabras de los historiadores. Agreguemos a esto el detalle, aparentemente poco novedoso, de ser una actividad, la historiografía, que tuvo un objetivo declaradamente moralizante desde sus comienzos. Y ya se sabe que el «tono moralizante» es el que viene desde el poder.

Necesitamos distinguir, de modo inicial, entre la historia como universo paralelo y la historia como memoria colectiva. Se trata de dos procesos con trayectorias muy diferentes, porque no siempre son consideradas así. La fractura gnoseológica que implicó la fantasía colonial tuvo que ser subsanada, recubierta por algún tipo de discurso que otorgara coherencia al mundo social; un espacio donde las palabras dieran la impresión de estar en correspondencia con las circunstancias. ¿Por qué la historiografía desempeñó este papel? Por ningún motivo en especial. El lugar podría haber sido cubierto por la literatura, la pintura, la música, la filosofía, la economía política o libros de recetas de cocina. Cometeríamos un grave error si presentásemos a la historiografía como el juego del lenguaje que ya de antemano estaba predestinado a servir de instrumento para cubrir la

fractura de la fantasía colonial. Sería un determinismo que nos mostraría una realidad fatalmente moldeada por leyes de una fuerza inexorable. En este ensayo estamos adoptando un punto de vista distinto. Consiste en reconocer el mundo social como compuesto por reglas que los participantes pueden ser obligados a seguir, conformarse con su cumplimiento o bien ponerse de acuerdo para modificar esas mismas reglas³⁷. En el mundo social, al estudiar los discursos, lo más importante no consiste en representárselo como efectos de causas previas. Es mejor tratarlos como propuestas de orientación para los contemporáneos. Nos evitamos de este modo una serie de consideraciones que entorpecen nuestro conocimiento de lo social. En primer lugar, las consideraciones mentalistas sobre los significados sociales y, además cuando se trata de observaciones sobre aspectos de injusticia, nos libramos de caer en las visiones conspirativas de la historia: en el Perú habría habido un aquelarre de cerebros maléficos encabezados por Riva-Agüero, Víctor Andrés Belaunde, los García Calderón y secundados de un modo tímido por una generación posterior como Luis Valcárcel, Raúl Porras o Jorge Basadre. Esa es la manera más efectiva de convertir la interpretación en sectarismo y el estudio de los procesos culturales en sinónimo de programa político. Un poco al estilo que impuso el estalinismo de erigir «historias oficiales».

La visión de la historia como universo paralelo efectivamente puede haber sido una deliberada idea, una convicción en uno que otro personaje, pero lo que más nos interesa es la manera como eso se constituye en un auténtico lenguaje social para reconocer la existencia del mundo. ¿Cuáles son las características de ese lenguaje? ¿Cómo se forma el razonamiento que es la base de buena parte de lo que podríamos llamar, con alguna generosidad, la cultura oficial?

37 Autores muy diversos, como Wittgenstein, en filosofía. Cfr. Piaget 1984 y Winnicott 1985, en el campo de la psicología cognitiva y el psicoanálisis, respectivamente, quienes destacaron la importancia de las reglas como aprendizaje de la vida social. El texto de Wittgenstein más característico de esta postura es *Investigaciones filosóficas*.

Si algún momento de importancia podemos señalar en la constitución del universo paralelo, podría ser la reivindicación del Inca Garcilaso por parte de Riva-Agüero y la propuesta del mestizaje como elemento sustitutorio de la ciudadanía. Cuando decimos que el universo paralelo se convierte en un deber ser, la expresión debe ser tomada en dos sentidos. Primero, en el usual de exigencia moral, algo que da prescripciones, indica la manera como las acciones deben ser llevadas a cabo y de qué otros modos no hay que hacerlas. Pero agregado a lo anterior hay una segunda opción, probablemente la más poderosa: el deber ser entendido como construcción del mundo que debe ser. Una sustitución del mundo real. En ese mundo imaginado se elaboran todas las características de la realidad social, no como fueron sino como «realmente», como «en última instancia» son.

Una constante de nuestro siglo XX es que las mayores arbitrariedades sobre el mundo social han sido dichas por personas que supuestamente provenían del modo de razonamiento del racionalismo occidental. Lo que dijo López Albújar sobre la población indígena en buena parte estaba respaldado por su condición de juez.

Otro tanto podríamos decir de los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, del propio Riva-Agüero. En todos ellos se invocó una trayectoria cultural occidental para retratar en rasgos muy elementales la situación indígena. Era «un tema». Arguedas más de una vez señaló que parte de su impulso para escribir relatos sobre el mundo campesino de la sierra era contrarrestar las imágenes dominantes en Lima a comienzos de la década de 1930. Esas opiniones no coincidían con la propia experiencia de Arguedas durante sus años de infancia³⁸. Para ello recurrió a un medio claramente expresivo como la novela, un recurso aparentemente poco

38 Cfr. Forgues 1989: 51. «Yo comencé a escribir cuando leí las primeras narraciones sobre los indios, los describían de una forma tan falsa escritores a quienes yo respeto, de quienes he recibido lecciones [...]. En estos relatos estaba tan desfigurado el indio y tan meloso y tonto el paisaje o tan extraño que dije: No, yo lo tengo que escribir tal cual es, porque yo lo he gozado, yo lo he vivido».

«racional». Si alguien tuvo una muy clara conciencia de estar enfrentado al «universo paralelo», fue Arguedas.

El discurso historiográfico permitió una especie de imagen del país que no pretendía tener mayor contacto con la experiencia cotidiana de las personas; por el contrario, se convirtió en la mejor elaboración para considerar al mundo real como una mera degradación mejor, repetición degradada del país como debe ser. Por lo general, se describe el mundo social para alcanzar una imagen de nuestras propias experiencias en relación con los demás. Comprender los significados y las acciones de tiempos anteriores como referencia de nuestra acción actual. Sin embargo, lo que ocurrió fue una operación muy particular por la cual la experiencia del mundo social se trasladó al país ideal de la historiografía. Se trataba, el universo paralelo, de un país fuertemente sentimental, había alegrías y frustraciones y sobre todo podía realizarse el sueño de la totalidad imaginaria del Perú. Lo que era la vida de todos los días, los sentimientos, las costumbres, las complicaciones anímicas, las incertidumbres, las vergüenzas, los celos, las iras, los amores, las generosidades, fue relegado.

Todo lo que ahora nos sucede, la totalidad de nuestra existencia, no equivaldría a más de uno o cinco minutos de ese mundo historiográfico. Por este motivo el pasado no solo nos fascina; en realidad, el pasado se encarga de reproducirnos, de soñarnos continuamente. La historia es lo que no se puede vivir ya; se trata de un mundo clausurado para los contemporáneos.

La historia no la recibimos ni aprendemos en tanto una continuidad, de la cual nuestra existencia sería la parte más viva. No, aquí la historia, el discurso historiográfico, recibe otros usos. El más importante es señalar qué es lo real y qué no, y discernir los motivos de nuestras actuales dificultades colectivas. Esta es la visión más enraizada. Si algo nefasto ocurre, por ejemplo, la violencia política, eso no es algo imputable a un sector de los contemporáneos sino una recurrencia de los antecesores. Creamos una figura de inimputabilidad histórica a los autores de crímenes y asesinatos porque, después de todo, se trataría de tradiciones históricas autoritarias muy antiguas. El mundo contemporáneo

carecería de acciones con sentido, para convertirse en un cúmulo de hábitos. Reacciones ante determinados estímulos. Por supuesto, esto implica negar la condición de gente a los contemporáneos. Todo no pasaría del terreno de las reacciones instintivas respecto a un pasado que sí sería el auténtico portador de sentido y significado de las acciones.

La moral de nuestra historia consiste en despojar de toda ética propia al presente, y por lo tanto de una dimensión de responsabilidad. A veces las declaraciones de un historiador son recibidas con la expectativa que merecería la opinión de un ingeniero especialista en la predicción de los sismos. Los movimientos telúricos resultan igual de enigmáticos y peligrosos que los movimientos sociales. Lo más importante es que se trata de algo fuera de todo control y que no puede ser de otra manera. Así, el sentido de la vida de las personas es definido desde las esqueléticas regiones del pasado. La historia se nos muestra como una mezcla de miseria y de amenaza. Como hemos afirmado varias veces, aquí estamos aludiendo a una manera de comunicarnos de la que participa tanto el que elabora un determinado discurso historiográfico como el que le otorga el correspondiente reconocimiento. Si existiera este último elemento, cualquier declaración sería tan inocua como todo lo que pasa públicamente desapercibido.

Los últimos años no han sido testigos del empleo acostumbrado del discurso historiográfico. Ya no se trataba de la usual lamentación correspondiente al encanto de las edades, que hemos abordado en otro trabajo³⁹. El reto de la forma de violencia especialmente sanguinaria de Sendero Luminoso sirvió para insinuar interpretaciones que situaban el proceso en un marco de recurrencia cíclica de movimientos mesiánicos, que se trataba de algo fundamentalmente incomprensible cuyas raíces se debían encontrar en el pasado, que algunos, como el historiador Pablo Macera, hacían llegar hasta los sacrificios y deidades feroces de la cultura Chavín. Toda esta argumentación, de un modo expreso o involuntario, terminaba

39 Cfr. Nugent 1991a.

despolitizando y en última instancia exculpando a los contemporáneos. La fuerza de la argumentación historicista podía encontrarse en los más diversos puntos de vista políticos, desde conservadores hasta revolucionarios. Unos para señalar la necesidad de ejercer una represión indiscriminada; otros, por el contrario, buscando el pretexto en una presunta irracionalidad de los indígenas, que finalmente no sabrían expresarse de otra manera.

Una vez más la falacia etnocéntrica: admitir que alguien pueda tener una idea de la vida distinta de la mía significaba que no tiene ningún aprecio por la vida o algún interés por evitar la muerte. La experiencia de violencia homicida impulsada por Sendero Luminoso y luego continuada y reforzada por la presencia amenazante de las fuerzas militares y policiales terminó por completar el cuadro. Pero simultáneamente impuso un límite extremo a estas interpretaciones historicistas, lo que debilitó la estructura del universo paralelo⁴⁰.

El discurso historiográfico permite desplazar al terreno de lo irrelevante el conjunto de nuestras sensaciones y experiencias cotidianas. En la vida diaria, algunos aspectos son más apropiados que otros para apreciar la influencia del universo paralelo. La relación entre las personas, marcada por desprecios o expectativas que no guardan relación con lo que podría llamarse una despreocupada cotidianidad. La «despreocupación» la asumimos en el sentido más literal; se trata de llegar al nivel más propio de lo cotidiano, donde nada es extraordinario porque todo resulta normal. Esa dimensión nos permanece vedada. Sea por discriminación o por

40 El historiador Macera, por ejemplo, hace una significativa rectificación de sus anteriores puntos de vista. En una entrevista publicada en 1989 aparecen esta pregunta y respuesta: Pregunta: «En *Las furias y las penas* usted tiene una posición condescendiente y casi admirativa por Sendero Luminoso. ¿Qué hay luego de tantos años y sucesos que han ocurrido en el Perú?». Respuesta: «Estoy absolutamente en contra con que [sic] un programa político cualquiera, en ese caso el de Sendero, decida la muerte de docenas de pequeñas gentes en todo el Perú que son candidatos a alcaldes u ocupan pequeños puestos administrativos, o la de policías y soldados por métodos que no son los del combate directo. Tampoco estoy de acuerdo con lo que se hace desde el lado del sistema y las fuerzas del orden». Más adelante, y como parte de otra respuesta, el entrevistado afirma: «Yo no pido más, solo un gobierno sin hambre ni miedo. Cosa que ningún gobierno ha conseguido, ni siquiera los incas o los huaris, porque para que no hubiera hambre ambos impusieron el miedo». Cfr. Osore y Quiroz 1989: 7.

reacción denunciatoria, la cotidianidad propiamente no es vivida como un terreno en el que puedan formularse multitud de proyectos, o bien ninguno. Se trata de una situación en la que el señor o el *misti* se convertiría en lo que el utilitarismo se complacía en denominar egoístas racionales y una ciudadanía que, con las características propias de cada clase y grupo social, permitiría una confrontación entre políticos liberales o socialistas, y también ultraconservadores y ultrarradicales en un contexto en el que muchas otras cosas tendrían lugar en la vida social. La política dejaría de estar sujeta a esa normatividad del historicismo que hasta ahora se presenta como el principal obstáculo para proponer un modelo de sociedad justa que no se defina por el carácter de sus exclusiones. Superar los estilos del civilismo y del populismo.

La excepcional importancia social que posee en el Perú el discurso historiográfico en lo básico apunta a la sustitución del mundo de los contemporáneos por el universo cerrado, y bien cerrado, de los antecesores. El pasado, incluso el propio pasado biográfico, no lo experimentamos y reconocemos como parte de una acción propia que en su momento se propuso realizar una tarea que, independientemente de sus resultados, es lo que constituye en nuestra capacidad incesante de proponernos diversos proyectos de una vida mejor.

Aceptar que ahora somos distintos y continuos con nuestro pasado. Esta es una de las ideas socialmente más difíciles de incorporar entre nosotros. Lo indicado es algo más que un genérico «modo de ser». Es también la manera culturalmente más efectiva para ignorar las enormes distancias entre la prescripción de lo que fue la fantasía colonial y el mundo histórico contra el cual fue erigida. La invención de la historia hizo que todos nos sintiéramos verdaderamente ajenos a nuestro presente y, en consecuencia, ajenos entre los contemporáneos mismos.

Aquí indicamos una diferenciación que no es la correspondiente a la generación de las clases sociales por un determinado modo de producción. Al menos si ese fuera únicamente el caso no habría dificultad en invocar otras formas de cohesión colectiva, por ejemplo respecto a sentimientos de

pertenencia a un mismo país. Se entiende mejor a lo que aludimos si tomamos en cuenta que la ideología del universo paralelo fue una suerte de credo oficial para el ejercicio de la dominación desde el Estado y los poderes locales. Esa filosofía de la historia de una edad de oro de señores mestizos e indígenas, en militante oposición con las degradadas mezcolanzas que ofrecía el presente, fue el recurso cultural más eficaz para mostrar la opresiva naturalidad de la discriminación como el elemento imaginario fundamental en las interacciones cotidianas. Se generó así una muy real disposición de sentimientos, aún actuales, repartidos entre el resentimiento y el desprecio como los recursos emotivos más al alcance de la mano para hacer las tipificaciones de los otros. Pero, a su vez, se trata de sentimientos enfrentados con el mundo real, de donde queda entonces una sobredeterminación afectiva que permite cerrar el círculo con el historicismo: la resignación. Esta morbosidad del ánimo es la más beligerantemente alimentada por los discursos públicos. Pero lo que se muestra como inevitable resultado de una historia milenaria resulta tener raíces bastante más cercanas y, por tanto, fácilmente desbaratables por nosotros si nos lo propusiéramos.

Esas raíces tienen que ver con el desencuentro señalado entre la fantasía colonial que termina, en un posterior grado de descomposición, en un auténtico universo paralelo, enfrentado a un mundo social cada vez más integrado por actividades comerciales, flujos migratorios y una gran diversidad de informalidad en la formación de parejas y familias. En pocas palabras, la resignación es producto del desencuentro, la tensión entre la imaginación del universo paralelo y nuestra prosaica reproducción en el universo real.

Probablemente en pocos países como el Perú resulta tan difícil reconocer con naturalidad la presencia de la realidad social. Acaso por ese motivo, desde este lugar han surgido impactantes teorizaciones que han alcanzado un valor paradigmático a nivel continental: el marxismo de Mariátegui, el aprismo de Haya, la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, la más reciente consideración sobre la informalidad de Hernando de Soto. Lo común en estas perspectivas, sin obviar importantes diferencias

de posición y temperamentos políticos, es la urgencia por tratar de responder a lo que es la realidad social. Acaso si el reconocimiento del mundo social fuera un dato obvio, integrado a la región del sentido común, no se habría sentido la necesidad de hacer una teorización expresa.

La excepcional fecundidad para la elaboración de planteamientos reflexivos sobre el carácter de la realidad social es el afortunado reverso y cuestionamiento a una existencia cotidiana que ni siquiera conoce el tedio moderno de la rutina sino esa especie de consenso en negativo: la resignación. Para los que ejercen el poder político y económico es la resignación de no poder tener lo que soñaron poseer y para los que viven en los márgenes de la pobreza es la resignación de no poder encontrar una correspondencia entre la esperanza y unas condiciones de vida que revelan un ensañamiento contra la dignidad humana. El sinsentido erigido como ideología pública. Estamos tan involucrados en esta atmósfera que nos resulta difícil admitir que las cosas podrían ser y de hecho están siendo de otra manera.

La mejor parte de la producción literaria de la última década ha dejado un fuerte testimonio de esta situación. El culto a la resignación, la autocomplacencia en la frustración humana como sinónimo de búsqueda de la justicia, recurso que en un sector de las actividades culturales ha sido tomado como un argumento de radicalidad.

La invención de la historia ha generado paradójicamente otro tipo de consecuencias. La principal de ellas es la suerte de prohibición moral echada sobre las actividades que genéricamente llamamos «culturales». Es decir, aquellos espacios institucionalizados para explorar las diversas posibilidades de la expresión humana. Pocas, muy pocas novelas han sido placenteramente escritas en el Perú. ¿Por qué? Responder con lugares comunes del tipo: en el Perú hay mucho sufrimiento, pobreza, existencia frustrada, etcétera, es verdaderamente banal.

La lista de contraejemplos es abrumadora a nivel de la literatura en general: Dostoievski, quien no se ocupó precisamente de los lados más felices del alma humana, fue un petersburgués irrenunciable. Kafka, que

para el asunto de las frustraciones hizo de su apellido una institución, pudo escribir sus relatos en Praga. Pessoa escribió sus más desoladas prosas en la provincianísima Lisboa de las décadas de 1920 y 1930. *Sobre héroes y tumbas*, de Sabato, fue escrita en las cercanías de Buenos Aires. Dos de las más importantes y amargas novelas de José Revueltas, *Los días terrenales* y *Los errores*, fueron escritas en la Ciudad de México.

Ninguno de los autores citados llevó una relación que pueda calificarse de armoniosa con su país o ciudad. Y sin embargo fueron capaces de escribir, de manejar el mundo de los signos, con una soltura notable. ¿Por qué no sucede esto en el Perú? Aparte de *No una, sino muchas muertes*, de Congrains —que poco después de esta prometedora publicación dejó el oficio literario y se marchó al extranjero⁴¹—, y sobre todo de *Los ríos profundos*, de Arguedas, las otras obras han sido escritas fuera del país. Piense el lector en otras imprescindibles como *Conversación en La Catedral*, *Un mundo para Julius* o *Todas las sangres*.

Si nos ocupamos de la novela es porque, junto con la historiografía, son los dos grandes recursos narrativos sobre el mundo social. Uno, la novela, tratando de reconstruir el mundo de los actores sociales, de sus acciones; el otro, la historiografía, elaborando versiones a partir de las huellas materiales dejadas por los antecesores. Pero sobre todo porque la escritura de una novela no es tanto un desafío a la realidad social como al deber ser de esa realidad social. Una buena novela es la que nos permite reconocer con mayor agudeza el mundo en que vivimos; en cierto modo constituye un desafío a nuestras pautas de comportamiento que integran el sentido común. Pero, por sobre todo, la novela demanda una absoluta libertad de ánimo en quien se propone realizarla. Y lo que decimos de la novela tiene un valor paradigmático para la danza, el teatro, la música, la pintura, la escultura. Las actividades culturales podemos distinguirlas, para los efectos de esta exposición, en dos grandes campos: las que están dedicadas a mantener la memoria de lo que

41 Mi amigo Camilo Torres me hace notar que ni siquiera hubo esta excepción. Congrains le refirió que la novela la escribió en el extranjero [nota de 2012].

nuestro mundo ha sido y continúa siendo; es lo que de un modo genérico se conoce como arte folclórico. Por otro, están las que se dedican a cuestionar las verdades y los gustos establecidos; es el movimiento desde lo que ahora es hacia la exhibición de lo que podría ser de otro modo.

La segunda vertiente del arte supone un grado de autonomización de esta esfera, y a esta autonomización es a lo que usualmente llamamos cultura. Esa fue una actividad compulsivamente «extranjerizada» en las últimas décadas. No podemos escapar a la tentación de esbozar una interpretación de ese proceso. Una de las consecuencias del predominio historiográfico fue la exclusión de toda manifestación artística que no fuera ligada de un modo u otro al mundo de los antecesores. Inventar la historia resultó una manera de aborrecer el arte; la búsqueda de la belleza.

Obsérvese que no se trata de una diferencia entre escuelas artísticas. La distinción es mucho más rotunda y expresa, la prohibición de cualquier espacio propiamente lúdico de reconocimiento simbólico, tal es la importancia del arte, y marca una diferencia con el significado del espectáculo deportivo. Si bien este posee un obvio aspecto lúdico, únicamente puede ser observado por el espectador. En el arte, la observación adecuada es la que lleva al espectador a una reelaboración. La obra de arte ilumina otros aspectos de su vida que los instantes propiamente dichos de la contemplación. En el deporte nos fascina la destreza para el manejo de reglas que conocemos por anticipado. En el arte, el encanto radica en la capacidad de formular otras reglas y poder reconocerlas.

El más radical y efectivo desmentido del universo paralelo podía venir justamente de las actividades artísticas, porque apelaba a sentimientos que eran los reprimidos por este dispositivo cultural. ¿Por qué los grandes textos narrativos del siglo XX escritos en el Perú fueron básicamente historiográficos y con una normatividad alternativa apenas perceptible cuando la hubo?

Esta consagración de mundo de los antecesores canceló en la práctica, y además en el sentido, cualquier perspectiva cultural propiamente autónoma. A partir de entonces, el que escribiera un libro que contrastase

los antecedentes históricos corría el grave riesgo de ser tratado como alguien superfluo. Lo que ha sido el reto por excelencia de la cultura moderna: la escisión y búsqueda de reconciliación de arte y vida quedó como una actividad relativamente marginal, insignificante. Es el bloqueo la legitimidad social de la actividad artística.

En el contexto de la desgracia criolla, cualquier reivindicación del arte como búsqueda de sentido en el presente, así fuera con carácter denunciatorio, quedaba irremediablemente fuera de lugar. Las implicancias o los correlatos morales que esta actitud trajo consigo ocasionaron un auténtico desastre cultural.

La preeminencia del enunciado (el universo paralelo) sobre el mundo de la experiencia forma esa particular dificultad que encontramos para tomar el camino de la sinceridad en las acciones cotidianas. Las definiciones previas relevan del trabajo de reconocer la incertidumbre de la anonimidad. Con algunas diferencias, esta orientación también ha ocurrido en otras experiencias latinoamericanas. Es un dato sorprendente si consideramos que algunas de las ciudades más pobladas del mundo se encuentran en América Latina (Ciudad de México y São Paulo) y que en el Perú, como en la mayor parte del continente, el predominio de la población urbana sobre la rural es ya una estable referencia demográfica.

En la invención de la historia, un elemento crucial era la eliminación del carácter urbano de las identidades colectivas. Ángel Rama, entre otros, ha destacado el carácter fundamental de sedes administrativas del ejercicio del poder que tuvieron las ciudades latinoamericanas⁴². Acaso en el Perú se subrayó con más fuerza que en otros lugares la negación de la perspectiva urbana. Se construyó una visión por completo alternativa.

Frente a la invención de la historia a la sistemática negación de la realidad, la respuesta surgió del lado menos esperado: el entretenimiento. El lugar donde mejor es posible apreciar el contraste absoluto entre la invención

42 Cfr. Rama 1985: 1-39.

de la historia y la realidad social está dado por las preferencias de la cultura de masas. El pasado histórico suele ser mostrado como poblado por personajes de estatura mítica o por tradiciones que consistirán en una serie de hábitos inmodificables. La insistencia en los personajes míticos y en los hábitos diluye la fuerza que un determinado sistema de creencias podrá tener en la vida pública. Nuestros héroes no se ocuparon de sistemas de pensamiento ni en sentar unas pocas premisas éticas que dieran sustento a la resolución de conflictos en la vida pública. La única propuesta ética es la repetición del pasado, imágenes congeladas. En este contexto, el papel cumplido por las telenovelas y, más recientemente, por noticieros de televisión, se convierte en toda una escuela para el reconocimiento y la solución de conflictos en la vida pública. Es un terreno que si bien es apropiado para propuestas manipulatorias, indica que la autonomía de los espectadores es cada vez mayor. La principal particularidad de estos medios es la posibilidad que ofrecen de ser usados como un recetario para la solución de problemas. Ese es el gran atractivo que tienen muchos concursos de televisión o las páginas de crucigramas en los periódicos. En esas condiciones, solucionar un misterio es descubrir la regla, algo que puede producir tanto placer como entender un chiste⁴³. Ese vínculo con el intérprete, para resolver problemas, se convierte en la principal regla pragmática, que excede en mucho las referencias o los contenidos de esos programas, que normalmente proponen discursos de justificación. Ahí donde los emisores generalmente lo que buscan es la obediencia, los intérpretes recogen un conjunto de instrucciones para reconocer la realidad.

Por lo general, y esto es absolutamente aplicable al universo paralelo, la obediencia es reclamada como elemento central del significado cuando el mundo social no aparece como referencia evidente para todos en los discursos

43 Cfr. Wittgenstein 1987, VI: 15. «Alguien (A) predice a otro (B) el resultado. El otro sigue las reglas con impaciencia, curioso por así decirlo, de saber cómo lo conducirán y se alegra de que finalmente lo llevan al resultado previsto. Reacciona ante ello de modo semejante a como reacciona, por ejemplo, ante un chiste». Cfr. también Wittgenstein 1987, VII: 66: «Y quien juega un juego, por ejemplo, se atiene a sus reglas. Y resulta interesante el hecho de que los seres humanos establezcan reglas *por diversión* y se atengan luego a ellas» (las cursivas son nuestras).

normativos. La obediencia se exige cuando el intérprete no reconoce de modo natural el sentido de una proposición o un curso de acción.

Por esta razón el universo paralelo se traicionaría a sí mismo si afirmara la existencia de tradiciones democráticas. Sería contradictorio reclamar una adherencia compulsiva a la tradición democrática. Lo fundamental era asegurar un sistema de representaciones colectivas que permitiera un sistemático desconocimiento de la realidad. Pero como ya hemos indicado, ese desconocimiento era mucho más que una simple distorsión. Esa negación total requería de un adecuado estado de ánimo. El humor de la resignación de país de las oportunidades perdidas, de lo que pudo ser y no fue, siempre subrayando las inconmensurables ventajas de un curso ideal frente a la devaluada faceta del presente. La tenacidad de esta imagen es un fortísimo lastre cultural para cualquier propuesta de interpretación liberadora de la realidad social. Acaso el terreno donde este rechazo y resignación se expresa con mayor naturalidad es la calificación de las personas y de sus rostros en particular: la consideración irreductible de la fealdad humana. La belleza, como es harto conocido, constituye una de las pocas distinciones cualitativas que nos es permitida llevar a cabo sin violentar una normatividad moral pública. Pero una cosa es la belleza como parte de una atracción erótica, y algo muy distinto emplearlo como dispositivo de clasificación social. Por lo demás, al igual que en el caso del cholo, no es la belleza lo que propiamente se toma en cuenta; son los criterios de fealdad como mapa del mundo social.

El aprendizaje de reglas de los medios de comunicación masivos implica un primer intento por debilitar y difuminar esa línea demarcatoria establecida por el universo paralelo. Si esto es posible desde el ámbito de la cultura de masas, con mucha mayor razón cabe esperar transformaciones equivalentes en el terreno de la creación artística y conceptual. Liberarse del universo paralelo en este nivel significa abandonar cualquier entidad metafísica, llamada «Perú», previa a toda experiencia. Antes que una representación colectiva, el término ha generado una suerte de obnubilación colectiva que ha servido para desconocer el terreno de las experiencias propiamente humanas. Lo que la cultura de

masas en la actualidad presenta como búsqueda oportunista: el reencuentro y la recuperación de nuestra memoria.

A primera vista la memoria es considerada como una ordenada narración de acontecimientos pretéritos. No estamos haciendo referencia a esa memoria. Esta palabra la entendemos como una afirmación de la identidad en que intervienen no solo palabras, sino que están también los colores, olores, sabores, sonidos, el tacto que nos permiten alcanzar el reconocimiento en tres niveles diferenciados: el mundo de nuestras tradiciones familiares, el de nuestros contemporáneos con los que compartimos una determinada realidad social y el mundo de nuestros proyectos y expectativas de vida⁴⁴.

La memoria es lo que nos permite reconstruir y descubrir nuestra historicidad como hijos, como hermanos, como personas. Negar cualquiera de estos tres niveles equivale a disolver la realidad humana. El hilo conductor en la formación de esta memoria está, en los tiempos actuales, situado en el último nivel indicado. Si nos atrevemos a buscar y descubrir nuestra propia historicidad como personas, podremos reconocer las otras instancias como algo muy distinto a una condena o una desgracia ante la que solo cabe la resignación.

La cultura oficial ha seguido, por así decir, un procedimiento deductivo para la catalogación e imposición de identidades. Todo era explicado desde el nivel de las tradiciones familiares en este caso, la historia del país; luego se desprendía de ahí una determinada característica o sello de las interacciones de los contemporáneos, y el último eslabón de la cadena estaba integrado por el mundo interior de las personas. El ritmo de elaboración de las representaciones estaba determinado desde el primer nivel de los antecedentes familiares. De ahí proviene nuestro natural impulso de recurrir a la historia para explicarnos cuánto sucede en nuestra vida social o existencia individual. Nos cuesta mucho trabajo reconocer que, en vez de hábitos, lo que

44 Esta distinción es mostrada con cierta claridad en la novela del escritor británico de origen indio Salman Rushdie *Hijos de la medianoche*. En esa perspectiva he dedicado un ensayo a propósito de la novela. Cfr. Nugent 1991b.

hay son reglas, y nos resistimos a admitir que pueda haber ideas que sean algo más que repeticiones míticas. Cualquier referencia a un estado de ánimo individual puede aparecer como una insuficiencia de peruanidad.

Memoria no es el relato de la historiografía. Memoria es reconocer los sentimientos encontrados y lo que siempre nos queda por hacer; que en la vida, antes que la costumbre, existen los aciertos y los errores, que ambos son inevitables porque uno es el que posibilita al otro. El que es capaz de descubrir o reconocer un error es porque tiene una clara idea de lo que es un acierto. Llama la atención la perseverancia de los discursos públicos para negar esta realidad humana absolutamente tangible en la vida cotidiana. La complacencia en los sentimientos de frustración, de caos, implica la falacia de un mundo social donde las cosas ocurren y se mueven en una sola dirección. La abolición de la creatividad. Todo se transforma en un conjunto de «tradiciones» o de variables que hacen completamente previsibles los cambios sociales, considerándolos como meras reacciones⁴⁵.

La invención de la historia no se empleó para hacernos más conscientes de nuestras propias libertades y de una propuesta de justicia. Por el contrario, lo que ocurrió fue que ese dispositivo nos alejó más que nunca de nosotros mismos. Se supone que cada uno tenía que voltear hacia atrás y quedarse petrificado ante el recuerdo de las desgracias o la destrucción de los ensueños. La forma de conocimiento producida sirvió para acumular una cultura conservadora que hacía posible entender el presente peruano como una suerte de calamidad estructural de la que nada bueno cabía esperar. Pero esa «realidad» aludida estaba compuesta por personas específicas que tenían el inconveniente de no encajar en la clasificación de la fantasía colonial.

El esplendor de la historiografía, en el sentido que hemos apuntado, tuvo su momento de apogeo de 1930 a fines de la década de 1960. Estas dos referencias temporales tienen que ver con procesos políticos: la caída de la dictadura leguista y el gobierno militar de 1968. Aproximadamente

45 Cfr. Winch 1973, cap. 3.

la invención de la historia tuvo una existencia paralela a la Constitución de 1933. En ambos casos, la historiografía y la Constitución, se trataban de discursos que tenían por objeto el Estado.

De hecho, es algo distintivo que la Constitución de 1933 fuera básicamente invocada por sectores conservadores. Ello llama la atención porque la letra como tal de esa Constitución no contenía elementos autoritarios o tradicionalistas especialmente llamativos. Nuestra suposición, según la argumentación que presentamos en ese trabajo, es que ambos compartían similares criterios de validez social y que estos eran los que podían denominarse de la desgracia criolla. Una explicación de la realidad social, en el nivel de las tradiciones y en el nivel de las normas explícitas que integraron un modo «paralelo» de representación de la vida pública.

Es casi una segunda naturaleza la que llevamos y que usamos para distinguir al peruano +1 y al peruano -1. Esa peculiar manera de jerarquizar que empleamos en nuestra vida social para alcanzar una presentación coherente del mundo. En este capítulo intentamos mostrar los límites de esa clasificación. Queremos ahora señalar que la alternativa pasa por un peculiar movimiento que llamamos el descentramiento.

EL DESCENTRAMIENTO

Se trata de establecer una identidad que no me considere como el único criterio de evaluación de los demás. Cuando empleo la fórmula «+1, -1» lo que estoy haciendo es distinguir a las personas a partir de la relación que tienen conmigo. En esta perspectiva, la obediencia y el mandato se convierten en las normas básicas de relación con los demás y del reconocimiento de las reglas sociales. Existen a los que puedo dar órdenes y a los que tengo que obedecer. En el primer caso yo choleo; en el segundo, soy choleado. La cantidad de libros, incluso en varios tomos, que se han escrito para tratar de adornar esta verdad simple, evidente y al alcance del entendimiento de cualquier peruano de nuestra época, es verdaderamente sorprendente. Tanto

en la derecha como en la izquierda se han construido auténticas filosofías de la historia, desde el mestizaje de Riva-Agüero hasta la utopía andina de años recientes, que han estado puestas al servicio de mostrar cómo la manera como las cosas se presentan en la actualidad es la más apropiada —en el caso del mestizaje— o la única posible, en el caso de la utopía andina. Lo común en ambos planteamientos es que consideran las reglas sociales como una serie de hábitos rígidos y que solo podrían actuar o, mejor dicho, reaccionar de una previsible manera.

La perspectiva de descentramiento⁴⁶ supone la perspectiva de una evolución moral, de la cual la obediencia y el mandato serían los estadios más primarios. Por lo general no advertimos esto, e incluso lo consideramos algo natural, que únicamente así pueden ser las cosas. Cualquiera que sostenga otra posibilidad de inmediato es tratado de iluso o de poco realista.

Aquí nos interesa hacer dos afirmaciones de niveles distintos. La primera, propiamente teórica, supone que existe una evolución moral. Es decir que entre hacer algo por la mera obediencia y hacer algo porque debo respetar alguna norma igual que todos o incluso hacer algo porque me pongo de acuerdo con alguien para cambiar los modos de proceder, no son simplemente distintas opciones, cualitativamente similares. Son grados distintos de conocer la realidad social.

En la obediencia tiene un peso determinante la costumbre; en el respeto a la norma hay una conciencia de igualdad con los demás que participan de la norma. La última fase implica que seguir una norma supone una capacidad de argumentación que configura lo que generalmente llamamos sentido de la equidad. Esta capacidad de argumentación que configura lo que generalmente llamamos sentido de la equidad, esta capacidad de argumentación es prescindible en el primer estadio. De estos aspectos nos ocuparemos de nuevo, y en forma más extensa, en la última parte de este ensayo.

La segunda afirmación es que hay ciertos procedimientos para desenvolvernó en la vida social que sí requieren admitir la existencia de

46 Cfr. Piaget 1984 y Habermas 1979: 86-94.

otras personas con derechos similares a los míos. Aunque suene curioso en un primer momento, reivindicar el Uno es la condición básica para salir del enclaustramiento de la sumisión, y poder reconocer y vincularse libremente con los demás. El Uno ya no es más dependiente de la existencia de una filosofía de la historia para entender el comportamiento y la actitud de su vecino. Reconocer la individualidad como garantía de una relación respetuosa y de trato igual con los demás. En cierto modo, todos somos los agentes de la vigencia de una tradición, y ciertamente nuestra interacción enriquece determinadas tradiciones, así como hace que otras pierdan sentido. En la perspectiva del Uno la memoria deja de ser una prisión de recuerdos estáticos. La memoria es lo que nos descubre en nuestras inagotables diversidades; algo que la experiencia cotidiana en un lugar como Lima ciertamente alienta. Historicismo y jerarquización fueron de la mano durante un significativo trecho de este siglo. Reconocer a «uno» no significa negar la historia, la historicidad de nuestros acontecimientos. Por el contrario, es lo que nos permite reconocer a los demás, y reclama a su vez para nosotros un trato basado en la diversidad. Esta diversidad a la que aludo es sustancialmente distinta de la étnica regional, o de cualquier otro grupo o colectividad. La diversidad consiste en reconocer que la conformación de nuestra persona social es básicamente algo complejo, con frecuencia ambiguo, y con una base francamente contradictoria. Prácticamente todas las culturas reservan un espacio ritual para la confrontación porque saben que la agresividad forma parte de su vida colectiva y que es necesaria reconocerla en determinadas circunstancias para que no alcance efectos devastadores en la propia comunidad. En las ciudades modernas esa experiencia contradictoria se da en la introspección de los sentimientos individuales. Dostoievski fue insuperable en el arte de mostrar ese universo psicológico y moral tan encontrado del habitante de esos escenarios.

Por paradójico que pueda sonar, la historicidad de nuestra identidad empieza cuando desplazamos la tradición como espacio canónico del inicio de nuestras experiencias. La historicidad la identificamos como la actividad reflexiva o artística que busca en primer lugar una interpelación

del interlocutor contemporáneo. A partir del mundo contemporáneo que compartimos. Allí no hay emociones ni acciones «históricas»; todo sucede en la continuidad que le proporcionan las existencias, sin el temor de si coinciden o no con las prescripciones del pasado.

El problema crucial no radica en la existencia de las tradiciones per se; incluso es más exacto decir que hay un proceso de perversión de las tradiciones que nos hace ver la realidad presente como disminuida. El pasado se convierte en una prescripción moral para el presente como efectivamente ocurrió en la propuesta de la fantasía colonial.

Hemos llegado a una situación en la que atenuar el carácter desintegrador del presente se confunde con la negación de la realidad. Importa señalar, sin embargo, los límites de ese lenguaje; aprender a desconfiar de ciertas palabras porque en los tiempos actuales, sintomáticamente, el pesimismo y la discriminación van de la mano. Pareciera como si una apreciable parte de este pesimismo tuviera que ver con las crecientes limitaciones para imponer los criterios discriminatorios.

El Perú de fines del siglo XX es un país que, en muchos sentidos, despierta de un sopor historicista que durante décadas impulsó una cultura, cuya validez consistía en su capacidad de invertir el mundo social. Ese despertar es algo muy accidentado y con dolores más fuertes en el mundo que los del recuerdo de la tradición. La fuerza de esa tendencia puede llegar a ser ensordecedora. Acaso ahora existe una más aguda conciencia del fracaso, pero también formas mucho más desinhibidas e innovadoras de la celebración, del modo de festejar. Con frecuencia olvidamos que el fracaso y la celebración por lo general son reconocidos simultáneamente y que se institucionalizan en la tragedia y en la comedia.

Lo que distingue al fracaso de la tragedia del mero derrotismo, sin embargo, es algo crucial. En la tragedia, la derrota, el fracaso, es un producto de una voluntad absolutamente humana, es la opción ante una alternativa. Las tragedias muestran justamente eso, que es posible hacer las cosas de otro modo, pero en cualquier caso se trata de lo más propiamente

humano. El héroe trágico es quien vive y reconoce la estrecha cercanía de la victoria y la derrota, y que el mejor material de reflexión son las acciones de uno mismo. Este es el elemento medular de la tragedia. El sentido de las acciones remite directamente al personaje, incluso en piezas como *Edipo rey* el personaje es más fuerte aún que la tradición, presentada en la pieza como designio. En la tragedia, la victoria nunca es absoluta. La comedia, a su vez, muestra que la derrota y la sumisión no llegan a ser totales. Ambas formas, la tragedia y la comedia, coinciden en que la acción humana es el único sentido real de nuestro mundo social.

Por último, el descentramiento quiere decir establecer un nuevo sentido de la justicia. No se trata de alguna nueva doctrina o algo así. El cambio, drástico, en el sentido de la justicia ocurre cuando es puesto en cuestión el esquema «+1, -1». Cuando ahora oímos decir y leemos en diversos textos que vivimos en un tiempo de crisis porque las certidumbres nos han abandonado y asuntos por el estilo, la conclusión del anterior dogmatismo es el lento y sulfuroso proceso de disolución en el escepticismo. Pero también es cierto que se trata de momentos en que podemos reconocernos como los autores y responsables de nuestras acciones; como esto es fundamentalmente una experiencia colectiva, admitir esa responsabilidad implica un reconocimiento y el aprendizaje del respeto mutuo. Esa consideración entre las personas no significa necesariamente una cordialidad anímica —que suele ser más bien la fuente de las más abominables hipocresías—, pero sí que los términos de entender las normas de la vida social no son algo inmutable y se pueden cambiar mutuo acuerdo.

Los dogmáticos suelen identificar esta situación con el desamparo existencial absoluto; justamente porque las tradiciones deberían hacerse cargo de todo. Es verdad que en el descentramiento la justicia ya no aparece como un sistema de costumbres definidas de una vez y para siempre. Por el contrario, la capacidad de las personas de poder llegar a acuerdos sobre situaciones que no estaban previamente contempladas aparece como algo muy valorable.

La política es un tipo de acción que muestra esta exigencia del modo más nítido. La vida cotidiana, entonces, deja de ser ese espacio que cumple

una mera función de intermedio entre un momento importante y otro. La vida cotidiana aparece también como un terreno en el que tenemos que afrontar permanentemente dilemas. Como el propio término indica, lo propio de esta situación es que muchos caminos son posibles, que nada está determinado de antemano y que la opción más aceptada dependerá no tanto de la fuerza o capacidad de someter a los demás, aunque ello será una posibilidad material, como la exigencia de reconocer el derecho de la gente a realizar sus mejores propósitos.

Si en nuestra época han abundado tantos debates sobre el significado y la conveniencia de la violencia en la vida social, en buena parte se debe a que el uso de la fuerza ha hecho irrelevante cualquier discusión sobre el sentido de la justicia. El mundo moderno ha hecho de la omnipotencia de la fuerza casi una necesidad cotidiana; una consecuencia visible de la aplicación de la acción puramente instrumental al ámbito normativo de la vida social, y ha desconocido la singularidad de la persona.

Un rasgo muy destacado en las tragedias consiste en indagar el mundo interno de los héroes, sus dudas, vacilaciones, ambiciones, donde lo puesto en cuestión es el valor normativo de las tradiciones. Si colocamos como un rasgo capital del descentramiento la discusión entre los contemporáneos, legitimar una propuesta exige que los participantes en los debates sean capaces de discernir entre diversas opciones. El sentido cultural de las tragedias ha sido siempre esa provocación del discernimiento.

No sorprende mucho entonces que las tragedias clásicas, las griegas y las de Shakespeare, hayan surgido en contextos donde hubo o siguió un periodo de democracia o tolerancia política. Las atrocidades de las tragedias ponen a prueba y dan por sentada la capacidad de razonamiento y de opción de los espectadores.

A diferencia de las actuales técnicas de persuasión, donde el convencimiento se logra acudiendo a la saturación y se presupone un comportamiento básicamente imitativo, la tragedia y la comedia reclaman otro tipo de público, aquel que puede ir bastante lejos de la imitación o de

la obediencia ciega y tienen que elegir o resolver dilemas. Por lo general, las tragedias escenifican el desarrollo de las alternativas injustas de los dilemas. Pero ciertamente suponen la capacidad del público para realizar estas acciones injustas. Obsérvese que en este contexto lo injusto, no con mucho, se reduce a lo prohibido.

Incluso se reconoce que lo injusto puede resultar apetecible. Esto es esencial en el planteamiento trágico y en la propuesta cultural del descentramiento. Lo injusto no es solo materialmente posible, al alcance de nuestra mano; además no es algo tan desagradable. Desde cierto punto de vista, que todos poseemos, incluso la acción injusta puede ser algo deseable. Ese punto de vista es la capacidad que poseemos de representarnos al mundo con exclusión de los demás y que tiene por paradójico complemento el representarnos a nuestra individualidad como si estuviera totalmente cargada del mundo externo. En ambos casos, el resultado es una especie de egoísmo culposo. Mediante este recurso, en el mundo social solo existo yo, y en mi mundo interno hay una serie de identidades que me dispensan de cualquier necesidad de algún conocimiento adicional.

La tragedia y la comedia llevan a cabo el trabajo de mostrar que esta disposición espiritual es básicamente fantasiosa y que no es la única manera de proceder. Por el contrario, constituye una opción junto a las otras. La tragedia, el dilema trágico, por lo general es el que se da entre la realidad (social) y la fantasía. Si bien se trata de un dilema, las opciones nunca están en un mismo nivel; si ese fuera el caso, sería suficiente con el azar. El dilema requiere una deliberada intervención humana que en muchos casos obliga a enfrentarse con determinadas normas y a generar una normatividad alternativa, cuya superioridad consiste en admitir la más amplia participación de la gente.

En el momento actual del Perú, esta perspectiva es la que vemos difundida por el teatro en un nivel popular masivo; queremos decir que ciertas formas de representación cultural suponen distintos grados de razonamiento moral. La perspectiva del descentramiento nos permite tipificar como

fantasía colonial el conjunto de propuestas y hábitos que han enmarcado la vida pública en nuestro país durante la mayor parte del siglo XX. Seguir ese conjunto de normas lleva a la imposibilidad de reconocer a los demás como semejantes, en el nivel de la comunidad nacional, por ejemplo.

Los dilemas están planteados en términos de «+1, -1» por un lado. La posibilidad de recurrir a una serie de acciones con el apoyo de la costumbre, y en el Perú ese mundo de las costumbres está explícitamente articulado respecto o a la jerarquización. Para obtener la obediencia de alguien no interesa, no es necesario esforzarse en comprender a ese alguien. El culto al pasado y a las «tradiciones» nos exime precisamente de la necesidad de comprender a los demás.

La segunda alternativa es el Uno de la persona; considerar que un mundo social más amplio e instituciones más estables pueden surgir si empezamos a reconocernos para llevar a cabo ciertas acciones colectivas, e incluso entrever la posibilidad de hacer que tales acciones colectivas satisfagan mejor nuestras necesidades en la medida en que cambiemos las reglas por un mutuo acuerdo. Es por la necesidad de comprender a los demás que la preocupación por «la subjetividad» empieza a difundirse en algunos estudios sociales. Esta preocupación supone dejar a un lado la obediencia como el único elemento regulador de las acciones sociales. Se ve con claridad que una forma alternativa de organización de la sociedad requiere de formas distintas de reconocimientos.

La simple enumeración de «las costumbres» ya no es suficiente para conocer el mundo social en que vivimos y tampoco basta para definir una específica identidad nacional. Es comprensible que estos cambios, desde el punto de vista de la fantasía colonial, puedan considerarse una crisis, una anomalía, una auténtica desgracia criolla en fin. Se trata de un pesimismo bien fundado, porque la perspectiva de la fantasía colonial está en un periodo de visible languidecimiento. El mundo de la vida cotidiana y los eventos políticos muestra que esa manera de regular las relaciones entre las personas llega a su término. Ahora se trata de encarar un problema distinto: cómo reconocer

la enorme diversidad de alternativas que nos ofrece la vida social. Ninguna respuesta se puede garantizar de modo adelantado.

Pero un nuevo criterio de justicia exige ya no la adecuación a la costumbre como el saber reconocer la diferencia entre la opción de la fantasía y la opción de la realidad. En el camino, varias normas, las basadas en la obediencia y en la imposición, serían dejadas de lado, y, por otra parte, sería necesaria la formación de nuevas normas que permitan reconocer los diálogos del presente. Se trata de la metamorfosis de los mitos antiguos, leyendas en argumentos de tragedias y comedias donde cada quien pueda reconocer en comunidad su irreductible singularidad y responsabilidad, de sus acciones y de su historia.

Apología de Bob López (lo esencial es visible a los ojos)⁴⁷

«Problemas escénicos compartidos; preocupación por la forma en que aparecen las cosas; sentimientos de vergüenza justificados e injustificados; ambivalencia acerca de nosotros mismos y de nuestro auditorio: estos son algunos de los elementos de índole dramática de la situación humana».

Erving Goffman

Para Elizabeth Bushby y Jorge Luis Gárate⁴⁸

INTRODUCCIÓN

Una dificultad persistente en la vida pública, tanto en declaraciones formales como en la cotidianidad, es cómo reconocer las familiaridades en los interlocutores que van más allá de un entorno doméstico. ¿Cómo tratar con personas que no son parientes, ni amigos, paisanos, correligionarios, cófrades; es decir, con aquellos que escapan a alguna similitud personal y

47 Ponencia presentada al congreso «La novela en la historia y la historia en la novela», organizado por la Biblioteca Peruana de Psicoanálisis y Sidea, Lima, del 19 al 21 de octubre de 1995.

48 En agradecimiento por una memorable discusión del cuento «Alienación», de Julio Ramón Ribeyro, en el curso Métodos de Investigación en la Facultad de Ciencias de Comunicación de la Universidad de Lima el segundo semestre de 1994.

que simplemente los conocemos por la cara, el movimiento de su cuerpo, la ropa que llevan o su manera de hablar? Las asperezas y violencias cotidianas, la desconfianza u hostilidad son maneras de indicar que no se encuentran, o hay resistencia a admitir alguna similitud, algún rasgo de familiaridad.

Participar en una relación social implica prever o imaginar de alguna manera el comportamiento pasado (por qué tiene alguien la apariencia que observo, por qué se nos muestra así) y algún grado de anticipación sobre sus futuras acciones (para qué está actuando así, adónde quiere llegar con esto). La comunicación cotidiana, la simple posibilidad de entendernos o reconocer coincidencias o discrepancias se basan en poder compartir esas premisas. Comunicarnos supone admitir que en alguna medida compartimos un mismo campo público. Esto es todavía más evidente cuando se trata de quienes comparten un mismo espacio urbano en las ciudades modernas.

Es frecuente, sin embargo, encontrar interpretaciones que señalan la imposibilidad de reconocer tales familiaridades, la disolución de cualquier «nosotros» funcional. Peor aún, reconocer cualquier similitud más allá de lo permitido puede ser un equivalente del desarreglo social. En el Perú de estos años, uno de los más importantes procesos de transformación social se refiere justamente a la ampliación de este campo de familiaridades. El crecimiento de las ciudades, la difusión de los medios de comunicación audiovisuales, la generalización del dinero como medio definitorio de la realidad trabajada (en pugna aún con criterios rentistas y patrimonialistas), los procesos políticos que han ampliado la participación ciudadana tanto en las elecciones como, sobre todo, en los climas de opinión; todo ello indica la presencia de cambios en la experiencia social. Una nueva definición de lo visible. Pero las definiciones y descripciones de la cotidianidad en el Perú oficial o socialmente más difundidas casi podría decirse que van en un sentido opuesto. El humor intelectual y políticamente consagrado consiste en presentar la realidad como un conjunto de problemas cuya extraña particularidad es el de ser o insolubles o no susceptibles de alguna solución razonable. A esta manera de presentar las cosas la llamo pesimismo cultural, donde el inseparable nexo entre ostentación

y lamentación es la única forma de relación social aceptable. En esta ocasión no me dedicaré a una interpretación global de este proceso que ha cubierto un largo trecho de este siglo XX. He optado por detenerme en un texto literario que exhibe, de manera ejemplar, el rechazo a toda familiaridad de contemporáneos por la vía de la ridiculización de todo intento de «llegar a ser lo que se es». Se trata del cuento de Julio Ramón Ribeyro «Alienación (cuento edificante seguido de breve colofón)». El interés adicional es que el punto de vista del narrador⁴⁹ es una muestra de cómo utilizar un nacionalismo progresista, o algo parecido, para justificar un sistema clasificatorio de acciones y creencias donde se estigmatiza cualquier desafío a la «natural jerarquía» de las personas. En cierta manera, el relato es muy representativo de las dificultades que hay desde la cultura y la política ilustradas para entender lo que ha estado pasando en la escena pública en el último cuarto del siglo XX.

ECCE ZAMBO VISTO POR HOMO SAPIENS

El cuento que comentamos termina con las palabras «París, 1975», situado unos veinte años después de los sucesos referidos en la trama, y deja entender claramente que el narrador se encuentra en París en esos momentos. El cuento describe la transformación, degradante según el punto de vista del narrador (PVN), del adolescente Roberto López, cuyo afán es ganarse el reconocimiento amoroso de una muchacha del barrio, Queca, quien resulta inaccesible no solo para López, sino también para el resto de jóvenes. Ella no solo lo ignora, sino que le dice en un momento clave del relato: «Yo no juego con zambos». A continuación, empieza una descripción de las transformaciones físicas, de ropa y de lenguaje de Roberto López. Estudia inglés, se encuentra con José María Cabanillas, otro joven con aspiraciones similares. Alquilan un departamento

49 En este ensayo usaremos el término «punto de vista del narrador» (PVN), antes que punto de vista de Ribeyro. La razón es que no sabemos, y para el caso presente tampoco interesa, qué pensaba el autor. Pero como lectores el «punto de vista del narrador» es aquello que nos permite encontrar una coherencia narrativa a las descripciones contenidas en el relato. Nuestra discusión se beneficia de la especial habilidad literaria que tuvo Ribeyro para la construcción de personajes.

en el centro de Lima. Viajan a Estados Unidos. La mala situación económica los obliga a enrolarse en el Ejército de Estados Unidos y terminan combatiendo en Corea. Roberto López muere en una emboscada y Cabanillas queda mutilado. Este regresa a Lima y relata el final de López al narrador y sus amigos. El último párrafo cuenta el desdichado final de Queca: se casó con el hijo de un funcionario de la embajada norteamericana en el Perú. Fueron a vivir a Kentucky, donde su esposo se revela como un alcohólico violento que la golpea y la llama «chola de mierda».

Esta es la trama básica en la que se engarzan las descripciones de acciones y personajes que servirán de base a nuestra discusión.

Desde el primer momento, López es descrito en términos que subrayan la naturaleza activa del personaje: quiere hacer cosas; hasta el final estará siempre en proceso. Pero estas transformaciones aparecen como una desintegración de su identidad, de su apellido. No quiere aceptar el destino laboral que le tiene reservada su presunta identidad:

«A pesar de ser zambo y de llamarse López, quería parecerse cada vez menos a un zaguero de Alianza Lima y cada vez más a un rubio de Filadelfia. La vida se encargó de enseñarle que si quería triunfar en una ciudad colonial, más valía saltar las etapas intermedias y ser antes que un blanquito de acá un gringo de allá. Toda su tarea en los años que lo conocí consistió en deslopizarse y deszambarse lo más pronto posible y en americanizarse antes de que le cayera el huaico y lo convirtiera para siempre —digamos— en un portero de banco o en un chofer de colectivo»⁵⁰.

50 Cfr. Ribeyro 1994: 452. El cuento fue inicialmente publicado en la colección *Silvio en El Rosedal*. Es importante señalar que este relato ha sido desde entonces usado frecuentemente en cursos de literatura o de sociología, así como en textos escolares, y su difusión, por tanto, va más allá de la crítica especializada o de los lectores admiradores de Ribeyro.

En este párrafo el narrador anuncia, de manera condensada, ciertas oposiciones básicas que darán soporte a la descripción de las acciones de López en el cuento: A pesar de ser... quería parecerse. Esto, desde el PVN, es un despropósito, algo aberrante, digno de lástima. Y sin embargo ahí ya hay una primera interpretación de la temporalidad del personaje, según la cual sus acciones deberían tener correspondencia o semejanza con lo que ha sido en el pasado, antes que ser guiadas por un proyecto. Aparentemente el problema estaría en el «contenido» del proyecto, en «americanizarse». Pero el PVN es más radical: los que son como López, los zambos por ejemplo, no tienen proyecto, solo pueden aspirar a un destino. No querer aceptar eso, en otro contexto, podría ser materia para acciones trágicas, pero aquí sirve para exponer un lastimoso ridículo. En su afán por evitar lo que le corresponde, «un portero de banco o... un chofer de colectivo», López hará lo posible por desconocerse a sí mismo, según el PVN.

El otro recurso en juego central en la narración es el de las comparaciones y opuestos que serían incompatibles: jugador de un equipo de fútbol de zambos, a eso alude la mención al Alianza Lima, o un rubio de Filadelfia. Según el PVN, no habría manera de transitar de un punto a otro. La otra oposición es entre «blanquito de acá» o «un gringo de allá» como disyuntivas concretas, ambas inaccesibles para López. Este, sin embargo, no se da cuenta muy bien de lo terrible que es esto, pero el narrador que lo conoce sí es muy consciente: «Toda su tarea en los años que lo conocí consistió en deslopizarse y deszambarse lo más pronto posible...».

La desintegración del personaje, según el PVN, puede seguirse a través de las mutaciones del nombre de López. Como corresponde a todo razonamiento jerárquico, el personaje no es presentado como un individuo, sino como un representante de dos categorías: los zambos y los López. Solo en un segundo momento se entra en un detalle de su individualidad: el nombre. Pero, a diferencia de las otras dos tranquilizantes categorías, esta es una zona peligrosamente movediza, inquieta, que contrasta con los otros dos firmes pilares de la identidad:

«Precisemos que se llamaba Roberto, que años después se le conoció por Bobby, pero que en los últimos documentos oficiales figura con el nombre de Bob. En su ascensión vertiginosa hacia la nada fue perdiendo en cada etapa una sílaba de su nombre» (452).

Transformación y disolución son sinónimos en la trayectoria vital de este personaje. Aquí está presentada de una forma nítida la oposición simétrica entre el PVN y López. Mientras el primero considera que la parte más real de la identidad es su lado como persona que forma parte de un todo jerárquico, donde todo, incluido el PVN, tiene su lugar, el personaje actúa respecto de sí mismo como un individuo donde un área muy importante de sus acciones se explica en función de los proyectos que pretende realizar. Lo que para el PVN son pérdidas, para López son éxitos: las sílabas del nombre. Con muy pocas excepciones, todas las acciones de López estarán marcadas por esta dicotomía: patetismo ridículo, según el PVN; entusiasmo indoblegable, según Roberto-Bobby-Bob.

El orden en la presentación de las características del personaje indica que para el PVN se trata ante todo de definir una pertenencia corporativa de la que naturalmente debe destilarse un destino para cada individuo. López es un zambo literal según la taxonomía colonial española: hijo de «madre negra y blanco roñoso» (p. 456). Pero de manera interesante no será la característica racial lo primero que los lectores conocen de la madre de López. Más importante en la clasificación jerárquica es precisar el oficio de su madre, junto con el tipo de colegio y características de su casa:

«Roberto iba también a la plaza, a pesar de estudiar en un colegio fiscal y de no vivir en chalét sino en el último callejón que quedaba en el barrio. Iba a ver jugar a las muchachas y a ser saludado por algún blanquito que lo había visto crecer en esas calles y sabía que era hijo de la lavandera» (p. 452).

Estas características completan el proceso de diferenciación entre el narrador y Bob. Aquel se presenta en un párrafo que equivale al inicio oficial de la trama y que muestra la comunidad, el «nosotros» al que pertenece el PVN:

«Todo empezó la tarde en que un grupo de blanquiñosos jugábamos con una pelota en la plaza Bolognesi. Era la época de las vacaciones escolares y los muchachos que vivíamos en los chalés vecinos, hombres y mujeres, nos reuníamos allí para hacer algo con esas interminables tardes de verano» (p. 452).

Este es el mundo de la normalidad, apenas perturbada por la calificación de «blanquiñosos»; inevitable ante la extensa alusión inicial a la patética —cómo decir...— zambez de López. Hacen cosas normales, como jugar en un parque, en un tiempo distendido y poco reglamentado como las vacaciones de verano. Es en este tiempo «excepcional» en la vida social escolar como puede explicarse el encuentro con ese personaje no menos excepcional que es López. Este grupo es descrito en su composición con los términos más amplios y universales «hombres y mujeres». Este es el «nosotros» que definirá la normalidad a lo largo del relato. Este fragmento es de una importancia básica porque completa los términos de la interpretación: él (o ellos) y nosotros. No es una simple posición gramatical; es la más usual manera, incluso en estos días, de disolver diferencias de opinión y sustituirlas por la pertenencia a distintos mundos jerarquizados. Esto es lo que impide que a veces acciones perfectamente comparables, es decir, interpretables con un criterio común puedan ser discutidas como similares. El pensamiento jerárquico necesita de manera constante de la comparación de las personas justamente para evitar someter las acciones a una discusión común. El relato que comentamos es un buen ejemplo, pues al lector se le informa que hay no uno sino dos viajes contenidos en la descripción. El primero es el que preparan y realizan López y Cabanillas, que los llevará primero a Nueva York y luego a los campos de batalla de Corea; y puede considerarse dentro de esta categoría el que hizo Queca a Kentucky. El segundo, y que de tan normal ni

quiera vale la pena que se escriban los detalles, es el que realiza el propio narrador, que al principio aparece jugando con la pelota y formando parte de un «grupo de blanquiñosos... en la plaza Bolognesi» y que en la última línea del cuento se limita a escribir «París, 1975». Por alguna razón, que en el cuento no se hace explícita, ocurren cosas desgraciadas y lamentables cuando un par de zambos van a Nueva York o una huachafita a Kentucky, pero es algo apenas normal que un blanquiñoso viaje a París. Precisamente eso queda asegurado cuando la clasificación de las personas de antemano bloquea cualquier intento de comparación de las acciones. Pero si las palabras, los gestos no son comparables, ¿cómo puedo interpretar lo que hacen los demás? ¿Cómo pueden los otros interpretar mis acciones? Naturalmente la consecuencia es la disolución de cualquier identidad pública; esto funciona como un atenuante para entender la «ascensión vertiginosa hacia la nada» (p. 452) de López, ya que él y Cabanillas habían «nacido en un país mediocre, misérrimo y melancólico» (p. 460). Nótese cómo el nosotros del PVN puede afirmar esto con cierta asepsia. Es más, el narrador lo escribe convencido de haber llegado a la más sublime elegancia literaria. Si por asomo se sintiera involucrado, si cometiera el imperdonable error de López de querer parecerse a los que no debe, ciertamente la vergüenza sería tal, que sería imposible escribirlo sin el entrecortado y vacilante ritmo de una revelación en voz baja.

Antes de terminar esta sección, importa notar la última oposición que se plantea en el texto entre «blanquito» e «hijo de lavandera». La referencia al color del primer término haría pensar que de modo natural el otro polo estaría representado por otro color, como es el caso en sociedades racistas o xenófobas. Pero no, lo que surge es algo que no tiene que ver tanto con tipos de piel como con la condición de un trabajo: ser hijo de una lavandera es una referencia a la impureza propia de los que desempeñan tales tipos de trabajo. Un punto que nos interesa mostrar en este ensayo es cómo las referencias al color de las personas, lo que genéricamente podría llamarse la interpelación racial, están subordinadas a la cualificación del trabajo. Si recordamos el inicio del relato, Roberto-Boby-Bob López quiere transformarse porque es el

tipo de persona que quiere evadir un destino ocupacional: no quiere quedar convertido «para siempre» en portero de banco o chofer de transporte público. El PVN interpreta las acciones de los demás y se apoya en el supuesto que un tipo de trabajo define «para siempre» a las personas, así como los distintos grados de pureza e impureza.

Están ya determinados los principales personajes que definirán el telón de fondo contra el cual se distinguirán los proyectos de Roberto-Boby-Bob. Sin embargo, falta el factor que desencadena los conflictos y las aspiraciones o ridiculeces, según sea el caso, de esta trama.

¡CHERCHEZ LA HUACHAFA!

En un mundo tan claramente diferenciado como el descrito al inicio, ¿qué podía tener en común el zambo-López-Roberto-colegio fiscal-último callejón con blanquiñosos-muchachos-hombres-mujeres-chalés?, ¿qué puede precipitar lamentables confusiones y peligrosos desarreglos sociales? En otras palabras, ¿cómo así alguien como López siquiera fugazmente podría formar parte del «nosotros» del PVN?

«Pero en realidad, como todos nosotros, iba para ver a Queca. Todos estábamos enamorados de Queca, que ya llevaba dos años siendo elegida reina en las representaciones» (p. 452).

Esta es la única parte del relato donde la mención a López y el PVN están si no integrados, al menos envueltos en un velo de ambigüedad. La aparición de este personaje tan solo por su nombre, prescindiendo por un instante de «jerarquizaciones trascendentales», subraya su carácter mítico, de familiaridad deseada pero no conseguida. Se trata de un personaje de un brillo públicamente reconocido, que ha sido «elegida reina en las representaciones» durante dos años. Y, en efecto, es la reina ante la cual todas las otras diferencias quedan en un segundo plano. Todos se reúnen con un

motivo común: «para ver a Queca». Ella representa una realidad que de tan excepcional es una base para diluir a posteriori este común entusiasmo como algo puramente ilusorio. A continuación de las líneas antes citadas, aparece una mención a otros aspectos de Queca, que, según el PVN, serían los de una «realidad real», es decir, su ubicación en un escalonamiento jerárquico y que, de paso, ilustra un conflicto entre distintas regiones de visibilidad social:

«Queca no estudiaba con las monjas alemanas del Santa Úrsula, ni con las norteamericanas del Villa María, sino con las españolas de la Reparación, *pero eso nos tenía sin cuidado*, así como que su padre fuera un empleadito que iba a trabajar en ómnibus o que su casa tuviera un solo piso y geranios en lugar de rosas. Lo que contaba entonces era su tez capulí, sus ojos verdes, su melena castaña, su manera de correr, de reír, de saltar y sus invencibles piernas, siempre descubiertas y doradas y que con el tiempo serían legendarias» (pp. 452-453)⁵¹

Como ocurre en todo universo jerárquico, las definiciones siempre son relacionales y en términos de comparación. Queca estudia en un colegio de monjas, pero no son alemanas ni norteamericanas, solo españolas. La expresión que viene a continuación, «pero eso nos tenía sin cuidado», se debe entender como un mero artificio retórico. Claro que esas percepciones son decisivas en el universo social que el relato muestra desde el primer párrafo. Pero entran momentáneamente en conflicto con «lo que contaba entonces», es decir, con la individualidad corporal de Queca, aquello que la singulariza: su piel oscura, disfrazada con el eufemismo «tez capulí», el color de los ojos y el pelo, la forma de mover el cuerpo y las piernas, «invencibles» y «siempre descubiertas y doradas». Por un momento las defensas, la seguridad que proporciona la interpretación jerarquizada de las relaciones sociales tambalea, lo que brilla sí es oro, las invencibles, descubiertas y doradas

51 Las cursivas son nuestras.

piernas de Queca. Las monjas españolas, el papá empleadito, la casa, pero de un piso, los geranios en vez de las rosas, todo ese «lado espiritual», lo que no aparece a simple vista es relegado al momento de interpretar la presencia de Queca. Literalmente este personaje femenino no admite comparaciones. Al agregarse a este cuadro lo inaccesible que ella resulta para el «nosotros» del PVN se genera una narrativa del resentimiento. Por el momento importa retener la situación intermedia en la que se encuentra Queca: por debajo del grupo de muchachos que juega pelota en la plaza Bolognesi, que solamente pueden ser descritos como hombres y mujeres que viven en chalés, y que seguramente tienen rosas, en lugar de geranios en los jardines. Pero a la vez está por encima del zambo López: el papá empleadito-que-iba-a-trabajar-en-ómnibus es superior a la condición de hijo-de-la-lavandera y la casa de un solo piso está por encima del último-callejón-que-quedaba-en-el-barrio.

Pero las jerarquías no son estáticas, ni solo señas de reconocimiento. También sirven para definir una cadena ideal de subordinaciones: los blanquiñosos deberían ser reconocidos y atendidos como superiores por Queca, quien a su vez debería ser reconocida como superior por el zambo López. Pero es en este momento que surge el problema: Queca no actúa como inferior ante el grupo de «muchachos»; por el contrario, es una «reina» y López que duplica la transgresión al integrarse al nosotros «blanquiñoso» del PVN y pretender acercarse a Queca. Estos elementos podrían haber motivado una divertida trama carnalesca de confusión de identidades, y celebrar la inversión del orden social, en clave satírica, por ejemplo. Lo que hallamos, en cambio, es un discurso moralista, «esta parábola» (p. 459) donde se aprecian los efectos negativos y la destrucción que espera a quienes, como Queca y Robert-Boby-Bob, cometen el grave error de no percatarse del lugar que tienen «para siempre» en el mundo social descrito por el PVN. Tienen un lugar reservado, pero no derecho a buscar un sitio.

El grupo que se congrega en torno a Queca incorpora a gente «de otros barrios de Miraflores y más tarde de San Isidro y de Barranco». Los muchachos que jugaban pelota en la plaza Bolognesi empiezan a ser individualizados en

el mismo párrafo, que empieza mencionando a López: «Roberto iba solo a verla jugar». Peluca Rodríguez, Lucas de Tramontana, el chanco Gómez y Armando Wolff son parte de la gente que circunstancialmente comparte un rasgo, negativo, con Roberto López:

«Pero no obtuvieron el menor favor de Queca. Queca no le hacía caso a nadie, le gustaba conversar con todos, correr, brincar, reír, jugar al vóleibol y dejar al anochecer a esa banda de adolescentes sumidos en profundas tristezas sexuales que solo la mano caritativa, entre las sábanas blancas, consolaba» (p. 453).

Pero esta coincidencia de situaciones es solamente eso, una coincidencia que sirve para mostrar el marco en el que ocurrirá un acontecimiento catastrófico e irreversible. Una tarde, la bola con que jugaba Queca cae cerca del lugar donde se encuentra Roberto. Este la recoge y se la entrega:

«Pero cuando se la alcanzaba, Queca, que estiraba ya las manos, pareció cambiar de lente, observar algo que nunca había mirado, un ser retaco, oscuro, bembudo y de pelo ensortijado, algo que tampoco le era desconocido, que había tal vez visto como veía todos los días las bancas o los ficus, y entonces se apartó aterrorizada.

Roberto no olvidó nunca la frase que pronunció Queca al alejarse a la carrera: ‘Yo no juego con zambos’. Estas cinco palabras decidieron su vida» (p. 453).

Nuevamente las descripciones de personajes pasan a un primer plano y las características personales de López adquieren rasgos monstruosos para Queca: «se apartó aterrorizada». Se trata del encuentro que protagonizan los dos personajes nefastos del relato. Esta vez ambos, López y Queca, comparten la situación negativa; no están haciendo lo que debieran. Queca no debería ser tan displicente con sus superiores, y Roberto-Boby-Bob se permite

derechos que no le corresponden, como ir al parque donde Queca juega para ser vista por el nosotros normal, «los muchachos, hombres y mujeres». Es en pocas palabras el encuentro del monstruo con la sádica. Ella perpetra un daño irreversible en la existencia de López al decirle: «Yo no juego con zambos. Estas cinco palabras decidieron su vida». Dejemos de lado el aspecto propiamente dramático que significa lo poco verosímil de la escena: un personaje tan susceptible ante un momento adverso extrañamente da muestras, luego, de una tenacidad verdaderamente indómita ante toda clase de obstáculos y deja de tener ojos para otros enamoramientos.

Abordemos primero el aspecto referido a Queca. Aquí su dimensión como mujer realmente mala, que no solo destroza los corazones y estruja las inquietudes sexuales de jóvenes, llega al clímax. Le dice a López palabras que deciden su vida en un sentido más bien desastroso. De no haber sido por este incidente, López se habría quedado como solamente Roberto y hecho lo que corresponde a todo hijo de lavandera que vive en un callejón y estudia en colegio fiscal: parecerse a «un zagüero del Alianza Lima» y trabajar de «portero de banco» o «chofer de colectivo». Es interesante apreciar la especie de coartada narrativa que la trama presenta en este punto. A pesar de la obstinada crueldad empleada en ridiculizar a Roberto-Boby-Bob que luce el PVN a lo largo de todo el texto, la mayor agresión no surge ahí. Al contrario en el nosotros del PVN Roberto es llamado zambo también, pero cariñosamente:

«Roberto nos seguía como una sombra, desde el umbral nos escrutaba con su mirada, sin perder nada de nuestro parloteo, le decíamos a veces hola zambo, tómame un trago y él siempre no, gracias, será para otra ocasión, pero a pesar de estar lejos y de sonreír sabíamos que compartía a su manera nuestro abandono» (p. 454).

Aunque aparentemente el tema insinuado en la escena de entregar la bola a Queca es la tragedia de Roberto-Boby-Bob, esa no es la novedad. La trayectoria de la aniquilación total de López es anticipada desde el inicio

del cuento. En este y los siguientes párrafos lo importante será mostrar la personalidad «mala» de Queca: no le hace caso a ninguno del grupo, y además es la responsable de esa «ascensión vertiginosa hacia la nada» de López. De pronto, ya no es el PVN el discriminatorio, sino el de este femenino y perturbador personaje:

«Queca había ido creciendo... su trato con la pandilla se volvió más distante y selectivo. Todo eso lo notamos nosotros, pero Roberto vio algo más: que Queca tendía a descartar de su atención a los más trigueños, *a través de sucesivas comparaciones*, hasta que no se fijó más que en Chalo Sander, el chico de la banda que tenía el pelo más claro, el cutis sonrosado y que estudiaba además en un colegio de curas norteamericanos» (p. 453).⁵²

Dos aspectos de interés merecen ser discutidos aquí. El primero, la adjudicación de un comportamiento discriminatorio explícito por parte de Queca, como si fuera el único personaje en practicarlo. El segundo, una problemática más amplia, está referido al particular estilo clasificatorio, típicamente jerárquico, de llegar a las definiciones por medio de las comparaciones.

La descripción de Queca como la mala del cuento se entronca con una tradición cultural que en varios lugares de América Latina ve a la mujer como mala porque es inasible. No se trata de una encarnación del mal, una especie de bruja, un personaje abundante en la cultura popular europea y norteamericana, que celebra pactos con el demonio y que debe ser cazada y quemada cuanto antes. En esa cultura las mujeres malas pertenecen a otro mundo y deben ser eliminadas para alcanzar la purificación de este mundo normal, sin duda el recurso a la hoguera acentúa esa aspiración purificadora de los victimarios. En América Latina, el mito de la mujer mala no se debe a su carácter extramundano e infernal. El problema que suscita es su carácter liminal, de área de umbral

52 Las cursivas son nuestras.

que no está ni aquí ni más allá desde el punto de vista de la clasificación masculina, lo que aparece con notable claridad en este cuento. Queca aparece en una situación intermedia: estudia con monjas españolas, que son inferiores a las norteamericanas y las alemanas, pero es una condición superior a la de ser estudiante de colegio fiscal. Pero, a la vez, desafía las subordinaciones naturales, al «grupo de blanquiñosos» que juegan pelota en la plaza Bolognesi. Justamente porque es liminal, no es de este lado, pero tampoco del otro, es que no puede ser eliminada mediante algún acto purificadorio como la incineración ritual; debe ser subordinada mediante la seducción y el control: eso que genéricamente se llama el machismo latinoamericano y que cubre un espectro cultural tan amplio como el mito de la Malinche (la traidora que se va con el «conquistador Cortés»), la huachafita estigmatizada por Mariátegui, el género de boleros y música popular en general. Pero que justamente por ese carácter liminal ha hecho que América Latina sea el lugar del mundo donde más se han diluido las líneas raciales. Puesto de un modo más claro: el machismo latinoamericano ha sido la vacuna histórica contra el racismo. Sociedades con una tradición de persecución y quema de mujeres, por ejemplo, Alemania y Estados Unidos, han sido lugares que luego han llegado a institucionalizar formas extremas de racismo. Parece increíble que la elemental distinción entre la subordinación y el ejercicio del poder como englobamiento destaquen por su ausencia en las toneladas de artículos académicos, libros acerca del «racismo» en países como el Perú, donde justamente lo menos reglamentado ha sido la sexualidad. Esto no quiere decir que el machismo sea la panacea o una configuración cultural que valga la pena de ser conservada en todos sus aspectos, pero tiene problemas específicos, como los mostrados en el relato que estudiamos, que no son los de la exclusión binaria. Por el contrario, se trata de distinguir los matices entre una mezcla aceptable que purifica y otra mezcla que resulta aberrante. Por ejemplo, pasar de un chulé de un barrio de Miraflores a París o a Londres («el chancho Gómez se fue a estudiar a Londres» (p. 455)) es una combinación aceptable, pero ir de un callejón en ese mismo barrio a Nueva York, o de una casa de un piso y con geranios a Kentucky es algo literalmente fatal.

Queca es descrita en los términos más previsibles por uno de los miembros del nosotros del PVN: «Armando Wolff concluyó que Queca era una huachafa» (ídem). La descripción se hace explícita cuando las emociones iniciales pasan y la mujer es para siempre inalcanzable al hacer pareja en gesto de rotunda exogamia: novia de Billy Mulligan, hijo de un funcionario de la embajada de Estados Unidos. La «maldad» de Queca, entonces, no es la especie de fractura existencial que ocasiona a la víctima oficial, Roberto-Boby-Bob López. Lo terrible es que no se somete a sus superiores y, peor, elige a un hombre que es a su vez un superior de sus superiores (está claro que Mulligan no encuentra a nadie que pueda rivalizar con él en jerarquía en el grupo de «muchachos, hombres y mujeres») «venía a ver a Queca en su carro y no en el de su papá» (p. 454). El anterior enamorado, Chalo Sander, se diluye: «se fue opacando, empequeñeciendo y espaciando y terminó por desaparecer» (ídem).

«Del grupo al tipo y del tipo al individuo, Queca había al fin empuñado su carta. Solo Mulligan sería quien la llevaría al altar, con todas las de la ley, como sucedió después y tendría derecho a acariciar esos muslos con los que tantos, durante años, tan inútilmente soñamos» (p. 455).

La traición está consumada. Queca «ha empuñado su carta». El capulí objeto del deseo se esfuma para siempre. En diversos estilos la reacción de «los muchachos» es la de perdedores entre resignados o caballerosos: uno se va de viaje; otro escribe poemas; los demás descubren que las uvas están verdes y, probablemente, alguien más por ahí escribe «Alienación». En suma, «blanquitos, fanfarrones, desesperados, indolentes y vencidos» (ídem). Es importante destacar que la interpretación del PVN acerca de la conducta de Queca es de una impecable continuidad jerárquica; «del grupo al tipo y del tipo al individuo». Descubrir la estrategia ascendente de Queca y además reconocer que la cúspide de esa aspiración no está encarnada en ese grupo que daba por sentada la superioridad sobre la hija del empleadito es demasiado.

Nuestra interpretación es que no se trata únicamente de la descripción de un amor propio herido en un grupo de adolescentes. El punto central es el descalabro de expectativas sociales que produce la estrategia de Queca en los muchachos: los hace sentirse como si fueran una partida de zambos. Se produce el previsible proceso de inversión de los sentimientos y ocurre una doble metamorfosis en el relato: la explícita es la que tiene por sujeto a Roberto-Boby-Bob. Pero hay una más poderosa transformación y de carácter formal que muestra, sin decirlo, el más radical desplazamiento: el centro del escenario, hasta entonces ocupado por «el grupo de blanquiñosos» y con López en segundo plano, cambia de color: lo blanco se transforma en zambo —por culpa de la huachafa Queca— y esta —digamos— perversión básica se expresa, como tema literario, otra vez en la figura de la inversión: el zambo López quiere «parecerse cada vez a un rubio de Filadelfia». Debe tenerse en consideración que para la interpretación jerárquica de las relaciones sociales el cambio procede de una particular manera: la aspiración a la igualdad no es el criterio central. Más importante es asegurar la inversión de situaciones. Como las sociedades jerárquicas se mueven en un universo social relacional es imposible perder de vista al opuesto o al distinto, justamente para asegurar la diferencia. Recuérdese la manera como es descrita la observación que hace Roberto-Boby-Bob del comportamiento de Queca después del incidente del yo-no-juego-con-zambos: «Queca tendía a descartar de su atención a los más trigueños, a través de sucesivas comparaciones, hasta que no se fijó más que en Chalo Sander, el chico de la banda que tenía el pelo más claro» (p. 453). La necesidad de «las sucesivas comparaciones» es el único dispositivo en este campo social para delimitar las identidades, que nunca se agotan en los límites de la individualidad. Su principal utilidad es que sirven como elemento diferenciador de personas. En un sentido puede manifestarse que el verdadero pavor en la sociedad jerárquica, es decir, de dos o más personas o grupos que son igualitos, como dos gotas de agua. Por eso es que particularizar a alguien como trigueño o como rubio, es decir, solo como individuo es una referencia incompleta. Son los «más trigueños» los descartados, eso es lo que determina

que haya otros que son «menos» trigueños. Chalo Sander es elegido porque tiene el pelo «más claro», que a su vez ayuda a entender que haya otros con el pelo «más oscuro». Nadie es nadie en sí mismo. Todos son alguien, o dejan de serlo, por la vía de la comparación subordinada o de la inversión. Nada puede estar fuera de ese universo relacional.

El movimiento de la trama en este relato está determinado en cuatro momentos claves por procesos de inversión: 1) Queca se agringa al estar de novia con Mulligan; 2) los blanquiñosos quedan como zambos al quedar «vencidos»; 3) el zambo López —en su doble papel de representante del grupo vencido y de Roberto-Boby-Bob— aspira a gringo por todos los medios —proyecto que es drásticamente descalificado en «esta parábola»—; 4) finalmente, Queca, la culpable, tiene su merecido al recibir en la última línea el trato que se merece («chola de mierda») en ese universo tan aburrido de Kentucky: vive en «esa linda casa con amplia calzada, verja, jardín y todos los aparatos eléctricos inventados por la industria humana, casa en suma como las que había en cien mil pueblos (es decir, ni «más que» ni «menos que») de ese país-continente» (p. 461). La «linda casa» vuelve a ser su «ranchito de los geranios» (p. 454).

Como expresión de un pensamiento jerárquico, «Alienación» no está demasiado lejos de episodios como «El sueño del pongo», de Arguedas, donde un campesino en el Cuzco le cuenta al narrador un sueño acerca de la inversión de posiciones entre el gamonal y el pongo cuando ambos están en el cielo después de muertos. La única diferencia es que el relato de Arguedas en los debates político-culturales motiva la búsqueda de exotismos milenarios de toda especie. En cambio... ¿qué interés antropológico puede tener ese mismo esquema ambientado en un barrio urbanizado de Lima y redactado en París?

ZAPATOS DE LONA BLANCA Y SUELA DE JEBE (NO SE DICE ZAPATILLA)

Tras la destrucción ocasionada por Queca en el barrio, el tono del relato cambia. El PVN se distancia considerable de la acción. López pasa de

circunstancial hermano en el dolor a objeto de una disección, se supone que para ilustrar la «alienación» del título. El desarreglo de toda posible coherencia en la persona de Roberto-Boby-Bob. Este detalle es importante porque las transformaciones del ahora protagonista son presentadas como descaminadas. Pero no son las primeras transformaciones en su personalidad. Algunas son aceptables para el PVN, pero otras no. Entre las primeras está el inmediato resultado del desplante de Queca:

«Todo hombre que sufre se vuelve observador, y Roberto siguió yendo a la plaza en los años siguientes, pero su mirada había perdido toda inocencia. Ya no era el reflejo del mundo sino el órgano vigilante que cala, elige, califica» (p. 453).

O también:

«Roberto nos seguía como una sombra, desde el umbral nos escrutaba con su mirada, sin perder nada de nuestro parloteo» (p. 454).

La aprobación del PVN se aprecia cuando, casi por accidente, Roberto es incorporado a la humanidad normal: «Todo hombre que sufre», y ya sabemos que cuando el PVN emplea el genérico «hombre» está hablando de sí mismo también. Es un cambio en el comportamiento que, en cierto modo, es bien visto, pues sufrir y volverse observador, según el PVN, es algo que le puede pasar a cualquiera. Para entender las transformaciones posteriores en el relato, las que producen a Bobby-Bob, subrayemos que la inicial reacción de Roberto-Boby-Bob no es una pena meramente interna, inaccesible para quienes lo rodean, algo que da lugar a una especie de monólogo interior. Se trata de un cambio plenamente observable desde la posición de la tercera persona. De ello no solo se percata el PVN, también el grupo de «muchachos»: «Roberto nos seguía como una sombra». Pero se trata de cambios que estarían dentro de lo aceptable, es decir, dentro de lo que el PVN

y sus amigos son capaces de prever. El tipo de acciones que son aprobadas porque se interpretan como lo-que-cualquiera-de-nosotros-haría-en-una-situación-así. El mundo normal, donde no es necesario entrar en detalle para entender lo que pasa o para saber conducirse ante los demás. Los zambos pueden ser melancólicos también y no hay problema mientras la novedad se quede en el predicado y la diferencia estable entre sujetos quede asegurada. La observación anterior puede ilustrarse con otros cambios que ocurren en la vida de Roberto-Boby-Bob y que entran en el terreno la inferioridad previsible de su condición subordinada:

«Casi todos desertaron de la plaza, unos porque preparaban el ingreso a la universidad, otros porque se fueron a otros barrios en busca de una imposible réplica de Queca. Solo Roberto, que ya trabajaba como repartidor de una pastelería, recalaba al anochecer en la plaza» (p. 454).

Luego se verá que el tránsito de mero «hijo de lavandera» a «repartidor de una pastelería» no es una mera ocupación laboral. Desde el PVN es un peldaño más en la construcción de la persona del zambo López. Para aclarar toda duda ahí está la comparación: unos van a la universidad, otros a seguir haciendo lo mismo de los veranos en la plaza Bolognesi, pero en otros barrios. Ser repartidor de pastelería obviamente no es un trabajo que se realiza a cambio de un salario, es un acto que cuaja la coherencia existencial de López. Sus penas amorosas, aunque profundas, no lo han apartado del camino de «lo que es», no se han traducido hasta ese momento en desatinos en la carrera vital de Roberto-Boby-Bob. Cada uno en su lugar: unos a ser universitarios, otros optan por estirar la adolescencia un poco más. Y a López le toca encontrarse a sí mismo encarnando la condición de «repartidor de pastelería». La definición laboral de López es central para entender las posteriores descripciones de su «alienación», su conversión en un personaje «extraño». Este trabajo es el primer peldaño en el destino que este mundo tan coherente le tiene reservado: su carácter de «portero de banco» o «chofer de colectivo». Son

ocupaciones coherentes con la «fachada» de López. Es decir, todos aquellos rasgos que un personaje muestra ante un auditorio esperando ser tratado en correspondencia con lo que muestra. En las sociedades jerarquizadas como la peruana, las fachadas se espera que guarden una relación de continuidad desde el nacimiento hasta la muerte. Porque las fachadas, a diferencia de sociedades individualistas, no son atributos contingentes en una individualidad; cumplen más bien el papel de confirmación, de «visto bueno» de una sustancia inmodificable que nos constituye en alguna categoría de persona desde que estamos en este mundo. En un universo de jerarquías, la fachada recuerda a los demás quién es alguien en el sentido de dónde viene. Los elementos de la fachada: ropa, expresión corporal, modo de hablar, adornos no tienen cabida para expresar una aspiración, representar un proyecto. La fachada no anticipa y no debe anticipar, bajo el riesgo de introducir el desorden social, el caos.

De este modo, las transformaciones que Roberto-Boby-Bob ha tenido hasta el momento son aprobadas por el PVN, ya sea porque guardan una correspondencia circunstancial con el grupo de «muchachos», o también porque subrayan el carácter de persona inferior, trabajador manual. Naturalmente ser «repartidor de una pastelería» es lo que mejor le sienta a una persona como Roberto-Boby-Bob López. Sufre mucho por Queca, pero podemos decir que con ese trabajo la inteligibilidad del mundo social queda asegurada. La pastelería es el lugar asignado a López para que muestre a los demás en su actuación cotidiana lo que él realmente es. Es el encuentro de este personaje con el orden natural de las cosas, según el PVN. Posteriormente es justamente en la panadería donde tiene un diálogo áspero con el dueño de la pastelería, Cahuide Morales, con quien discute exactamente el problema de lo que López realmente es». Tanto el zambo López como Queca definen sus comportamientos por lo que quieren llegar a ser. La particularidad está en que si bien todos los demás personajes también quieren hacer algo, no es el proyecto lo que define su fachada. Sus cambios vitales aparecen con la naturalidad de la inercia: el chanco Gómez va a Londres; el narrador, a París; otros se preparan para estudiar en la universidad. Hay buenos y malos ratos en la vida, pero los

sobresaltos están definitivamente excluidos. Se trata de existencias donde las crisis no son entendidas como momentos de cambio de rumbo. En otras palabras, «llegar a ser» algo, lo que sea, no pertenece tanto al orden del esfuerzo como a una especie de ejercicio mnemotécnico: precisamente en los momentos difíciles no dejar de tener presente lo que «ya se ha sido» desde el comienzo. Esto ayuda a olvidar los momentos duros, en especial los que comprometen la autoestima. Pero también es una actitud que verá en cualquier solución respecto a un proyecto un motivo risible.

El relato muestra de una manera bastante elaborada este contraste en la descripción de las acciones de López después del definitivo alejamiento de Queca. Veamos primero la descripción genérica, es decir, la normal, del problema desde el PVN:

«Las decepciones en general, nadie las aguanta, se echan al saco del olvido, se tergiversan sus causas, se convierten en motivo de irrisión y hasta en tema de composición literaria» (p. 455).

Aquí se presenta la solución que involucra al grupo de «muchachos». Algo que básicamente no encierra mayores consecuencias negativas y que hasta puede motivar algo como la creación artística. Pero en el caso de Roberto-Boby-Bob, la decepción amorosa tendrá una serie de consecuencias desastrosas, según el PVN, a partir de ese momento. Que ante el fracaso para llegar a Queca un grupo de jóvenes reaccione de distinta manera, algunos casi con indiferencia y en algún otro caso con una grave crisis, no sería nada raro. La verosimilitud de la narración seguiría intacta. Pero la reacción de Roberto-Boby-Bob no es descrita en términos meramente idiosincráticos, alguien que fue más frágil que el chanco Gómez, Peluca Rodríguez, Armando Wolff o Lucas de Tramontana. López reacciona de la manera como lo hace por una dimensión que no tiene nada que ver con la individualidad. Lo que este personaje quiere cambiar, según el PVN, no es tal o cual hábito, sino lo que llamaríamos la «sustancia de la persona». Cabe destacar que en buena parte

de la narrativa peruana de esta época, los personajes literarios no siguen la perspectiva más usualmente moderna de encarnar a sujetos individuales. En una inversión antimoderna de Hegel podría decirse que su lema es: el sujeto es sustancia. Usualmente los personajes son la encarnación de sustancias socialmente diferenciadas por las vías de la subordinación jerárquica, con diferentes grados de pureza y diversa intensidad de la fealdad. La belleza de los personajes femeninos en la narrativa de esta época atrae por la dimensión de pureza (Queca, de «tez capulí» y con las «piernas doradas», pp. 452-453) que conjura cualquier peligro, amenaza, de impureza en el sujeto amante. Lo extraño es que tales amores bien podrían exaltar una corporalidad erótica que hace indiferenciable el límite entre la pureza y la impureza, tal es la promesa del erotismo moderno y el desafío cultural de la perversión. Debe aclararse que no todas las sustancias son purificables en este universo social ni accesibles al momento de elevación en el eterno femenino. Por ejemplo, la sustancia de López. Si su existencia se hubiera visto alterada, en el sentido de seguir trabajando en la pastelería de Cahuide Morales, pero tomando la súbita decisión de incorporarse a una cofradía de la Hermandad del Señor de los Milagros, la cosa no habría sido tan grave. Probablemente la peor consecuencia sería que los lectores nos habríamos quedado sin este cuento. Nada digno de ser destacado.

Pero las acciones tomaron otro rumbo:

«Fue solo Roberto el que sacó de todo esto una enseñanza veraz y tajante: o Mulligan o nada [...]. Había un estado superior, habitado por seres que planeaban sin macularse sobre la ciudad gris y a quienes se cedía sin pelea los mejores frutos de la tierra. El problema estaba en cómo llegar a ser un Mulligan siendo un zambo» (p. 455).

El protagonista se diferencia de los demás porque llega a una conclusión radical: la necesidad de purificarse. Cómo «planear» sobre la «ciudad gris» sin mancharse. La imagen de tomar el cielo gris de Lima, y su correspondiente

elevada humedad, como símbolo de impureza es bastante difundida en la literatura de la que Ribeyro era contemporáneo. Actúa como imagen que describe una situación de impureza generalizada en los habitantes de esta ciudad. Es de especial atractivo para los escritores que residen o residían fuera del Perú. Nuevamente las comparaciones jerárquicas. París o Nueva York, para mencionar a dos ciudades presentes en este relato, no valen o atraen por las ventajas o encantos que poseen. Sus virtudes radican en el contraste con Lima. A diferencia de Lima, en esos lugares la mancha, la mácula, no existe, por la carencia de situaciones o personajes grisáceos. Las criaturas de esos lugares no están hechas de una sustancia tan impura como la de aquellos que circulan y habitan la húmeda y gris ciudad de Lima. La referencia al cielo gris, naturalmente involucra al PVN junto con López, en cuanto a estar en un similar punto de partida, pero la diferencia de sustancias explica que un tránsito purificador sea posible y viable, en un caso, y desaconsejado, en otro: la diferencia entre un «muchacho» y un «zambo». La dificultad es que López necesita un verdadero milagro para resolver «el problema»: transformarse en un Mulligan «siendo un zambo». Es central tener en cuenta que en el universo jerárquico las oposiciones simétricas no existen, no tienen razón de ser. No es que tenemos dos sustancias, la del muchacho y la del zambo, que reaccionan de una manera distinta ante el mismo reto de evadir la mácula y donde las diferencias estarían en los resultados dispares. Aquí el razonamiento experimental está fuera de lugar. Lo que tenemos es una sustancia que es la sustancia, la normal, y otra de carácter inmodificablemente inferior, que llama la atención en la medida en que se aparta de la normalidad que define la primera. De ahí que una de estas sustancias no requiere observarse a sí misma, pues su existencia ya está dada por sentada. No requiere ningún tipo de justificación. Y la otra existe justamente en la medida en que sirve de objeto de observación que confirma la inferioridad respecto del observador. Lo tácito describe lo explicitable, con lo cual la distancia jerárquica, antes que ser en sí misma interpretada, se refuerza mediante la racionalización de convertir al inferior en terreno de explicitaciones.

«Pero el sufrimiento aguza también el ingenio, cuando no mata, y Roberto se había librado a un largo escrutinio y trazado un plan de acción» (p. 455).

Lo que hace López es algo que llama la atención del PVN: desarrollar un plan. Realizar acciones que no tendrán por objetivo patentizar alguna situación previa anterior; algo así como una materialización del recuerdo de lo que-se-es-desde-que-se-nace. Por el contrario, todas las energías del personaje se concentrarán en realizar actuaciones que tendrán su pleno sentido por los objetivos que en el futuro espera lograr. Y todo esto «siendo un zambo».

La imposible transustanciación de López empieza por detalles que serían los equivalentes del maquillaje corporal. Pero no se trata de adornos sino de intentos por eliminar el estigma:

«Antes que nada había que deszambarse. El asunto del pelo no le fue muy difícil: se lo tiñó con agua oxigenada y se lo hizo planchar. Para el color de la piel ensayó el almidón, polvo de arroz y talco de botica, hasta lograr el componente ideal. Pero un zambo teñido y empolvado sigue siendo un zambo» (p. 455).

Quizá el carácter democrático de la moda pueda apreciarse por oposición a esta descripción. El teñido del pelo y el cambiar los tonos de la piel con maquillaje o bronceadores son en la actualidad, pero también hace veinte años, cuando ese cuento fue escrito, bastante frecuentes. En esta parte del relato, dedicada al examen de las transformaciones de Roberto-Boby-Bob, queda la duda de si es el personaje el que no se acepta a sí mismo y «quiere ser lo que no es», o si es más el PVN el que no quiere aceptar la posibilidad de que Roberto-Boby-Bob pueda ser algo distinto de lo que es su habitual fachada. En otras palabras, si el PVN está dispuesto a aceptar que este personaje «quiere llegar a ser». Una de las mayores dificultades en la cultura oficial contemporánea para entender las características del mundo social

peruano es su resistencia a entender las acciones colectivas como expresión de proyectos. Es decir, los distintos aspectos de la vida social son expresiones de recuerdo de alguna situación originaria que tiene el poder de definir todo lo que ocurrió después. Uno de esos terrenos, y de no poca importancia, es la manera como las personas definen su modo de presentación ante los demás en la vida cotidiana. Erving Goffman había señalado que en nuestra manera de mostrarnos no solo estamos indicando lo que somos, sino también dando una indicación de cómo queremos ser tratados por los demás⁵³.

Roberto-Boby-Bob cambia aspectos de su rostro, pero además decide incorporarse a nuevos escenarios. Si su presencia en la plaza Bolognesi de Miraflores ya resultaba cuestionable, ahora es visto en «lugares aparentemente incoherentes, pero que tenían algo en común: lo frecuentaban los gringos» (p. 455). Una vez más la «incoherencia» de los escenarios es definida por el PVN y las expectativas que este tiene acerca de los lugares que serían aparentes para «un zambo». La mirada antropológica se bifurca: los zambos y los gringos. Por distintos motivos pertenecen al degradado mundo de lo que puede y debe ser explicitable. En ambos casos el distanciamiento se debe llevar al extremo.

«Esta etapa de su plan [frecuentar lugares de gringos] le fue preciosa. Por lo pronto confirmó que los gringos se distinguían por una manera especial de vestir que él calificó, a su manera, de deportiva, confortable y poco convencional. Fue por ello uno de los primeros en descubrir las ventajas de los *blue jeans*, el aire vaquero y juvenil de las anchas correas de cuero rematadas por gruesas hebillas, la comodidad de los zapatos

53 Cfr. Goffman 1981: 29.

«Cuando un individuo desempeña un papel, solicita implícitamente a sus observadores que tomen en serio la impresión promovida ante ellos [...]. En un extremo se descubre que el actuante puede creer por completo en sus propios actos; puede estar sinceramente convencido de que la impresión de realidad que pone en escena es la verdadera realidad. Cuando su público también se convence de la representación que él ofrece —y este parece ser el caso típico—, entonces, al menos en principio, solo el sociólogo o los resentidos sociales abrigarán dudas acerca de la ‘realidad’ de lo que se presenta».

de lona blanca y suela de jebe, el encanto colegial que daban las gorritas de lona con visera, la frescura de las camisas de manga corta a flores o anchas rayas verticales, la variedad de casacas de nailon cerradas sobre el pecho con una cremallera o el sello pandillero, provocativo y despreocupado que se desprendía de las camisetas blancas con el emblema de una universidad norteamericana» (pp. 455-456).

El vestuario de Roberto-Boby-Bob es descrito en los más alejados términos posibles queriendo resaltar un doble efecto. En primer lugar, mostrar que la manera de vestir de «los gringos» («deportiva, confortable y poco convencional», según López) es extraña —ese es el insuperable efecto de los «zapatos de lona blanca y suela de jebe» para mencionar a las zapatillas—, infantil, el «encanto colegial que daban las gorritas de lona con visera», y poco civilizada, «el sello pandillero, provocativo y despreocupado que se desprendía de las camisetas»). Pero, en segundo lugar, todo ello se agrava cuando es López quien lleva esa ropa. La narración incluye una secuencia de tres conflictos consecutivos en los que López llega a una suerte de marginación social por culpa de los cambios en su rostro y en su ropa. La imitación es peor que un crimen: no solo no paga, también golpea. La secuencia de problemas en los que se ve envuelto el protagonista muestra con claridad notable los distintos niveles sociales en los que operan los conflictos de la cotidianidad: la familia y allegados, los conocidos del barrio y el centro laboral.

Veamos las dificultades con la madre:

«Todo esto le trajo problemas. En el callejón, decía su madre cuando venía a casa, le habían quitado el saludo al pretencioso. Cuando más le hacían bromas o lo silbaban como a un marica. Jamás daba un centavo para la comida, se pasaba horas ante el espejo, todo se lo gastaba en trapos. Su padre, añadía la negra, podía haber sido un blanco roñoso que se esfumó como Fumanchú al año de conocerla, pero no tenía vergüenza de salir con ella ni ser pilotín de barco» (p. 456).

Aquí aparece el nivel de enfrentamiento más radical con la realidad. López pierde el contacto, la capacidad de ser reconocido como uno más del equipo del que antes formaba parte⁵⁴, «le habían quitado el saludo». Se desconecta económicamente de su casa y se agrega un detalle de interés: «se pasaba horas ante el espejo». López decide trabajar a fondo su mutación de personaje. Estas muestras de prolongado amor propio dicen acerca de la voluntad del protagonista por elaborar la impresión que quiere dejar en los demás. «Todo se lo gastaba en trapos» no es una frase que muestre a un personaje masculino abatido por penas de amor. Todo ello lo entendemos como el esmero en proseguir un determinado plan de acción que significa rupturas frente a las cuales el protagonista no tiene que necesariamente quedar indiferente. La tenacidad de López no se puede comparar con la del vengador obsesivo, por ejemplo, que invierte un montón de energía en consumir una agresión que considera justiciera. En el caso de López, ni hay agresión ni fervor ético, solo quiere cambiar la impresión que produce en los demás. El nivel real de conflicto son sus grupos básicos de referencia: los vecinos del callejón y la madre son dejados de lado. Como al PVN le interesa acentuar el distanciamiento de López, la impropiedad no consiste solo en desentenderse de responsabilidades económicas. La que hasta ahora había sido una simple madre lavandera es descrita en términos más rotundos, «añadía la negra», como subrayando la inadecuación del comportamiento de López. Su padre era «blanco roñoso», pero no se avergonzaba ni de ella ni de «ser pilotín de barco»⁵⁵. El tema que aparece aquí es el del cambio de los límites de la vergüenza, es decir, de aquello que se considera incompatible con la parte de la conducta que es más visible para los demás. Pero es verdad también que esa es la época en que aparece con fuerza notoria en casi todas

54 Cfr. Goffman 1981: 90.

«Emplearé el término ‘equipo de actuación’ o simplemente ‘equipo’ para referirme a cualquier conjunto de individuos que cooperan para representar una rutina determinada».

55 Casualmente, este mismo oficio —refiere Ricardo Palma— es el que tenía Santiago Cárdenas, protagonista de su relato «Santiago, el volador». Ribeyro usó la mencionada tradición de Palma para su obra de teatro *Santiago, el pajarero* (1960).

las grandes ciudades la agudeza del conflicto generacional entre padres e hijos. No hace falta querer «deszambarse» para tener un conflicto con la madre negra-abandonada-por-un-blanco-roñoso. La diferencia generacional aquí es subsumida por el PVN en indicadores raciales extremos, como para indicar que el desarreglo está en querer dejar los comportamientos que le corresponden: zambo-en-un-callejón. Las sustancias son inmutables, incluso ahí donde se es producto de una mezcla poco afortunada.

El segundo nivel de conflictos ocurre en el universo del ‘nosotros’ del PVN y que es una especie de reverso de la medalla del problema en el callejón:

«Entre nosotros, el primero en ficharlo fue Peluca Rodríguez, quien había encargado unos *jeans* a un *purser* de la Braniff. Cuando le llegó se lo puso para lucirlo, salió a la plaza y se encontró de sopetón con Roberto que llevaba uno igual. Durante días no hizo sino maldecir al zambo, dijo que le había malogrado la película, que seguramente lo había estado espionando para copiarlo, ya había notado que compraba cigarrillos Lucky y que se peinaba con un mechón sobre la frente» (p. 456).

Este es el punto que ayuda a entender, de manera adicional, el porqué del distanciamiento del PVN respecto a López. Es una manera de garantizar y poner límites a los atrevimientos igualitarios del protagonista. Este —lo repetimos— no es guiado en sus acciones por un objetivo agresivo o un redentorismo ético. Más bien esas cosas le tienen sin cuidado. Los demás no cuentan como objeto de la envidia. A lo sumo hay una competencia por la moda, donde López supera en astucia a Peluca Rodríguez. En esta década de 1950 aún la moda como lógica cultural no ha podido difundirse. Antes que un dispositivo para reconocer las similitudes efímeras como en la década de 1990 o la posibilidad ilimitada de establecer parecidos, en esta época, la década de 1950, la moda es todavía algo que solo está permitido a los poseedores de una determinada sustancia. La escena muestra que al encontrarse ambos con ropas idénticas, el que se lamenta es Peluca, quien aspiraba no solo a la exclusividad, sino también a diferenciarse

lo más posible de alguien como López. Este —según el relato— no se da por aludido. Ese ha sido siempre el lado problemático de la moda para toda aspiración de élite: a la vez que produce elementos de diferenciación en casi cualquier elemento, sus símbolos también pueden ser accesibles a cualquiera. Pues resulta claro que ambos jóvenes están en una competencia respecto a la moda, que abarca cosas tan dispares como pantalones, marca de cigarrillos y manera de peinarse. La moda genera similitudes que a algunas personas, como al nosotros del PVN, les resulta insoportable. Y todo ello en completa ausencia de interés belicoso por parte de López. El relato ya nos ha precisado que su aspiración ciertamente no es parecerse a Peluca Rodríguez, sino a esos seres superiores «que planeaban sin macularse sobre la ciudad gris». Repárese una vez más cómo ningún miembro del nosotros del PVN es descrito ni en sus rasgos corporales ni en la ropa; lo normal no tiene por qué ser explicitable. Como se ve, aquí López no pierde nada en este conflicto. No reniega ni de su madre ni de sus vecinos. Simplemente arruina las pretensiones de exclusividad de una tercera persona, probablemente seguía los mismos modelos que López.

El tercer, y decisivo, conflicto tiene lugar en su centro de trabajo. Encontramos una descripción física de un nuevo personaje; ya se puede adivinar que no corresponde al grupo del PVN:

«Pero lo peor fue en su trabajo. Cahuide Morales, el dueño de la pastelería, era un mestizo, huatón, ceñudo y regionalista, que adoraba los chicharrones y los vales criollos y se había rajado el alma durante veinte años para montar ese negocio. Nada lo reventaba más que no ser lo que uno era» (idem).

El eje del fragmento está en la medio enigmática frase «Nada lo reventaba más que no ser lo que uno era». ¿Qué quiere decir esto? Suponemos que para Cahuide Morales, términos como «mestizo», «huatón», «ceñudo» y «regionalista» podrían definir lo que él es no solo desde el PVN, sino también como parte de una autodescripción. El problema está en

que «ser lo que uno es» no resulta algo tan evidente, excepto para la gente explicitable, del cual Morales constituye un nuevo ejemplo. Los normales no tienen ni qué preguntarse si son o no son lo que son. Pensar sobre los otros tiene el importante beneficio de recordarse a sí mismos qué diferentes, qué lejanamente inaccesibles están de los demás. Y varios escritores además están convencidos de que así conocen mejor el Perú. En realidad puede decirse que esta es la ideología oficial peruana: describir cómo los demás no son lo que son, sea por motivos conservadores o progresistas. ¿Cómo hacen para darse cuenta de tantas cosas y tantas gentes?

Morales tiene una doble cualidad: es una mezcla que ha dado como resultado una personalidad de una maciza e indestructible coherencia. Nada de fisuras: feo, de pocos amigos, cultor de la armonía entre las grasas que ingiere y la música que escucha. Y lo mejor de todo: él está contento con el horror estético que encarna, según el PVN —solo le preocupa la plata—. Para alivio del PVN, el dueño de la pastelería sí sabe cuál es su lugar en este «país mediocre, misérrimo y melancólico». El nosotros del PVN jamás pasará por el mal rato de encontrar que Morales está pretendiendo en algo parecerse al nosotros del PVN.

Los cambios iniciales de López incomodan a su jefe, aunque este no expresa su disgusto:

«...pero cuando vino a trabajar disfrazado de gringo le salió la mezcla de papá, de policía, de machote y de curaca que había en él y lo llevó del pescuezo a la trastienda: la pastelería Morales Hermanos era una firma seria, había que aceptar las normas de la casa, ya había pasado por alto lo del maquillaje, pero si no venía con mameluco como los demás repartidores, lo iba a sacar de allí de una patada en el culo» (pp. 456-457).

Una vez más, Cahuide Morales interviene haciendo gala de su coherencia existencial —«papá, policía, machote, curaca»—. Y en la trastienda, región de la conducta donde los actores no están obligados a mantener los rasgos positivos

de su fachada: en un sentido, el lugar donde ocurren las cosas sin máscara, «como son». Este coherente y explicitable personaje trata de hacer entrar en razón a López, que no se porte como gringo, que así de zambo está bien. Como además no se pone el uniforme del trabajo está en falta grave. Ciertamente un mameluco es un mameluco, pero en el contexto de este relato, la intervención de Morales debe entenderse como un llamado a López para que acepte formar parte de la uniformidad de los subordinados. Como ya se ha visto, es el rechazo de esta perspectiva lo que lleva a Roberto-Boby-Bob a decidir su transformación. En este episodio de la trastienda es donde, probablemente, el PVN quiere enfatizar al máximo la oposición entre la autenticidad de lo monstruoso y la fallida simulación de lo apolíneo. El dilema de López al cabo de este episodio es claro: debe elegir entre lo repugnante auténtico —el «ser retaco, oscuro, bembudo y de pelo ensortijado» que es visto por Queca con terror— o lo ridículo artificial. En la primera opción puede no ser muy feliz con las mujeres que desea, pero tendrá el consuelo de la solidaridad de todos los que se indignan por las discriminaciones contra los zambos. No tendrá la belleza de su lado, pero la moralidad —de moral y de Morales— lo compensará por todas sus limitaciones. En la otra alternativa, la del artificio, tratará de mostrar una actuación que puede no ser convincente para el PVN, pero es obvio que le disipa la amargura, logra sus objetivos de manera eficiente —se demuestra a sí mismo que lo puede hacer— y, lo más importante, puede llegar a formar un equipo de actuación con José María Cabanillas.

LAS IDEAS QUE SE METIERON EN LA CABEZA DE ROBERTO-BOBY-BOB LÓPEZ Y UNA MANERA EXPEDITIVA DE SACARLAS

En su nueva etapa de vida, López intentará otro cambio, que, de un modo sorprendente acaso, genera un cerrado rechazo en el PVN: el siguiente paso en su estrategia, que, aparte de conseguir un nuevo empleo, consiste en aprender inglés; dominar una lengua que le resulta ajena en un comienzo. Intenta primero con un diccionario, que trata de copiar en un cuaderno. El

proyecto pronto es dejado de lado. «Ese conocimiento puramente visual del inglés no lo llevaba a ninguna parte» (p. 457). Aquí se consuma la distancia entre López y el PVN: el tránsito, por si lo anterior no fuera suficiente en estropicios, de la cultura o mundo de la imprenta al universo audiovisual. De la posibilidad de las revelaciones profundas que están en los libros a la banalidad irremediable de las películas, o la pérdida de tiempo que significa escuchar discos por horas y horas:

«Pero allí estaba el cine, una escuela que, además de enseñar, divertía. En la cazuela de los cines de estreno pasó tardes íntegras viendo en idioma original wésterns y policiales. Las historias le importaban un comino, estaba solo atento a la manera de hablar de los personajes. Las palabras que lograba entender las anotaba y las repetía hasta grabárselas para siempre. A fuerza de rever los filmes aprendió frases enteras y hasta discursos. Frente al espejo de su cuarto era tan pronto el vaquero romántico haciéndole una irresistible declaración de amor a la bailarina del bar, como el gánster feroz que pronunciaba sentencias lapidarias mientras cosía a tiros a su adversario» (p. 457).

Estas líneas contienen una interesante distinción entre las maneras de recibir significados a través de la imprenta y de los medios audiovisuales. En primer lugar, como la publicidad lo ha probado de modo creciente en las últimas décadas, la diferencia de lenguas deja de ser la barrera infranqueable cuando aparece en un medio impreso y cuando aparece en propagandas de marcas, o en los nombres de los menús o acompañados de imágenes y sonidos. La continuidad narrativa pasa a un segundo término, pues lo que interesa a López, como a cualquier consumidor normal de películas, es justamente «la manera de hablar de los personajes». Humphrey Bogart, John Wayne o Cantinflas no son recordados por las tramas de sus películas, por sus «contenidos», sino por las maneras de expresarse. ¿A quién le interesa el «pensamiento» narrativo de Chaplin? ¿No es suficiente con sus gestos?

Aunque suene abusivamente obvio, lo que atrae del cine, lo «divertido», es que el tono de las palabras y la expresión corporal son inseparables de las imágenes. De ahí que el cine, como la televisión y las posibilidades de la voz en discos y radio, suele atraer con tanta facilidad: masifican signos que históricamente estuvieron vinculados en exclusividad al mundo de las relaciones cara-a-cara o auditorios relativamente reducidos, como los teatros. En la era audiovisual, la imitación, el «aprender viendo» se convierte en la manera dominante de reconocer las familiaridades del mundo social, y, ciertamente, es pieza clave en el proceso de adaptación cultural y económica de los que migran. La imagen cinematográfica, además de transmitir emociones, propone guiones de actuación para la vida cotidiana que pueden ser adaptados según las circunstancias, definiendo incluso estilos de ropa, de peinado, formas de juguetes, dando información para el reconocimiento de situaciones críticas, jocosas, románticas.

Una vez más, la descripción de la asistencia de López a los cines quedaría incompleta si no se indica el lugar «impuro» donde se sitúa el espectador y el momento del día en que tiene lugar: «En la cazuela de los cines de estreno pasó tardes íntegras». López pertenece al mundo de la cazuela y ve las películas en horarios donde solo acuden los niños y los vagos. Esa es la marginalidad a la que naturalmente pertenece el protagonista. Sin embargo, una vez más aparece la acción frente al espejo, donde «era tan pronto el vaquero romántico haciéndole una irresistible declaración de amor a la bailarina del bar, como el gánster feroz que pronunciaba sentencias lapidarias mientras cosía a tiros a su adversario». López literalmente ve en el cine una escuela de actuación, pero por sobre todo es capaz de mirarse al espejo. Las horas pasadas frente al espejo no parecen corresponder a un personaje aplastado por su fealdad o que se cubre de desánimo en el momento de encontrar el reflejo de su imagen. Por el contrario, revelan la necesidad de contar con un enorme auditorio, pues la imagen que nos devuelve el espejo es la interpretación que los demás han hecho de nuestra persona. El espejo —podríamos decir, siguiendo a

G. H. Mead— nos revela nuestra identidad en la posición reflexiva del «mí». Detenemos el resto de nuestras acciones, donde la primera persona aparece en estado puramente práctico, y reflexionamos desde el reflejo que recibimos en el trato de los demás, encontrando las huellas de cómo ingresamos en nuestras acciones cotidianas y de cómo queremos estar en ese mundo de familiaridades cotidianas. Soportar una mirada prolongada ante el espejo, como es el caso reiterado de López, revela un intenso trabajo sobre la manera de ser reconocido y querer ser aceptado por los demás. Es luego del incidente con Queca que López reacciona reivindicando el derecho a aparecer ante el espejo, y en ese camino decide modificar su fachada. Uno de los aspectos más interesantes en el protagonista es que las acciones que desde el PVN adquieren un carácter manifiestamente ridículo pueden perfectamente ser interpretadas como expresión de una actitud experimental, de ensayo-error, en la existencia. Si algo no sale como él espera, simplemente decide enmendar la falla. Las consideraciones sobre el «país mediocre, misérrimo y melancólico», es decir, la justificación de la inacción, están saludablemente al margen del universo cultural de López. Exactamente por esa ausencia es que él resulta patético para el PVN, alguien vacuo, «alienado» porque no «quiere ser lo que es».

El relato incluye a continuación una significativa confrontación entre López y el nosotros del PVN a propósito de la cuestión de los parecidos. Básicamente es una discusión acerca de diferentes interpretaciones de la realidad que nos permite acercarnos a la cuestión de cómo reconocer a los demás.

«El cine además alimentó en él ciertos equívocos que lo colmaron de ilusión. Así creyó descubrir que tenía un ligero parecido con Alan Ladd, que en un wéstern aparecía en *blue jean* y chaqueta a cuadros rojos y negros. En realidad solo tenía en común la estatura y el mechón de pelo amarillo que se dejaba caer sobre la frente. Pero vestido igual que el actor se vio diez veces seguidas la película y al término de esta se quedaba parado en la puerta, esperando que salieran los espectadores

y se dijeran pero mira, qué curioso, ese tipo se parece a Alan Ladd. Cosa que nadie dijo, naturalmente, pues la primera vez que lo vimos en esa pose nos reímos de él en sus narices» (p. 457).

Los parecidos deben ser diferenciados de los retratos y los simulacros. La ineludible y deliberada vaguedad del término alude a la selección de ciertos rasgos que en ciertos casos se eligen para establecer la conexión, y otros rasgos que en otros casos también se usan para establecer la conexión. Con ello queremos indicar que los parecidos se imponen como obvios solo en aquellos que quieren verlos, en los que tienen ojos para detectar las similitudes, y esta percepción es indesligable de actitudes prácticas. Para una madre o un padre sus hijos mellizos o gemelos son «obviamente» distintos. Pero los que están fuera del ámbito familiar esos hermanos pueden ser «obviamente» parecidos si no idénticos. La interpretación siempre se hace desde un contexto de orientaciones prácticas. El parecido atenúa las disimilitudes y evidencia que no se puede invocar un único criterio para definir parecidos y diferencias. Como ya hemos mostrado, uno de los supuestos más fuertes del relato se apoya en la diferencia de sustancias entre el PVN y el zambo López. Por definición, toda posibilidad de parecido está excluida para gente como López. Él no puede jugar a ser como una estrella de cine, la sustancia de la que está hecho no le da para plantearse semejantes aspiraciones. Su mundo de familiaridades debe estar limitado al callejón, la mamá negra y lavandera —solo al final nos enteramos que se llama María— y la pastelería de Cahuide Morales. Si alguna pretensión artística posee, mejor que se dedique al costumbrismo, los vales criollos y los chicharrones. Lejos de optar por el enclaustramiento, López se va al otro extremo, se exhibe e invoca un parecido que el auditorio del PVN desconoce de manera tajante: «la primera vez que lo vimos en esa pose nos reímos de él en sus narices». La exhibición de López no solo debe entenderse como una acción individual, fallida o exitosa. El gesto es más ambicioso aún, pues se trata de darle un nuevo significado a la calle, al escenario anónimo que está a la salida del cine.

Este es el atrevimiento más fuerte de López: probar que la calle puede ser lugar para que literalmente cualquiera pueda exhibirse innovando la fachada y llamando la atención. Por lo demás, López tiene la inteligencia suficiente para inventar nuevas alternativas a las dificultades que se le aparecen y el parecido por el que opta con el actor del wéstern puede ser discutible, pero no absurdo: la talla, la ropa y el «mechón de pelo amarillo» son elementos nada desdeñables. ¿Tiene algo de extraño esta exhibición de parecidos en la época en que James Dean y Elvis Presley son no solo admirados —como ocurrió con Valentino en la década de 1920— sino también imitados por jóvenes en diferentes ciudades a las que llega el cine? ¿Qué «parecido» se necesita para usar una casaca de cuero o peinarse como Elvis? ¿Qué necesita una muchacha en la década de 1990 para querer parecerse a Madonna? Quizá la respuesta que da el relato esté en la «ubicación» de López: la cazuela es un lugar socialmente demasiado distante del escenario.

La burla de los «muchachos» naturalmente no detiene la marcha de López, quien, por la vía del trabajo y la realización de sus proyectos, está mucho más en contacto con la realidad como esfuerzo, es decir, la realidad a secas, que el resto de sus conocidos. Cuando «naturalmente» el nosotros del PVN se ríe de López «en sus narices», se desarrolla una apuesta implícita entre ambos bandos respecto a la definición de lo que cuenta como real: si la sustancia o el artificio. Cuarenta años después en lo que a este punto se refiere no puede desconocerse la condición de precursor de Roberto-Boby-Bob y el inevitable carácter anticuado, como de otra época, que adquieren las risas de «los muchachos». Hoy puede decirse que el grupo del PVN alimentó ciertos equívocos que lo colmaron de ilusiones.

López consigue trabajo en «el club de Bowling de Miraflores. El PVN y sus amigos lo ven «reluciente y diligente» (p. 457), pero anota que «con los gringos era untuoso y servil» (ídem). Al igual que en el caso de Queca, irrita que este ser inferior no dirija el foco de su admiración hacia sus superiores aborígenes. Además tiene el atrevimiento de comunicarse directamente con los gringos:

«Se animaba además a lanzar palabras en inglés y como era respondido en la misma lengua fue incrementando su vocabulario. Pronto contó con un buen repertorio de expresiones, que le permitieron granjearse la simpatía de los gringos, felices de ver que un criollo los comprendiera. Como Roberto era muy difícil de pronunciar, fueron ellos quienes decidieron llamarlo Bobby» (p. 458).

La forma es lo central. López se siente muy cómodo, literalmente inalcanzable por el grupo del PVN cuando se mueve en el registro de la comunicación oral y del audiovisual. En este caso, la conversación directa y la asistencia al cine. El mundo de la imprenta le resulta doblemente ajeno: abandona el intento de aprender inglés, copiando, escribiendo, en un cuaderno; además, a diferencia de otros miembros del grupo del PVN, tampoco se dirige a la universidad, el monumento más visible y prestigioso del mundo de la escritura. Lo que, acaso sin darse cuenta, el PVN está registrando de manera minuciosa es efectivamente una diferencia de fondo que tiene con López. Solo que esta diferencia no tiene lugar en el plano de la definición de las sustancias, sino en el de los modos de comunicación. Es necesario que recordemos el más firme soporte de las subordinaciones jerarquizadas en el Perú. A diferencia del hinduismo, donde las diferencias de castas y subcastas encuentran una racionalidad del mundo a través de la reencarnación, en el Perú, las subordinaciones, a partir del siglo XVI están definidas por el acceso a la escritura y la pertenencia al mundo de la imprenta. Desde la escuela se enseña un episodio decisivo en la captura de Atahualpa: cuando este, después de llevarse al oído un objeto que le habían dicho que tenía la palabra de Dios y reparar que no suena, lo tira al suelo. Ese objeto era un libro. Todavía en 1979 había gente que elaboraba esforzados argumentos en una Asamblea Constituyente para demostrar que no se podía conceder a los que no podían leer el derecho a elegir sus gobernantes. Las sociedades pueden ser hipócritas en muchas cosas, menos en sus discriminaciones: la exclusión del mundo de la imprenta era la exclusión del mundo público. Eso

no era algo «solapa», estaba puesto por escrito en las leyes fundamentales y podía ser explícitamente justificado. Que la exclusión del mundo de la imprenta fue una decisión política, lo prueba el elemental hecho de la difusión de una religión escrita, el cristianismo católico, cuya extensión resulta asombrosa si la comparamos con el casi nulo alcance de otros instrumentos inherentes a la escritura: los títulos de propiedad (que aún en la actualidad forman parte de todo ofrecimiento de campaña electoral para los municipios o la presidencia), el reemplazo de la sumisión personal por el acatamiento de la ley, y la producción de un sistema de creencias unificado en torno a una comunidad nacional. Respecto a esta distinción básica entre el adentro y el afuera del mundo lineal y homogéneo de la imprenta se trazan las diferencias sociales. La subordinación era a los letrados, los «doctores» y a los militares, seguramente por aquello de «la letra con sangre entra». Lo que se llama mundo popular no es solamente un asunto de gente que realiza otros oficios o una posición inferior en la escala de ingresos. Es un mundo que se define a través de otros modos de comunicación: el oral y luego el audiovisual de lo que McLuhan llamó la era de la electricidad. Este último ejerce el atractivo irresistible de una ampliación espectacular del mundo de los contemporáneos, algo que hasta el siglo XIX solo podía realizarse mediante la escritura. Cuando López va al cine y descubre un parecido con Alan Ladd o conversa con los gringos en el club de Miraflores está recorriendo los pasadizos que unen la oralidad con el mundo audiovisual, que amplía considerablemente el mundo de sus familiaridades. No se trata únicamente de una mayor «información» que recibe el personaje. Más importante es el grado de literal participación que estos modos suponen. Aprender inglés no es leer un diccionario, significa hablar con angloparlantes. Ir al cine no es para interesarse en «las historias», es para involucrarse con la vestimenta y el peinado. López viene de un mundo, representado por el PVN, sobresaturado de información y que no le deja ningún espacio para una actuación autónoma, para desarrollar un espacio de participación. El encuentro conflictivo con Morales es efectivamente el contacto con el mundo de las costumbres

definidas de una vez por todas. Frente a ello, el protagonista opta por modos de comunicación, el audiovisual y la conversación, que le permiten participar de nuevas posibilidades de percepción y de actuación. Como si López se resistiera a ser un personaje literario. Es un descarriado por algo más grave que su leve nacionalismo —la doctrina moderna, que es el más genuino producto de la imprenta—. Se instala como participante en el mundo de la visualidad: las creencias le vienen del cine, del espejo, de las conversaciones y de los discos. Y nunca se equivoca: Alan Ladd no es alguien que esté ahí afuera; el actor sirve como prolongación, como parte del crecimiento de López. Ser parecido a Alan Ladd o a John Wayne, en el caso de su amigo José María Cabanillas, no tiene que ver con el parecido de fotografías que se hace en un escrutinio policial, y donde la imagen está subordinada a la definición por escrito de la identidad. Se relaciona más con imaginar, a través de la participación, nuevas y más amplias posibilidades de acción. Por eso las estrellas de cine tienen una avasalladora popularidad mucho más allá de las «culturas» (en este caso, las áreas delimitadas por la escritura) de sus lugares de origen. En vez de someter a un auditorio adocenado, típica opinión del ascetismo letrado, extienden las percepciones y posibilidades de acción de los asistentes. Se entrenan en el entretenimiento antes que en la obediencia. Amplían vocabularios morales y estéticos. Una importante consecuencia es que las definiciones escritas, hasta ese entonces consideradas portadoras de significados fijos e inamovibles, empiezan a reconocer cada vez más un carácter «opaco», desplazando la imagen de un sujeto primordialmente racional o mental, y la creencia de suponer que la verdad es algo que está en lo muy profundo y que lo visible es lo menos importante. Filósofos como Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty y Dewey orientaron sus reflexiones en esta dirección. Todo ello, además, abre insospechados horizontes para abordar, con las preocupaciones actuales, el legado de la tradición escrita.

El nombre de Bobby, entonces, no nos parece que pueda entenderse como el resultado de una imposición o producto de ser «untuoso y servil». Es la huella de otro modo de participación en el mundo social.

Sigamos con la trayectoria de Roberto-Boby-Bob. El siguiente paso fue su matrícula en un instituto cultural norteamericano para aprender inglés. Su dedicación y concentración de energías eran totales:

«Quienes entonces lo vieron dicen que fue el clásico chancón, el que nunca perdió una clase, ni dejó de hacer una tarea, ni se privó de interrogar al profesor sobre un punto oscuro de gramática» (p. 458).

Rasgos que no son apropiados para López y quienes se les parecen. La dedicación al estudio aparece como algo ridículo porque proviene de alguien con esa sustancia. Este centro de estudios es un nuevo campo social donde el PVN nos hace conscientes de las diferencias que hay entre los asistentes. Otra vez López se mete a hacer cosas que no le corresponden, aunque ahora sí puede contactarse con gente que tiene proyectos similares a los suyos. Desconocidos para él en lo personal porque provienen de otros barrios. Incluso llega a forjar una sólida amistad con alguno de ellos. Pero ¿quiénes componen el grupo de los que acuden a las clases de inglés?

«Aparte de los blancones que por razones profesionales seguían cursos allí, conoció a otros López, que desde otros horizontes y otros barrios, sin que hubiera mediado ningún acuerdo, alimentaban sus mismos sueños y llevaban vidas convergentes a la suya. Se hizo amigo especialmente de José María Cabanillas, hijo de un sastre de Surquillo. Cabanillas tenía la misma ciega admiración por los gringos y hacía años que había empezado a estrangular al zambo que había en él con resultados realmente vistosos» (ídem).

Los «blancones» son el grupo de gente que están en el mismo lugar que los «otros López», pero ontológicamente están preservados del ridículo: «por razones profesionales seguían cursos allí». Nada de agringamientos, los suyos son motivos serios, «profesionales» para el estudio del inglés.

Cabanillas también pertenece al universo de los explicitables: «hijo de un sastre de Surquillo». ¿Qué amistad más conveniente puede haber para el hijo de una lavandera? Y a continuación el detalle de la observación antropológica: «hacía años que había empezado a estrangular al zambo que había en él». Roberto-Boby-Bob no pudo llegar al noviazgo con Queca, pero la fraternidad con Cabanillas puede ser un premio consuelo decoroso: «Ambos formaron entonces una pareja inseparable» (p. 458). En el fragmento citado encontraremos un ejemplo más acerca de cómo la distinción de apelaciones raciales, «blancos» y «zambos» es indesligable, y de hecho subordinada a la definición que surge de la división del trabajo: profesionales *versus* hijos de trabajadores manuales. Como en diferentes pasajes del cuento queda claro, el factor que hemos llamado «sustancia» es indesligable de una determinada ubicación en el desempeño del trabajo. ¿Cómo podemos estar seguros de esto? ¿No podría pensarse que la clasificación fuera en un sentido inverso, con un núcleo nítidamente racial y con una derivación laboral? Es claro que la fuerza apelatoria del «color» se diluye o minimiza cuando va acompañado de un oficio impuro, subordinado. La «blanquez» no sería tal si estuviera encarnada en una lavandera o en un sastre. Antes que un blanco sastre o una blanca lavandera, lo que tenemos alguien que es sastre o lavandera, y es inherente a estos oficios, es el desempeñar distintos grados de impureza, que son metaforizados a través del color. La dificultad en tratar este tema es que aquí confluyen dos líneas problemáticas. La propiamente racial, que ya hemos visto cómo su delimitación es permanentemente desafiada en el comportamiento femenino. Y por otra parte tenemos la que se refiere a las maneras de interpretar el trabajo según criterios de pureza e impureza. Nos atreveríamos a decir que la persistencia de este esquema de cuasi casta para la descripción de las actividades laborales constituye una suerte de efecto compensatorio ante la borrosidad de las líneas raciales como efecto diferenciador: se puede no ser exactamente blanco, o no saber exactamente cuándo se cruza la barrera de la indianidad, pero un chofer de colectivo o un portero de banco, o un estudiante universitario que viaja a París son señas inequívocas para orientarse en el mundo social en lo que a diferenciaciones jerárquicas se refiere. Imagínese el fragmento citado dedicado

a describir el establecimiento donde López se dedica a estudiar inglés, pero donde los «blancos» serían tales a secas, es decir, sin «motivos profesionales» y Cabanillas alguien que estrangula zambos interiores, sin la indicación de ser un «hijo de sastre de Surquillo». Simplemente no quedaría en claro por qué esos colores habrían de tener algún significado en sí mismos. Ahora, inversamente, supongamos ese mismo texto únicamente con las descripciones de carácter laboral: profesionales de un lado, e hijos de sastres y lavanderas que vienen desde distintos lugares de Lima. En la verosimilitud del texto, los primeros adquirirían inevitablemente tonalidades «blancas» y, en el segundo caso, la «zambez» podría empezar a ser visible. Esto es lo que queremos aludir cuando señalamos que las interpelaciones raciales están subordinadas al lugar que se ocupa en la división del trabajo, en el sentido que son los oficios, la ocupación, lo que definen los diferentes grados de pureza o impureza de los personajes, antes que un imposible criterio de separación racial.

Volvamos a López. Este forma un equipo con su «igual» Cabanillas, y el PVN sugiere una probable relación amorosa entre hombres, acaso como una muestra adicional del «orden invertido» en el que ambos se mueven:

«La pareja debía tener largas, amenísimas conversaciones. Se les veía siempre culoncitos, embutidos en sus *blue jeans* desteñidos, yendo de aquí para allá y hablando entre ellos en inglés. Pero también es cierto que la ciudad no los tragaba, *desarreglaban todas las cosas*, ni parientes ni conocidos los podían pasar. Por ello alquilaron un cuarto en un edificio del jirón Mogollón y se fueron a vivir juntos» (p. 458).⁵⁶

Este encuentro, entre dos personajes que añaden a su insignificancia su ridiculez, produce consecuencias que son, por el contrario, bastante significativas. Desafían no solo la percepción horrorizada del PVN en tanto individuo singular. Ahora la narración asume la representatividad del sentido común cotidiano. «Se les veían siempre culoncitos... yendo de aquí

56 Las cursivas son nuestras.

para allá» (la cursiva es nuestra). El impersonal reflexivo condensa el mundo de la cotidianidad de lo dado naturalmente por sentado. López y Cabanillas adquieren una nueva visibilidad. Ellos moldean la manera como quieren ser vistos. Esta es la transformación radical. Ambos dejan de ser representantes de una cuasi casta, la de nacidos de lavanderas y sastres, y rompen con sus deberes sociales, por decir así. Asistimos al proceso por el cual las partes bajas del cuerpo social se hacen visibles («culoncitos») y además abandonan el lugar que les toca («yendo de aquí para allá»). Aquí ya es claro que están en juego mucho más cosas que las extraviadas ilusiones de dos individuos en «vertiginoso ascenso hacia la nada». Constituyen un desafío al orden de las cosas en general, son la encarnación del desorden social («la ciudad no los tragaba, desarreglaban todas las cosas»). Es aquí donde cabe preguntarse si López y Cabanillas son el testimonio de una desintegración, como el PVN quiere hacernos pensar, o si por el contrario son una especie de precursores de un universo social donde los sujetos empiezan a definir la manera como quieren ser vistos y tratados por los demás. Nuevos derechos necesitan nuevas visibilidades. Ni López ni Cabanillas son una especie de líderes sindicales o dirigentes políticos de enorme sensibilidad social. No se han propuesto redimir ninguna humanidad más allá de sus corporalidades individuales, pero en ese trajín transforman el panorama social. Alteran las expectativas de cómo ver y tratar a los demás; obligan a cualquiera que trate con ellos a tener en cuenta no solo de dónde vienen, sino a reconocer adónde quieren llegar. El lenguaje («hablando entre ellos en inglés», «embutidos en sus *blue jeans* desteñidos») muestra su capacidad para moldear las relaciones sociales, algo que, en sentido estricto, solo se convierte en algo obvio cuando se ingresa a la dimensión de los medios audiovisuales de la era eléctrica⁵⁷. Con sus actitudes lo que ambos llevan a cabo es la cotidianización de la retórica, cuyo

57 Esta es una idea que fue tercamente repetida por Marshall McLuhan en la década de 1960, al menos diez años antes de que el cuento «Alienación» fuera escrito, en su fundamental obra *La comprensión de los medios* (cfr: McLuhan 1969). No está de más recordar al lector que similares preocupaciones acerca del lenguaje fueron meticulosamente tratadas en textos como *Investigaciones filosóficas*, de Ludwig Wittgenstein, y *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger.

ejercicio hasta ese momento era coto de políticos, predicadores y escritores. Lo que para el PVN es percibido como el ridículo de la imitación mal hecha puede también ser interpretado como la banalización de los medios usuales de reconocimiento en una sociedad jerárquica. Como se sabe, en este tipo de sociedad las más rígidas distinciones sociales se dan a propósito de la visibilidad. Esta solo admite diferenciaciones a nivel de las cuasi castas, no en términos individuales. Ahí solo tienen derecho al reconocimiento público los que adquieren la condición de personajes, de «notables». Los demás son el fondo gris, cuya única función es servir de contraste para que destaquen los primeros. Esta distribución de las identidades es sometida a un implacable proceso de disolución por acción de López y Cabanillas. Por ejemplo, recordemos la escena que muestra la frustración de Peluca Rodríguez al reparar que Roberto-Boby-Bob tiene un mismo modelo de *jean* («le malogró la película»). López y Cabanillas, espectadores de películas, émulo de Alan Ladd y John Wayne, les malogran la película a los personajes más puros del universo social jerárquico. Esta es la vía democrática para la disolución de los privilegios. Antes que la prohibición dictatorial, simplemente se universaliza el acceso a símbolos que antes eran considerados de uso muy restringido. Se amplían así las posibilidades de reconocimiento social, de visibilidad y, por lo tanto, de generación de nuevos derechos. Lo notable en la narración que comentamos es el temperamento indiferente de López y Cabanillas. Este comportamiento es básico a efectos de resaltar el carácter ridículo de sus prácticas a ojos del PVN, pero también se puede entender como una manera de introducir perturbadores y enriquecedores cambios sociales (salvo que se piense que la riqueza social consiste en que los hijos de lavanderas y de sastres sean una repetición de sus progenitores) sin amarguras o resentimientos revanchistas. Es justamente en ese momento cuando López y Cabanillas salen de la gramática jerárquica y la disyuntiva de mantener este orden o de invertirlo. Hacen algo mucho peor que requiere de mayores dosis de atrevimiento que la más mesiánica de las insurrecciones: por la vía de la mezcla, crean un nuevo orden. Amplían su capacidad de asimilación y se

mueven además en un universo comunicativo netamente audiovisual. Eso es lo verdaderamente inaceptable para el PVN:

«Allí edificaron un reducto inviolable, *que les permitió interpolar lo extranjero en lo nativo y sentirse en un barrio californiano en esta ciudad brumosa*. Cada cual contribuyó con lo que pudo, Bobby con sus afiches y sus pósteres y José María, que era aficionado a la música, con sus discos de Frank Sinatra, Dean Martin y Tommy Dorsey. ¡Qué gringos eran mientras recostados en el sofá-cama, fumando su Lucky, escuchaban ‘The Strangers in the Night’ y miraban pegado al muro el puente sobre el río Hudson! ¡Un esfuerzo más y hop! ya estaban caminando sobre el puente» (p. 458).⁵⁸

Es claro que el relato nos invita a considerar inaceptable «interpolar lo extranjero en lo nativo». Pero justamente ahí radican el aporte y la nueva dimensión inaugurada por López y Cabanillas: el paso de la inversión a la interpolación como recurso para ampliar el campo social, anticipando una estética y modos de reconocimiento social que algunas décadas más tarde, en la década de 1990 que vivimos, se han convertido en un recurso cada vez más cotidiano. Las estrategias políticas y culturales revolucionarias de las décadas de 1960 y 1970 triunfaron en lo que consideraron su mayor fracaso. El llamado insurreccional en muchos casos, si no en la totalidad de ellos, era una convocatoria en términos de inversión del orden social en espacios donde justamente el mayor interés de los receptores de esos mensajes era ampliar su capacidad de interpolación cultural, económica y política. Las migraciones internas («yendo de aquí para allá»), los medios audiovisuales, la luz eléctrica, esa combinación de energía e información según McLuhan, amplió las capacidades perceptivas justamente de aquellos sectores que habían sido los más relegados en el mundo de la imprenta y la mecánica. El explícito conflicto

58 Las cursivas son nuestras.

acerca de la luz entre el grupo Sendero Luminoso y su inicial presentación por la vía de apagones, en el Perú durante la década de 1980, ilustró de manera literal esta pugna entre inversión e interpolación. Pero si algún legado quedó de la generación de las décadas de 1960 y 1970 fue acelerar este proceso de interpolación de ideas, gustos y prácticas en las sociedades latinoamericanas. El caso más interesante puede ser acaso el de los guionistas y realizadores cercanos a grupos políticos de la izquierda que vivían en el desempleo en Brasil, y reclutados posteriormente por la cadena O'Globo produjeron una innovación de un género, la telenovela, que ya era intrínsecamente latinoamericano.

Lo que ambos personajes efectúan es una modificación de su percepción de «la ciudad brumosa» en la que viven. ¿Cómo lo logran? Con elementos audiovisuales: «Boby con sus afiches y sus pósteres... y José María... con sus discos...»). Definitivamente el mundo del libro tiene que estar ausente de semejante delirio. En vez de estar aplicadamente calentando una silla mientras leen algún cuento o novela edificante, o acaso llevando un pormenorizado diario de su existencia a la manera de algún escritor europeo, tal vez López y Cabanillas prefieren el sofá-cama, estar recostados escuchando música y contemplando una imagen. Daría la impresión de que el cuarto del edificio del jirón Mogollón cumpliera las funciones de una antibuhardilla, la negación, el mundo al revés de cómo realmente debieran ser las cosas: en vez de uno son dos —además del mismo género—, están en Lima pensando «en un barrio californiano», en vez de lugares más tonificantes para el espíritu, tienen la sustancia equivocada, la zambez; en vez de libros, tienen discos y reproducciones de paisajes. Y entonces, en ese instante, desde algún lugar de París, en 1975, alguien escribe: «Qué gringos eran mientras recostados en el sofá-cama, fumando su Lucky, escuchaban 'The Strangers in the Night'...!». El PVN introduce con mucha fuerza la oposición entre mundo de la imprenta y mundo audiovisual. La delimitación sarcástica frente a cualquier intento de interpolación. Aparentemente se quiere ilustrar la culminación de la insensatez con estas palabras «¡Un esfuerzo más y hop! ya estaban caminando sobre el puente». Es inevitable no asociar esta descripción con una escena de la película

Los sueños, de Akira Kurosawa, cuando un personaje, que resulta ser Martin Scorsese⁵⁹, viendo un cuadro de Van Gogh, de tanto contemplarlo se introduce en el lienzo, y aparece como el propio Van Gogh caminando en un trigal. Claro, se puede objetar que Cabanillas no es un Scorsese, que los pósteres de López no podrían aparecer en ningún museo y que los sueños de dos zambos, ni de la zambez en su conjunto, equivalen a un instante de inconsciente de Kurosawa. Pero que en ambos casos alguien se mete en una imagen como parte de una ensoñación y que se trata de una percepción que abarca la totalidad del cuerpo es difícilmente soslayable. Esa es la importancia de la posición del cuerpo de estos dos personajes mientras están en el cuarto del edificio Mogollón: recostados. No es la concentración en un único punto o tema; están poniendo en combinación los diferentes sentidos: contemplando, escuchando, fumando, la distensión total, la predisposición para el instante de la imaginación, y en ese contexto aparece la ensoñación. Las películas de Woody Allen ofrecen un par de ejemplos adicionales respecto a problemas similares: en *La rosa púrpura de El Cairo* una mujer que asiste al cine ve cómo uno de los que aparece en la pantalla de pronto sale del *écran* y adquiere una presencia real en la vida de la protagonista. Esta idea de entrar y salir «en cuerpo y alma» es una de las más poderosas fantasías audiovisuales e inherentes a este medio, independientemente de la sustancia de la que esté hecho el espectador. La otra película obviamente es *Sueños de un seductor* (*Play it Again, Sam*), donde el protagonista, Woody Allen, se empeña por todos los medios en parecerse, en imitar a Humphrey Bogart, involucrándose en una serie de hilarantes situaciones por las fallas de su imitación. Pero resulta obvio —a nuestro modo de ver— que una parte importante del ingenio en esta pieza está marcado por el sentido de la autoparodia. No es lo mismo ridiculizar al que es definido como inferior que tomarse el pelo a sí mismo.

59 Un afortunado y casual encuentro con Aldo Salvini en las escaleras de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Lima me libró de cometer un disparate informativo en este punto. Va mi reconocimiento.

Negarse uno mismo la solemnidad jerárquica es una manera de estar cerca de los demás; para otros, al contrario, el distanciamiento es la única forma de adquirir una certeza de sí mismos.

Con lo anterior queremos mostrar que el patetismo mostrado por el PVN acerca de López y Cabanillas se refiere a maneras de percibir la comunicación audiovisual, antes que a cualquier desatino estético-moral respecto de una supuesta sustancia personal. Que esta percepción ha sido tematizada en estilos muy diferentes por los directores Kurosawa y Woody Allen prueba que no se necesita ser un zambo de callejón de Miraflores o de Surquillo, vivir en una «ciudad brumosa» y estar en «un país mediocre misérrimo y melancólico». En vez de estar ante una situación marcada por la particularidad de la inferioridad, encontramos nuevas maneras de percibir que no son las de la lineal homogeneidad del mundo de la imprenta. Ahí donde el PVN se esfuerza por trazar la línea ellos/nosotros y enseñar un mundo invertido, desarreglado, hallamos elementos que nos permiten reconocer las diferencias de otra manera: la inversión de una parte y la interpolación de otra. En estas palabras se pueden condensar las estrategias del PVN y de López-Cabanillas.

El siguiente paso de López-Cabanillas es viajar a Estados Unidos. Otro gran atrevimiento o vana ilusión. Una vez más el rasero es el nosotros del PVN:

«Para nosotros incluso era difícil viajar a Estados Unidos. Había que tener parientes allá o mucho dinero. Ni López ni Cabanillas estaban en ese caso» (p. 459).

EL PVN considera que su manera de entender las cosas y su reconocimiento de las dificultades es la única manera de encararlas. El razonamiento es: si para nosotros es difícil, para estos, que son menos, debe ser literalmente imposible. A continuación aparece un fragmento que muestra con nitidez la manera de conocer a las personas en un universo social jerárquico no individualista:

«No vieron entonces otra salida que el salto de pulga, como ya lo practicaban otros blanquiñosos, gracias al trabajo de *purser* en una compañía de aviación. Todos los años convocaban a concurso y ambos se presentaron. Sabían más inglés que nadie, les encantaba servir, eran sacrificados e infatigables, pero nadie los conocía, no tenían recomendación y era evidente, para los calificadores, que se trataba de mulatos talqueados. Fueron desaprobados» (ídem).

Otra vez encontramos la oposición basada en la interpelación racial: blanquiñosos/mulatos talqueados. La habilidad profesional, descrita no sin cierta ambivalente sorna («les encantaba servir»), es insuficiente, pues «nadie los conocía». Averiguar quién es el «nadie» es un ejercicio de interés. Se refiere a que no son conocidos en la cuasi casta, el semigueto, «en el ambiente». No son personas aptas. Las recomendaciones son un elemento primordial en cualquier ordenamiento regido por jerarquías. El más notorio y vigente en la actualidad es el propio mundo académico, donde el gozar del beneficio de la recomendación adecuada en el momento oportuno es un elemento con frecuencia determinante para asegurar becas, financiamiento de investigaciones y actividades afines. En el relato, el ser desconocido y carecer de recomendaciones hace aparecer la evidencia «para los calificadores que se trataba de ‘mulatos talqueados’». Una vez más encontramos que la apelación racial aparece como elemento confirmatorio de una situación subordinada precedente: «nadie los conocía». Pueden realizar todos los esfuerzos que quieran, pero si no son personalmente conocidos, lo demás carece de importancia. ¿Qué significa ser «personalmente conocido»? Poseer la misma sustancia. ¿Y cómo se adquiere? A partir de la identidad que proporciona la procedencia de los oficios, los trabajos, el lugar de residencia y el factor que podríamos llamar, algo pomposamente, la tradición familiar.

El aspecto más interesante, sin embargo, está en el procedimiento que López, ahora acompañado por Cabanillas, sigue a lo largo de todo el relato. Asume que tiene derecho a lo que se proponga con su esfuerzo:

«Todos los años convocaban a concurso y ambos se presentaron». Este es el lado problemático de Roberto-Boby-Bob y de quienes se le parecen en el universo social de subordinaciones jerarquizadas. «Nadie los conocía» no es necesariamente una carencia de conocimiento o información, es confiar en la posibilidad que abre el anonimato personal en favor de realizar metas individuales. Ellos pueden ser poco conocidos como personas poseedoras de la sustancia adecuada, pero su conocimiento de las ventajas de incorporar, «interpolan», elementos individualistas en el mundo en el que se desenvuelven es bastante sólido. Una y otra vez López insiste en solucionar sus dificultades apoyándose en el esfuerzo individual. De sus conocidos no recibe ningún «favor». Incluso cuando es presentado por el PVN como «untuoso y servil» en el club de Miraflores, solo encontramos que participa en pie de igualdad en la comunicación oral que le permite aprender algo de inglés. Rechaza la clemencia conminatoria de Cahuide Morales, destaca, junto con Cabanillas, en las clases de inglés sin necesidad de ser «conocido» por míster Brown. En otras palabras, «conocer» en este campo social significa desconocer la eficacia del trabajo ejercido por individuos anónimos, sin estirpe. Lo que se ve no es lo que parece, es necesario tener información acerca de la «sustancia» de los sujetos. Si por algo llama la atención un personaje como López, es por la tenacidad con la que enfrenta, y de manera exitosa, los distintos retos y dificultades. El propio PVN da la impresión de que en un momento dado no supiera ya qué hacer ante estos personajes que superan, o dan la vuelta, a cuanto obstáculo se les interpone.

El ser rechazados en el concurso de la compañía de aviación les produce una enorme desazón («pasaron los días más sombríos de su vida, la ciudad que los albergaba terminó por convertirse en un trapo sucio a fuerza de cubrirla de insultos y reproches», p. 459). ¿López y Cabanillas logran cambiar de sustancia y finalmente se convierten en pesimistas culturales? ¿Por último se dan cuenta de cómo son «en realidad» las cosas? Dejaron de vivir en la «alienación»? ¿Aquí termina el cuento, «la parábola»? No. En un universo de destinos marcados, como este, semejante opción es una concesión excesiva:

«Pero el ánimo les volvió y nuevos planes surgieron. Puesto que nadie quería ver aquí con ellos, había que irse como fuese. Y no quedaba otra vía que la del inmigrante disfrazado de turista.

Fue un año de duro trabajo en el cual fue necesario privarse de todo a fin de ahorrar para el pasaje y formar una bolsa común que les permitiera defenderse en el extranjero» (ídem).

Otra vez López y Cabanillas encaran por el lado más contundentemente real el problema: para viajar se necesita un pasaje y para conseguir un pasaje tienen que comprarlo. Para hacer eso se necesita dinero, y la mejor manera de conseguirlo es trabajando y ahorrando. Los proyectos no caen del cielo, generalmente requieren de algo que se llama «esfuerzo» y que los protagonistas lo viven en una forma radical: «Fue un año de duro trabajo en el cual fue necesario privarse de todo...». Recuerde el lector que estas acciones forman parte del «vertiginoso ascenso hacia la nada» de López. No hay elementos en el relato para concluir que encontramos una condena explícita de una ética moderna del trabajo, pero lo menos que podemos decir es que esa actitud aparece encarnada en personajes ostensiblemente desgraciados. Los que trabajan duro o son feos como Cahuide Morales o, además, viven en el desvarío como López y Cabanillas. Y en ambos casos estamos hablando de personajes que son inferiores al PVN. Esos seres raros, zambos agringados, a los que no les faltan el ánimo ni los planes, en vez de hacerse notar por la vía de la lamentación o el resentimiento envuelto en revanchismo moralista. Desentonan en el contexto social porque sus opciones plantean un nuevo vocabulario social; tener ánimos y planes para hacer cosas y realizar proyectos: «Puesto que nadie quería aquí ver con ellos, había que irse como fuese». Aquí cabe hacer una pequeña consideración sobre el razonamiento propuesto. La forma «puesto que/había que» sugiere la fuerza de lo evidente para un proceso que no se conjuga bien con las pretensiones de realismo urbano de la narración. El periodo que quiere ser fotografiado en la narración y la época en la que fue escrito hoy es reconocido como un tiempo en el que las migraciones internas desde el campo a las ciudades, y en especial a Lima,

hicieron emerger prácticas sociales en que los ánimos para realizar proyectos y torcer el rumbo que preveían las tradiciones locales fue desarrollado de manera discreta y persistente. El enfrentamiento a los estilos jerárquicos de reconocimiento institucional fue persistente, y en muchos casos hicieron de Lima una ciudad donde la desidia y el aburrimiento dejaron de ser sus principales características morales. Naturalmente es el PVN quien decide el destino de López y Cabanillas y enviarlos donde le parezca más adecuado para la trama. Esto en modo alguno es susceptible de cuestionamiento, dado el carácter de ficción literaria que posee el documento con el que estamos dialogando. Pero es poco verosímil presentar como conclusión inexorable a la manera «puesto que/había que» la decisión de viajar ante la imposibilidad del reconocimiento en la «ciudad brumosa». Por lo demás, en el propio relato se menciona, en la parte dedicada a las clases de inglés, que Roberto-Boby-Bob «conoció a otros López, que desde otros horizontes y otros barrios, sin que hubiera mediado ningún acuerdo, alimentaban esos mismos sueños y llevaban vidas convergentes a la suya» (p. 458). La excepcionalidad de López y Cabanillas no es la de dos individuos de tales y cuales características. Son la expresión de un amenazante desmoronamiento de un sistema clasificatorio jerárquico de las relaciones sociales. «López y Cabanillas» es un apócope para aludir a la multitud de individuos que paulatinamente están construyendo y entendiéndose a través de interpolaciones que amplían de manera espectacular las posibilidades del reconocimiento social y el mundo de las familiaridades cotidianas en el Perú de los últimos cuarenta años. Redefinen los términos de lo política y socialmente aceptable e inaceptable.

Finalmente López y Cabanillas viajan a Estados Unidos. Por un momento la sobriedad narrativa tambalea y se desliza a un tono hiperbólico, que los propios personajes podrían haber deseado que, invirtiendo el tono, el PVN pusiera en sus labios a propósito de alguna de sus laboriosas ambiciones: «Así ambos pudieron al fin hacer maletas y abandonar para siempre esa ciudad odiada, en la cual tanto habían sufrido y a la que no querían regresar así no quedara piedra sobre piedra» (p. 459).

A continuación entra en escena la revancha de la moral y las buenas costumbres, que pasará a un primer plano en el resto del relato: «Todo lo que viene después es previsible y no hace falta mucha imaginación para completar esta parábola» (p. 459). El PVN tiene más razón de la que supone. Ha llegado el momento de empezar a castigar en serio los atrevimientos sucesivamente expuestos a través de la narración. Los ahora inmigrantes son desnudados en el carácter mefistofélico; su alienación es un pacto demoníaco. «López» deja de ser el emblema del transgresor de los vericuetos jerárquicos en el Perú para descubrir que en realidad posee un carácter similar al Fausto de Goethe, pero al revés. Mientras que el alemán es un sabio doctor a quien el exceso de ciencia lo convierte en presa fácil de las tentaciones de Mefistófeles; López, justamente por su militante carencia de ciencia escrita, es fácilmente seducido por las fuerzas satánicas. López pasa de zambo desubicado en Miraflores, distrito de ciudad brumosa y país misérrimo, a emblema nada menos que de la condición humana:

«Se dieron cuenta además de que en Nueva York se habían dado cita todos los López y Cabanillas del mundo, asiáticos, árabes, aztecas, africanos, ibéricos, mayas, chibchas, sicilianos, caribeños, musulmanes, quechuas, polinesios, esquimales, ejemplares de toda procedencia, lengua, raza y pigmentación y que tenían solo en común el querer vivir como un yanqui, después de haberle cedido su alma y haber intentado usurpar su apariencia. La ciudad los toleraba unos meses, complacientemente, mientras absorbía sus dólares ahorrados. Luego, como por un tubo, los dirigía hacia el mecanismo de la expulsión» (ídem).

Se reiteran el rechazo, la crítica de la mezcla, la indiferenciación. Los que «desarreglan todo» en todas partes del mundo, al reunirse en un mismo lugar ocasionan un caos infernal. Al juntar todos esos ingredientes disímiles, únicamente puede esperarse algo maléfico «haberle cedido su alma» a un

yanqui. Nueva York es el pasaje al infierno. Y reaparece Queca también transformada en modelo universal:

«A duras penas obtuvieron ambos una prórroga de sus visas, mientras trataban de encontrar un trabajo estable que les permitiera quedarse, a la par que las Quecas del lugar, y eran tantas, les pasaban por las narices, sin concederles siquiera la atención ofuscada que nos despierta una cucaracha» (p. 460).

Se concede ahora al lector el placer sublime de gozar con la desgracia de los que obraron mal en «este mundo», es decir, el Perú. El resentimiento del PVN se hace explícito y el lector, que hasta ese momento había tenido que soportar incómodo los atrevimientos de López y Cabanillas, puede al fin experimentar no solo el alivio de una molestia, sino también el placer de asistir a un castigo. En eso consiste el atractivo del premio a la virtud, en ganar el derecho a presenciar la desgracia de los atrevidos. El sadismo como contraparte de la elevación moral, Nietzsche dixit. El PVN describe el acelerado deterioro de López y Cabanillas hasta alcanzar la condición de *homeless*. Sufren con la nieve del invierno, «esa cosa blanca que caía del cielo, que los despintaba y que los hacía patinar como idiotas en veredas heladas» (p. 460). Pero estamos recién en los primeros círculos infernales. A continuación se incorpora al relato la guerra de Corea, que ocurrió a comienzo de la década de 1950. Ofrecimientos irresistibles a los que fueran a enrolarse para estar ahí durante un año. Y ya las cosas empiezan paulatinamente a ponerse en su lugar. López y Cabanillas tienen que ir a Corea porque su vida es inferior a la de los norteamericanos: «¡Pero era tan penoso enviar a los *boys* a ese lugar! Morían como ratas, dejando a pálidas madres desconsoladas en pequeñas granjas donde había un cuarto en el altillo lleno de viejos juguetes» (ídem).

Los personajes profundizan en su condena y tienen que inscribirse en el ejército norteamericano «para no ser expulsados» de Estados Unidos. Después de un breve periodo de entrenamiento:

«...partieron en un avión enorme. La vida era una aventura maravillosa, el viaje fue inolvidable. Habiendo nacido en un país mediocre, misérrimo y melancólico, haber conocido la ciudad más agitada del mundo, con miles de privaciones, es verdad, pero eso ya había quedado atrás, ahora llevaban un uniforme verde, volaban sobre planicies, mares y nevados, empuñaban armas devastadoras y se aproximaban jóvenes aún colmados de promesas, al reino de lo ignoto» (ídem).

¡Ni siquiera son capaces de darse cuenta de que están yendo al infierno! Por el contrario, viajan pensando que «la vida era una aventura maravillosa». El castigo final de la parábola es sumamente elocuente de la perspectiva en la que se mueve el PVN y tiene la fuerza de la escenificación literal de los deseos. En muy pocas y apresuradas líneas emerge la moraleja:

«José María se salvó por milagro y enseñaba con orgullo el muñón de su brazo derecho cuando regresó a Lima meses después. Su patrulla había sido enviada a reconocer un arrozal, donde se suponía que había emboscada una avanzadilla coreana. Bobby no sufrió, dijo José María, la primera ráfaga le voló el casco y su cabeza fue a caer en una acequia, con todo el pelo pintado revuelto hacia abajo. Él solo perdió un brazo, pero estaba allí vivo, contando estas historias, bebiendo su cerveza helada, desempolvado ya y zambo como nunca, viviendo holgadamente de lo que le costó ser un mutilado» (pp. 460-461).

Tras el castigo regenerador todo vuelve a estar en su lugar, como nunca debió haber dejado de ser. Terminó la alienación. Finalmente, con alivio, el lector puede ver que José María está «desempolvado ya y zambo como nunca», es decir, «bebiendo su cerveza helada», «contando estas historias», y, como todo aquel que regresa al Perú, es «un mutilado». Sin la mano derecha, impedido de acceder al consagrado mundo de los que escriben, confinado al mundo de la cultura oral, propio de todo hijo de sastre de Surquillo.

Interesante observar que la holgura de Cabanillas no aparece como producto del esfuerzo, ni es un producto del trabajo, ni el resultado de un conjunto de decisiones acertadas. Con esa clase de sustancias solo pueden acceder a los beneficios que les concede la situación de víctimas. Los que no nacieron para ostentar laureles solo pueden ser conocidos por sus desgracias y, a lo sumo, esperar una recompensa por lo que les falta.

López hasta el final permanece ajeno a lo que le sucede, ni siquiera se da cuenta de que lo matan. Su final es aleccionador en extremo. Se le extirpa la sede de sus nefastas ocurrencias: la cabeza. Uno de los más arraigados mitos de la era moderna, aunque su origen es anterior, es asociar las ideas con la cabeza. Es en ese lugar donde radican las malas ideas. Y ciertamente solo este tipo de ideas cruzó por esa parte del cuerpo desde que Roberto-Boby-Bob fue rechazado por Queca. Esa es la mejor manera de combatir radicalmente las malas ideas. Algunos años después de publicada esta narración, y en un contexto desafortunadamente nada ficticio, se generalizaron prácticas de terrorismo político, que a la vez que ensalzaban un «pensamiento guía» ponían especial énfasis en asesinar a sus víctimas atacándolas en la cabeza. En el caso de López, la restauración del orden no puede ser nítida: su cabeza en cierto modo regresa o es instalada en el lugar real, adecuado para las ideas de albañal, «en una acequia». Adicionalmente en la cabeza también está ubicado el pelo. El ilusorio orden ascendente que pretendió llevar a cabo y el factor que atrajo sus primeras y prolongadas miradas ante el espejo, y simbolizó el inicio de su transformación («Antes que nada había que deszambarse. El asunto del pelo no le fue muy difícil: se lo tiñó con agua oxigenada y se lo hizo planchar», p. 455). Ahora ese mismo pelo aparece «revuelto hacia abajo». Las armonías se restablecen; antes que «interpolaciones» chirriantes y de mal gusto es mejor invertir catastróficamente las cosas para que recuperen su lugar. En el caso de Roberto-Boby-Bob, la cabeza operaba como el albergue de las ideas más bajas, según el PVN, y además como el soporte físico del primer adorno, del artificio primordial de López: el pelo teñido y laciado. Lo que simbolizó el

inicio de su «ascensión vertiginosa». Finalmente, las ideas de Roberto-Boby-Bob y su influencia nefasta son arregladas mediante el expeditivo proceso de la amputación. Tanto López como Cabanillas le dieron a la cabeza y las manos un uso que no debían, que no estaba reservado para ellos.

CONCLUSIÓN: VEINTE AÑOS MÁS TARDE

Si alguna paradoja destaca, es que leído desde la década de 1990 resulta inevitable no sentir un cierto vaho rancio, un aire levemente anticuado en el PVN. Las prácticas y las maneras de relacionarse con los demás, encarnadas en personajes como Queca, Roberto-Boby-Bob o Cabanillas, ahora son parte de la cotidianidad contemporánea. Si bien el PVN quiere presentarlos como encarnaciones de valores decadentes y autoaniquiladores, en nuestra interpretación los encontramos como alternativas de interlocución que se mueven en un registro distinto al de una organización jerárquica. Ya sea desafiando las subordinaciones sociales y de género como en Queca, o interpretando la existencia individual como ejecución de proyectos, en los casos de López y Cabanillas, ninguno de estos personajes ve en el recuerdo de los orígenes la prefiguración de su destino. Antes que optar por la inversión catastrófica, trabajan diferentes estrategias de interpolación. El relato plantea finalmente una drástica oposición entre escritura, cultura de la imprenta y comunicación audiovisual. La moraleja de la parábola es destacar la natural subordinación de la cultura oral a la cultura de la escritura, como de hecho fue el caso en el Perú y la mayor parte de países del Tercer Mundo hasta la difusión de la cultura audiovisual eléctrica. En un universo jerárquico, los sujetos valen únicamente en cuanto son encarnación de sustancias. La posibilidad de proyectos individuales autónomos es descartada como un peligroso sinsentido.

He pretendido hacer una primera caracterización del pesimismo cultural, que en mi opinión tiende a ver las prácticas como emanaciones de sustancias inmodificables y distinguibles por sus diferentes grados de pureza.

Los argumentos sobre la violencia

INTRODUCCIÓN: LA VIOLENCIA Y SUS MOTIVOS

Si algún tema figuró de modo constante en los debates públicos de la década de 1980, ciertamente ha sido el de la violencia y del terrorismo. Probablemente más espacio haya sido ocupado por temas como la inflación, el desempleo, la recesión, el narcotráfico, etcétera. La diferencia, sin embargo, radica en que el primer tema es directamente político: trata sobre la legitimidad de ciertas acciones, los derechos y los deberes de los ciudadanos. El segundo tipo de problemas son asuntos de consecuencias políticas; es decir, la solución de los problemas económicos no supone necesariamente la superación de una crisis política.

El genérico término «violencia» tiene usos muy específicos en el Perú de los años actuales⁶⁰. Se trata ante todo de la explícita reivindicación del homicidio y del terror como recursos disciplinarios en la sociedad. Las acciones violentas de Sendero Luminoso, que incluyen asesinatos y destrucciones materiales, hechos similares, aunque cuantitativamente inferiores por parte del MRTA y eventuales grupos armados paramilitares,

60 Referencia a la década de 1980 (2011).

constituyen una apreciable parte del significado del término «violencia». Se completa este cuadro con las respuestas de represalia indiscriminada con una poco disimulada voluntad de exterminio por parte de los sectores oficiales: periódicas masacres de campesinos atribuidas a las Fuerzas Armadas y, ciertamente, la matanza de prisioneros de los penales en Lima en 1986.

Por cierto no son estas las únicas formas de violencia. Los modos cotidianos de agresión, que cubren una amplia gama que incluye desde los asaltos callejeros, la corrupción de autoridades en todos los niveles, las riñas familiares, también forman parte de este escenario violento. Pero si estas formas cotidianas adquieren la representatividad de un estado de crisis nacional, se debe sobre todo a la reivindicación política del homicidio y del terror, de manera tal que cualquier violencia cotidiana es representada como una suerte de primer eslabón que conduce a un universo de terror generalizado. Así, un asalto en la calle, una discusión en un medio de transporte público, la agresión en el marco de las relaciones familiares, inmediatamente son referidos a esa dimensión envolvente llamada «la violencia».

El aspecto que nos interesa destacar es que no se trata de una alusión a cualquier violencia. Estamos ante un fenómeno muy peculiar, especialmente autoritario, que consiste en mencionar como un rasgo constitutivo de esa violencia su carácter inevitable. Por eso es que tal rasgo, presentado como si fuera una regla constitutiva, se refiere con asombrosa facilidad al terreno de las identidades colectivas. Según este planteamiento, de la misma manera que es inevitable ser peruano, lo es el ser violento. Surge de esa manera una serie de discursos que descubren la presencia de «tradiciones autoritarias» como parte esencial de la historia nacional.

Dejar de ser violentos, en consecuencia, sería equivalente a simplemente dejar de ser. Ahora bien, toda proposición referida al mundo social apunta a mis semejantes, mis contemporáneos (Schutz)⁶¹, y ciertamente reclama

61 Cfr. Schutz 1972, cap. IV.

una cierta pertinencia para la acción, lo que Habermas⁶², basado en las teorías de los actos de habla de Austin⁶³-Searle⁶⁴, llama una competencia de validez. Así considerado el problema, podemos encontrar que cierto tipo de argumentación es con frecuencia usado para mostrar ese carácter inevitable de la violencia. Es una argumentación que, implícitamente, descarta como sin sentido cualquier esfuerzo colectivo de pacificación. Cuando mencionamos el uso de esos argumentos, queremos decir que se trata de aquella zona de la vida social donde las ideas son continuamente procesadas para adaptarlas a fines prácticos: el sentido común.

Describiré brevemente lo que considero que son las tres argumentaciones, de valor típico, que usualmente aparecen en los intentos por explicar lo que se llama «la violencia».

Son argumentos que pueden encontrarse en monografías, ensayos, novelas, periódicos, noticieros de radio o televisión, asambleas sindicales o universitarias; en temas de conversación en un coctel, en un café o en una cantina, y naturalmente en ese importante espacio de socialización que es la mesa familiar a la hora del almuerzo y en día domingo. Todo esto compone el auditorio general sobre el cual se despliegan los discursos propiamente políticos, sea el del Estado como el de los partidos políticos. Lo mismo, y con mayor nitidez aún, vale para los discursos académicos que pueden ser enunciados en una facultad universitaria o un aula escolar.

Esquemáticamente las argumentaciones pueden ser distinguidas de la siguiente manera:

- a. El argumento de la diversidad cultural.
- b. El argumento de la pobreza.
- c. La violencia como guerra del pueblo.

62 Cfr. Habermas 1999, cap. III.

63 Cfr. Austin 1962.

64 Cfr. Searle 1986.

Los dos primeros explican la realidad social a partir de causas que tendrían una consecuencia inevitable en la violencia. El tercer argumento no razona en términos de causas sino de proyectos de acción (motivos-para, Schutz⁶⁵). De ahí que en este tercer modo de argumentar, cuando no se ofrece una franca apología, se recurre al dispositivo de una aparente neutralidad valorativa. A la violencia no se podría condenarla porque equivaldría a hacerla extensiva a la posibilidad misma de cambio social, eventualidad que de antemano ha sido establecida como inevitablemente violenta.

Los tres argumentos pertenecen a distintos sectores de lo que puede llamarse opinión pública, pero, trasladados a la realidad individual, los tres simultáneamente pueden convertirse en instancias de sentido para cualquier persona.

Los dos primeros argumentos, matices más, matices menos, están bastante bien representados en el informe de Uchuraccay de la Comisión Vargas Llosa⁶⁶, y el segundo en el informe sobre violencia y pacificación de la Comisión Bernaldes⁶⁷. Por su representatividad social, estos dos trabajos, junto con el informe de la Comisión Ames⁶⁸, son importantes para el estudio de la violencia.

Pasemos a ocuparnos de los razonamientos básicos de estos argumentos:

65 Cfr. Schutz 1972, cap. II.

66 *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay. Lima: Empresa Editora Perú, 1983.

67 Cfr. Bernaldes Ballesteros 1989 (Informe y Recomendaciones de la Comisión Especial sobre las Causas de la Violencia y Alternativas para la Pacificación Nacional del Senado del Perú).

68 Informe al Congreso sobre los sucesos de los penales presentado por el senador Rolando Ames y otros. Lima, 1988.

EL ARGUMENTO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

Podríamos resumir en lo siguiente este proceder. En primer lugar se señala que en el Perú existen diversas culturas; luego se pasa a afirmar que la cultura andina es autoritaria; a continuación se establece que la democracia es de «occidente»; en consecuencia, no tiene sentido pedir o esperar un comportamiento democrático de los que se han mantenido al margen de Occidente. Esta conclusión sirve de base además para una segunda operación más sutil y decisiva: de ahí que las razones serían de «Occidente» y lo «irracional» sería de otras culturas, específicamente de las correspondientes al espacio andino. Esta es la tesis que alimenta textos como *La guerra del fin del mundo*, de Vargas Llosa⁶⁹. Habría que agregar los diversos estudios que repentinamente descubren movimientos milenaristas, mesiánicos, por ejemplo. «Irracionales» en el «mundo andino». Los tiempos y lugares que muestran esos trabajos pueden ser diversos, pero hay una regla común que se repite con tediosa monotonía: el observador, el estudioso es el «racional», el «occidental» y los estudiados, los observados, son los «irracionales». No existe ningún vínculo posible entre el observador y el observado, a pesar de tratar problemas alusivos a los contemporáneos. No es de sorprender que los géneros más trajinados para este procedimiento sean la ficción y la historiografía, formas discursivas donde el diálogo público es, por definición, imposible. En un caso porque se tratarían de «mentiras» y en otro porque a los predecesores se les reconoce precisamente desde la ausencia.

El ADC, si bien no dudamos en calificarlo de conservador, porque pretende una interpretación del presente muy excluyente o muy restrictivo a toda participación, puede encontrarse en posturas muy diversas del escenario político peruano. En realidad, la única condición que reclama el

⁶⁹ Vale mencionar la importante circunstancia de la fecha de publicación de la novela: 1980. Ello muestra que estamos ante una cuestión de argumentos y no de conclusiones fácticas. Ese año la problemática de la violencia política como realidad era marginal en los debates públicos.

ADC es el uso antidemocrático, la perspectiva de la exclusión, como elemento de fundamental coherencia discursiva.

Una investigación en profundidad debería ocuparse de reconstruir con exactitud los pasos seguidos por el ADC, y, sobre todo, enfatizando en su pragmática autoritaria.

EL ARGUMENTO DE LA POBREZA

Este segundo argumento, que en algunos sectores de la opinión pública aparece como de mayor importancia que el anterior, recurre, sin embargo, a la misma figura: no se trata de la diversidad cultural en general o de la pobreza en general, sino de una específica forma de encontrarle un significado práctico, justificatorio.

Los pasos que sigue este argumento son los siguientes: a) el Perú es un país muy pobre; b) la pobreza desespera a la gente; c) la democracia no interesa a la gente con estómagos vacíos; d) en consecuencia, la pobreza empuja a la gente o a los «pobres» a la violencia, y cualquier postulación democrática carece de sentido. Existen variantes subordinadas a esto, un caso notorio es el de la «violencia estructural», término que, desde la década de 1980, aparece como elemento de justificación de otra violencia. Aquella usada para aterrorizar, destruir y que tendría características emancipadoras. No hace falta mucha sutileza para reparar en el rígido mecanicismo que alimenta esos razonamientos. No tiene nada de raro que en ese contexto las libertades públicas aparezcan como un imposible o, en el mejor de los casos, un lujo, que por supuesto solo sería aceptable para las gentes lujosas. Esta es la parte del argumento que siempre se esconde. Aparentemente aquí no estaríamos ante algo tan gaseoso como las complejidades culturales; por el contrario, se trataría de algo muy «concreto», «material», como la pobreza. El piadoso elitismo que está como condición de argumentación es determinante: los pobres siempre son el tercero excluido en el diálogo. Yo y tú podemos reconocer la importancia de la democracia y sus bondades, pero él y ellos están desesperados, «son pobres». Ellos además son mayoría y yo y tú somos minoría.

Lo curioso es que este discurso se reconoce a sí mismo como minoritario, simultáneamente quiere dar cuenta de la realidad de todo el Perú. Existiría, por un lado, gente reflexiva y bien pensante, los pocos para quienes la democracia sería algo apropiado, y, por otro, gentes con existencias que transcurren entre el estímulo y la respuesta. La pobreza considerada a través del perrito de Pavlov.

Así, el AP resulta tan deudor de la Ilustración como el ADC, solamente que ahora, en vez de culturas, nos referimos a las pirámides de distribución del ingreso. Esta postura es fácilmente contrastable: la principal de las libertades públicas es la libertad de asociación, y sería interesante documentar en detalle cómo estas libertades han aparecido con más fuerza en los sectores sociales que usualmente son considerados los más representativos de la pobreza: los comedores populares, los comités del Vaso de Leche, las organizaciones vecinales.

El AP puede ser visto con simpatía por un militar nacionalista o, en general, por cualquier propuesta de nacionalismo autoritario: hay-que-sacar-al-pueblo-del-hambre-y-ya-después-se-verá. Indudablemente el AP estimula toda clase de apetencias mesiánicas, alivia culpas y provee de una aureola de buenas intenciones al autoritarismo político. La pragmática de este argumento exige que la condición para reconocer la pobreza sea la renuncia a cualquier perspectiva democrática.

Tanto el ADC como el AP son presentados en el interior de un estilo de pensamiento historicista de fundamental importancia. En efecto, no solo se trata de culturas diversas y de pobreza; lo central es que se trata de un asunto que viene desde hace muchos siglos, lo cual contribuye a crear una atmósfera de asunto inexorable, y, particularmente, mostrar al presente como el cumplimiento inevitable de un destino. Aquí solo queremos indicar al paso un problema en parte distinto al tratado en estas páginas, pero de excepcional importancia en la historia cultural del país. Si hay algo que caracteriza las discusiones de este siglo más o menos a partir de 1930, es la creciente influencia del paradigma historicista, producto de una confluencia del discurso criollo modernizante de la generación del 900 con el indigenismo cuzqueño. La común lamentación pasadista contribuyó a crear una imagen del Perú como un presente aplastado

por siglos, sea de armonía o de opresión, pero con siglos trituradores. La gran derrota político-cultural la sufrió esa otra vertiente, bastante ajena al historicismo, que tiene en González Prada el movimiento anarcosindicalista, Mariátegui, los indigenistas de la Pro-Indígena. Con diferentes palabras, lo común a esa vertiente fue mostrar al presente como algo muy distinto al papel de mera confirmación del pasado. Simplemente sabían y reclamaban la universalidad de lo humano. Vallejo. En esta vertiente, que marcó el pensamiento político y cultural de la izquierda de la década de 1970, reconozco mi proceso de formación. Justamente mi razonamiento quiere reivindicar el poder y reconocer una tradición, sin por ello caer en el historicismo.

LA VIOLENCIA COMO GUERRA DEL PUEBLO

Este argumento —ya lo hemos indicado— es de un cariz diferente. No se refiere tanto a los motivos-porque sino a los motivos-para (Schutz)⁷⁰. La violencia que hay en el país es parte de un proceso de guerra revolucionaria; los que asesinan tienen motivos revolucionarios o, al menos, buenas intenciones. Las acciones terroristas son para hacer la revolución. Para algunos partidarios de este argumento, las acciones de los grupos armados pueden estar equivocadas o desviadas, pero finalmente se trata de gente que-está-con-el-pueblo.

Nótese cómo este argumento, aparte de un distinto carácter, es independiente de los anteriores. Aquí la violencia es elevada a la categoría de «ley de la historia»; es decir, en el Perú podría no haber diversidad cultural ni pobreza extrema, e igualmente seguiría vigente este argumento. Podría tratarse de Suecia, de Japón, y el argumento permanecería incólume. Naturalmente aquí se ubica la mayor parte de la izquierda: se comparte el motivo-para de la violencia revolucionaria. Se pueden discrepar de las acciones, pero no del significado de los actos.

70 Cfr. Schutz 1972.

De ahí que la descripción que se hace del terrorismo desde esta perspectiva siempre es de una extraña «neutralidad». Se refieren los hechos —que con frecuencia consisten en asesinatos y amenazas— como si fueran simples constataciones; esto porque se supone que el motivo-para es plenamente válido y, por lo tanto, no interesa llevar la discusión o la problematización a este terreno. Simplemente se trata de dar cuenta de «los hechos objetivos». Lo extraño es que esta súbita reivindicación de la «objetividad» proviene de medios en los que se sostiene con cierta familiaridad que «la ciencia es de clase». Esta particular manera de plantear el AGP pone también de manifiesto un aspecto muy triste: la franqueza es cada vez más extraña en la cultura progresista, de izquierda y militante en el país. El AGP no solo es revelador por lo poco que dice, sino sobre todo por aquello que encubre. Usar el AGP en las actuales circunstancias implica pedir al interlocutor que no pregunte demasiado, que mansamente acepte lo que escucha. Implícitamente está presente el argumento de Hiroshima: es necesario que mueran muchísimos más porque al final nos espera la meta radiante de la paz, de la justicia social o como se le quiera llamar.

Tratándose de proyectos de acción, lo más notorio del AGP es que se revela como incapaz no solo de impulsar cualquier discusión, una característica internacional de cualquier movimiento, siquiera levemente inconformista. Por ejemplo, si la democracia política es un rasgo constitutivo o no de un proyecto socialista en el Perú, si cumplir las leyes, que establecen derechos y deberes, es algo más importante que obedecer al gobierno. ¿Cuando hablamos de socialismo estamos hablando de un estado de excepción permanente?

OTRA MANERA DE VIVIR, OTRA MANERA DE PENSAR

La capacidad de reconocer el abuso.

Para mí estos argumentos resultan insatisfactorios, y no solo por las «razones» que puedan invocar. En primer lugar, son cuestionables, pues se

trata de diversas estrategias discursivas coincidentes en un mismo objetivo pragmático: mostrar que la fuerza, la violencia, el disponer de la vida de los otros es algo bastante aceptable, casi se diría que decente, porque las incomprensiones culturales, las necesidades fisiológicas y las buenas intenciones así lo establecen.

Pero, sobre todo, estos argumentos no solo son insatisfactorios; probablemente pueden llegar a ser repugnantes para muchas personas que, para empezar, les agradaría participar en un discurso sobre las infinitas realidades que viven, que podamos elaborar un discurso en el que nos reconozcamos como participantes. Hasta ahora el «nosotros» oficialmente aceptable solo existe para el momento de las lamentaciones.

Es necesario partir de unas pocas suposiciones. Reconozcamos que hay ciertos elementos absolutamente cotidianos como el miedo, el dolor, la injusticia, el abuso, situaciones que todos somos capaces de reconocer, de distinguir. Si hay un elemento particularmente sensible en la relevancia que le damos a la realidad, es aquel ejercicio ilegítimo de la fuerza que llamamos «abuso». Un elemento con una fuerza moral descalificadora particularmente intensa es el hecho de abusar. Poder reconocer al «abusivo» implica ya un grado de complejidad en el razonamiento moral que supone la posibilidad de al menos un grado de cooperación por encima de la arcaica coerción.

Si asumimos, y solo si asumimos, que todos en esta comunidad nacional somos capaces de distinguir correctamente las interacciones anteriormente descritas, entonces existe la competencia, algo así como «la capacidad instalada» para hacer una propuesta democrática con la razonable expectativa de poder ser entendida por todos. Importa señalar que nos situamos aquí en un nivel cognitivo-moral, que es previo a la instancia de las diferenciaciones culturales, tal como la psicología genética de Piaget y la sociología de la acción comunicativa de Habermas lo han investigado⁷¹.

71 Cfr. Habermas 1985.

Si aceptamos estas premisas, nuestra representación de la realidad social aparece de un modo bastante distinto al que suele ser esbozado por los tres argumentos señalados.

Representar la realidad como una instancia discernible por todos abre la posibilidad de reconocer la acción política como un ejercicio de la responsabilidad. Lo importante es que la aludida responsabilidad no sería evaluada en términos de una racionalidad orientada a un fin, sino por la capacidad de convocar una mayor área de reconocimiento. Una responsabilidad cuya cualidad distintiva sería la capacidad de generar un consenso democrático en torno a problemas específicos. Pero también esto suministra nuevas argumentaciones contra la violencia política.

UNA LEGITIMIDAD ELUSIVA

En el tratamiento de los problemas de violencia política predominan dos actitudes que muestran destacables limitaciones. Por una parte existe la tendencia por considerar estas acciones en el terreno de la irresponsabilidad política, para lo cual se invocan indistintamente cualquiera de los tres argumentos reseñados en la primera parte de esta presentación. Pero, con la simple apelación a la racionalidad formal de la ley, tampoco se soluciona el problema político. Esto debido al simple hecho de que la ley sanciona acciones calificadas como delitos comunes; y es claro que la violencia política no se limita a ese aspecto. Como esta situación paradójica es lo que podría llamarse una evidencia social, las consecuencias son más extrañas aún, pues los más entusiastas partidarios de «la ley» son además los más proclives a sugerir, aplaudir o guardar silencio cómplice ante acciones extrajudiciales contra los terroristas.

Cualquiera de las dos alternativas es desafortunada en términos de afirmar una democratización política. En el primer caso, por una aparente condescendencia que no pocas veces involucra un desprecio al discernimiento de todos los que no participan de un ordenamiento cultural criollo-*misti*. En la

otra situación, no basta simplemente con la consideración del adversario como puro enemigo. Ambas posturas dan por sentado lo que justamente está puesto en el centro de las disputas: la cuestión de la legitimidad. En otras palabras, lo que es correcto y justo no es algo predeterminado ni por las tradiciones ni por la letra de la ley, de este cuerpo de leyes en el orden político vigente; la cuestión de la legitimación o, de otro modo expresado, de la autoridad es justamente la tarea pendiente. Pensamos que los motivos y derechos invocados desde los movimientos populares son los que potencialmente poseen un mayor alcance legitimador, porque de modo natural plantean la igualdad y la justicia como algo que debe involucrar a todos⁷².

LA VIDA Y LA MUERTE COMO DISTINCIÓN POLÍTICA

En el caso específico de la violencia, el problema central por delinear no es la modalidad de sanción judicial a los que participan en acciones terroristas. Está claro que no estamos ante un aspecto puramente policial o militar. Es algo más amplio. Tiene que ver con la creación de organizaciones sociales donde lo que predomine sea el acuerdo antes que la orden, el consejo antes que la amenaza. Por esto se ha luchado de modo significativo y multitudinario en los últimos veinte años.

Por lo tanto se abre otra gama de problemas específicamente políticos y que atañe a las organizaciones que se han beneficiado del apoyo político de los movimientos populares, los partidos de izquierda. Pero en absoluto restringimos este alcance a otras agrupaciones políticas.

Plantear alternativas a la actual manera de discutir los problemas de la violencia política en el país supone necesariamente plantear una amplia agenda de debate político. Esto plantea una diferencia con los anteriores

72 La importancia de estos movimientos no la encontramos en un vago populismo que legitimaría cualquier cosa que se haga en nombre del «pueblo». Si el término posee fuerza social se debe a la carga de confrontación que implica defender la igualdad de derechos en una sociedad tan marcadamente jerarquizada como el Perú.

debates en la izquierda, que es el sector donde las discusiones han sido más intensas, públicas y doctrinarias que en otras agrupaciones. Ahora ya no se trata de divergencias en la interpretación de la doctrina o de puntualización de episodios del pasado en clave historicista. Lo que ahora se requiere es más que una simple discusión sobre la aplicación correcta o no del marxismo-leninismo, o de establecer qué fue lo que hizo Mariátegui ante el APRA o la Internacional Comunista hace sesenta años.

La amplitud de los términos se puede apreciar si colocamos en primer lugar la distinción fundamental que hay entre la vida y la muerte. Y establecer que el respeto a la vida humana está más allá de cualquier apreciación instrumental. Pero luego vienen otros problemas ineludibles: Estado, ley, orden social, democracia política, racionalidades económicas. Se trata de entender por primera vez nuestra realidad social como algo que puede ser modelada por voluntades colectivas. Eso necesariamente lleva consigo, entre otras exigencias, el poder hacer una traducción conceptual de la realidad que permita un amplio debate sobre las alternativas por seguir.

La elección entre diversos proyectos no supone la negación de la existencia de los conflictos; por el contrario, permite un reconocimiento radical de la dimensión del conflicto en la vida social. Solo a condición de aceptar el carácter constitutivo del conflicto en la vida social puede plantearse una alternativa consensual y racional.

No se trata de cualquier forma de reconocer el conflicto. En primer lugar es necesario tener en cuenta el carácter de las reglas en la vida social. Frente a las acostumbradas polarizaciones que muestran la sociedad como algo sometido a ciertas leyes, o, por el contrario, como un cúmulo de deseos individuales, el criterio que asumimos es el de considerar que la existencia social no está determinada en lo fundamental ni por leyes al estilo de las ciencias naturales ni por puros apetitos egoístas. Representar la realidad social en términos de reglas ofrece ciertas ventajas. En primer lugar, frente al individualismo, postula que el sentido de una regla es que pueda ser seguida

por más de una persona más de una vez⁷³. La validez social de la regla exige que haya otros que participen de ella o al menos la compartan. La regla no es un asunto privado (si bien existen amplias discusiones filosóficas al respecto, en el campo de la teoría social es algo menos discutible). Pero, en segundo lugar, la regla, a diferencia de la ley, puede ser modificada por las personas que participan de ella, sobre la base de razones. Es decir, la regla permite ver la realidad social como algo que no solo es compuesto por intereses privados, ni sujeta a un destino inexorable.

En cierto modo, los movimientos democratizadores en el país de los últimos años podrían entenderse como demandas por establecer reglas ahí donde antes solo primaba la arbitrariedad del interés privado o el despotismo de las leyes. En efecto, la sociedad ni es tan privada ni tan inmutable. Siempre queda la posibilidad de poder hacer las cosas de otra manera, y cuando esta opción se convierte en demanda popular, lo que tenemos es un masivo proceso de modernización de la vida pública.

Lo distintivo en términos políticos de este proceso de democratización, impulsado desde los movimientos sociales, es que no aparece como una «demanda táctica» que sea antesala de alguna otra «etapa»; tampoco aparece como expresión de un arrepentimiento político, como parece haber sido la cultura política generada en los países del Cono Sur durante la década de 1980.

La democratización aparece en nítido contraste y disputa contra las diversas formas de violencia política. Esta situación política también produce un gran interés teórico por el problema de abordar la cuestión de la violencia como elemento decisivo de la transformación social. Se trata de una reivindicación en que los aspectos comunicativos, aquellos vinculados a la persuasión razonada, son bastante más notorios que los propiamente instrumentales. El hecho sorprende más si se considera la inestabilidad económica que produce un aumento de los niveles de pobreza. En efecto, esta situación ha llevado

73 El autor que más énfasis puso en esto fue Ludwig Wittgenstein. Véase especialmente Wittgenstein 1987 (partes VI y VII) y Wittgenstein 1988.

a algunos observadores a minimizar movimientos como los comedores populares o los comités de Vaso de Leche, por no estar instalados como parte del aparato productivo, extraños a todo movimiento de reproducción del capital. Todo ello sería correcto si estos movimientos no tuvieran una innegable politización, más en un sentido cívico que partidario. A nuestro modo de ver, los movimientos sociales de la década de 1980 no pueden verse desligados del clasismo sindical de la década anterior; probablemente de lo que se trate sea de un solo movimiento con diferentes fases. Aquí sería muy importante registrar las continuidades de lenguaje entre el clasismo de la década de 1970 y el de los movimientos de la década de 1980⁷⁴. Además está la importante diferencia de la participación organizada de las mujeres. Esto refuerza la tendencia a presentar la sociedad como un conjunto de reglas que se pueden cambiar mediante la invocación de derechos socialmente compartidos y reconocidos. Desde ahí aparecen prácticas alternativas de organización social. El respeto mutuo deja de ser un sinónimo de indiferencia para convertirse en un impulsor de la cohesión social.

LA DEMANDA POR LA CALIDAD DE VIDA

El enriquecimiento de las perspectivas morales no es menos destacable. El derecho a vivir a plenitud, lo que incluye desde la prohibición del asesinato, a poder reconocer públicamente la importancia del gusto, el derecho a llevar una vida gratificante.

El problema de la calidad de la vida es planteado de un modo poco usual. Frente a visiones que confunden el problema de la lucha contra el hambre y la inseguridad económica con una existencia puramente orgánica, desprovista de cualquier instancia simbólica, aparece una serie de experiencias que muestran cómo, incluso en situaciones marcadas por una extrema pobreza, la

74 Pero este trabajo no solo es necesario referirlo a estos procesos de continuidad. Es no menos urgente ver los cambios en el uso del vocabulario clasista por parte de los grupos armados. Cuestión al parecer urticante, que hasta la fecha no ha sido emprendida en profundidad.

demanda por la calidad de la vida se convierte en un elemento indispensable de la democratización de la vida social. Reconocer el derecho al descanso gratificante es de modo preciso una de las maneras de mantener el horizonte genuinamente utópico en una sociedad. Consideramos que la exclusión de la problemática de la calidad de la vida impide un adecuado planteamiento de la democratización de la sociedad.

Si solo se consideran como «verdaderos intereses populares» los que tienen que ver con bienes materiales, efectivamente aparece como algo superfluo, como un «lujo» cualquier consideración sobre las representaciones subjetivas y las sensaciones individuales del bienestar. Justamente por rechazar el problema de la calidad de la vida es que el AP plantea con increíble facilidad el nexo entre pobreza y violencia. En general, el AP es defendido por los que hacen del sufrimiento una suerte de obligación moral. Suele suceder que los que se preocupan poco del bienestar de las personas también se preocupan poco de la democracia política. Los intereses corporativos son empleados para diluir las instancias individuales y cancelar el derecho a la intimidad.

Tratar de formular de modo explícito las demandas por mejora de la calidad de la vida en contextos de pobreza muy difundida es ciertamente un gran reto en varios terrenos, el intelectual entre ellos. Es también una tarea impostergable si se quiere saber con un mínimo de honestidad y de realismo lo que está sucediendo en la sociedad en la que vivimos⁷⁵.

Nuestra intuición es que hay una instancia de conflicto que no ha sido bastante reseñada, constituida por una pugna entre distintos estándares de lo que se debe entender por «calidad de vida». Este es, por ejemplo, un punto donde puede apreciarse el impacto de las prédicas del liberalismo económico. Una exigencia metodológica para estudiar este nivel de conflicto es dejar de lado las consideraciones doctrinarias y pasar más bien a una evaluación del uso pragmático de los distintos significados. El éxito, por ejemplo,

75 Un trabajo muy importante en esta perspectiva, tanto por los testimonios como por la manera de interpretarlos es el de Rodríguez R. 1990.

de algunas propuestas publicitarias de la cultura de masas no tiene que ver tanto con un problema simple de alienación o de manipulación. Seguramente ese es el proyecto del que emite esos mensajes. Pero la recepción de ellos puede obedecer, y de hecho ocurre así, a consideraciones de muy distinto orden. Una misma persona puede asentir a un discurso sobre la importancia de defender la dignidad nacional frente al imperialismo, repudiar la miseria y buscar divertirse con alguna serie de televisión sobre el mundo de los millonarios en Miami. Y aquí no existe ninguna inconsistencia moral, salvo para los que consideran la diversión como portadora de todos los vicios⁷⁶. En una sociedad como la nuestra, donde las privaciones materiales son tan marcadas, una de las pistas para rastrear esas demandas por la calidad de vida justamente puede verse mediante las formas del entretenimiento que aquí, a diferencia de los países del capitalismo avanzado, son espacio de significado y encuentro humanos que todavía no han sido plenamente colonizados por las necesidades de reproducción del sistema.

DEL COMPROMISO AL RESPETO MUTUO. LA JUSTICIA Y EL CARIÑO

En esta demanda por una mejor calidad de vida también podemos reconocer otro tipo de problemas, específicamente los que se refieren a las orientaciones morales. En páginas anteriores hemos indicado la importancia del desplazamiento de una moral del compromiso a una moral del respeto mutuo, que en muchos casos significa pasar de situarse frente al otro como observador al vínculo como participante. Las diferencias usuales que se establecen entre mundo «moderno» y mundo «tradicional» —a nuestro juicio— deben ser discutidas. Nuestras observaciones críticas no se dirigen en primer lugar a un problema de los contenidos encerrados en los térmi-

76 Esta distinción, además, es bastante poco novedosa y reciente. Se la puede encontrar formulada por Erasmo con nitidez en su *Elogio de la locura*: «No me refiero a esa atención con que seguís a los predicadores, sino a la que prestáis a los charlatanes de feria, a los juglares y payasos...». No es que una sea mala y la otra sea buena, una real y la otra aparente. Nada más son dos tipos de «atención», pero ambas forman parte por igual de la vida social.

nos «moderno» y «tradicional». Hay una dimensión previa, y medular, la de considerar si existen niveles de participación o no. La distinción antes aludida es de una falaz simetría, pues en la misma manera de plantear los problemas supone que es un discurso de un observador y que, además, se hace desde una presunta postura moderna. Con estas premisas, las conclusiones sobre lo popular-arcaico resultan casi inevitables. Se trata, por el contrario, de establecer qué posibles niveles de participación discursiva pueden encontrarse. El que nos aparece como el más importante es el problema del derecho a la vida como construcción social.

Las implicancias de este punto de vista son de un alcance mayor del que pueda inicialmente creerse. Esto quiere decir que criterios formales como la imparcialidad, siendo necesarios, resultan insuficientes frente al hecho de asegurar la existencia humana. La vida humana se levanta sobre una base orgánica, pero alcanza en el trabajo, y sobre todo en el lenguaje, en la capacidad expresiva, su plenitud. Es como si dijéramos que a las usuales concepciones de justicia hubiera que agregarles una perspectiva del cariño, una especie de justicia cariñosa. Así mencionado, el problema resulta casi inverosímil. Sin embargo, recurramos a experiencias de la vida cotidiana, a la frecuente combinación de injusticia y desánimo que abunda en los más diversos lugares del mundo social. Las perspectivas de querer solucionar los problemas de la injusticia por medio de otros sentimientos, como la amargura destructiva, se han revelado como solo parcialmente una solución al problema, si bien es cierto que aparece como una primera reacción al desánimo.

Pero así como la amargura destructora conoce un correlato organizativo en el terrorismo, de la misma manera no es posible considerar la importancia del cuidado en las interacciones privadas o familiares. Aquí se abre ante nosotros un vasto panorama escasamente estudiado: toda una compleja red de relaciones que hasta ahora han sido consideradas vagamente personales, pero que poseen una excepcional fuerza social. No solo son los casos, más notorios, de la organización de comedores populares o de comités de Vasos de Leche. Están también los puntos de reunión aparentemente poco

institucionalizados, como los mercados en días entre semana, las fiestas los fines de semana o los eventos deportivos. Finalmente, el hecho de que mediante la conversación cotidiana la gente se hace de un rostro conocido y que su eficacia entra en acción al momento de rechazar el discurso de las imposiciones y las amenazas. La comunicación —como ya Arguedas lo había hecho notar con nitidez— no es tanto un problema de gramática o de sintaxis, sino ante todo una práctica. En esa concreción social del cuidado por los demás, se perfila una moral de la vida, que valora mucho más el derecho a la existencia que el sacrificio autodestructivo, donde el sufrimiento es más una constatación inicial que un indicador de la rectitud moral; donde aprender una regla se parece más a la capacidad de entender un chiste (Wittgenstein) que a un acto de obediencia sumisa. Aquí estamos hablando de formas de conciencia moral, de representaciones colectivas actualmente en curso, y que sin embargo no han recibido hasta ahora la urgente atención que merecen. Los motivos son muchos probablemente, pero nos interesa señalar que esto va de la mano con actitudes teóricas que con generalidad utilizan como evidencias, como axiomas mejor dicho, de la investigación social, categorías como «hecho» y «observable», en el sentido de cuantificable. Por regla general, los centros de investigación se dedican al trabajo llamado «concreto», que, curiosamente, se revela como muy limitado en el momento de explicar la violencia política y, lo que es más grave, para reconocer las alternativas prácticas contra la violencia que están en curso, justamente en los sectores populares que son los más expuestos a la violencia intimidatoria. Es algo prioritario reelaborar los esquemas de comprensión de la realidad que hasta ahora se han utilizado; un énfasis en el trabajo teórico es algo impostergable.

DESPUÉS DE ARGUEDAS. DE CHIMBOTE A VILLA EL SALVADOR/TOCACHE

Además, en conexión con lo anterior, es aconsejable repensar los paradigmas de lo popular que están en juego en el momento de discutir la situación actual. Es cierto que la última novela de Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro*

*de abajo*⁷⁷, ofreció la visión pionera de lo que podría llamarse un modernismo popular. El escenario chimbotano presentado en esa narración muestra un conjunto de relaciones sociales y de sensibilidades que hasta entonces, e incluso después, no eran reconocidas con mucha facilidad por los estudiosos. Pero, en cierto modo, en esa novela se prefigura el punto de partida de un nuevo mundo que se va construyendo en el Perú. Pero, si queremos ir más allá de la apreciación literaria, es necesario reconocer que las actuales dos décadas que nos separan de ese texto no han pasado en vano. Chimbote quizá no sea ahora el símbolo que antaño fue. Si ahí estaban entremezcladas la esperanza y la violencia, hoy las tendencias en desarrollo muestran otros hitos necesarios a tomar en cuenta como dimensiones límite que enmarcan los significados de la experiencia popular contemporánea. Hoy tenemos desdoblamiento de signo muy diverso de esa experiencia.

Cualquier peruano de la actualidad puede reconocer una gama de sentimientos y significados muy precisos si se mencionan términos como «Villa El Salvador» y «Tocache». Ambos prácticamente inexistentes en el momento de la muerte de Arguedas. El primero es un reconocido modelo de organización popular y constitución de una ciudadanía alternativa. El segundo significa un escenario paradigmático de lo que es un mundo construido en torno al poder de la violencia y del dinero. En la novela mencionada, ya Arguedas había resaltado la importancia de esta conexión mediante algunos personajes, como Tinoco, y, en menor medida, Bazalar. Es verdad que suena algo más «antropológico» y emocionante adjudicar la violencia a odios ancestrales. Sin embargo, no es lo mismo la violencia que arrasa, de aquella que se muestra socialmente eficaz en la construcción de un ambiente social específico. Esa es la diferencia entre Ayacucho y Tocache como espacios emblemáticos. Independientemente del hecho de que el mundo de arriba se cambie por el de abajo y viceversa, o que la cabeza de Atahualpa ande dando vueltas por ahí, la posesión de dinero es el medio más eficaz para ejercer

77 Cfr. Arguedas 1986.

el poder y acceder a la dominación. Esta es una de las razones por las que en muchos lugares del Perú, incluido el «mundo andino», aparecen explicaciones de la conducta de los grupos alzados en armas en términos de gente motivada por el dinero. Si algo resulta casi extraño, es que la relación dinero-poder únicamente haya sido considerada en un nivel macrosociológico y con referencia al Estado. Suponer que el dinero solo tiene significado para las clases dominantes es una candidez que en pleno auge del narcotráfico no soporta la menor confrontación con la realidad. Claro, una visión interesadamente idílica de un pueblo donde la gente anda como zombis, esperando la llegada del inca o huyendo de los pishtacos, para concluir que no son «modernos», es una manera de relegar a las personas a una condición de minoría de edad o de irresponsabilidad moral, ya que, al parecer, los que observan estos hechos sí serían plenamente modernos, lúcidos, racionales, en una palabra, superiores.

DINERO Y CHOLEO

Se comprende que los sectores conservadores no tengan interés en establecer la relación existente entre dinero y violencia, pero que lo mismo suceda en el campo de la cultura progresista o de izquierda es realmente sorprendente. En el Perú contemporáneo, las dos alternativas acerca del poder surgen de la prioridad que posea la organización democrática o la posesión del dinero —es claro que aquí hablamos del dinero en tanto medio para ejercer un dominio y no necesariamente en su modalidad de capital comercial o equivalente a medios de subsistencia—. El dinero no solo otorga acceso a una serie de bienes, es por sobre todo un reconocido símbolo del poder. Esto es algo que distaba de ser evidente en el Perú hace treinta o cuarenta años⁷⁸ y que hoy es ampliamente reconocido. En términos de teoría política puede decirse

78 Podríamos señalar al paso que una de las primeras novelas que tematizó este aspecto fue ambientada en un mundo deliberadamente marginal y la obra misma tuvo una posición marginal en la literatura peruana por un buen tiempo. Nos referimos a *No una, sino muchas muertas*, de Enrique Congrains Martín.

que la posesión del dinero en muchos casos juega como el recurso más eficaz para establecer la distinción entre amigo y enemigo.

En la sociedad peruana actual, la importancia del dinero para delimitar la perspectiva del poder es mucho mayor que la discriminación basada en consideraciones como las raciales. Esta es la razón por la que no es posible establecer un paralelismo entre la cuestión del indígena en los treinta primeros años del siglo XX, que estaba indisolublemente ligada a un universo cerrado de relaciones sociales, con una «cuestión del cholo» o algo parecido de los tiempos actuales. Mientras el primero aparecía como un reconocimiento de la exclusión de toda interpelación política; la segunda aparece como una discriminación con una función reguladora en el interior de un sistema político. Lo paradójico es que siendo la segunda menos excluyente que la primera, sin embargo, es de un significado psicológico mucho más doloroso. De ahí que se hable actualmente de racismo, lo cual, sin embargo, es discutible si se consideran situaciones como las del sur de Estados Unidos, el *apartheid* sudafricano o el antisemitismo nazi. En sentido estricto, lo que existe es algo muy definido y con una palabra muy específica: el choleo, que es un permanente elemento de jerarquización discriminatoria en el reconocimiento de los derechos y obligaciones de las personas. Así, mientras en cualquiera de los países antes indicados el negro o el judío jamás dejan de serlo, cualquiera sea el contexto social en el que aparezcan, en el Perú se es blanco o se es cholo en función del contexto de la interacción en curso. Así, en un mismo día, una persona puede pertenecer a diversas «razas» según sea la relación social de la que participa. Aparentemente se trata de una formación cultural de transición entre la discriminación cuasi estamental del indígena durante el gamonalismo y una diferenciación «funcional», donde el dinero aparecería como elemento regulador del acceso al poder. Probablemente elementos como una fallida industrialización y un estado de recesión crónica en la última década han hecho del choleo un elemento de excepcional fuerza en el mundo de las interacciones cotidianas. Así, el mestizaje aparece algo menos románticamente, pero como contraparte permite establecer una

relación con el resto de procesos sociales que configuran el mundo en el que cotidianamente vivimos.

Quisiéramos dejar en claro que las menciones a Villa El Salvador y Tocache lo hicimos en tanto escenarios de fuerza típica. Ambos por igual constituyen variantes de un mundo popular emergente. Por lo demás, un mismo individuo puede transitar innumerables veces de un escenario a otro. Lo que llamamos la sociedad no es más que un conjunto de escenarios, de contextos, de reglas, de juegos de lenguaje, que constantemente recorremos en un sentido o en otro. Este es un rasgo de las sociedades modernas que imprime particulares exigencias a la investigación. En efecto, si hay una sociedad donde sus miembros siempre ocupan el mismo escenario y no tienen posibilidad de ocupar otro distinto, en cierto modo averiguar sobre sus opiniones personales será simultáneamente una indagación por la sociedad, de un modo casi directo. No ocurre esto en absoluto cuando se trata de sociedades urbanas complejas donde sus habitantes cambian constantemente de escenario. En este caso, preguntar a alguien por sus opiniones personales, a lo sumo indicará algo de un determinado escenario, pero en modo alguno habrá dado cuenta de la «concepción del mundo» del informante; ello porque en las sociedades urbanas no segmentarias los cambios de escenario son permanentes.

Lo que una investigación sobre estos problemas debería hacer en primer lugar es un inventario inicial de las preguntas por resolver y del conjunto de soluciones posibles existentes a la mano. Solo una vez reconstruido ese conjunto se podrá decir algo acerca de los miembros de esa sociedad. Puede ocurrir que el investigador no sepa en qué juego está participando el informante que da el testimonio o, peor aún, que no sepa «entender el chiste».

Nuestra propuesta es que estos escenarios típicos proporcionan un marco suficientemente flexible, y a la vez dotado de un cierto realismo, para entender algunos problemas de la sociedad peruana, particularmente el que nos ocupa aquí, el de la violencia política. Recurrir a la recolección de testimonios personales descontextualizados puede ser algo que llame a

confusión. No es lo mismo recoger un mito oral de un hombre mayor en una comunidad de pastoreo de altura que recoger opiniones de un adolescente en una ciudad de varios millones de habitantes.

Una propuesta ideal para el estudio de los problemas de violencia política debería tener esta división:

En primer lugar, una revisión de los argumentos más usuales para explicar el problema de la violencia, en general, y la política, en particular. Hemos indicado tres formas preferentes de argumentación y con carácter típico. Puede encontrárselas en documentos políticos, así como en conversaciones y comunicaciones cotidianas. Esos argumentos requieren de una evaluación crítica de los supuestos del razonamiento.

La segunda parte trataría de proponer modos alternativos de interpretación de la violencia política. Se urge evaluar los criterios de competencia para analizar los conflictos morales en un contexto de interacción. Pasar a considerar algunas consecuencias que se desprenden de este planteamiento: el problema del discernimiento y la acción responsable, la discusión del tránsito de una ética del compromiso a una ética del respeto mutuo y señalar la necesaria complementariedad entre las exigencias de justicia y las exigencias de cuidado. Esta primera etapa sería algo así como una parte «teórica» en que se tratarían problemas en cierto sentido universales, es decir, que podrían aplicarse a cualquier sociedad. Aquí es donde adquiere pleno sentido el trabajo con material literario, novelas especialmente, que hayan abordado este problema en otros contextos.

Después habría que elaborar una propuesta de interpretación propiamente dicha a partir de los supuestos presentados en la etapa anterior. Esto facilitaría construir dos escenarios típicos de significado para entender a su vez dos actitudes muy distintas de asumir: la adhesión a un orden social local y la concepción del ejercicio del poder. En un caso, basado en la organización; en otro, sustentado en el dinero.

El trabajo de campo propiamente dicho, dotado de estos supuestos, permitiría recoger y analizar discusiones en distintos contextos acerca del problema de la violencia. Esta parte es de una especial importancia porque el significado de estos argumentos solo puede entenderse a cabalidad por el efecto perlocucionario⁷⁹ que consiguen. Podría describirse y clasificar los distintos tipos de asamblea y la manera como se estimulan las discusiones en esos espacios.

79 El efecto que produce en un auditorio una determinada oración. Campo de la retórica.

Posfacio: El agua está del otro lado

«Dicen bien los que dicen que un hombre de valía es un hombre mezclado»
Montaigne, *Ensayos*, «De la vanidad», 1580.

La reedición de *El laberinto de la choledad*, veinte años después de su redacción, implica el contacto con nuevos lectores y sobre todo con generaciones diferentes a las que señalaron el clima cultural que marcó la formación de este ensayo. Fue escrito a fines de la década de 1980 y publicado en 1992. Años terribles en nuestra vida pública. También años de una extraña efervescencia y de búsqueda de mejores maneras de vivir que difícilmente eran reconocidos en los debates intelectuales de la época. Un ejemplo típico de esa incapacidad para registrar «lo que está pasando» tiene que ver con la migración justamente. El ensayo empieza con una discusión sobre la diferente manera de entender la decisión de emprender un viaje que implica una estadía prolongada en el extranjero: la migración. Por aquellos años, en que la migración al extranjero ya empezaba a ser un hecho masivo, algo que en la actualidad nadie negaría, escuchaba extrañísimas disquisiciones de académicos sobre cómo había peruanos, pobrecitos, que solo tenían libreta militar o un documento de identidad civil, en ese entonces llamado Libreta Electoral, y otros que eran peruanos privilegiados que tenían pasaporte.

Claro, y esto es importante, el tono compasivo lo decían gentes que tenían bien asegurada la posesión de su pasaporte. ¡Qué risible suena todo esto a la distancia de los años!

Hoy el 10 por ciento de la población peruana, no necesariamente de la parte más acomodada, vive en el extranjero. El Perú cambiaba a un ritmo veloz, pero las interpretaciones iban a paso de procesión. De hecho había una regresión cultural en la intelectualidad crítica de la época que imponía un tono de fatalismo histórico, petrificante y contemplativo, en comparación con el ritmo acelerado de la década de 1970⁸⁰.

Había, y hay, una manera de entender a los demás a partir de las diferencias que establece un privilegio: yo me preocupo mucho por los peruanos de libreta militar, pero dejo bien en claro que soy de los que tienen pasaporte. Ese era el razonamiento predominante: la caridad como ostentación discreta —nunca mejor justificado el oxímoron— del privilegio. Así me permitía el lujo de afirmar que «el Perú me duele», como una manera de diferenciarme de los peruanos que llevan una existencia prosaicamente adolorida. Esas formas de razonamiento están lejos de estar extinguidas. Un ejemplo usual todavía consiste en deplorar ruidosamente «el bajo nivel educativo de la población», para dar a entender que el orador justamente no tiene ese «bajo nivel educativo».

Estas formas de comprensión de los demás jamás las encontré convincentes. Era como entender la realidad a través de un vidrio. El agua, la fluidez siempre estaba del otro lado. ¿Por qué no entender a la colectividad a la que pertenezco a partir de lo que compartimos, de las conexiones que nos

80 José Watanabe en su poema «A los '70s» lo expresa así:
 [...] Mi ciudad era rápida cada día más rápida
 Tenía veredas como fajas continuas, pero nosotros íbamos más veloces
 Qué iba a estar quieto mirando gotas en el vidrio de una ventana
 Qué iba a estar tan cómodamente de este lado
 donde el calor de una habitación me permite actos ociosos
 el índice adelantándose al camino de una y otra gota que se funden y resbalan
 Prevenir el camino parece posible, veo, casi toco
 Las gotas
 Pero el dedo nunca acierta: el agua está del otro lado.

involucran? Esa pregunta me parecía obvia. Pero al tratar de responderla me di cuenta de dos dificultades: primero, que los rasgos compartidos justamente son los que necesitan ser excluidos para que un orden jerárquico pueda tener coherencia. Mientras más extraño e inferior, más coherente. Segundo, que había un historicismo que se encargaba de sustraer cualquier densidad propia al presente y hacía del pasado el verdadero lugar de comunidad y consistencia.

Muchas cosas han cambiado desde entonces. Para las ciencias sociales no existían los cholos ni las cholas. El único trabajo anterior que había hecho mención, y con pinzas, había sido uno de Aníbal Quijano sobre la emergencia del grupo cholo. Me parece que la preocupación del autor era entender un grupo social que no encajaba en los esquemas de clases sociales en uso en las décadas de 1960 y 1970⁸¹.

La figura del laberinto era no menos importante, aludía a la necesidad de orientación que es propio de momentos que siguen a la cristalización de cambios en la vida pública. El tránsito posoligárquico que había empezado con los gobiernos civiles de la década de 1980 no había creado una comunidad política en sintonía con las prácticas cotidianas: la nula voluntad por institucionalizar los amplios espacios de las nuevas actividades de la vida pública, la informalidad y la veloz expansión del ciclo de la violencia política fueron los aspectos más notorios. Agréguese a lo anterior que las cosas en el segundo belaundismo (1980-1985) fueron hechas y manejadas con un fuerte tono restaurador; de «y como decíamos ayer», en referencia al primer periodo de su gobierno (1963-1968). Ahí empezó una curiosa forma de negación del gobierno militar que hubo en el Perú de 1968 a 1980, en especial del periodo correspondiente a la presidencia del general Velasco (1968-1975).

Los temas en debate estaban marcados por la preocupación acerca de la identidad, una cuestión que en periodos anteriores no había recibido atención en cuanto identidad. La reacción ante el nuevo orden de cosas elaboró el cliché a partir de una frase suelta que Vargas Llosa había escrito

81 Cfr. Quijano 1980.

desde París, en la primera página de *Conversación en La Catedral* (1969): «en qué momento se había jodido el Perú». Siempre me llamó la atención tanta simplonería convocada alrededor de una frase que ciertamente no era pronunciada por quienes estaban en las condiciones de vida más precarias. Por el contrario, había un tufillo autocomplaciente en la pronunciación que le quitaba toda credibilidad. El Perú se había choleado, y eso, entonces y ahora, produce incomodidad en la cultura escrita.

¿DEBEMOS OLVIDAR EL GAMONALISMO? TODAVÍA NO

El otro gran tema era el relacionado con la violencia política. Ahí empezó una tendencia en los debates que se prolonga hasta ahora, que consiste en negar cualquier vínculo con la modernidad en la explicación y comprensión de los problemas sociales⁸². Esta curiosa estrategia apologética del presente asume que todos los problemas del Perú, en particular los que se relacionan con la asimetría en las relaciones de poder, se originan mucho, pero mucho tiempo atrás.

Así como hay el mantra neoliberal, «mercado libre» e «inversión extranjera», que es invocado para solucionar cualquier dificultad en el plano económico, hay dos términos comodín, en buena parte de la actual producción de las ciencias sociales, que también explican prácticamente todo: el sustantivo «tradición» y el adjetivo «colonial».

Ante la violencia extrema de Sendero Luminoso que empezó en 1980, de pronto se descubrió que había una tradición autoritaria de varios

82 Una excepción importante es la explicación dada por Carlos Iván Degregori en varios textos sobre el surgimiento de Sendero Luminoso: la reapertura de la Universidad de Huamanga en la década de 1960 habría llevado a una acelerada modernización de las expectativas de los estudiantes, muchos de ellos de familias rurales, y que el contraste entre ese ideal de modernidad y el entorno marcado por el estancamiento en la pobreza habría sido un factor crítico. Cfr. Degregori 1990.

siglos atrás⁸³. ¡Caramba!, un par de décadas antes cuando hubo un vigoroso movimiento de sindicatos campesinos en el Cuzco, 1964, un lema pronunciado frecuentemente en las movilizaciones era «¡wanunchu gamonal!» (¡muerte al gamonal!). En ese momento la tal «tradición autoritaria» de «varios siglos» no fue reconocida por nadie y menos todavía se trazaba algún paralelismo entre Hugo Blanco y la represión policial, por una parte, y algún episodio del siglo XVI, como parte de una interpretación definitiva de lo que sucedía. Matices más, matices menos, la discusión giraba en torno a dos términos: «reforma agraria» y «gamonalismo». Sorprende el actual velo de silencio que cubre al segundo término. Incluso en la actualidad la reforma agraria de 1969 es todavía mencionada, generalmente por la derecha política, para indicar que fue un fracaso absoluto. Casi nadie la entiende como la más definitiva emancipación social que hubo en el siglo XX, a pesar de su demora.

Se ha instalado un silencio alrededor del gamonalismo en los estudios sobre la cultura pública peruana. En la práctica «gamonalismo» ha sido sustituido por «racismo», término de un alcance crítico considerablemente más limitado en mi opinión. Es tan unánime que cabe pensar si no estamos ante un proceso de encubrimiento de una serie de prácticas que siguen teniendo mucha vigencia entre nosotros. La crítica elaborada por lo mejor del pensamiento social peruano durante el siglo XX y segunda mitad del XIX fue implacable en el cuestionamiento al gamonalismo. Un régimen que, en torno a la figura del hacendado omnipotente, generaba una serie de prácticas que involucraban por sobre todo las maneras tanto benevolentes como despóticas

83 Alberto Flores Galindo (1949-1990), historiador y el intelectual más influyente en la izquierda política de la década de 1980, afirmaba:
«En la historia el racismo es un capítulo mayor del autoritarismo. La violencia y la tortura no son fenómenos recientes y episódicos derivados de la lucha antisubversiva. Desde los tiempos coloniales, allí donde se establecía una población no podían faltar los palos y la soga de la horca. Sin cepo no existía la casa-hacienda. Azotar a un negro por las calles era uno de los espectáculos públicos de Lima. La violencia fue un componente estructural de la dominación colonial: un fenómeno cotidiano, que así como se ejercía en las plazas públicas, también tenía un espacio en el ámbito familiar». Cfr. Flores Galindo 1999: 41. Es necesario aclarar que se trata de un texto póstumo, escrito en 1986. El año de la redacción y el de su publicación corresponden a distintos énfasis.

de ejercer la autoridad tutelar. Jueces, militares, curas participaban de esas prácticas que definieron en gran parte el estilo cívico del Perú republicano⁸⁴. Una amplia serie de autores que va desde Clorinda Matto, pasando por José Antonio Encinas, hasta José María Arguedas pusieron énfasis una y otra vez al señalar al gamonalismo como el principal mal público. Esa es una tradición intelectual honorable y laica en la que me reconozco.

Pero el silencio de las ciencias sociales sobre este punto va en dirección contraria a las expresiones del sentido común. Cuando alguien o un grupo está en una situación en que un personaje se porta con prepotencia, abuso, que pasa por encima de los demás, la expresión de rigor es ¿qué le pasa a este, cree que está en su chacra? Un miembro de una de las minorías políticas del Parlamento puede referirse a un representante de la mayoría y decir «fulano cree que el Congreso es su chacra y puede hacer lo que le da la gana». El cambio de significado en el uso del término indica nuevas relaciones sociales también. Hace una o dos generaciones, «chacra» era usado como adjetivo para indicar que algo estaba hecho de mala manera, rústica, descuidadamente. Pero «chacra» ha recobrado su condición de sustantivo ni más ni menos para referirse al espacio del abuso, del pasar por encima de los acuerdos y de las reglas. El estilo gamonal justamente. Lo característico del gamonalismo no es la «exclusión» como el vocabulario que usan las instituciones multilaterales a escala global y que se obstinan en hacernos creer. Por el contrario, se trata de la proliferación de formas particulares de inclusión para evitar formas generales de inclusión. Así el universo social se compone de una serie de grupos, que —según su posición en la balanza de poder⁸⁵— definen arbitrariamente los términos de inclusión. Es lo que se llama más familiarmente las argollas. Es no menos sintomático que en los debates se hable con más facilidad de las tradiciones autoritarias o del

84 Esta idea la presento extensamente en Nugent 2010. Se puede ver en www.desco.org.pe/apc-aa-files/d38fb34df77ec8a36839f7aad10def69/El_orden_tutelarVF.pdf.

85 Para un uso de la expresión «balanza de poder» a propósito de análisis sociales puede ver el fundamental ensayo de Norbert Elias «Establecidos y marginados» en Elias 1998.

racismo, antes que de las argollas. El único sector cultural que hace un uso público del término, de modo regular y en un sentido denunciatorio, son los comentaristas deportivos cuando explican algún conflicto entre algún jugador y su club, o las pugnas por ocupar cargos directivos. Las dificultades entre jugadores, entrenadores y dirigentes deportivos congregan tanta atención pública, entre otras cosas, porque guardan un tremendo parecido de familia con las dificultades laborales que la gente encuentra en la vida diaria. Es sabido que justamente no se prefiere hablar de lo que más presencia práctica tiene. Es una forma más bien clásica como se presenta la represión psíquica.

¿Cuáles son los rasgos del gamonalismo que persisten una vez que su símbolo territorial, la hacienda, desapareció? La respuesta no es difícil: todo lo que espontáneamente es señalado como perteneciente a «su chacra»: la imposición, la negativa a la discusión eficaz, la separación de espacios «lindos» y espacios «feos», el universo como un *encadenamiento* jerárquico de argollas. Un mundo donde la solidaridad se convierte en sinónimo de complicidad y encubrimiento. Un mundo donde persiste la actitud del hacendado, pero sin el halo de autoridad correspondiente, con toda la secuela de conflicto que supone la presencia de figura de mando, sin el halo de autoridad.

PARA IMAGINAR LA HISTORIA HAY QUE DEJAR SITIO A LOS SUCESORES

Naturalmente, con el cambio del humor predominante en el presente, también cambian las apreciaciones sobre el pasado. La violencia secular aparentemente inexorable de la década de 1980 ahora, en el comienzo del siglo XXI, da lugar a consideraciones más reposadas sobre el terrorismo senderista⁸⁶. No es nada sencillo dirigirse al presente y no absolutizarlo. Es

86 «En verdad, no creo que el Perú se hubiera desangrado durante 12 años de no ser por el 'Presidente Gonzalo'. Para decirlo en breve, sin Guzmán no habría Sendero Luminoso. La conflictividad de la sociedad peruana podría haberse tramitado de una manera más atomizada y dialogante, menos violenta. Para sostener esta hipótesis, hay una razón decisiva. Se trata del rol central e insustituible desempeñado por Guzmán». Cfr. Portocarrero 2010: 371.

muy frecuente que lo vivido en un determinado momento lo sustraigamos de cualquier consideración propiamente histórica y lo coloquemos como el único rasero para entender a los antecesores. Si entendemos el presente como el final de la historia, todo lo pasado aparece bajo *un solo tono*. O bien surgimos de un pasado de abrumadora violencia, o bien podemos considerar que es posible ponerse en plan dialógico. ¡Qué difícil es aceptar que no tenemos la última palabra! Que somos parte de una conversación, una comunicación que pasa por diversos estados de ánimo e interlocutores no solo diversos; de hecho, varios de estos participantes en la conversación todavía no han aparecido, pertenecen al mundo de los sucesores. Cuando entendemos la historia desde el punto de vista de los sucesores, estamos dispuestos a considerar nuestras palabras y acciones como algo que puede terminar siendo completamente irrelevante para los demás o ser parte reconocida de una tradición. En ningún caso tenemos un control sobre los sucesores. Lo importante es mantener la conversación e indagar por nuevas posibilidades de acción. Las glorias del presente o sus calamidades no dicen nada sobre la conformación de las memorias futuras.

En la cultura intelectual a la que pertenezco hay muy poco sentido de futuro. Nada fluye, todo se petrifica. En la izquierda las utopías sirvieron justamente para dejar de problematizar el futuro, de ahí que estas utopías que parecían tan absolutas tuvieron una existencia más bien corta. Heridos por el desmoronamiento de modelos políticos que convocaron entusiasmos en su momento, mis compañeros de generación parecieran haberse replegado en una estrategia conceptual de sobrevivencia. Perdieron el sentido de revolución... y también el sentido de reparación de las pérdidas.

Imaginar una nueva idea es un atrevimiento que simplemente es de mal gusto y convoca la desconfianza de los colegas. Me consta. ¡Qué poca vocación fundacional en un país donde los esfuerzos de la gente por vivir mejor suplieron con el ingenio la indiferencia institucional cuando no la hostilidad! Esa vibración de la incertidumbre, tan necesaria para sintonizar

con el presente todavía no dicho, destaca por su ausencia, con la obvia excepción de las artes, en especial la poesía.

Se escribe sobre el Perú como si de la generación final se tratara, como si los nietos y demás sucesores no fueran parte del problema. No existen todavía, pero *son parte del problema*. Sin duda es nuestro más grave déficit para constituir una cultura pública democrática. Esto naturalmente no es algo que aqueja solo a los creadores culturales. Los políticos prefieren perennizarse con las obras antes que mediante la invención de nuevas costumbres, con la ampliación del vocabulario cívico. Prefieren ser recordados por un edificio, por una placa conmemorativa, por objetos inertes, sueñan con un presente inalterable en el tiempo.

Muchas veces en la historia, en las más diferentes sociedades los poderosos han buscado perennizarse con obras enormes; son las sociedades orientadas hacia el tiempo, de las que habla Harold Innis⁸⁷. Su ideal era perennizar un presente: las grandes construcciones, pirámides, catedrales, fortalezas, palacios imponentes, estaban al servicio del tiempo. Su limitación era una fuerte dificultad para moverse en el espacio; no destacaron en el comercio ni las comunicaciones a distancia⁸⁸. La democracia no se caracteriza por monumentos especialmente imponentes, su fortaleza ha estado en la palabra, la comunicación. La difusión en el espacio ha estado acompañada de una manera de perdurar distinta a los regímenes jerárquicos o despóticos. El futuro no aparece como un presente congelado para siempre en la construcción colosal, su continuidad es más discreta, en la costumbre de la asamblea y la conversación. De igual manera podríamos decir que hay discursos orientados hacia el tiempo, que buscan perdurar un cierto

87 Cfr. Innis 1995.

88 En este sentido es revelador que, a medida que avanza una sensibilidad democrática, adquieren más importancia los caminos incas como parte de la imagen actual que tenemos del Tahuantinsuyo. El Inca Garcilaso, en sus *Comentarios reales*, ya había puesto un especial énfasis en la construcción de caminos y de puentes al describir el mundo de los incas.

presente, y hay otros orientados hacia el espacio, dedicados a *ampliar* la cobertura de la conversación, de los nuevos interlocutores, tanto del presente como los sucesores. Su característica central es que no tratan de convertir al interlocutor en una reproducción del orador.

Elegir una imagen espacial como el laberinto para condensar la propuesta del ensayo aquí reeditado precisamente alude a la importancia de aprender a comunicarnos en una nueva disposición de superficies. En un laberinto no hay realidades «subyacentes» por fortuna. No es un tema de apariencias por desenmascarar, es un aprendizaje en la orientación para actuar ante las múltiples direcciones que ofrece la realidad.

MASACRES DE ENTRE CASA Y DEMOCRACIA DE VISITA

Las regiones de la conducta se confunden con los límites de aplicación de la ley. En las regiones posteriores todo puede pasar «porque nadie ve», mientras la región anterior es de una patente estrechez y donde los medios de comunicación tienen su parte de responsabilidad. Ese proceder de gamonal sustituye la vigencia de la ley por la mirada del hacendado. Es real lo que permanece dentro de la mirada oficial. Esta es probablemente una de las razones para entender la extendida violencia criminal de las décadas de 1980 y 1990. Lo que está fuera de la mirada no existe. Eso le dio un matiz adicional, y decisivo, a las respuestas de guerra sucia que tuvo el Estado en esos años. En efecto, Sendero Luminoso se empeñaba en espectacularizar su violencia con evidentes fines intimidatorios. El Estado optó por sustraer la mirada oficial en torno a sus acciones. Esto es algo distinto al secreto, que involucra a pocos, y tampoco se confunde con el fanatismo ideológico.

En las dictaduras militares sudamericanas de la década de 1970, las instituciones militares hicieron del anticomunismo un elemento central en la cohesión de voluntades. En el Perú, no obstante la explícita autodescripción comunista de Sendero Luminoso, mucho mayor que la de cualquier otro actor de la región, la represión estatal no requirió del anticomunismo como pieza ideológica central, como fue el caso de varios

países de Sudamérica. Se trató simplemente de hacer las cosas dentro lo que Erving Goffman llamó «las regiones posteriores de la conducta»⁸⁹: hacer como si eso no existiera. Políticamente el Estado se comportó como cuando «no hay visita» en la casa. Las masacres eran más un asunto de entre casa, de chacra, que de macartismo⁹⁰. Se trataba de acciones militares de amplio alcance que ocasionaban muchas muertes y que eran ocultadas con una facilidad sorprendente⁹¹. Varios extrajeron, con ligereza, la conclusión de una orientación etnocida o racista en las matanzas⁹². Lo más usual para respaldar

89 Cfr. Goffman 1981, cap. III.

90 Curiosamente la invocación a «los comunistas», «los rojos», como el gran peligro al acecho, actualmente tiene acogida en círculos del gobierno y prensa conservadora a propósito de los conflictos entre grandes empresas mineras y comunidades campesinas. No sorprende tanto. El «comunismo» siempre es un gran peligro a invocar cuando de cuidar los intereses de grandes inversiones se trata. Pero si hay quienes en nombre del comunismo efectivamente se dedicaron a matar a miles de gentes sin mayor conexión con «el mercado» o «la inversión extranjera», como fue el caso en el país en las décadas de 1980 y 1990, entonces el anticomunismo no es necesario. Una extraña consecuencia retórica es que las ONG ambientalistas, por ejemplo, resultan más «comunistas» que Sendero Luminoso. Así es la derecha en el Perú. De alguna forma, el fantasma del comunismo es más potente que los comunistas reales.

91 De ahí el tremendo impacto público de los testimonios familiares de las víctimas del terrorismo ante la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ya en esta década, veinte años después. Superpuesta a la atrocidad de las acciones descritas, había algo peor, la «intensidad intacta» a pesar de los años transcurridos. Eran acciones y personas que habían quedado en esa región posterior de la conducta, que en el Perú se los suele denominar, de manera extraña, «los lugares más alejados del país».

92 Entre ellos la propia CVR. Véase Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, tomo VIII, pp. 101-119, en que se puede apreciar una notoria dificultad de quien hizo la redacción para establecer líneas raciales de modo unívoco. Pero en las conclusiones del informe final se matiza de modo significativo el problema, al destacar a renglón seguido la poca familiaridad de las víctimas con la escritura:

6. La CVR ha podido apreciar que, juntamente con las brechas socioeconómicas, el proceso de violencia puso de manifiesto la gravedad de las desigualdades de índole étnico-cultural que aún prevalecen en el país. Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno.

7. La CVR comprueba que, en términos relativos, los muertos y desaparecidos tenían grados de instrucción muy inferiores al promedio nacional. Mientras el censo nacional de 1993 indica que solamente 40 por ciento de la población nacional tiene un nivel educativo inferior a la educación secundaria, la CVR ha encontrado que el 68 por ciento de las víctimas se encontraba por debajo de ese nivel.

Véase www.derechos.org/nizkor/peru/libros/cv/con.html#_materno (consultado el 12 de febrero de 2011).

estas acusaciones era afirmar que un número mayoritario de las víctimas era quechuahablante. Esta es una clásica falacia de razonamiento: de sostener que la mayoría de las víctimas compartían un rasgo étnico —hablando en propiedad, más bien lingüístico—, se infiere que los perpetradores de tales acciones no serían quechuahablantes ni pertenecerían a una cultura andina. No hay base para tal inferencia. Por ejemplo, basta ver los apellidos de los miembros del grupo Colina, o recordar que un jefe militar de la década de 1980, el general Huamán, dominaba el idioma, sin mencionar que varios mandos senderistas eran hijos de familias campesinas que habían asistido a la universidad y eran bilingües. Menos espectacular como explicación, pero de mayor probabilidad es que un Estado obstinado en comunicarse únicamente en castellano coloca en la más extrema indefensión a los ciudadanos, que, además de estar en pobreza crítica, hablan exclusivamente una lengua que es diferente al castellano⁹³.

GOOD BYE, LENIN! HELLO, RACISM!

A mediados de la década de 1990 cobró fuerza una interpretación que dejó de lado la cuestión de las «tradiciones autoritarias de la herencia colonial», para pasar a ensayar el racismo como la patología central de la vida social peruana. Claro, se sobreentiende que también el racismo tiene que ser colonial. ¿Cómo así aparece este tema?

Hay dos acontecimientos que permiten una primera explicación: en 1992 es capturado Abimael Guzmán, y en cuestión de meses Sendero Luminoso se desinfló, algo sorprendente teniendo en cuenta la inmovible tradición autoritaria multiseccular y de raíz colonial que supuestamente le daba sustento y legitimidad. Lentamente la preocupación por la violencia se diluyó como tema de interés académico. El otro acontecimiento ocurrió unos años antes, pero la intensidad de sus consecuencias no fue evidente de

93 Cfr. Biondi y Zapata 2006.

manera inmediata: en 1989 ocurre la caída del Muro de Berlín. Aparte del desmoronamiento del modelo soviético, el sustento ideológico, el marxismo-leninismo, quedó fuera de juego⁹⁴. Antes que un sistema de conceptos, se trataba sobre todo de una retórica en que la confrontación era de carácter inevitable. La lucha de clases, entendida como beligerancia retórica, cayó en el descrédito. ¿Cómo seguir con la misma melodía, pero cambiando la letra? Seguramente el perspicaz lector ya lo adivinó: con la lucha de razas.

Plantear esta cuestión en el Perú no deja de ser curioso, especialmente en el terreno de los reconocimientos colectivos: el único santo peruano, Martín de Porres, no es blanco precisamente⁹⁵ y la universidad en Lima que lleva su nombre no tiene por distintivo central ser un reducto de la etnicidad afroperuana. ¿Y el Señor de los Milagros, todo un emblema de la cultura peruana, cómo es conocido? Como el Cristo Moreno. Este es el tipo de situaciones que prefieren eludir los que se apresuran a considerar el racismo como principal patología pública del país. Si nos situamos en los términos de inclusión/exclusión, negar la exclusión supone afirmar la inclusión. Pero los ordenamientos jerárquicos proceden de distinta forma: la inversión y la complementariedad son los rasgos característicos de las prácticas: grupos que se encuentran en los últimos escalones de la subordinación en determinados momentos o espacios asumen una posición representativa y emocionalmente intensa. Típicamente el elemento que articula las jerarquías no se da en torno a la raza, sino a la distinción entre trabajo manual e intelectual⁹⁶. No es la raza, cualquiera sea la definición que se le dé, sino el trabajo el elemento

94 Aunque no debe dejarse de lado que el Partido Comunista Chino se define aún como marxista-leninista y está en el poder del país-estrella de la globalización.

95 En la película *Borat*, protagonizada por el comediante inglés Sacha Baron, hay una escena donde este, cuando está en Nueva Orleans, acompaña hasta su casa a una mujer negra prostituta luego de una hilarante velada con un grupo de blancos. En el porche de la entrada puede verse una pequeña estatua de San Martín de Porres. Esa imagen sería impensable encontrarla en un barrio blanco estadounidense. Debo la aguda observación a una persona que prefiere permanecer en el anonimato. En el Perú la imagen de San Martín de Porres no marca límites raciales de manera apreciable.

96 Este aspecto es fuertemente subrayado por Dumont 1970 y Dumont 1987.

definitorio de las subordinaciones. De ahí que una forma extrema de esta subordinación podemos verla en el trabajo doméstico, uno de los reductos más tenaces de la cultura de la servidumbre. Sin embargo, a visitantes extranjeros que vienen de sociedades donde el racismo o la xenofobia son problemas centrales de sus culturas políticas, el trabajo doméstico les parece un típico ejemplo de racismo.

Sigamos, en el siglo XX hubo no uno sino al menos cuatro presidentes «étnicamente diversos» respecto al ideal criollo: Sánchez Cerro (1930-1933), Velasco (1968-1975), Fujimori (1990-2000) y Toledo (2001-2006). De ellos único el aborrecido, y con furia, por la derecha conservadora es el segundo de los nombrados y no me atrevería a decir que por motivos racistas. De hecho, fue el único que le puso la mano encima al gamonalismo, y eso *hasta ahora* les duele. Podríamos seguir con otros hechos: las barras más bien violentas de Alianza Lima y de la «U» —a pesar de que unos son «grones» y otros «cremas»— no tienen una diferenciación racial o étnica apreciable y es por completo prescindible en las autodescripciones grupales⁹⁷. Fue una gran frustración antropológica sin duda que Sendero Luminoso, en medio de su violencia sin límites, no planteara algún tipo de apelación racial durante su docenio sangriento (1980-1992). Por último, las actuales mafias del narcotráfico, a cuyo cargo están las formas más despiadadas de violencia en la actualidad, tampoco parecen tener un componente étnico o racial definido. En las noticias policiales sobre asesinatos, los feminicidios tienen una nitidez sin equivalente con motivaciones de orden racial o étnico. Por contraste, en la página web de una importante universidad estadounidense hay un *link* a una actividad cultural que lleva por título «Esfuerzos inspiradores para mejorar

97 En el texto antes citado de Flores Galindo, la apreciación es diferente: «El racismo no consiguió eficacia porque antes de existir como discurso ideológico funcionaba como práctica cotidiana. No solo regían las relaciones entre dominantes y dominados sino que se reproducían en el interior mismo de los sectores populares [...]. Esta historia de exclusiones puede prolongarse hasta la Lima de nuestros días en la contraposición racial que subyace a las disputas entre clubes deportivos, la composición de las bandas de asaltantes chalacos y limeños [...]. De un lado, predominan mestizos; del otro, zambos y mulatos» (ídem, p. 46).

las relaciones raciales»⁹⁸. ¿Puede imaginar usted algo semejante en la web de una universidad peruana *concerned* con el racismo?

Lo anterior es para mostrar que en los momentos de cohesión, sea a propósito de las devociones masivas o el reconocimiento a los presidentes, o en los momentos de mayor conflicto —terrorismo, narcotráfico, homicidios—, las líneas raciales no presentan atributos con la intensidad suficiente para delimitar campos o equilibrios en la balanza de poder.

He omitido mencionar el bastante obvio terreno de las mezclas sexuales para mantenerme en los términos en que se plantea la cuestión racial hoy en las ciencias sociales del país. Aunque no puedo dejar de mencionar mi extrañeza por su omisión dado el abundante vocabulario psicoanalítico utilizado, pero que evita preguntarse por las acciones de la gente respecto a su sexualidad. Sobre todo en una ciudad como Lima, donde la proliferación de hostales es algo que pertenece al terreno de la evidencia. Por cierto, en los hostales, a diferencia de las discotecas, nadie se reserva el derecho de admisión.

¿LE LLAMAREMOS PIGMENTOCRACIA?

¿Entonces cómo explicar la importancia que tienen el tono de piel y los apellidos en «la presentación de la persona en la vida cotidiana»? Se trata en efecto de tonos, no de razas y sirven para definir quién es más y quién es menos, un rasgo fundamental en una sociedad jerárquica. Algo muy diferente a determinar quién está dentro y quién está fuera.

Es el universo del tutelaje engendrado por el gamonalismo, ¿qué novedad hay en todo eso? Eso es lo que fue denunciado durante todo el siglo XX y antes; el mundo de la humillación, de la prepotencia propio de la hacienda, de la chacra, como muy bien lo recuerdan las expresiones coloquiales del sentido común cuando alguien siente sus derechos vulnerados, y a las que tan

98 www.princeton.edu/main/news/multimedia/player.xml?videopath=/main/news/archive/S21/03/47K71/index.xml (consultado el 23 de mayo del 2008).

poco afectos parecen los que escriben sobre los asuntos públicos peruanos. Un par de situaciones puede ilustrar mejor lo dicho.

A comienzos de esta década fue publicado un libro tremendamente pertinente para esta discusión y que no mereció mayor atención de la crítica: *Testimonio de un fracaso: Huando. Habla el sindicalista Zózimo Torres*, de Charlotte Burenus⁹⁹. Es la historia de vida del personaje del título, desde su infancia, su carrera de dirigente sindical campesino, cooperativista y actual agricultor. Lo inusual es que la entrevistadora fue hijastra de uno de los hacendados dueños de Huando y que pasaba las vacaciones de verano en la casa-hacienda en los mismos años en que el dirigente sindical vivía en los galpones destinados a los trabajadores. La autora es hija de padres europeos; el entrevistado nacido de padres de la zona de Huando. Todos los elementos para que el racismo estuviera en el primer plano de la atención... si este fuera el elemento explicativo central del mundo en que vivieron. Naturalmente que no aparece ni por asomo. Dada la trayectoria de ambos, muy críticos de sus entornos sociales, es difícil creer que haya un componente encubridor. Sí hay en cambio una amplia descripción de cómo era dirigida la hacienda —considerada «moderna» a diferencia del arcaísmo imperante en el sur andino— y que corresponde al mundo gamonal: la arbitrariedad, la encarnación de las normas en la figura de los hacendados, el particular rechazo a la biblioteca del sindicato, la distintiva afición de Torres por la lectura, estimulada en la niñez por una tía protestante... Su negativa a poner un negocio cuando la cooperativa quebró, el reencuentro con un compañero y compadre que apoyaba a los hacendados. Pero el relato que surge no se parece a *La cabaña del tío Tom*.

El segundo elemento es una intervención de una estudiante en un curso de maestría que di hace un tiempo. Había una discusión sobre el tema de las líneas raciales como elemento de identidad en el Perú. La mayoría de las intervenciones mostraban una tendencia a reconocer diversos tonos de

99 Cfr. Burenus 2001.

mezcla. Una estudiante levanta la mano y afirma: «No estoy de acuerdo con lo que dicen los compañeros; vivimos en una sociedad muy racista y les voy a poner mi caso: cuando era niña jugábamos, mi hermano y yo, con nuestros amiguitos del barrio muy bien, pero cuando llegaban sus padres se alejaban de nosotros. Les decían que no se juntaran con nosotros porque teníamos la piel oscura». Una adición decisiva culmina el relato: «y yo no sé por qué decían eso porque no somos negros, mi padre es de Ica...». El tono de denuncia no deja dudas respecto a la importancia de los tonos de piel, pero no llega a conectar una apelación a líneas raciales que definan la identidad y agrega una determinación más bien geográfica. Esta situación es la que una profesora de derecho de Yale, Amy Chua, autora de un libro ineludible sobre el odio étnico en el mundo contemporáneo, llama «pigmentocracia»:

«Con la excepción de Argentina, Chile y Uruguay (donde desde muy pronto los pueblos indígenas fueron en buena parte extinguidos), la sociedad latinoamericana es fundamentalmente pigmentocrática. Se caracteriza por un espectro social con élites más altas, de piel más clara y sangre europea en un extremo; masas más bajas, más oscuras y de sangre india en el otro, y una gran cantidad de ‘cruces’ en medio. El origen de la pigmentocracia se remonta al periodo colonial»¹⁰⁰.

Esa gran cantidad de «cruces» en medio es justamente lo que caracteriza a una sociedad jerárquica: el orden a través de la subordinación antes que a través de la separación. Eso es un problema político antes que un asunto de mentalidades o psiquismos individuales y tampoco es un asunto, como la propia Chua cree, de orígenes coloniales. El racismo, en sus variantes más conocidas, se expresó como separación, como expulsión. Ello suponía una élite nítidamente diferenciada y autosuficiente, es decir, con una ética del trabajo moderna, posterior a los tiempos coloniales. Esa autosuficiencia

100 Cfr. Chua 2005: 69.

requiere necesariamente de ideales de excelencia propios, diferentes de la preocupación por establecer la subordinación en cada interacción de la vida diaria. La discriminación, vista así, supone un enorme desperdicio de energías sociales.

Lo cierto es que tales élites en varios países latinoamericanos tienen —dicho de una forma coloquial— la flojera propia del rentismo: siempre quieren tener cerca a alguien que les haga las cosas. A eso alude la expresión acerca del «cholo barato»; si fuera «caro», las relaciones de servidumbre no tendrían lugar. Sin duda quisieran ser racistas, para sentirse más occidentales, pero terminan diciendo como Macunaíma: ¡Qué pereza! Al final, todo no pasa de un reglamento de playas en el verano o una eventual bronca en un restaurante. Es el racismo de Quico, el personaje del Chavo del Ocho: puede jugar muy bien con sus amiguitos, y solo cuando pierde, no antes, dice: ¡Chusma, chusma!

BOB LÓPEZ Y EL LUGAR DE LA AUTENTICIDAD

El ensayo «Apología de Bob López» es una especie de necesario tercer capítulo de *El laberinto de la choledad*¹⁰¹. Mi aspiración es que pueda ser leído en continuidad con el texto central de esta publicación. A propósito del cuento «Alienación», de Julio Ramón Ribeyro, expreso mi manera de entender las identidades raciales en nuestra cultura, cuestión que no reiteraré en esta ocasión. Sí me interesa destacar que la postura caracterizada ahí como «punto de vista del narrador» en buena cuenta es la postura que la izquierda tradicionalmente ha expresado en cuestiones de política cultural y que permite entender mejor el desencuentro con los cambios ocurridos en el

101 Desde la redacción del *El laberinto de la choledad*, diversas lecturas ampliaron mis referencias conceptuales, pero hubo un texto que lamenté sinceramente no haber leído antes. Habría organizado estas ideas de otro modo. Me refiero a un notable ensayo del pensador indio Ashis Nandy *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (1983). Me enteré de la existencia de sus trabajos gracias a una breve selección del Fondo de Cultura Económica: *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo* (2011).

Perú durante el último medio siglo.

Al caracterizar a Roberto López como «alienado» y mostrar los cambios en su nombre y las correspondientes costumbres, sin duda hay un reclamo por la autenticidad. ¿Cómo es ser auténtico? Es una lástima que esta pregunta haya desaparecido, si alguna vez estuvo, de los debates públicos. Para el narrador la respuesta es clara: ser como el panadero Cahuide Morales, que lleva una vida entregada al duro trabajo manual y ajena a cualquier pretensión de belleza. Además su propio apellido enfatiza su corrección moral. Es el lugar que le corresponde, como indica un razonamiento consistente con un orden jerárquico donde cada cual tiene su lugar. Es cierto que tendría mucho sentido la afirmación si efectivamente la realidad fuera así, jerárquicamente ordenada. El problema justamente está en que cada vez hay más personas, grupos, familias que no se reconocen en ese orden jerárquico en el que se formó la República.

El reverso de la «alienación» —tal como se usa en las discusiones culturales que resultan más familiares— es algo que parece ser la autenticidad. Muy alejado, en realidad distinto por completo, del uso que le dieron Hegel y Marx: el proceso de enfrentarse al propio trabajo, a la obra, como algo extraño, ajeno, impuesto. El contraste me importa señalarlo, pues Bob López hace una continua apropiación de la realidad, con sus ilusiones y sus acciones. Se apropia sobre todo de aquello que «no le correspondería» por ser zambo: *jeans*, zapatillas, aprender inglés, viajar a Estados Unidos, ser querido por la mujer que es objeto de los deseos del grupo de amigos, arreglarse el pelo y la piel. (Esa cosa tan curiosa: si alguien de piel blanca se oscurece la piel en el verano, es una regia, pero si alguien de piel oscura quiere empalidecer, es una alienada, huachafa, *brichera*, etcétera).

A López no le falta identidad, él siente que tiene derecho a lo que el mundo ofrece. Es una existencia con proyecto, como decía la filosofía existencialista de mediados del siglo XX. Su carencia es otra. Le falta la vergüenza suficiente para contenerlo en el lugar de la jerarquía que le toca por ser hijo de una lavandera. No sé si eso deba considerarse un defecto

moral. Para el narrador, como para buena parte de la izquierda, fuera de la élite nada es proyecto, todo es destino, y una «vida buena» es vivir de acuerdo con lo que el destino te ha reservado. Todo ello no sería tan problemático si no fuera por el decisivo proceso de migraciones que marcó nuestra vida colectiva durante la segunda mitad del siglo XX.

¿Dónde está la autenticidad? ¿Del lado de Bob López o, por ejemplo, de Rendón Willka, el líder comunero justiciero de *Todas las sangres*? La respuesta abrumadora en la época que el cuento de Ribeyro fue escrito (1975), y temo que hasta la actualidad, va a favor del personaje arguediano. Siempre hay que desconfiar de los problemas humanos que son presentados como compuestos de una parte completamente mala y otra completamente buena. Quizá la mayor dificultad esté en elaborar una narrativa que pueda integrar los anhelos, los proyectos y los sentimientos de pertenencia a la parte del mundo que nos precede¹⁰².

Asociar la autenticidad¹⁰³ con un dato de nacimiento ha sido un recurso muy frecuente, de ahí que la autenticidad y un universo de castas sean prácticamente sinónimos en sociedades tan marcadas por la desigualdad como la nuestra. Entiendo el problema de otra manera; ser auténtico siempre tiene un componente de ir a contracorriente, de renuncia, de lo contrario nadie se ocuparía en pensar sobre el asunto. Entramos en contacto con la autenticidad cuando dejamos de ver la vida como la huella de un destino y nos embarcamos en proyectos bajo nuestra responsabilidad. De ahí que en la adolescencia y en la actividad artística, donde la búsqueda de la

102 Hubo que esperar algunas décadas para encontrar este problema planteado con la complejidad que merece: *La iluminación de Katzuo Nakamatsu* (2009), de Augusto Higa. La tensión entre el mundo de los ancestros y los ideales estéticos es planteado de manera radical y desgarrada. Esta pequeña obra maestra mantiene una misteriosa consonancia, un aire inacabado, con *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969), de Arguedas. Higa nos presenta un verdadero viaje al «corazón de las tinieblas» desde las calles de Lima. Véase el ensayo de Trilling comentado en la nota subsiguiente.

103 El *Diccionario* de la Real Academia Española (DRAE) señala en una de sus definiciones de 'auténtico': Honrado, fiel a sus orígenes y convicciones. El problema surge precisamente cuando hay una divergencia entre los orígenes y las convicciones.

originalidad es vivida como una urgencia, la autenticidad se convierta en un desafío existencial. En este proceso la búsqueda de ejemplos por seguir es fundamental, y hasta diría que inevitable. La autenticidad no excluye la imitación, pero sí la incorporación acrítica de las rutinas. Es un resultado antes que un punto de partida, es el ejercicio de la voluntad a contracorriente. De ahí que históricamente se la haya vinculado a las vanguardias artísticas y a la reacción conflictiva que suscitó¹⁰⁴.

La cuestión de la autenticidad en nuestra cultura bien puede ser expresada en el lema nietzscheano: llega a ser lo que eres. De alguna forma la autenticidad supone algún grado de libertad de expresión. Generalmente se aborda este problema en términos típicamente ontológicos: ¿existe libertad de expresión? Lo más frecuente es que a propósito de esta cuestión unos grupos son más libres que otros y, por lo tanto, con mayor derecho a la autenticidad. Si a un sector no se le reconoce el derecho a la libertad de expresión, su comportamiento auténtico será visto como «alienado», como una traición a los orígenes; es decir, si el hijo zambo de una lavandera aprende inglés y quiere viajar a Estados Unidos. Por el contrario, si un miembro de otro grupo tiene libertad de expresión, la divergencia con los orígenes, por ejemplo pasar de Miraflores, en Lima, a un barrio de París será un acto auténtico en nombre de una vocación.

Lo mismo puede decirse de la sinceridad: una de las peores consecuencias en la era moderna de no respetar el derecho a la libertad de

104 Lionel Trilling, crítico literario neoyorquino, recuerda los sorprendentes orígenes griegos de la palabra 'auténtico': Tener completo poder sobre algo, pero también cometer un asesinato. El auténtico puede ser un perpetrador, asesino, un suicida. Refiriéndose a la cultura de vanguardia escribe: «A veces nos quedamos un poco desconcertados por qué este arte fue saludado en su primera aparición con tan violenta resistencia y nos olvidamos de cuánta violencia había en su voluntad creativa. Qué implacable necesitaba ser un acto para afirmar la autonomía en una cultura educada en el deber y la obediencia a una ley perentoria y absoluta y cómo se necesitaba un ejercicio extremo de la voluntad personal para superar el sentimiento de no-ser» (Trilling 1972: 131-132). Si reemplazamos «la obediencia a una ley perentoria y absoluta» por esa combinación de servidumbre y tutelaje, no podemos dejar de notar la violencia que rodea la existencia de Bob López y el despliegue de su voluntad afirmativa, desde el rechazo de sus amigos en una plazuela de Miraflores, en Lima, hasta los campos de batalla de la guerra de Corea.

expresión es que se pierde inexorablemente el sentido de la sinceridad. La mayor parte de la comunicación será oblicua como parte de una estrategia socialmente defensiva. Aparte de la virtud moral genérica, hay grupos que pueden permitirse ser más sinceros que otros. En estos casos, la sinceridad aparece como una demostración de poder; soy sincero porque me puedo hacer cargo de las consecuencias de mis acciones sinceras. Cuando el auditorio se burla de alguien considerado diferente en el sentido de inferior o lo desprecia, el espacio para la sinceridad probablemente se reduzca a la condición de un sinónimo de comportamiento agresivo. Si algo podemos aprender del notable relato de Ribeyro, es que los recursos morales también están sujetos a la distribución desigual, pero en un sentido muy preciso: algunas personas aparecerán como *más* auténticas y *más* sinceras que otras. De hecho, este es el reproche básico a Bob López que da sustento al relato: no es *tan* auténtico ni *tan* sincero como el punto de vista del narrador.

Para Bob López la moral es un asunto de asociaciones, de pertenencia a distintos colectivos, dentro del país y fuera de él. El trabajo cooperativo con su amigo Cabanillas significa una buena muestra de lo que afirmamos. Su meta es una profunda aspiración moral: pasar de un universo marcado por jerarquías, donde el origen y el nacimiento son determinantes, a otro donde las clasificaciones sociales le permitan cultivar una individualidad. Richard Rorty señalaba que la moral es el nombre que le damos cuando nos encontramos con prácticas o situaciones que difieren de la manera de encarar las rutinas establecidas¹⁰⁵. En un mundo como el de la organización jerárquica de la vida social peruana, la costumbre no puede ser entendida desde otra forma que no sea la de una costumbre heredada. La invención de costumbres simplemente es impensable. El atractivo del personaje Bob López

105 «Dewey propuso reconstruir la distinción entre prudencia y moralidad en términos de la distinción entre relaciones sociales rutinarias y relaciones sociales no rutinarias» (Rorty 2000: 201). Véase también esta afirmación: «La obligación moral no se obtiene de una fuente o una naturaleza distinta de la tradición, el hábito o la costumbre. *La moralidad no es más que una nueva y controvertida costumbre*» (Rorty 2000: 206, las cursivas son nuestras).

es que, en efecto, fue un inventor de costumbres... y que ayuda a entender los cambios más significativos en la vida social peruana del último medio siglo.

Hoy, sin embargo, los elementos más dinámicos del mundo que vivimos están marcados por una creatividad que tanto en su variante de ejercicio del ingenio como del sentido de adaptación están cambiando rápidamente nuestros hábitos y maneras de pensar. Los muros que separan la oralidad y la escritura están cada vez más resquebrajados. Hay un gran sentido del ingenio, pero también una dureza excesiva, innecesaria, en las condiciones de vida y en el trato diario.

Dejar la chacra comunicativa y recuperar una mejor relación con la naturaleza-cultura de la que somos parte nos descubrirá acontecimientos de una potencialidad insospechada. Pero eso ya es parte de otra película. Por el momento concentrémonos en la consumación del tránsito del gamonalismo a la democracia; esa tarea ya es bastante laboriosa.

Bibliografía

ALTAMIRANO, Teófilo (1990). *Los que se fueron: peruanos en Estados Unidos*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ARGUEDAS, José María (1986). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.

AUSTIN, John Langshaw (1962). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.

BALBI, Carmen Rosa (1988). *El sindicalismo clasista*. Lima: Desco.

BAUDELAIRE, Charles (1974). «El pintor de la vida moderna». En: *El dandismo*. BALZAC, Honoré y otros. Barcelona: Anagrama, 1974.

BERNALES BALLESTEROS, Enrique y otros (1989). *Violencia y pacificación*. Lima: Desco y Comisión Andina de Juristas.

BIONDI, Juan y ZAPATA, Eduardo (1989). *El discurso de Sendero Luminoso contra texto educativo*. Lima: Editorial Concytec.

——— (2006). *La palabra permanente*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

BURENIUS, Charlotte (2001). *Testimonio de un fracaso: Huando. Habla el sindicalista Zózimo Torres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

BURGA, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

CHUA, Amy (2005). *El mundo en llamas. Los males de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones B.

CORNEJO POLAR, Antonio (1989). *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: Editorial CEP.

DEGREGORI, Carlos Iván (1986). «Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional». En: *Socialismo y Participación*, nro. 36.

——— (1990). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

——— (1993). «El aprendiz de brujo y el curandero chino. Etnicidad, modernidad y ciudadanía». En: *Modernización económica, democracia política y democracia social*. México D. F.: El Colegio de México.

DEGREGORI, Carlos Iván y GROMPONE, Romeo (1991). *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEGREGORI, Carlos y otros (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo: de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DOUGLAS, Mary (1969). *Purity and Danger*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

DUMONT, Louis (1970). *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.

——— (1987). *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.

ELIAS, Norbert (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.

FLORES GALINDO, Alberto (1999). *La tradición autoritaria*. Lima: Editorial Casa Sur.

FORGUES, Roland (1989). *José María Arguedas, del pensamiento dialéctico al pensamiento trágico. Historia de una utopía*. Primer Encuentro de Narradores Peruanos. Arequipa, 1965. Lima: Editorial Horizonte.

GOFFMAN, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

GOLTE, Jürgen y ADAMS, Norma (1987). *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

HABERMAS, Jürgen (1979). «Moral Development and Ego Identity». En: *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, pp. 86-94.

——— (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Editorial Península.

——— (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

HIGA, Augusto (2009). *La iluminación de Katzuo Nakamatsu*. Lima: Editorial San Marcos.

INNIS, Harold (1995). *The Bias of Communication*. Toronto University Press.

LAUER, Mirko (1989). *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editores.

LEÓN, Rafo (1990). «Falsa calumnia. Ag, un chino en la sopa». En: *Página Libre*, 15 de abril, p. A23.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1968). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta. Decimotercera edición.

MARX, Karl (1973). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, tomo II.

MATOS MAR, José (1986). *Taquile en Lima, siete familias cuentan*. Lima: Fondo Internacional para la Promoción de la Cultura.

McLUHAN, Marshall (1969). *La comprensión de los medios*. México D. F.: Editorial Diana.

MEISEL, G. (1962). *The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the «Elite»*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

MORRIS, Charles (1987). *Fundamentos de una teoría general de los signos*. Barcelona: Paidós.

MOSCA, Gaetano (1975). *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*. Nueva York: Arno Press.

——— (1984). *La clase política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

NANDY, Ashis (1983). *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Oxford University Press.

——— (2011) *Imágenes del Estado. Cultura, violencia y desarrollo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

NUGENT, Guillermo (1987). «Tradición y modernidad en José Carlos Mariátegui». En: *Pensamiento político peruano*. Lima: Desco, pp. 191-198.

——— (1989). «La construcción de la vida en el Perú como identidad histórica moderna». En: *Páginas*, nro. 100, pp. 125-157.

——— (1991a). «El encanto de las edades». En: *Socialismo y Participación*, nro. 55.

——— (1991b). «Modernidad para indios». En: *Hueso Húmero*, nro. 28, pp. 89-123.

——— (2010). *El orden tutelar. Sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: Desco.

——— (2012). «Los argumentos sobre la violencia». En: *El laberinto de la choledad*. Lima: Fondo Editorial de la UPC. Segunda edición.

——— (1988) «Democracia y derecho a la vida» En: *Paz tarea de todos*, año II, nro. 6, pp. 23-27.

OSORES, Lorenzo y QUIROZ, Roberto (1989). «Prefiero ver el país cerrado que verlo abierto de piernas» (entrevista a Pablo Macera). En: *El Idiota Ilustrado*, nro. 41 Lima, 16 de noviembre, p. 7.

PARODI, Jorge (1987). *Ser obrero es algo relativo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

PIAGET, Jean (1984). *La formación del criterio moral en el niño*. Barcelona: Editorial Martínez Roca.

PORTOCARRERO, Gonzalo (2010). «Un relato letal: el mito del ‘presidente Gonzalo’ por Abimael Guzmán». En: *Oído en el silencio. Ensayos de crítica cultural*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

QUIJANO, Aníbal (1980). *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

RAMA, Ángel (1985). *La ciudad letrada*. Hanover (Estados Unidos): Ediciones del Norte.

REY DE CASTRO, Álvaro (1982). «Freud y Honorio Delgado: crónica de un desencuentro». En: *Hueso Húmero*, nros. 15-16, Lima, octubre 1982, pp. 5-76.

RIBEYRO, Julio Ramón (1994). *Cuentos completos (1952-1954)*. Madrid: Alfaguara.

RODRÍGUEZ, Humberto (1988). *Hijos del celeste imperio en el Perú, 1850-1900*. Lima: IAA.

RODRÍGUEZ R., César (1990). *Cicatrices de la pobreza*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

RORTY, Richard (2000). «Ética sin obligaciones universales». En: *El pragmatismo, una versión*. Barcelona: Editorial Ariel.

RUSHDIE, Salman (1984). *Hijos de la medianoche*. Madrid: Alfaguara.

SEARLE, John R. (1986). *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

SCHUTZ, Alfred (1972). *El problema de la realidad social. Introducción a la Sociología Comprensiva*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

——— (1974). «El forastero». En: *Estudios de teoría social*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, pp. 95-107.

SIMMEL, G. (1986). *Sociología 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.

TRILLING, Lionel (1972). *Sincerity and Authenticity*. Harvard University Press, Cambridge.

VASCONCELOS, José (1957). *Ulises criollo*. En: *Obras completas*. México D. F.: Libreros Mexicanos Unidos, Colección Laurel, tomo I.

WEBER, Max (1987). *Sociología de la religión*. Madrid: Editorial Taurus, volúmenes I y II.

WEKSLER, Marina (1989). «Fernando de Szyszlo. Aproximaciones a su vida y a su obra». Monografía para obtener el grado de Bachiller en Arte con mención en Pintura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

WINCH, Peter (1973). *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu.

WINNICOTT, D. W. (1985). *Playing and Reality*. Pelikan Books.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Madrid: Aguilar.

——— (1988). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Aguilar.

Recientes publicaciones del Fondo Editorial de la UPC

2012

Santiago Carpio Valdez
Arte y gestión de la producción audiovisual

Olinda Serrano de Dreifuss
Diagnóstico con intervenciones terapéuticas. Psicoterapia breve a partir de la historia

Sardón Taboada, José Luis (editor)
Revista de Economía y Derecho
Invierno de 2012, vol. 9, nro. 35

Girón Suazo, Marie Cosette
Aplicaciones de matemática y cálculo a situaciones reales

Austermühle, Stefan
Sostenibilidad y ecoeficiencia en la empresa moderna

Sardón Taboada, José Luis (editor)
Revista de Economía y Derecho
Otoño de 2012, vol. 9, nro. 34

Bermúdez, Alejandro
Cómo implementar el ABP. La experiencia de la Escuela de Medicina de la UPC

Torres Arancivia, Eduardo
La voz de nuestra historia. El poder de la oratoria civil y religiosa en el Perú (siglos XVI-XIX)

Vélez, Odette (compiladora)
La educación desde el psicoanálisis. La función analítica del educador

Álvarez Falcón, César
El despegue. De las burbujas económicas al desarrollo sostenible

Medina La Plata, Edison
Business intelligence. Una guía práctica
Segunda edición

Sardón Taboada, José Luis (editor)
Revista de Economía y Derecho
Verano de 2012, vol. 9, nro. 33

2011

Lazarte, Marina (compiladora)
Reconstruyendo la libertad. Una selección de artículos de George L. Priest

Chu Rubio, Manuel
La creación de valor en las finanzas: mitos y paradigmas

Galván, Liliana
Creatividad para el cambio
Tercera edición

Sardón Taboada, José Luis (editor)
Revista de Economía y Derecho
Primavera de 2011, vol. 8, nro. 32

Huamán, Laura y Rios, Franklin
Metodologías para implantar la estrategia
Segunda edición

Sardón Taboada, José Luis (editor)
Revista de Economía y Derecho
Invierno de 2011, vol. 8, nro. 31

Yrivarren, Joaquín
Gobierno electrónico. Análisis de los conceptos de tecnología, comodidad y democracia

Remy, Paul

Manejo de crisis. ¿Qué hacer el día en que todo está en contra nuestra?

Wright, Susan y MacKinnon, Carol

Alquimia de liderazgo. La magia del líder coach

Sardón Taboada, José Luis (editor)

Revista de Economía y Derecho

Otoño de 2011, vol. 8, nro. 30

Blanco de Alvarado-Ortiz, Teresa

Alimentación y nutrición. Fundamentos y nuevos criterios

Eyzaguirre del Sante, Hugo

Políticas de competencia y su aplicación

Sardón Taboada, José Luis (editor)

Revista de Economía y Derecho

Verano de 2011, vol. 8, nro. 29

Encuentre más publicaciones del Fondo Editorial de la UPC,
en versión impresa y digital, ingresando a:

www.upc.edu.pe/fondoeditorial

Visite la página de Facebook del Fondo Editorial de la UPC:

www.facebook.com/fondoeditorialupc



Hace veinte años Guillermo Nugent publicó el ensayo *El laberinto de la choledad* apoyándose en dos ideas básicas. La primera es la distancia que existe entre un vocabulario público con un amplio registro para distintas formas de discriminación, amenazas, miedos, y una realidad cotidiana que —por el contrario y de manera persistente— tiende hacia la conexión de las diferencias. En la conversación ciudadana, lo que decimos suele estar muy rezagado de lo que hacemos.

La otra idea, derivada de la anterior, consiste en que la realidad no es ordenada tanto a partir de un ideal moral como de la capacidad de crear estigmas. Evitar la vergüenza importa más

que la satisfacción con las propias ocurrencias.

Esta segunda edición incluye dos ensayos que complementan el planteamiento inicial. El primero es «Apología de Bob López (lo esencial es visible a los ojos)», donde, a propósito de un cuento de Julio Ramón Ribeyro, el autor discute la cuestión de qué significa ser auténtico en un mundo público fuertemente jerarquizado. El otro ensayo, titulado «Los argumentos sobre la violencia», es un intento por ordenar tres distintas perspectivas presentes en los debates públicos durante los años más estremecedores de la violencia política y la debacle económica en el Perú.

La invitación a reflexionar con este libro está hecha. Como explica Nugent: «Espero que la lectura de estas páginas estimule en las ciudadanas y ciudadanos mejores ideas que las mías».

Escanea este código
con tu smartphone



