hueso húmero

26

UNMSM

hueso húmero

Nº 26 febrero 1990

SUMARIO

Carátula: *Alejandro Marambio*

Viñetas tomadas de una lámina entomológica de Longman. Huret, Rees, Orme & Brown, 1818.

HUESO HÚMERO

es una revista de artes y letras que publican
Francisco Campodónico F., Editor
y
Mosca Azul Editores

DIRECCIÓN

Mirko Lauer y Abelardo Oquendo

CONSEJO DE REDACCIÓN: *Juan Acha, Rodolfo Hinostroza, Luis Loayza, José Ignacio López Soria, Mario Montalbetti, Julio Ortega*

ADMINISTRACIÓN: *Jaime Campodónico V.*

Impresión: INDUSTRIAL*gráfica* S.A., Chavín 45, Lima 5.

Suscripción y canje: Conquistadores 1130, San Isidro, Lima, Perú

La revista no devolverá textos no solicitados ni mantendrá correspondencia sobre ellos.

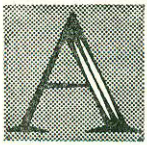
Precios del ejemplar en el exterior:

US $ 20.00, vía aérea

US $ 12.00, vía superficie

Número auspiciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
CONCYTEC

FRAGMENTOS: AJEDREZ / LUIS LOAYZA



HORA casi todos los juegos de ajedrez son de *tipo* Staunton, las piezas tienen esa forma, pero el de mi tío Eduardo era de los Staunton originales, las piezas de boj y ébano se guardaban en una caja que llevaba en el interior una etiqueta con un número y la firma autógrafa de Howard Staunton. Esos juegos se fabricaban en Inglaterra el siglo pasado. Staunton, un gran campeón inglés, no era el fabricante ni había diseñado las piezas, tan sólo cedió el uso de su nombre como marca comercial (acabo de leer los detalles en una enciclopedia). Siempre he querido tener uno de esos juegos. En mis viajes entro a veces en los anticuarios y casas especializadas y pregunto por ellos: me responden que de vez en cuando aparece uno y se vende en el acto. Después de tantos años volví a ver un juego Staunton, en casa de un amigo peruano que vive en Europa, se lo había comprado su mujer en un remate. Es un placer jugar con las piezas, son de la dimensión y el peso justo, y aun mirarlas —la calidad de los trebejos se aprecia en el caballo, la única pieza trabajada a mano y no en torno—, la materia misma es hermosa, el tiempo enriquece la buena madera. El tablero era también como el de mi tío Eduardo, recubierto de una lámina de cuero, las casillas del centro más gastadas que las otras. "El centro

del tablero, el centro del mundo" me repetía mi tío, para quitarme la mala costumbre de atacar demasiado pronto por los flancos.

*

Un compañero de clase me enseñó a mover las piezas y durante unos días jugamos algo que creíamos ajedrez. Supongo que se lo conté a mi madre, que lo repitió en casa de los tíos, y un día, hecho inesperado, sin precedentes, el tío Eduardo me invitó a que lo visitara, como si yo fuese una persona mayor, y al recibirme me llevó consigo al escritorio, honor todavía más extraordinario y concedido a muy pocos.

El primer día le propuse con entera inconsciencia jugar una partida, pero el tío Eduardo me respondió que jugaba muy poco. Sin embargo tal vez pudiera enseñarme algunas cosas que podrían interesarme. Dispuso sobre el tablero vacío los dos reyes y un peón blanco. ¿Era posible coronar el peón con apoyo del rey? No supe qué contestarle, nunca había pensado en eso. Jugamos varias veces el final; cuando él llevaba las blancas, el peón llegaba a dama fácilmente, cuando jugaba con las negras mi peón quedaba bloqueado y para no perderlo debía ahogarle el rey. Empecé a jugar más despacio, tratando de descubrir en qué momento me equivocaba, y de recordar sus jugadas. Me daba cuenta que él respondía sin detenerse a pensar, observándome discretamente mientras yo me inclinaba sobre el tablero. El final de rey y peón está regido por el principio de la oposición, de haber tenido talento para el ajedrez yo lo hubiera descubierto por mí mismo esa tarde. Mi tío tuvo que explicármelo y, después de mis esfuerzos anteriores, lo entendí de inmediato. Esto pareció complacerlo. Había pasado la prueba, porque me invitó a que volviera a verlo.

*

En su casa solían decir, en tono perfectamente serio —su mujer quizá con una punta de ironía,— que el tío Eduardo estaba jugando al ajedrez o estudiando sus libros de ajedrez. Ninguna de las dos cosas era del todo cierta.

Jugaba pocas partidas, casi siempre conmigo (cuando se encerraba en el escritorio yo era de las contadas personas a quienes se permitía entrar), y aun esas no terminaban, sino que las interrumpíamos para analizar las posibilidades de una posición interesante. Tampoco puede decirse que estudiara. Reproducía las partidas de maestros de los libros o del *British Chess Magazine*, a que se hallaba suscrito (cada año yo me encargaba de llevar los doce ejemplares a un encuadernador de la calle Argandoña y de recoger el volumen empastado), analizaba finales y problemas, pero carecía en absoluto del espíritu de competencia de los jugadores de torneo y aun de los simples aficionados. He conocido a muchos ajedrecistas. A casi todos les halaga ganar, se sienten poderosos porque derrotan al adversario y le dan muerte, aunque sea simbólicamente. El ajedrez es el más violento de los combates, no soy yo quien lo dice, más brutal que la lucha física en que el esfuerzo muscular sirve de desahogo al instinto de agresión. "Un juego de sádicos" decía la mujer de un amigo, una hermosa muchacha que prefería irse al otro lado de la casa cuando yo me sentaba a jugar partidas de cinco minutos con el marido (uno de esos perdedores expresivos), por no oírlo gemir cuando yo destrozaba su Defensa Siciliana. Otros jugadores, los menos, quieren crear o construir algo, pues el ajedrez es un arte menor y una buena partida una obra llena de melodías no escuchadas —las variantes previstas que no llegaron a jugarse— que suscita en los conocedores una impresión estética. Al tío Eduardo no le interesaba ganar, ni tampoco crear, o tratar de crear, él mismo: le bastaba disfrutar de las obras ajenas, fue un contemplador del ajedrez, como se es amante de la pintura o la música, y en la vida no hizo nada que le importara más que su contemplación. Sentía, por supuesto, gran admiración por los maestros, sobre todo por Capablanca, a quien vio una vez en París y que le firmó uno de sus libros. Lo recordaba como un hombre muy elegante, muy simpático. Habían cambiado unas palabras que yo me hacía repetir muchas veces: Capablanca le recomendó que estudiase finales; todos estudian aperturas, le dijo, y es una pérdida de tiempo, estudie usted los finales. Yo heredé del tío Eduardo la admiración, el culto del héroe. Alguna vez oí

decir que los americanos no hemos tenido grandes artistas clásicos y cité a Capablanca, el primer nombre que me vino a la cabeza. No me entendieron, no sabían de quién hablaba, pero estoy seguro de haber tenido razón. En otro tiempo, en el escritorio de mi tío Eduardo, como quien escucha y vuelve a escuchar música, analizamos una y otra vez las partidas de Capablanca, y llegué a conocer unas cuantas de memoria. Todavía ahora puedo evocar no las jugadas sino la impresión general de la partida. Recuerdo la estocada inesperada, imparable, que acabó con Bernstein, el final de torres contra Tartakower en que el rey blanco avanza entre jaques para cerrar una red de mate en la sexta fila, la partida de bloqueo con Treybal, estrangulación delicada.

*

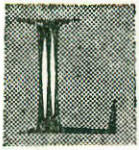
Era ingeniero pero nunca ejerció la profesión ni le oí hablar de ella. Siendo todavía muy joven, cuando se acababa de casar, enfermó del corazón y fue un inválido toda su vida; vivió casi sin salir a la calle en la casa que había hecho construir su padre, en uno de los malecones de Miraflores, consumiendo poco a poco su fortuna. Quizá, a decir verdad, nunca estuviera enfermo, pero —aquí resulta útil la diferencia entre el *ser* y el *estar*— fue siempre el enfermo que, tal vez sin saberlo, había decidido ser. Casi todos los años tenía una nueva crisis y se pasaba quince o veinte días en cama; cada dos o tres años la crisis era grave, el médico de la familia, el doctor Cárdenas (se negaba a ver a otro) se ponía muy serio e insinuaba que el final podía llegar en cualquier momento, luego el tío Eduardo se recobraba lentamente, al cabo de un par de meses volvía a estar de pie, un poco más pálido y delgado, con la mirada triste de quien se ha hombreado con la muerte. Toda agitación podía hacerle daño. Salía muy poco (aunque le gustaba darse una vuelta por los malecones, por la noche, cuando no podía encontrarse con nadie), recibía a muy pocos amigos, muchas veces hasta evitaba las reuniones de familia. Era hombre silencioso y como apartado de las cosas, capaz de asistir a largas conversaciones ajenas con una sonrisa cortés en los labios pero sin decir una palabra; alguna autoridad debía tener,

pienso ahora, cuando a nadie se le ocurría hacerle preguntas. Su mujer se ocupaba de la casa y las hijas, el resto del mundo podía ocuparse de sí mismo; lo he visto muchas veces leer el diario en menos de tres minutos: una ojeada a los títulos, un vistazo a la lista de defunciones y lo arrojaba a un lado con un gesto desdeñoso. Lo único que le interesaba era el ajedrez. Todos los días pasaba unas horas en el escritorio reproduciendo partidas de maestros, analizando problemas y finales, releyendo sus libros. Tenía una buena biblioteca de ajedrez, leía el francés y el inglés (aprendidos en Europa, donde vivió unos años al terminar la Primera Guerra) y aprendió a descifrar el alemán. Era capaz de analizar a ciegas, a veces se sentía un poco fatigado y me dictaba variantes que yo seguía en el tablero. No creo que fuese un jugador muy fuerte, era de estilo sobrio y posicional, aprendido de Capablanca, despreciaba el juego falsamente brillante e incorrecto. Tratándose de ajedrez se volvía otro hombre: más bien locuaz, apasionado, inteligente. Esto lo sabían dos o tres amigos suyos y yo, a quien enseñó a jugar. Murió pasados los setenta años, de un lento cáncer al estómago. Me dijeron, yo no estaba entonces en el Perú, que en los últimos días la resistencia del corazón asombró a los médicos. Ahora, por supuesto, se hablaría en su caso de una enfermedad psicosomática (lo que quizá no explica gran cosa), se comprobaría con cien análisis su buena salud y se le obligaría a aceptar la vida a la que estaba destinado por nacimiento, la de un caballero limeño, un hombre de acción, un político quizá, como su padre. El había rechazado esa vida, le había opuesto una enfermedad al corazón, gran defensa. Su verdadera vida fue secreta, transcurrió dentro de los límites del tablero, en el mundo fantasmal, terrible, suficiente del ajedrez.

M. Péndula

LA NUEVA HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL DE AMERICA LATINA / ANIBAL QUIJANO

INTRODUCCION



A categoría "heterogeneidad estructural" fue acuñada en América Latina, después de la Segunda Guerra Mundial, para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí.[1]

Ese modo afectaba a la estructura global de la sociedad y a cada una de sus instancias. Admitía la presencia de un eje central de articulación, el capital. Pero implicaba la presencia de varias y aún contrapuestas y conflictivas "lógicas" en el movimiento del conjunto de la sociedad, en cada instancia, en cada fenómeno, en cada proceso, en cada tendencia. Alguna, la del capital, podía ser dominante. Pero atravesada, afectada ella misma por las demás. Ninguna con ámbito exclusivo, en dimensión alguna de la existencia social.

1. Véase de Aníbal Pinto: *Tres ensayos sobre Chile y América Latina*. Ediciones Solar, 1971. Buenos Aires, Argentina. De Aníbal Quijano: "El Proceso de Urbanización en América Latina", CEPAL, 1966. Santiago, Chile.

Aquella categoría llevó a la reelaboración de otra, la "dependencia". Hasta mediados de los años sesenta, ese término se refería únicamente a la subordinación de un país o de una nación respecto a algún poder exterior. Aludía a una relación externa y se apellidaba, propiamente, como "dependencia externa".[2]

Desde entonces, se le incorporó lo que estaba implicado en la "heterogeneidad estructural" y pasó a significar una estructura de poder que consiste en una asociación de explotación y de dominación entre los dominantes del orden internacional con los del orden interno de un "país" o de una "nación", con todo lo que eso implica para todos los ámbitos de la existencia social. La dimensión "externa" de la dependencia no fue desalojada, pero revelaba ser una forma de la relación entre el todo y las partes y no una relación de simple exterioridad.[3]

Los avatares del debate latinoamericano que se inició en esos años, precisamente a partir del descubrimiento de la "heterogeneidad estructural" y de la "dependencia", no actuaron en favor de una sistemática indagación de todas las cuestiones real o potencialmente implicadas en esas categorías, en particular de la primera. Aludida con frecuencia, mal podría decirse, sin embargo, que fuera empleada realmente para el estudio de cada una de las instancias, fenómenos y procesos de la sociedad latinoamericana.

Originariamente, la "heterogeneidad estructural" fue elaborada como alternativa al "dualismo", que era la piedra angular de la teoría de la "modernización", ampliamente

2. En ese sentido, el término está en uso desde *El imperialismo fase superior del capitalismo*, de Lenin. Pero su generalización en América Latina proviene de la obra de los economistas de la CEPAL y del sector "nacionalista-populista" del debate latinoamericano posterior a la Segunda Guerra Mundial.

3. Esa es la propuesta implicada en la obra de los investigadores que contribuyeron a la generación de ese debate. Véase, entre otros, de F.H. Cardoso y Enzo Faletto: "Dependencia y desarrollo en América Latina". que apareció en ILPES, 1967, en Santiago, Chile. Y de Aníbal Quijano "Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina", Mosca Azul Editores, 1977, originalmente circulada también en 1967, CEPAL, Santiago, Chile.

dominante entonces en la investigación y en el debate acerca de América Latina.[4] Y fue notablemente eficaz en la confrontación teórica (si se piensa, por ejemplo, en el devastador impacto del trabajo de Stavenhagen, "Siete tesis equivocadas...") si no ciertamente en la política, arena en la cual, aunque no lo pareció en algún momento, fue siempre una posición menor y terminó después derrotada sin atenuantes.

En el plano de la teoría y en la investigación concreta acerca de la sociedad latinoamericana, esa confrontación puso a prueba la consistencia de la dialéctica frente al neopositivismo y de la teoría materialista de la historia frente al estructural-funcionalismo, respectivamente. Primero que todo, sin embargo, en ese debate se oponían una perspectiva eurocentrista en el estudio de la sociedad y de la historia, encarnada en la idea del "dualismo" y en la teoría de la "modernización", frente a un nuevo intento latinoamericano de liberarse de esa secular prisión intelectual.[5]

Cuando hacia fines de la década de los sesenta el "dualismo" y la "modernización" parecían ser evacuadas de la escena intelectual latinoamericana, también parecía abierta la posibilidad de identificar e indagar sistemáticamente los patrones estructurales articulados en la totalidad social, y las relaciones específicas entre ellos en cada fenómeno y en cada uno de los procesos mayores sobre los cuales la investigación estaba ya iniciada. No sucedió así. El eurocentrismo y el "dualismo" encontraron otro vertedero, para-

4. La visión "dualista" tiene curso desde comienzos de este siglo, en el debate sobre el "problema indígena". Pero en la segunda postguerra, se difundió sobre todo a partir de Jacques Lambert y su bien conocida *América Latina*. La teoría de la "modernización" cubre el ciclo del predominio parsoniano en la investigación social latinoamericana.

5. Los trabajos de Stavenhagen, Cardoso, Faletto, De Oliveira, Dos Santos, Graciarena, Ianni, Marini, Murmis, Nun, Quijano, Torres-Rivas, Weffort, entre otros, iniciaron ese debate. Pablo González Casanova editó, en 1970, una Bibliografía útil para el debate de ese período, con el título de *Sociología del desarrollo*, UNAM. México.

dojal en apariencia y más complicado de enfrentar: el "materialismo histórico".

"Materialismo histórico" es la denominación de una versión eurocentrista de la teoría materialista de la historia, derivada de la obra de Marx. Antes de la Segunda Guerra Mundial, el procusteano molde staliniano había sido impuesto como codificación oficial de la teoría, y esa versión típicamente eurocentrista se fue rellenando, además, en medida creciente, con elementos del evolucionismo positivista tradicional. Y de su lado los trotskistas, menos proclives acaso a la tentación positivista, no fueron por eso menos prisioneros de una perspectiva eurocentrista. En verdad la primera gran confrontación de ese "materialismo histórico" se produjo, y no por accidente, en América Latina, con las posiciones mariateguianas.[6]

A esas versiones de la teoría, se les sumó y se les combinó, después de la Segunda Guerra Mundial, la versión estructuralista del "materialismo histórico" a través de la obra de Althusser y sus colaboradores, cuya influencia se difundió en América Latina en la bien conocida manera simplificatoria de los manuales.[7] La versión althusseriana del "materialismo histórico" implicaba un claro reforzamiento del

6. En la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, reunida en junio de 1929 en Buenos Aires, se produjo la primera gran confrontación entre la versión eurocentrista, defendida por el Secretariado Latinoamericano de la IIIa. Internacional y los delegados stalinianos europeos, y la versión generada en América Latina, representada allí por los trabajos de José Carlos Mariátegui ("Punto de Vista Antimperialista" y "El Problema de las Razas en América Latina") y por una parte de la delegación colombiana encabezada por Maecha, principalmente. Las Actas fueron publicadas bajo el Título de *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latino Americana,* Ed. Revista "La Correspondencia Sudamericana". Buenos Aires, 1929.

7. La influencia althusseriana tuvo dos vehículos principales. Una parte importante de los estudiantes latinoamericanos de ciencias sociales en Francia, se formó en los años sesenta bajo esa influencia y la difundió después en la cátedra y en el debate en América Latina. El otro, fueron las traducciones de la obra de Althusser y los bien conocidos "manuales" de divulgación de ese "materialismo histórico", que se deben a Martha Harnecker.

eurocentrismo, dadas las conocidas dificultades del estructuralismo, en general, con la historia, y las del althusserianismo, en particular, con la dialéctica.[8]

Esa suerte de "vulgata marxista",[9] llevó a una tendencia muy amplia (virtualmente todos los maoistas; pero no mucho menos stalinianos y trotskistas), a "leer" América Latina *como-si-fuera-Europa*. Es decir, no a la luz directa de la teoría materialista de la historia, sino a la luz refleja del "materialismo histórico".

Lo primero implica una relación compleja y contradictoria de la teoría con la realidad. En primer término, como toda realidad determinada es concreta, no consiste solamente en un caso particular de alguna regularidad general, sino también es una especificidad y eventualmente una singularidad. En consecuencia, se trata ante todo y sobre todo de poner esa realidad en relación con una "lógica" de conocimiento, con una manera de conocer. En segundo lugar, de la particularización, concreción, de las categorías y proposiciones generales ya elaboradas en la teoría, cuando la realidad muestra una instancia particular correspondiente a ellas. Pero eso es, también, un momento de la reconstitución de tales categorías y/o proposiciones generales. En tercer lugar, se trata de la elaboración de categorías específicas para las especificidades y de otras para las singularidades de la realidad, según la misma lógica inmanente a la teoría, de su manera de conocer. Todo ello cumple el propósito de discernir el movimiento concreto de una historia específica, la historicidad concreta de una concreta sociedad. En América Latina, se trata de "leerla" en función de ella misma; en

8. Una muestra bien conocida de los extremos del rechazo teórico de la historia (no se trata aquí del debate sobre el historicismo) entre los althusserianos, es la obra de Barry Hindess y Paul Q. Hirst: *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge and Kegan Paul, 1975, Londres. Acerca de ese debate en América Latina, véase de F.H. Cardoso y Francisco Weffort: "Althusserianismo o Marxismo?", en *Las clases sociales en América Latina*. Siglo XXI 1973, México.

9. La denominación se debe a Francisco de Oliveira, en su comunicación a la reunión de CLACSO, Montevideo, Diciembre de 1985.

relación con otras experiencias, pero no *según* ellas. No se trata, por lo tanto, de oponer un provincianismo (el latinoamericacentrismo) a otro (el eurocentrismo), sino de acceder a un universal que permita estudiar América Latina y Europa (o/y otras historias), para descubrir si son experiencias particulares de una misma regularidad general o de un mismo patrón de movimiento histórico, o especificidades de diversas, quizás entrecruzadas, historias. Pero no como réplicas unas de alguna historia-modelo-original (de la cual serían casos "atrasados", "desviados", "distorsionados", etc.) y según la cual deben ser estudiadas o "leídas". No existen semejantes originales, ni réplicas, en la historia.

Lo otro, el "materialismo histórico", cumple por sobre todo el propósito de encontrar en toda realidad lo que ya fue encontrado y elaborado en las realidades en cuyo estudio fueron formuladas las categorías y proposiciones puntuales de la teoría. Admite lo concreto en una dada realidad sólo como la manera particular de un universal, considerado siempre idéntico a como fuera descubierto y formulado en la experiencia original. Pero es ciego a las especificidades. Y rechaza todo lo demás como no perteneciente a —peor, como incompatible con— la teoría. Está compelida por eso, todo el tiempo, a "leer" todas las sociedades como si fueran réplicas de alguna otra original, despojando a cada una de su concreción, de la especificidad de su historia. América Latina es "leída" como-si-fuera-Europa.

No es extraño, así, que el "materialismo histórico" no pudiera evitar convertirse, a despecho de sus preferencias y finalidades, en otro vertedero del "dualismo" y de la lógica de la teoría de la "modernización". No hay modo de no advertirlo en su modo particular de debatir la cuestión del predominio entre el "feudalismo" y el "capitalismo" en América Latina, en oposición a la "dependencia" y a la "heterogeneidad estructural".

En efecto, la "dependencia" —cuando el "dependentismo" no la simplifica a una "subordinación nacional" al imperialismo— presupone la "heterogeneidad estructural". La elaboración de esta categoría en América Latina se funda en el descubrimiento de que la sociedad latinoamericana es una totalidad en que se articulan diversos y heterogéneos

patrones estructurales. No es un conjunto de dos o más estructuras separadas, con relaciones externas entre sí en el marco de las jurisdicciones estatales. El capitalismo no es el único patrón estructural de la totalidad social de América Latina, aunque es ya el eje central que la articula. Por ello, la "lógica" del capital no es, no podría ser, la única que actúa en esa heterogénea totalidad, ni en ninguna de sus instancias. Y puesto que no se trata, por definición, de la mera coexistencia yuxtapuesta de varios y diversos patrones estructurales y sus respectivas "lógicas" históricas, la del capital no podría ciertamente ser la única, ni siquiera en aquellas dimensiones de la existencia social que más pronunciadamente admitieran ser caracterizadas como capitalistas.

En cambio para los sostenedores de la primacía del "feudalismo" sobre el "capitalismo" en América Latina, el supuesto era, precisamente, que lo uno y lo otro constituyen dos estructuras separadas entre sí, lo que conllevaba predicar dos estructuras de poder distintas, separadas, aunque coexistentes, y antagónicamente opuestas y en conflicto. El "dualismo" resultaba ser también para el "materialismo histórico" el supuesto de base, como lo era para la teoría de la "modernización". Del mismo modo, para ambas teorías el cambio consistía en el pasaje, unidireccional y unilineal, entre los términos de una relación dicotómica. Los términos, variaban, por supuesto. Para el "materialismo histórico" el pasaje ocurría desde el "feudalismo" al "capitalismo" pasando por la estación de tránsito del "semifeudalismo", lo que para la "modernización" ocurría entre la "tradición" y la "modernidad", con indeterminadas situaciones de "transicionalidad". La lógica del evolucionismo positivista en el "materialismo histórico" no era, en fin de cuentas, tan diferente de la del neopositivismo en el estructural-funcionalismo.

El problema para el "materialismo histórico" se presentaba cuando alguna de tales "estructuras" o sus "clases sociales" no cumplía las preceptivas de su teoría. Por ejemplo, en especial, si la burguesía (en la estructura capitalista) no se comportaba en conflicto antagónico con los "señores feudales" o con el "imperialismo", ya que por definición sus

intereses implicaban ese conflicto. El problema se resolvía de modo sabido: no se trata de una "verdadera burguesía". Esa era una prueba más de la ausencia del capitalismo, del verdadero por supuesto, o de su incipiencia, y del predominio del "feudalismo".[10]

No es, quizás, muy difícil advertir que ese modo de representarse América Latina de los años sesentas y setentas sólo adquiere sentido en una perspectiva eurocentrista. En otros términos, si América Latina es "leída" como-si-fuera-Europa y la propia teoría de Marx, la teoría materialista de la historia, como "materialismo histórico".

El carácter polémico que adquirió el debate entre parientes (ambos lados, cada cual a su modo, participaban de o disputaban la herencia de Marx) llevó en la otra ribera al subrepticio abandono de la categoría de "heterogeneidad estructural" y de sus implicaciones. Unos, acaso para defenderse de la excomunión fundamentalista, procurando usar las categorías de la teoría de modo tan eurocentrista como los otros. Los demás tratando de sostener la presencia y el predominio del capital en América Latina, terminaron por dejar todo lo demás en la sombra, lo que produjo el efecto práctico del olvido o de la ceguera respecto de todos los otros patrones estructurales, pero sobre todo respecto de la ambi o plurivalencia contradictoria, esencial, de la lógica histórica de la totalidad y de la de cada instancia o proceso.

El resultado fue, de todos modos, que se impuso una perspectiva eurocentrista en el estudio de nuestra sociedad, sin duda en medidas y estilos diferentes, pues inclusive muchos de los defensores de la "dependencia" y de la "heterogeneidad estructural" terminaron arrastrados a ello. Así, el fenómeno de las clases sociales en América Latina

10. Una parte de los sostenedores de ese "dualismo" del "materialismo histórico" se atrincheraron en un "modoproduccionismo" que consistía en reducir toda la estructura de la acumulación capitalista al momento de la producción de valor y en derivar de allí toda la "lógica" histórica del poder y de sus opciones de cambio. He discutido eso en: "Poder y Sociología en América Latina", en: *Tendencias internacionales de la Sociología*, de Klaus Meschkat, Arthur Vidich y Aníbal Quijano, Cali, Colombia, 1982.

fue acomodado a las necesidades del uso eurocentrista de la categoría "clases sociales", despojada, pues, de todos los cruces entre diversas o contrapuestas lógicas estructurales; de las especificidades históricas producidas por la asociación de elementos o intereses inasociados o inasociables en las experiencias europeas que sirvieron de marco a la elaboración de la teoría respectiva. Y con prescindencia de todos los demás patrones de agrupamiento social, presentes en la heterogeneidad estructural, las "etnias" en primer lugar.

La problemática producida en ese debate, o la que quedó de ella, sólo podía cubrir a la cambiante, heterogénea, específica realidad social latinoamericana a costa de distorsiones, derivadas del uso reduccionista de la teoría materialista de la historia, si no del abierto predominio del "materialismo histórico", eurocentrismo en cada caso. La alternativa era el regreso del pragmatismo tecnocrático, del *abstracted empiricism*, en la investigación, sin siquiera las preocupaciones teóricas del estructural-funcionalismo.

No es muy sorprendente, por eso, que al estallar la crisis mundial del capital, simultáneamente con la derrota de los grandes movimientos revolucionarios del período en América Latina, la realidad se encontrara tan apretada en el rígido corset de la problemática producida bajo el dominio de las versiones eurocentristas del marxismo, que no tardó en estallar también la famosa "crisis de paradigmas".[11]

El turbión de esa crisis no pareció envolver solamente al "materialismo histórico", sino toda la herencia de Marx. Es temprano aún para admitir si realmente toda la teoría materialista de la historia se hundió en el inmenso naufragio intelectual de este tiempo. Ni siquiera, quizás, si eso le ocurrió por lo menos a todo el "materialismo histórico". Nada

11. Fue Cardoso el primero en discutir el tema. Pero los estudios son retomados ahora. El más reciente es el de Heinz R. Sonntag: *Duda/Certezas/Crisis*, Caracas, 1988. Puede verse también mi breve "Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina", Conferencia inaugural del año académico de 1988 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos, Lima, Perú.

hay, desde luego, por llorar en el naufragio de todo lo que pudiera haber sido o es insanable producto o irredimible prisionero del eurocentrismo, esa perversión de la inteligencia, engendro de la dominación del mundo y la "razón instrumental". Y no importa cuán ilustre sea el nombre al que pueda estar asociado, el de Marx por ejemplo. A tal nombre, sin embargo, están vinculadas también algunas de las mayores conquistas de universalidad en el conocimiento de la sociedad y de la historia. Dejar que se pierdan no sería solamente una estupidez notable, sino una genuina catástrofe intelectual, aunque esa sea, obviamente, la anticipada celebración de los que formulan el discurso del poder vigente.

Lo que se hundió de todos modos en América Latina, es una problemática en la cual la totalidad, el movimiento y el cambio, eran constitutivos; donde estaban en cuestión las bases y los patrones del poder y en indagación las alternativas de su remoción o de su cambio. En su lugar, un pragmatismo estridente, desnudado de ropajes teóricos, de los explícitos por lo menos, domina hoy en el pensamiento social y en la investigación social latinoamericanos. En la política, bajo la remozante vestidura del "neoliberalismo", o de la "socialdemocracia", la callosa vieja de la "modernización".[12]

En el umbral de los noventa, no están en el debate las cuestiones principales que integraban la problemática previa. Pero tampoco están las interrogaciones básicas a las que en ella se procuraba encontrar respuesta: ¿Cómo es la sociedad actual en América Latina? ¿En qué consiste su especificidad? ¿Cómo se ubica en la actual estructura global de poder?

¿Implica eso que aquellas preguntas han perdido toda significación? La respuesta sólo podría ser afirmativa si se admitiera: a) que han sido satisfactoriamente contestadas en la investigación; b) que no tienen justificación por lo obvio de sus respuestas; c) su banalidad.

12. He discutido las diferencias entre "modernidad" y "modernización" en: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina,* Sociedad y Política Editores, 1988. Lima.

Lo único claro en ese terreno es que ninguna de tales alternativas podría ser siquiera propuesta seriamente. Si, no obstante, aquellas preguntas no son ahora formuladas a nuestra realidad, la explicación debe ser buscada, más plausiblemente, en el predominio de una atmósfera ideológica que las evita o que las oculta. Y eso remite a un momento de dominio político-social tan amplio de los grupos beneficiarios y controladores del poder vigente, que la crítica que en este momento se genera en la sociedad tiende a recluirse en el nivel del funcionamiento del poder. Es, inclusive, capaz de denunciar sus deficiencias o sus consecuencias. Pero no de indagar por su estructura, sus patrones y sus fundamentos; mucho menos, por sus tendencias históricas y sus alternativas de remoción o de cambio. Semejante densidad del dominio político-social, no suele encontrarse sino después de una derrota profunda de los movimientos y grupos sociales que intentaron subvertir el orden vigente. Y eso ocurrió, en efecto, y no sólo en América Latina. Pero no será discutido aquí.[13]

Las necesidades de esta realidad, sin embargo, presionan de nuevo por la reconstitución de una problemática latinoamericana. En todo caso, hay unanimidad no sólo en el reconocimiento de la crisis latinoamericana actual, sino de su extrema gravedad. Y esta crisis no podría ser enfrentada sin reconstituir una genuina y consistente problemática de la sociedad latinoamericana y en primer término de la estructura de poder que la ordena como totalidad y da sentido a su movimiento.

Es tiempo de volver a partir. El nuevo punto de partida está inscrito en la propia crisis latinoamericana. En un plano, lo que ella ha dejado y/o puesto al descubierto en la sociedad. En el otro, las categorías y cuestiones elaboradas en la investigación latinoamericana y que esa misma crisis extravió.

13. Algunas proposiciones acerca del tema pueden ser encontrados en mi artículo "América Latina, los compromisos del conflicto", en J.A. Silva Michelena (compilador): *Paz, seguridad y desarrollo en América Latina*, Nueva Sociedad, 1987, Caracas.

LAS BASES DE OTRA PROBLEMATICA

Cuestiones de debate

La retirada de las visiones dualistas y evolucionistas entre "tradición" y "modernidad" o entre "feudalismo" y "capitalismo", propone la admisión implícita de que el pasaje ha sido cumplido.[14] En consecuencia, lo que existe sería una estructura, con un sólo patrón estructural, el del capitalismo, aunque con todas las particularidades establecidas: "periférico", "dependiente" y "subdesarrollado", y en la coyuntura, en crisis. En esa perspectiva, no solamente el "dualismo" sino también la "heterogeneidad estructural" habrían dejado de ser categorías significativas respecto de esa nueva realidad.

Debería admitirse, igualmente, que se ha establecido una correspondencia estructural entre el carácter de la totalidad y el de cada una de sus instancias, así como entre éstas, lejos de las implicancias posibles de la heterogeneidad estructural. En otros términos, a una economía capitalista correspondería una sociedad burguesa; a ambas, una cultura burguesa. Y a todo ello, un estado burgués.

De allí, quizás, no se desprende, o por lo menos no necesariamente, la inutilidad de preguntarse si bastaría entonces con atribuirle a la sociedad latinoamericana las mismas calificaciones que particularizan a su capitalismo dentro del capital mundial, "periférico", "dependiente", "subdesarrollado", para sacar a luz sus rasgos concretos. Lo que sí se desprende, sin duda, es la pérdida de gravitación y de urgencia de tales preguntas.

Probablemente a eso se deba que en el debate presente no se indague tanto por las relaciones entre estado y sociedad,

14. Pocos quedan, si de veras los hay, que aún defiendan la primacía de la "tradición" o del "feudalismo" en América Latina. En el Perú, Sendero Luminoso ha mantenido su fidelidad a esa visión. Pero en un texto reciente publicado como una entrevista al "presidente Gonzalo" (seudónimo de Abimael Guzmán), ya se concede que la lucha no va "del campo a la ciudad", sino que se realiza "en la ciudad y en el campo". *El Diario*, Lima, 20 de julio de 1988.

sino más bien entre estado y "sociedad civil". Esto es, las relaciones entre el aparato institucional del estado y las instituciones que se establezcan a partir de la "ciudadanía".

La "anatomía" de la sociedad

Casi al cabo del siglo, la economía latinoamericana se presenta global y profundamente transformada, en un sentido de universalización del patrón capitalista.

Para mencionar los fenómenos menos dubitables, poco queda, en efecto, de la servidumbre y de sus instituciones características, la hacienda y el gamonalismo. Los bienes y servicios se han mercantilizado virtualmente en su totalidad. El mercado está presente universalmente; el cambio y el pago se hacen ante todo en dinero. En consecuencia, la producción pone en relación mercaderías, incluida la fuerza de trabajo.

En el campo, la composición social de la población muestra la virtual desintegración de los agrupamientos sociales vinculados a la servidumbre y a sus instituciones. En su lugar, la emergencia de nuevas tendencias de agrupamiento ligadas a las relaciones mercantiles, a las nuevas relaciones entre estado y sociedad y a la nueva articulación en la estructura mundial de poder.[15]

Las relaciones urbano-rurales han sufrido una genuina mutación, no solamente porque el aislamiento entre ambos quedó atrás y el campo depende ahora de la ciudad en todos los ámbitos de la existencia social. Sobre todo, porque se produjo la radical inversión de las relaciones demográficas y socio-culturales entre la ciudad y el campo, debido a la vasta y constante migración hacia las ciudades.

Parecería, según todo eso, que el patrón capitalista ha quedado, finalmente, no sólo como dominante, sino como el único y universal patrón estructural de toda la sociedad latinoamericana. De esa manera, se habría producido efectivamente la unificación y, al mismo tiempo, la homogenización

15. Los bien conocidos estudios de Bartra, Archetti, Murmis, Montoya, Kalmanowitz, Rivera, Caballero, Maletta, y otros son demostrativos de esos cambios.

de la estructura de esta sociedad. El "dualismo" y la "heterogeneidad estructural" tienen que abandonar la mesa del debate.

Empero, en el mismo escenario (¿en la misma estructura?) puede ser igualmente observado que el reino de la fábrica, del mercado y del salario, en la organización de las tendencias de agrupamiento y de las relaciones sociales de la población, no es tan grande, ni tan poderoso quizás, como aparece a primera vista.

En primer término, el proceso de "descampesinización" o desintegración del campesinado, no sigue los mismos cauces, ni desemboca en lo mismo que se esperaba. Especialmente, no ha llevado, ni lleva, a la población afectada a la estación final de la "proletarización", porque en el mismo tiempo las respectivas necesidades del capital se contrajeron dramáticamente. La "descampesinización" es real (baste señalar la migración rural-urbana). Pero su significado no resulta ser, en modo alguno, idéntico al que tendría en la norma eurocentrista. Inclusive, la investigación descubre procesos de "recampesinización", cuya recurrencia y amplitud podrían ser nada desdeñables dadas las presiones de la crisis actual.[16]

¿A qué y/o a dónde conduce la "descampesinización"? Todo lo investigado señala que hacia la "marginalidad" y la

16. Sobre la situación agraria y campesina en el periodo de la crisis actual, se ha producido ya numerosos e innovadores estudios. Véase, por ejemplo, los reunidos en la Revista de CEPAL, Nº 16, 1982, Santiago, Chile. El trabajo de León Zamosc: "(La Cuestión Agraria y el Movimiento Campesino en Colombia". UNRISD, 1987. Ginebra, Suiza. No están del todo apagados los ecos del debate entre "leninistas" y "chayanovistas" acerca de la "descampesinización"; pero ya muchos lo perciben sobrepasado, porque ninguno de sus términos da cuenta cabal del proceso real. Véase de David Lehman "Ni Chayanov, ni Lenin. Apuntes sobre una teoría de la economía campesina", en *Estudios Rurales Latinoamericanos*, vol. 3, Nº 1, 1980, Bogotá. Acerca de la "recampesinización" puede verse de Maffei, E. "Algunas consideraciones sobre el campesinado minifundista latinoamericano. La agricultura de subsistencia". *Estudios Rurales Latinoamericanos*, Vol. 2, Nº 1, 1979.

"informalidad".[17] En la última, ciertamente, el mercado del capital y el lucro presiden las relaciones sociales y las tendencias de configuración de agrupamientos e intereses sociales. Pero en la primera, el mercado se entrelaza con la reciprocidad, con la economía de subsistencia, con la pequeña producción mercantil simple, con el trueque de bienes y de servicios. Y las fronteras entre "marginalidad" e "informalidad" requieren existir sobrepuestas, porque de otro modo no podrían existir, en particular la última.

Las relaciones sociales de reciprocidad parecen estar reconstituyéndose universalmente bajo la violencia de la crisis en curso. En América Latina dan lugar a una extensa red de instituciones de tendencia comunitaria, se fundan en una amplia medida no en la fábrica, sino en la manufactura artesanal, individual y colectivamente ejercida; y en la agricultura campesina, no en el capital agrario.

Así, la fábrica, el mercado, el dinero, son dominantes. Pero ni la fábrica ha desalojado a la artesanía, ni el capital agrario a la agricultura campesina. El mercado existe en vinculación con la reciprocidad. El dinero con el trueque. Y no solamente en el mundo andino o mexico-mesoamericano, sino en toda América Latina, aunque, obviamente, en medidas e intensidades diferentes. Ninguna de esas relaciones sociales, o sus instituciones son, en América Latina, ajenas o anteriores a la historia del capital. Son, por el contrario, su producto, parte de su modo de existencia, su especificidad.

Habría que añadir a todo ello que, no estudiadas aún, dispersas noticias de prensa indicarían en diversos lugares la existencia de relaciones para-esclavistas en las plantaciones de coca y en los lavaderos auríferos de la cuenca

17. Propongo distinguir entre "polo marginal de la economía" y "sector informal". La primera categoría cubre a una franja de actividad económica marcada por el entrelazamiento de relaciones de pequeña producción mercantil, de reciprocidad, y de "acumulación originaria". La segunda cubre actividades de tipo capitalista, pero fuera de la regulación institucionalizada. Acerca de esa discusión, mi trabajo "Poder e "informalidad" en América Latina", documento del Seminario sobre Empleo e Informalidad, Quito, Ecuador, mayo 1988.

amazónica. Y por cierto no debe ser olvidado que no se han extinguido del todo las relaciones e instituciones de tipo señorial ("feudal" en una de las nomenclaturas) y la servidumbre.

Lo que la crisis deja al descubierto, en consecuencia, es que el proceso que parecía llevar a la homogenización capitalista de la sociedad, estalló muy lejos antes de ese potencial resultado, aunque no antes de haber avanzado la descomposición de las bases de reproducción de los otros patrones de poder antes activos y en particular los de la servidumbre y el señorialismo. Pero revela, al mismo tiempo, que la crisis del capitalismo ha bloqueado los accesos que parecía ofrecer a los que salían de esos otros patrones estructurales y que en ese contexto han ido emergiendo las bases de nuevos patrones estructurales, cuyas tendencias de constitución, sus relaciones sociales y sus instituciones, van configurando una nueva heterogeneidad estructural. Lo que va quedando —ya que la crisis aún está trabajando en la realidad— es que la heterogeneidad estructural de la sociedad no se ha disuelto, aunque sin duda no es por modo alguno la misma del período anterior.

Podría, quizás, pensarse que tales tendencias son parte del momento de crisis y que no son, no tienen que ser, posibles nuevos patrones estructurales que, en combinación y articulación con los del capital, van a presidir el movimiento histórico de la sociedad latinoamericana. Después de todo, las crisis son fenómenos de duración limitada.

No obstante, si nos detenemos a ver —de nuevo— el modo de existencia del capital en América Latina y luego las perspectivas generales del capital mundial en el horizonte previsible del futuro, es más bien difícil admitir esa proposición.

El capital en América Latina ha existido siempre como una característica articulación entre varias modalidades: la "acumulación originaria"; el "capital competitivo", tanto el que basa en la plusvalía absoluta, como el que se sustenta en la plusvalía relativa; el "capital monopólico", tanto el que se funda en la fuerza de trabajo viva, como aquel que lo hace sobre el trabajo acumulado; y tanto el que está organiza-

do en circuitos nacionales, como el que lo está en circuitos transnacionales.

Ninguna de tales modalidades existe, y probablemente no podría existir, sin las otras. Pero son dominantes, siempre, las que ponen en juego formas de acumulación cada vez más intensivas, por su tecnología material u organizativa o ambas. Ninguna de ellas, en América Latina, es solamente una etapa que sustituye a otra en el "desarrollo" del capital. Cada una es un piso en una articulación jerarquizada de transferencia de recursos y de valor. Esto es, no solamente coexisten, sino se combinan en una estructura global de capital. Y, finalmente, la reproducción y expansión de tal estructura no resulta solamente de su propia dinámica, sino de la que se genera en su inserción en la estructura mundial del capital. Se trata, por lo tanto, de un capital "dependiente". Esa dimensión "externa" es, de ese modo, una forma de la relación entre la parte y el todo.

Ese patrón estructural del capital latinoamericano hace parte de su combinación con los correspondientes a las otras relaciones de producción. Dicho de otro modo, es parte de la "heterogeneidad estructural" de América Latina. Después de más de quince años de crisis capitalista continuada, no se podría demostrar que esas características han sido alteradas. Si bien están melladas o mutiladas las bases de reproducción de algunas de las relaciones de producción más presentes, en particular la servidumbre, el capital en esta región no existe sólo, sino como dominante de una trama de diversas relaciones de producción, de diversa densidad y capacidad de reproducción y perduración.

La crisis, sin embargo, no ha dejado intocados los mecanismos de acumulación capitalista. Si no obstante la mutilación de sus bases de reproducción, las otras relaciones de producción no se han extinguido del todo, y otras nuevas están aparentemente constituyéndose o reconstituyéndose, como la reciprocidad sobre todo, es que la crisis melló también de modo serio los propios mecanismos de reproducción del capital latinoamericano; desajustó los engranajes de articulación entre sus diversas modalidades y con las otras relaciones de producción.

De modo especial, la fábrica como institución central del capital latinoamericano posterior a la Segunda Guerra Mundial, y la industria como actividad basal de todo el universo capitalista, han sido profundamente afectados, como por lo demás en todo el mundo. Inclusive se ha acuñado la categoría "desindustrialización" para dar cuenta de ese fenómeno. Ella no indica la desaparición actual o próxima de la industria, sino su desplazamiento de su lugar y de su función central de eje articulatorio de todo el engranaje de acumulación capitalista. En América Latina, tales tendencias se vinculan a la expansión de la "marginalidad" y de otro modo también a la "informalidad". Es decir, a la emergencia de la reciprocidad; a la expansión de la pequeña producción mercantil, artesanal o agropecuaria; a la combinación del mercado y el dinero con la reciprocidad y el trueque. En breve, a los elementos de la nueva heterogeneidad estructural. Y en el horizonte temporal previsible, esas tendencias parecen dotadas de condiciones de consolidación.

Heterogeneidad de las relaciones economía/sociedad

Nunca han sido, en lugar o tiempo alguno, lineales y simétricas las relaciones entre ambas instancias de la totalidad social. Pero suele postularse la correspondencia estructural entre ellas, la identidad de su carácter histórico por su común sujeción a una misma "lógica" histórica o patrón de desenvolvimiento histórico. En América Latina no ha ocurrido así históricamente, ni podría ocurrir hoy.[18]

18. El estado que se fue organizando en América Latina, sin excepción entre los países, pero especialmente en los que habitaban mayoritariamente los "indios", no estaba constituido solamente sobre clases sociales, puesto que los "indios" no eran "ciudadanos" sino en realidad súbditos de un estado de otra etnia, si se considera el "tributo indígena". Las relaciones estado/etnia "indio" abarcaban una compleja gama de instituciones de mediación, cuyo estudio apenas ha comenzado. Andrés Guerrero trabaja en un sugestivo estudio: "Curacas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)" aún no publicado. Un estudio vinculado a esta cuestión es el de Tristan Platt: *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. IEP, 1983. Lima, Perú.

Primero, por el hecho de que en cada instancia actúa una pluralidad de patrones de estructuración de las relaciones sociales y de sus instituciones. Segundo, porque no implican lo mismo en cada instancia. Tercero, porque algunos de ellos son propios de unas más que de otras instancias.

Aun si se admitiera que las relaciones de producción agotan la "anatomía" de la sociedad, sería improbable desprender de ello todo el tejido en que ésta consiste, y en particular los patrones tendenciales de agrupamiento social a las que se denomina "clases sociales".[19] En América Latina ese problema es mucho más complicado si se admite que actúa una heterogénea pluralidad de relaciones de producción.

Para partir, eso significa que puede admitirse que el sistema de clases sociales del capital es el principal en la sociedad, pero que estarían presentes otros sistemas y/o fragmentos de ellos que no tienen el mismo carácter. Y en tal caso, es imprescindible indagar las relaciones entre esos sistemas, pues el carácter concreto de cada clase o fragmento de ella no procede, no puede proceder, exclusivamente, de la lógica del respectivo patrón, sino de un complejo y contradictorio entrelazamiento entre todos los patrones y sus respectivas "lógicas" históricas.

De lo anterior se desprenden algunas consecuencias teóricas importantes. De una parte, la ambigüedad de los patrones de agrupamiento social concretos, de sus instituciones significantes, de la configuración de los intereses sociales, de sus conflictos y convergencias. De otra, la ambigüedad de la pertenencia a tales patrones, o a tales clases.

En América Latina, las tendencias de agrupamiento social que se generan en una estructura de poder no tienen únicamente carácter de clase. Y aunque no pueden ser pensadas por fuera de las relaciones de producción, tampoco

19. Acerca de la categoría "clases sociales" se ha reabierto el debate. Para los fines de este trabajo, propongo referirla a patrones de relación social que producen tendencias de agrupamiento social, no grupos cerrados, en un proceso de identificación y organización de intereses, que es siempre inacabado y contradictorio, que parten de las relaciones de producción, pero que se van constituyendo según los patrones que rigen las otras instancias del poder.

podrían ser explicadas únicamente en esa vinculación. Ese es el caso de las "etnias" o "culturas", de las "castas" y de las "razas" (color).[20]

Las relaciones de clases no agotan, en consecuencia, la "anatomía" de la sociedad. Pero no son claras, o mejor, no están bajo estudio las relaciones entre los diversos sistemas de clases entre sí, ni entre las clases y otros patrones de agrupamiento social, en particular las "etnias", no obstante que es observable una imbricación real entre todos esos componentes del tejido que constituye la actual sociedad latinoamericana.

En el cercano pasado se produjo, bajo presión del "materialismo histórico" principalmente, una suerte de visión reduccionista de esta sociedad, que consistía en reducir toda la estructura de poder a relaciones de clases. Eso produjo dos resultados indeseados. Uno, la invisibilidad sociológica de fenómenos como las "etnias" y el color, sin embargo tan abultadamente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue buscar todo el tiempo clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo o "feudalismo", como correspondía a la visión "dualista". Y no debe quedar sin mención tampoco, el que la categoría clase social fuera, por lo anterior, elaborada de modo estructuralista, antes de toda historia real, como fue usada también en Europa.[21]

20. La revitalización de tendencias de agrupamiento social en líneas "etnicas" es uno de los fenómenos más notables del período de crisis. Los estudios no son muy numerosos, pero son demostrativos. Véase especialmente los de Silvia Rivera: "Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua en Bolivia". UNRISD 1986. Ginebra. De Guillermo Bonfil Batalla: *El México profundo*, México 1988. De José Bengoa: *Historia del pueblo mapuche*, Santiago, Chile, 1985.

21 Las proposiciones de E.P. Thompson sobre la historicidad de las "clases" en lugar de su "estructuralidad" a priori son esclarecedoras de la inconducencia del estructuralismo en el debate de las clases sociales. Pero cargan la tinta sólo sobre un lado de la cuestión. En América Latina se acuñó la idea de "estructuralismo-histórico" para rescatar ambas fuentes de determinación en la teoría de las clases sociales implicada en la obra de Marx. De Thompson

Empero, desde la perspectiva de la "heterogeneidad estructural", ni la categoría "clase social" puede ser admitida como-si-fuera-en-Europa, esto es conformada sólo dentro de un patrón estructural definido y distinto de todos los demás; ni de modo estructuralista, esto es como inferencia a priori a partir de la categoría "relaciones de producción"; ni, finalmente, como si no existieran ambigüedades y entrelazamientos entre sistemas de clases entre sí y con tendencias de agrupamiento de otro tipo, como las etnias, las castas, las "razas" (color).

A esas cuestiones es imprescindible vincular otra, apenas tocada en la investigación actual. Afirmar que el capital está en crisis, implica que las relaciones sociales en que tal capital consiste están en crisis. Y eso requiere un plantear e indagar el patrón específico de esa crisis de las relaciones sociales capitalistas en América Latina. Para partir, en que consistiría la crisis de la dimensión clasista de esas relaciones; esto es, qué ocurre con las específicas "clases sociales" que en América Latina se han constituido en la historia del poder capitalista en estas tierras. En segundo término, de lo que ocurre con las relaciones entre los patrones clasistas de agrupamiento social y los otros bajo las condiciones de esta crisis.

A menos que se admita la resignación nominalista de continuar usando las denominaciones genéricas para fenómenos cuya realidad concreta sin duda es muy distinta que antes de esta crisis, debe admitirse que cada una de las relaciones de clase ha sido profundamente alterada en este período, no sólo en el tamaño de cada agrupamiento llamable clase social, sino en su lugar respecto de los otros y en consecuencia respecto de sus intereses sociales concretos, de sus tendencias a diferenciar, reconocer y organizar tales intereses, de sus formas de participación en las relaciones políticas o en el universo intersubjetivo de la sociedad conjunta. ¿Qué significa, por ejemplo, el amplio des-

véase *Tradición revuelta y conciencia de clase*. Ed. Crítica, 1979. España. Sobre el "estructuralismo-histórico", puede verse mis "Notas sobre el concepto de marginalidad social", CEPAL, 1966, Santiago, Chile.

mantelamiento de la base industrial del capital; la protuberancia de las actividades especulativas, comerciales o financieras; la nueva y mayor gravitación del mercado internacional o "externo" vs. el nacional o "interno"; el retorno de la exportación "primaria" como eje del comercio internacional de casi todos los países latinoamericanos, etc., etc., para las relaciones de clases? o, en otros términos, ¿qué ocurre con cada grupo o componente de esas relaciones en cada instancia de esas relaciones, económicas, s ociales, culturales, políticas?

Asistimos a una profunda y drástica restructuración de las relaciones sociales en América Latina, pero su reconocimiento no podría ser el producto de una nueva "aplicación" del "materialismo histórico" o de la "modernización".

Aparte de los pocos estudios que intentan el deliberado reconocimiento de la restructuración de las relaciones de clases en este período de crisis,[22] la masa mayor de documentación que permite iniciar las primeras inferencias acerca de lo que produce la crisis de las relaciones de poder en América Latina, proviene de la investigación acerca de los "movimientos sociales", foco virtual de la investigación social en la década pasada.[23]

22. En ese sentido el libro de E. Tironi: *Las clases sociales en Chile*, Santiago, 1985, discute los cambios en la constitución concreta de las clases desde la dictadura pinochetista.

23. La documentación sobre los movimientos sociales es ya abundante. La serie de compilaciones nacionales encargada por UNRISD, de Ginebra, no ha sido aún publicada en su totalidad y seguramente es la documentación más exhaustiva. Sobre los movimientos de mujeres, la compilación de Elizabeth Jelin: *Ciudadanía e identidad*. Ginebra 1987. Sobre los movimientos laborales, la de Rubén Katzman y José Luis Reyna: *Fuerza de trabajo y movimientos laborales en América Latina*. Siglo XXI, 1980. Sobre movimientos barriales, las compilaciones de Pease-Ballón: *Movimiento popular, democracia y participación política*, DESCO 1982, Lima. La compilación a cargo de Lucio Kovaric, inédita, "Luttas urbanas e movimentos populares", para el caso brasileño. Los estudios de Guillermo Campero, Clarisa Hardy, entre otros, sobre Chile. Los estudios reunidos en *Políticas estatales y movimiento popular*, Instituto de Estudios Ecuatorianos, Quito 1985. Acerca de los movimientos campesinos, las compilaciones de Jorge Dandler/Fernando

El producto principal de esa documentación, para lo que aquí interesa, es la expansión de un fenómeno sobre el cual los estudios previos no han sido continuados sistemáticamente[24]: una población creciente cuya pertenencia o identidad social, sea o no en términos de clase, es problemática y cuya situación inmediata puede ser presentada como una "multi-inserción" social. Es decir, que está insertada simultáneamente en diversos agrupamientos sociales clasistas y no clasistas, y este último caso, étnicos principalmente.

Una gran parte, visiblemente creciente, de la población abandona los patrones estructurales que están en proceso de desintegración o cuyas bases de reproducción están mutiladas, tanto en el campo como en la ciudad. Pero no ingresa en ningún otro patrón estructural definido, o no lo hace de modo estable, sea porque las estructuras alternativas están en crisis o porque no son accesibles para esos nuevos contingentes sociales. Y de otro lado, otros contingentes son expulsados de las instituciones centrales del capital, la fábrica en especial. Y ciertamente no tienen tampoco estructuras alternativas ya constituidas a donde puedan ingresar. Esas poblaciones conforman esa franja social de "multi-inserción" social, sea en las ramificaciones más "bajas" de las clases dominadas, o entre ellas, y también una parte en los agrupamientos étnicos o entre ellos, de manera simultánea. O de manera precaria y sucesiva. Así, no tienen identidad social definida. Ninguna estable en todo caso, y de cierta forma participan en diversas identidades al mismo tiempo.[25] Esa población socialmente "multi-insertada" se ubica en la base misma de la actual estructura de poder.

No hay cómo eludir la cuestión de cuán dominante es, en fin de cuentas, el patrón clasista de agrupamiento social

Calderón: *La fuerza histórica del campesinado*. La Paz, 1985. De Silva Rivera *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano*. Ginebra, 1987.

24. Me refiero, por supuesto, a toda la literatura sobre la "marginalidad".

25. Sobre ese tema, puede verse de Tillman Evers: "Identidades, a face oculta dos movimientos sociales". En *Novos Estudos*, vol. 2, 1984. Y de Alberto Melucci: *"L'invenzione del presente. Movimenti, identita, bisogni indiduale*. Bologna, 1982.

si se piensa en la base de la estructura global de poder. Mientras, en cambio, pareciera que cuando más se asciende en la jerarquía de poder, el patrón de clase está presente de modo más definido y consolidado.

Los "nuevos movimientos sociales" son o parecen ser, precisamente, la modalidad de expresión de esas tendencias de la sociedad profunda en la escena de la "sociedad civil" latinoamericana.[26]

Cuestiones en la teoría

Todo esto es un conjunto de cuestiones que no pueden quedar sin indagación y que no pueden, por lo mismo, no concurrir a la elaboración de una nueva problemática sociológica acerca de la sociedad latinoamericana, de la estructura de poder que la articula; de su lugar y papel en la estructura mundial de poder; de sus patrones de constitución y de crisis, de remoción o de cambio. Dicha elaboración no requería solamente el restablecimiento de temas abandonados u omitidos en la actual investigación, o la incorporación de nuevos temas, y ni siquiera en fin de cuentas, solamente el retorno a cuestiones, categorías y proposiciones teóricas tal como ellas fueron empleadas antes.

Dos áreas de cuestiones requieren ser, sobre todo, reconstituidas. Es decir, replanteadas sus categorías y sus supuestos. De un lado, la vinculación entre las relaciones de producción y los patrones de agrupamiento social. Del otro, las relaciones entre las varias instancias de la sociedad entre sí y las implicaciones de esas relaciones sobre la totalidad.

En la primera, la vinculación entre las relaciones de producción y los patrones de agrupamiento social, requiere abrir el problema de la relación entre las clases sociales y los otros patrones de agrupamiento social, las "etnias" en primer lugar. Y las vinculaciones de ambas con las relaciones de producción. Si, por ejemplo, las clases están vincu-

26. Acerca de eso, mi trabajo sobre "Poder y participación social en América Latina", presentado al Seminario sobre Reforma del Estado, Caracas, Setiembre de 1988.

ladas a las relaciones de producción o de explotación, ¿a qué lo están las "etnias"?

Aún dentro de la misma área, si el estado se constituye como una relación de clases, ¿de qué modo podría explicarse el Estado postcolonial en América Latina, si se considera que la vasta masa de la sociedad se organizaba en "etnias" más que en "clases"? Y ¿qué lugar y papel tienen ahora en esa cuestión estado-sociedad las "etnias", las relaciones de clases en crisis, y la "multi-inserción" social? ¿No hay allí una cuestión latente acerca de las bases sociales del Estado? Y ¿en la coyuntura inmediata, no se abre un problema de hegemonía social y en consecuencia en el Estado? Y, ¿no se abre igualmente, un problema de representatividad del actual Estado en América Latina?

La segunda área se refiere a la persistencia de una visión lineal de las relaciones entre las instancias de la sociedad, economía, sociedad, cultura y política. Allí actúa un automatismo cognitivo que postula, implícita y explícitamente, la correspondencia lineal entre las instancias en términos de su carácter histórico. El carácter de la sociedad replica el de la economía, y eso a su turno se expresa en la cultura y en el Estado.

En el terreno de la cultura, ya está activa una corriente de investigadores que parten precisamente poniendo en cuestión esa linearidad, ya que es demostrable que el universo intersubjetivo está referido a una muy prolongada historia que atravieza varios patrones de poder, y en consecuencia las relaciones entre ese universo y una dada estructura de poder, no pueden ser lineales.[27] Esa puesta teórica

27. Es en el debate de las cuestiones del arte y de la estética que se ha iniciado en América Latina una corriente de innovación y replanteamiento fundamental, enfrentándose al eurocentrismo de la reflexión teórica, al historicismo y al estructuralismo. Tras la obra pionera de Juan Acha: "Arte y Sociedad: Latinoamérica", 3 vols., Fondo de Cultura Económica. 1979-1984, México, esta reconstitución de la problemática se ha ido desarrollando con la obra de Mirko Lauer: *Crítica de la artesanía, plástica y sociedad en los Andes peruanos*. DESCO, 1982. Lima. Y de Néstor García Canclini: *Arte popular y sociedad en América Latina*, Grijalbo, 1977. México.

es menos frecuente, aún, en el área de las relaciones entre economía, sociedad y estado.

No obstante, la experiencia latinoamericana obliga a poner en cuestión la correspondencia estructural necesaria entre aquellas instancias de sociedad. En efecto, aún si se admitiera que la "economía" latinoamericana tiene naturaleza homogéneamente capitalista, ¿cómo podría sostenerse lo mismo de la "sociedad", tal como ella se presenta actualmente, y en realidad tal como ella parece haber ocurrido desde sus inicios? ¿No significaría hacer de la categoría "sociedad burguesa" una cama procusteana para que nuestra sociedad pueda caber en ella? Hay consenso virtual —ya que en la actualidad eso no está en cuestión —para considerar el actual Estado latinoamericano como "burgués". Tal consenso no parece ser infundado. Pero entonces, ¿la relación entre estado —sociedad, no es una cuestión abierta en América Latina? ¿Y no lo sería, inclusive, la más restricta relación entre el Estado (como aparato institucional) y la "sociedad civil" (la "ciudadanía" organizada en instituciones que corresponden a la estructura de estado), ya que es imprescindible indagar qué es tal "ciudadanía" para las "etnias" y/o los "multi-insertados" en la base del poder?

Sería ingenuo ofrecer ahora respuestas a tales interrogantes. Pero éstas no pueden ser eludidas. Por lo mismo, la reconstitución de una problemática de la sociedad latinoamericana no puede dejar de implicar, en adelante, la reconstitución de algunas de las más importantes proposiciones y categorías teóricas. De otro modo, las cuestiones que puedan ser elaboradas en torno de aquellas preguntas, serían apenas una réplica de las que se agusanaron antes.

M.morio

POEMAS / ALEJANDRO ROMUALDO

LA RAZON DEL SUEÑO

tantas cartas azules
que ornan letras doradas
Calderón

No hay nada qué comer
no importa ¿qué es la vida? un frenesí
abro el periódico
leo: menú
del día: *pato a la naranja*
carne de cordero al vino
pastel de ananas
papas a la crema

No hay nada qué vender
no importa
abro el periódico
leo: compro oro
compro oro
compro oro

No hay nada que ver
no importa ¿qué es la vida? una ilusión
enciendo la televisión
veo: un paisaje amarillo
un cielo rosado
unos árboles azules
un automóvil brillante
una sombra una ficción

cambio de canal y el mayor bien es pequeño
veo: un automóvil azul
un cielo amarillo
unos árboles brillantes
un paisaje rosado

cambio de canal
veo: unos árboles rosados
un paisaje brillante
un automóvil amarillo
un cielo azul

No hay nada qué soñar
no importa que toda la vida es sueño
cierro los ojos y los sueños sueños son
sueño: una gran marcha al Parlamento
una tanqueta negra
una ráfaga brillante
y un gran charco de sangre roja.

DIBUJO EL AIRE

En mi cuarto
en la noche
sobre mi mesa azul
dibujo el aire

nada se mueve
todo está quieto
en silencio
en la noche
dibujo el aire

dibujo
sobre una página
y otra
y otra página
dibujo
en la noche
en silencio
dibujo el aire

sobre mi mesa azul
en la quietud de la noche
vuelan las páginas.

DAS DING UND DAS WERK

Los ciervos y las aves
detuvieron su vuelo
para siempre grabados
en las piedras inmóviles

así llegó este ciervo
hasta estos ojos asombrados
así llegaron estas aves
a posarse en las manos

en medio del asombro
lo fugaz se hizo eterno
tangible lo que era
sólo el aire de un vuelo.

MISERIA DE LA IDEOLOGIA

Nada más temible
que una conciencia limpia
en el tercer planeta del sol

Wislawa Szymborska

Los mismos que las piernas te cortaron
en estricto privado
hoy te regalan las muletas
en acto público
Oh, Publio,
agradece a Magnanimus la gracia.
No lo pienses dos veces: sólo una
cabeza tienes.
Mas no la inclines. No sea que mañana
te la cercenen
sin pensarlo una vez: filosofía
de la miseria,
pues los mismos que las piernas te cortaron
en cámara oscura
hoy las muletas te regalan
en ágora luciente.
Qui populi sermo est? *(Persio Flaco)*
No pierdas la cabeza: "Marx
no era tan loco...", dijo Engels.
Avanza, Publio. El camino ha terminado
pero no el viaje.

I ESTADO DEL TIEMPO...

Días nublados
ligeramente fríos
con tendencia
a empeorar
(Vientos del Sur
soplan
con fuerza)

II ...Y TIEMPO DEL ESTADO

Burócratas nublados
frígidamente fríos
con tendencia
a torturar
(Vientos del pueblo
soplan
con furia)

PATRIA Y VIDA

que tenemos muchas muertes
y poca patria.

SONRIE CHINA *

Caligrafías sobre un dibujo
de Shi Pai Chi, en memoria
del poeta y pintor cubano
Fayad Jamís

Sobre el papel de arroz
un trazo : la rama
un toque : la flor
un golpe : se abre

se abre la flor en la rama
maravilla
la rama se abre en la flor
amarilla

* El título de este poema ha sido tomado de la obra *Sonríe china* (Jacobo Muchnik, Editor. Bs. As. 1958), adornada con viñetas que reproducen papeles recortados, obras de los llamados "pintores de tijera" chinos y poemas del poeta y pintor español Rafael Alberti.

Sobre el papel de arroz
un trozo : el cielo
un toque : el sol
un golpe : se abre

se abre el sol en el cielo
el cielo se abre en el sol

una línea : el río
una mancha : el ave
un toque : el brillo
maravilla

Brilla el río amarillo
canta el color
de la felicidad.

LA ENVIDIA

Martí le vio los dientes verdes
Neruda el hálito violeta
Dante la hundió dentro de un círculo
envenenado por el azufre.

Y, ni envidiado ni envidioso,
yo la miré como a un alacrán
acorralado por el fuego
sin más remedio que clavarse
el aguijón en la cabeza.

ICONOCLASTIA

Los ojos con sombra
perla bajo las cejas
párpados color ciruela
color menta las pestañas
el rostro dorado
con base crema marfil
spot
sobre la máscara violeta
toque amarillo
párpados verde selva
labios coral profundo
durazno claro en las mejillas
con base bronceada
pantalla
sobre la máscara azul humo
labios verde musgo
rubí brillante y translúcido
rosa tenue en los párpados
sonrisa lila y celeste
fashion color
sobre la máscara lívida
ojos con sombra
ojeras oscuras
y desorden
del pensamiento
verde demacrado
con sombras profundas
la serotonina
la adrenalina
la fragmentación
el ataque de furia
y el grito
el grito azul
el grito amarillo
el grito rojo.

LA PUERTA DEL PARAISO

Palas y grúas mecánicas
derribaban la Puerta
del Paraíso
en el mundo de la limitación
gritaban los ángeles
¡sprengung!
destruir
romper
hacer añicos
la Puerta
ángeles y arcángeles
desmantelaban las plataformas
las torres
más allá del bien
el árbol arrancado de cuajo
Eva espantada
atravesó el boquete
la cola de la serpiente
los alambres de púas
del Paraíso
los ángeles armados
perforaban la Puerta
con un taladro eléctrico
las barreras electrónicas
del Paraíso
Beatriz abandonaba
su rosa amarilla
cuatro fantasmas recorrían
el Paraíso
der Mangel
die Schuld
die Not
die Sorge
aullaba el perro negro
Margarita
una manzana en la cabeza
Fausto
una flecha en el corazón

Poesía y Verdad
me ama
no me ama
me ama Margarita
detrás de la Puerta
hechicero rostro celestial
frutos prohibidos
en la vitrinas
vigila el perro negro
un grupo de hombres
se acercó lentamente
querían comprar desmonte
un ángel los arrojaba
con las alas crispadas
no había venta
de puertas y ventanas
una llave sin puerta
una ventana sin cielo
máquinas excavadoras
removían escombros
pues todo va en busca de oro
todo depende del oro *margarita*
¡sprengung!
destruir
romper
hacer añicos la Puerta
una piedra lunar en la vitrina
una joya Margarita
pacto 1939
infausto Fausto
homúnculos
infausto Fausto
homúnculos
tomad la herramienta
moved el pico y la pala
Fausto
derrumbar la Puerta
en el mundo de la limitación
la manzana podrida
cae en su ley

imposible morderla
me da temblor *Margarita*
niña mía Fausto
te he buscado en el sol
te he llamado en la luna
aulla el perro negro
auuuulla
el ave del Paraíso
las hojas caen en primavera
diría al instante detente
eres tan hermoso
la cola del cometa
barre los escombros
manzana color de rosa
de un Paraíso a otro
no vuelvas a llorar de nuevo.

IMPRESIONES DEL INDIGENISMO [1] / CARLOS FRANCO

[Para M. L.]

Acerca de la problemática identidad de los indigenistas

I revisamos las biografías de los indigenistas de los años 20 bien pronto advertimos una cierta comunidad en sus señas de identidad. Como se sabe, casi todos ellos procedieron socialmente de hogares de propietarios de tierras, comerciantes, empleados públicos, profesionistas liberales. Sus familias, como ellos en su infancia y adolescencia, habitaron en las ciudades de las principales provincias o en las sedes capitalinas de los departamentos de la sierra y la costa dinamizadas por el ferrocarril sur-andino, el comercio de lanas, las inversiones mineras del capital extranjero, la modernización tecnológica de las haciendas azucareras y algodoneras, los colegios secundarios y las universidades, las ferias regionales y las nacientes industrias, signos todos de la primera irrupción de la modernidad del siglo en el interior del Perú. Casi todos ellos, igualmente, fueron "racial" y culturalmente mestizos, cholos o blancos. Casi todos culminaron sus estudios se-

1. Contenido de la exposición realizada en el Seminario-Taller que sobre "Propuestas Culturales y Comunicación Política en el Perú" organizó el Centro "Calandria" en mayo de 1989.

cundarios y universitarios, cuando los colegios secundarios y las universidades eran instituciones educativas de y para la élite del país. Casi todos migraron a Lima, cuando eran muy pocos los que podían hacerlo. Casi todos concluyeron sus vidas como profesionales destacados, como intelectuales notables y no pocos se hicieron profesores universitarios, funcionarios públicos, parlamentarios y hasta ministros.

Cuando se registran sus señas de identidad social uno concluye preguntándose, como yo lo hago ahora, ¿porqué siendo mestizos hablaron de los indios; siendo urbanos y citadinos, del campo y los campesinos; siendo miembros de las élites provincianas, del "bajo pueblo quechua o aimara"; deseando conquistar Lima, del interior del país? En otros términos, ¿porqué estos hombres no hablaron directamente de sí mismos o, más bien, de los problemas e intereses del grupo étnico y social que era el suyo? ¿Porqué hablaron de "los otros"?

Por cierto, si hablaron de los otros, es decir de los indios, es porque éstos no podían acceder a la palabra pública, autorepresentar sus intereses o disponer de un espacio y un papel en el estrecho escenario del teatro político-cultural impuesto por el poder de la época. Pero la ausencia del otro, esa inmensa mayoría étnica, descrita sumariamente como las tres cuartas o cuatro quintas partes del Perú en los escritos de esos años, no determinaba, por sí misma, que los indigenistas hablaran de ellos o por ellos. Tampoco es explicación suficiente recordar que, en la concepción teatral y representativa de la cultura y la política de entonces, quien deseaba ser un actor, como querían serlo los indigenistas, debería asumir una representación social, porque ellos tuvieron varias opciones disponibles y, entre otras, la de representarse directamente a sí mismos. Igualmente no me resulta convincente, como explicación, recordar la impronta romántica y populista de sus actos a la que era inherente, en la atmósfera de la época, hacer suyas las "causas de los de abajo", pues pudieron también hacer suyos los intereses de las nacientes multitudes plebeyas de los obreros y artesanos de las ciudades. Finalmente, tampoco creo que la proximidad física y existencial de los indios sea causa, por sí misma, de su representación por los indigenis-

tas (por aquello de que se habla de lo que está más cerca o se conoce) pues los grupos sociales más próximos a los indigenistas fueron los mistis y principales o los estudiantes y universitarios de sus provincias.

Lo que quiero decir entonces es que ni la "ausencia" de los indios, ni las imposiciones de la representación, ni el elan romántico y populista de la época, ni la cercanía física y existencial de aquellos me parecen, ni por separado ni en conjunto, causas suficientes del discurso sobre los indios que es el contenido del discurso indigenista. Permítaseme entonces explorar en otras direcciones.

Para que los indigenistas hablaran sobre los indios fue necesario, según mi opinión, autoelaborar una representación de ellos mismos que, *en su propia condición existencial,* revelara ciertas experiencias comunes con los indios, fundadores a su turno, del descubrimiento de ciertos intereses compartidos con éstos. Esa experiencia común, real e ilusoria al propio tiempo, era la de habitar un espacio sociocultural que los identificaba genéricamente como provincianos, serranos o andinos.

Como sabemos, la pertenencia geográfica no funda necesariamente una identidad sociocultural o sociopolítica si no es por la mediación de experiencias existenciales que la saturan de sentido. El espacio de pertenencia de los indigenistas (la sierra) no era tal, sin embargo, sin la percepción de otro espacio con respecto al cual la identificación tuviera sentido, en este caso, la costa. Del mismo modo, la identidad provinciana y serrana de los indigenistas, que da cuenta de su espacio sociocultural, sólo surgió o pudo ser reconocida como contraparte de otra, ajena, limeña o capitalina, blanca o criolla. Pero, bien mirado el asunto, de esa subjetiva comparación de espacios geográficos o de espacios socioculturales sólo puede surgir una conciencia horizontal de la diferencia geográfica o de la diversidad cultural. Para que de esa contrastación surgiera una conciencia impugnadora de lo limeño y lo costeño, de lo blanco y criollo, que fue una de las marcas principales del discurso indigenista, fue necesario el reconocimiento por éstos de una desigualdad abrumadora entre los espacios geográficos y culturales contrastados, inscrita en otro plano de las comparaciones,

que es el plano del poder. A las luces y sombras de este plano comparativo, la diferencia espacial y la diversidad cultural se transformaron en desigualdad política. Por ello su identidad geográfica y cultural, como serranos y provincianos, concluye convirtiéndose en identidad antioligárquica y anticentralista.

El reconocimiento del poder ajeno, como se sabe, sólo se experimenta como sufrimiento cuando nos bloquea la expresión o el desarrollo de las capacidades actuantes o potenciales que reconocemos como nuestras. Quien lea los textos, registre las conductas, compare los valores de su obra o recuerde sus más íntimos testimonios personales sobre sí mismos, rápidamente constatará que ellos sufrieron el bloqueo que el poder oligárquico, centralista, blanco y limeño, opuso a sus autoreconocidas capacidades personales y grupales, como a la deseada movilidad social que con ellas era posible.

Pero el poder del otro no sólo se sufre al percibir la inhibición que impone al desarrollo de las propias capacidades. Se le sufre, y doblemente, cuando ese poder desconoce nuestra existencia o cuando actúa ante nosotros de un modo que no sólo hiere nuestra autoestima sino que niega nuestro derecho a ser reconocidos como sujetos portadores de derechos. Pues bien, como lo registran sus testimonios personales, los indigenistas sintieron en el curso de sus propias vidas, aunque a través de modalidades, situaciones, sentidos e intensidades diferentes, las experiencias existenciales de la indiferencia, el abandono, el desapego y el desprecio que marcaron la vida de los indios. Y las entendieron como expresión de la valoración y las actitudes básicas hacia ellos del Estado oligárquico y de la Lima blanca y criolla. En otros términos ellos fueron, en diferentes momentos de su vida, "tratados como indios" no siéndolo. De este modo se fundaron emocionalmente y se enraizaron en sus mentes las bases subjetivas de lo que fueron sus propuestas regionalistas, descentralistas o federativas en el plano estatal; su reclamo de una reforma agraria que destruyese el gamonalismo que sustentaba, en su propio entorno sociogeográfico, el ajeno y dominante estado oligárquico y lime-

ño; o su acre, irritado y violento discurso antioligárquico, antilimeño y anticosteño.

Pero la representación que los indigenistas se hicieron de sí mismos (como toda autoimagen personal y colectiva) no sólo incorporó una visión del poder oligárquico y limeño y de su relación con él. Visión que, como hemos visto, les permitió experimentar ciertas situaciones ante el poder y percibir, por tanto, ciertos intereses comunes con los indios. Esa representación incluyó también una valoración de sí mismos estremecida por su propia relación con los indios. Quienes como ustedes han leído los textos indigenistas de la época, habrán advertido la magra, violentamente crítica y ciertamente avergonzada valoración que los indigenistas tuvieron de su propia condición étnica y social. Para explicarla creo que es necesario recordar que su experiencia familiar, durante su infancia y adolescencia en las provincias serranas, los obligó a percibir su pertenencia a una minúscula élite social, étnica y urbana, abrumadoramente rodeada, tanto física como culturalmente, de millones de indios y siervos, hoscos, distantes y silenciosos. Pero esas experiencias les impusieron igualmente la percepción de que gentes como ellos, con sus mismas señas de identidad, explotaban, castigaban y despreciaban a los indios, a "sus" indios, y usufructuaban de los valores materiales y simbólicos, de los bienes físicos y atmósferas espirituales a cuyo consumo, ellos mismos, no fueron ajenos. Y hasta en los colegios secundarios de la sierra y en la costa en que estudiaron, la mayoría de los cuales eran propietarios de fundos y haciendas, muchos debieron sentir la distancia que los separaba de un mundo de siervos e indios que no era el suyo. Tampoco debieron serles extraños en su infancia y adolescencia los rumores o los relatos de la violencia inaudita de las insurrecciones campesinas de inicios de siglo y del período 15-23 o las amenazantes previsiones que los notables de los pueblos hacían circular para el caso nunca deseado de que los indígenas empuñaran la justicia con sus propias manos.

El conjunto de éstas y otras experiencias asociaron la representación de su condición étnico-social con profundos sentimientos de extrañamiento, de vergüenza y de amenaza

frente al mundo de los indios y provocó en muchos indigenistas una huida de sí mismos, el desconocimiento de su identidad étnica y social y la búsqueda ansiosa de otra, ajena y distinta, que los fusionara con los "otros", es decir, con los indios. Por ello, muchos de ellos escribieron las páginas más violentas y estremecedoras que yo recuerde escritas en el siglo contra los mestizos, es decir, contra ellos mismos. Por ello, elaboraron un discurso provinciano, serranista o andinista que no sólo revelaba su irritado cuestionamiento del poder oligárquico, blanco y limeño, sino que tras su sincretismo homogenizador y su aparente unicidad ocultaba sus reales diferencias económicas, sociales y étnicas con los indios. Por ello, acaso, transfirieron a los limeños, costeños, blancos y criollos del Perú de la época, tras el anuncio de su liquidación cultural y hasta física por vía del presagio milenarista de una violenta e inminente invasión india de las ciudades y del dominio indio de la totalidad del territorio geográfico y cultural del país, la misma sensación perturbadora de amenaza que debió estremecerles en sus medios familiares y citadinos allá en el pasado, cuando niños y adolescentes.

Entendido lo anterior, conviene reparar en dos hechos aparentemente contradictorios: *primero*, al elaborar un discurso unitarista y fusionante de los indios y de ellos mismos, tras el rótulo genérico de "serranismo" o "andinismo", los indigenistas concluyeron presentando, con excepciones conocidas, un indio muchas veces abstracto, desocializado, intemporal; *segundo*, al hablar de los otros, es decir de los indios, concluyeron representando sus propios intereses.

Expliquémonos.

Si los indigenistas fueron reconocidos en el teatro cultural y político de la capital y el Perú (publicación de sus libros y ensayos, acceso a diarios y revistas, discusión nacional de sus ideas, prestigio sociocultural, puestos públicos, apropiación de una parte de la plusvalía cultural de la década, etc.) fue porque ellos concluyeron por convencer al poder y los grupos dominantes de la época que ellos representaban los intereses reales de aquella mayoría india en movimiento cuya representación se autoatribuyeron. De este modo ingresaron los indigenistas, pero no los indios, al

escenario de la participación cultural y política del país. En otros términos, sin proponérselo consciente y voluntariamente (por lo menos en el caso de los indigenistas más sinceros), ellos objetivamente instrumentaron a los indios para el logro de sus propios intereses como grupo social. Lo que quiero decir es que terminaron siendo reconocidos por lo que ocultaron de sí mismos y revelaron de los otros. Esto es, por negar su verdadera identidad en el mismo movimiento que la expresaba.

Me importa señalar todo esto porque al decirlo creo estar refiriendo una de las más ambiguas mecánicas de elaboración, presentación y representación de intereses que envolvieron a los indigenistas. Pero lo digo también porque, siempre según mi opinión, esa mecánica, sin saberlo o sabiéndolo, ha ordenado y ordena el trabajo de las generaciones peruanas de intelectuales-políticos que conozco. Dicho de otro modo, siento que estoy hablando no sólo de uno de los problemas esenciales de la compleja identidad político-cultural del país sino, para decirlo más directamente, de los problemas de los que estamos reunidos aquí, esta tarde. Creo estar hablando de nosotros.

Entre la identidad autoatribuida y la identidad histórica

Quien se haga cargo de lo dicho hasta aquí y lo examine bajo el imperio de ciertas normas éticas abstractas o de una discutible perspectiva psicologista, acaso concluya descubriendo una suerte de inautenticidad personal o social, cultural o política, en los indigenistas de los 20. El problema para los que así piensan, y al propio tiempo se crean "hombres y mujeres de izquierda", es tornar congruente esa percepción subjetiva de inautenticidad con la identidad histórica del indigenismo como un profundo y auténtico movimiento nacional, democrático y popular.

Lo cierto es que, efectivamente, ellos pasaron a la historia y fueron reconocidos por las sucesivas generaciones de peruanos como vitales portaestandartes del proceso de cambio, nacionalización y democratización de la sociedad peruana o como fundadores de una tradición en la que, sin rubor y acaso con orgullo, se recuestan los hombres y mujeres autocalificados hoy como "progresistas".

Como se sabe, la razón histórica, que hasta ahora ha sido siempre razón política, no acostumbra juzgar a los hombres o movimientos por sus intenciones, por sus conductas o por las relaciones de autenticidad o inautenticidad existente entre ellas. Lo cierto es que la razón histórica juzga a los hombres y movimientos por las consecuencias sociales de sus actos e intenciones. Y entre aquellas y éstos se encuentran los demás y, más precisamente, las interpretaciones que de las intenciones y conductas de los actores elaboran los otros actores y, entre ellos, los actores privilegiados del poder.

Pues bien, el grupo dominante, oligárquico y limeño, concluyó interpretando el discurso y la acción indigenista como una amenaza para su poder. En el contenido de ese discurso no percibieron sus particulares motivaciones de grupo, su menguada base real de poder, sus necesidades de integración a la sociedad que dominaban. El grupo oligárquico concluyó creyendo en la ficción representativa de los indigenistas, en su capacidad no sólo simbólica sino real de representar a los indios, en su disposición política para articular una voluntad contestataria y nacional contra su poder. Y actuaron, en consecuencia, rechazándolos. Cuando así procedieron, la ficción indigenista se transformó en anuncio de la verdadera realidad india, su voluntad representativa en signo de la presencia indígena, su menguado poder propio en masivo poder político. Lo que estoy diciendo es que las consecuencias objetivas del discurso indigenista, es decir, la respuesta de rechazo de la oligarquía (basada en su propia interpretación del indigenismo), transformó para siempre el sentido histórico de este movimiento. Así, lo que pudo ser integrado se volvió disruptivo; lo que pudo ser incorporado culturalmente, fue marginado; lo que pudo manipularse, se hizo indomesticable. *Por la realidad de la ficción,* entonces, los indigenistas se convirtieron históricamente, en *conscientes promotores de las consecuencias de su discurso.*

Lo que en todo caso importa registrar es que por la reificación de la ficción indigenista, los indios asomaron a la conciencia nacional, que fue acaso una *primera sombra* de su propia participación en el país. Ello, a su vez, al tiempo que disolvió la ficción la hizo verdad auténtica en la con-

ciencia del país y de las generaciones que después se sucedieron.

No estoy seguro, sin embargo, si los indigenistas fueron conscientes de la influencia del poder oligárquico en la definición de su propia identidad histórica. Ni siquiera estoy seguro de si algunos de los notables ensayistas de la década fueron conscientes de la compleja relación entre la identidad que se atribuyeron y la identidad histórica con que después fueron conocidos. Acaso Sabogal fuera el único entre ellos que cobró conciencia de lo ocurrido. En efecto, Sabogal no se identificó como indigenista al comienzo de su acción cultural y explicó las razones por las cuales su pintura no debería ser calificada de ese modo. Sin embargo, al comprobar que, cualesquiera que fueran sus razones, el calificativo lo siguió acompañando, asociado con el desdén y la crítica de los propietarios monopólicos del gusto clásico y europeo, concluyó reconociéndose como tal y asumiendo orgulloso la identidad que le era otorgada o impuesto por la élite pictórica de Lima.

Nadie que observe lo señalado con mirada alerta podrá sorprenderse de lo ocurrido históricamente con la identidad indigenista. En realidad, con los indigenistas se realizó la misma operación que con la identidad de sus representados: los indios.

Para explicarlo brevemente recordemos que los indios no formaron parte del mundo andino antes de la conquista española. En otros términos, ellos no existieron como tales en los aproximadamente 19 mil y tantos años de vida andina "autónoma". Antes de la llegada española, la identidad varia de los andinos era chimú, nazca, huanca, lupaca, caxamarca, huari, quechua, etc. Fue la conducta de aquellos, y la reacción frente a ella, lo que creó a "los indios" y su "república". Del mismo modo, entonces, el poder oligárquico "creó" al indigenismo como un movimiento democrático, popular y nacional. Pero al hacerlo, los indigenistas fueron eso... para siempre.

Resumamos ahora nuestra interpretación: La identidad histórica de los indigenistas no fue definida, al menos de manera decisiva, por sus intenciones, autoimágenes, expectativas y conductas. Ella se forjó al interior de la conflictiva

relación sociocultural y sociopolítica que los opuso al poder y los intereses que enfrentaban y se impregnó por tanto del contenido valorativo de los juicios, los calificativos y las identidades que éste les atribuyó. Quien repare en lo anterior acaso comprenda que, como parece indicar la experiencia acumulada, la única base duradera empleable por los actores sociales, culturales o políticos para definir el sentido histórico de sus actos no se encuentra, insistimos, al menos de modo decisivo, en las normas subjetivas usadas para enjuiciar sus intenciones, metas o conductas sino en las consecuencias de estas *refractadas* por su relación con los *otros y el poder*. Por cierto, ésta es otra manera de decir que el reconocimiento por los actores de las distancias entre su identidad autoatribuida y su identidad histórica sólo es posible si ellos renuncian, en la evaluación de sí mismos, al imperio omnímodo del yo y sus beneficios subjetivos y aceptan esa verdad trivial del sentido común que define la identidad como una suerte de "excedente característico y duradero" forjado al interior de cambiantes y conflictivas relaciones socio-culturales o socio-políticas en distintos y específicos momentos del proceso histórico. Es altamente probable que ciertos indigenistas fueran conscientes de ello en los años 20. No estoy seguro, sin embargo, de que esa fuera la situación de la mayoría.

¿Indigenismo o indigenismos?

Pero, ¿existió "el indigenismo"? El indigenismo es una fórmula sumaria, equivoca, encubridora. Por su unitarismo, ella no transparenta la complejidad, la diversidad y los cambios de los indigenismos realmente existentes de comienzos de siglo.

En efecto, ¿qué directa relación de sentido une al "nuevo indio" de Uriel García y al indio utópico de Valcárcel; o, al indigenismo arribista y calculadoramente adaptativo de "la sierra" y al afirmativo "indio-mestizo" de Castro Pozo; o la brutal crítica cuasi-racista de "Kuntur" y la voluntad concertadora de "Amauta"? ¿Y cómo explicar, dentro del sentido identificatorio del "indigenismo" las diferencias evidentes entre aquél, asistencialista y protector pero siempre

sincero, de la Asociación Pro-Indígena de la Mayer y Zulen y el ventajismo político del Patronato Indigenista del leguiísmo; o las complejidades de la relación entre Valcárcel, García y los indigenistas cuzqueños?

Lo cierto es que detrás de cada uno de estos grupos y personajes, de sus conflictivas relaciones, habitaban maneras distintas de percibir al indio y sus relaciones con meztizos, criollos y blancos; formas diferentes de enjuiciar el imperio, la colonia y la república, orientaciones diversas frente a la situación que enfrentaban y preferencias contradictorias en relación con los actores políticos del momento, en fin, distintos modos de pensar el destino del Perú: suprimiendo alguna de sus corrientes históricas, aceptando todas ellas en un pluralismo estático y paralelista o imaginando su integración posibilista en una sola, única y progresivamente construida identidad nacional.

Por ello, el indigenismo no fue un movimiento, si por ello se entiende la articulación organizativa de sus grupos regionales, la unidad de sentido de sus propuestas o programas o la identidad de una acción pública consciente y voluntariamente concertada. Y por ello también la crisis de los 30 los sorprendió apristas, comunistas, leguiístas, sanchezcerristas, descentralistas o simple y llanamente... marginales. ¿Cómo entonces hablar del "indigenismo"? ¿No es acaso más realista hablar de los indigenismos, de grupos indigenistas, o, si se quiere, de una constelación de indigenismos?

Aquí nuevamente el poder hizo lo suyo. Si la idea de un "movimiento indigenista" se abrió camino en la conciencia histórica de las generaciones siguientes no fue tan sólo porque la temática fue común, aunque distintas las propuestas y tampoco, al menos de modo exclusivo, por la necesidad de ahorrarnos la complejidad de lo vario por la vía de caracterizaciones sumarias o sintéticas o, en fin, por esa tendencia explicable de las generaciones actuales a unificar lo separado o conciliar lo distinto cuando lo separado y lo distinto forman parte de las generaciones precedentes.

Aunque todo ello contribuyera a producir la idea ulterior de un movimiento indigenista entre el 20 y 30, sus respectivos influjos no son equiparables a los originados por el re-

chazo del mundo y el poder oligárquico e hispanista que concluyó desde el exterior y por la fuerza de sus medios impositivos, culturales y políticos, "unificándolo".

Pero aquí nuevamente el símil de los indios luego de la conquista española nos es útil para explorar lo ocurrido en la propia conciencia de los indigenistas. Del mismo modo que aquellos concluyeron reconociéndose como tales y asumiendo acaso como suya la identidad impuesta por los españoles, los indigenistas hicieron lo propio al percibir el rechazo del poder oligárquico de todas y cada una de sus diferentes posturas en la década del 20. Refractados por ese rechazo, observándose en él como en un espejo, ellos comenzaron a advertir luego de los 30 que si el rechazo era el mismo es porque todos, acaso sin saberlo, eran "lo mismo". ¡Cómo sorprendernos entonces cuando los viejos indigenistas ayer u hoy concluyen su balance memorioso del pasado reconociendo el valor de sus pares, amenguando las diferencias que los opusieron cuando jóvenes o recordando, y por tanto inventando, los lazos invisibles que tejieron (en el futuro) su común y pasada identidad!

Y la "aleación del socialismo con el indigenismo"

Cuando se disuelve la imagen del indigenismo en la diversidad real de los indigenismos entonces se torna necesario reexaminar el sentido de la conocida definición de Mariátegui según la cual el socialismo peruano sería una aleación del socialismo con el indigenismo.

Si recuerdo bien, luego de su definición, Mariátegui la argumenta afirmando que el indigenismo, dando cuenta de las reivindicaciones de la inmensa mayoría india del país, enraizaba el socialismo en el regazo de las multitudes y en su historia nacional.

A la sombra y abrigo de lo sostenido hasta aquí, debemos preguntarnos qué era el indigenismo para Mariátegui. Cuando Mariátegui se refería al indigenismo, ¿aludía a los contenidos de sus discursos, a los grupos que lo portaban o a su visión sincrética de unos y otros? Como se sabe, ni los discursos se reducen a los grupos sociales que lo portan ni éstos son reducibles a aquellos. Si el indigenismo se

expresaba realmente en distintos grupos o movimientos con diferentes visiones de los indios, el país y su futuro, entonces ¿cómo Mariátegui podía subsumir las diversidades y diferencias existentes bajo el rótulo genérico del "indigenismo" y enraizar en él el filón nacional del socialismo? Si, en cambio, lo identificaba con la reivindicaciones explícitas de los discursos indigenistas ¿cómo podía desconocer que el potencial sujeto de esos discursos no eran los indigenistas sino los indios y que éstos, no controlando los medios para expresarlo, no eran por tanto sus sujetos reales? Y si se acercaba a los indigenistas definiéndolos como grupos sociales capaces de articular su idea socialista con las reivindicaciones de los indios ¿cómo podía desconocer la instrumentación que algunos de ellos realizaban de la temática india para su estrategia de movilización incorporativa hacia las alturas de la sociedad de su tiempo o las obvias diferencias que concluyeron separándolos en distintos cursos políticos?

Para los que estén dispuestos a enfrentar el sentido de nuestras preguntas deberá serle claro que Mariátegui afirmaba como realizable una posibilidad abstracta o cuasi-ilusoria cuya única alternativa de concreción real radicaba en su capacidad personal para saturar ideológicamente, unificando su sentido, el discurso de los indigenismos, condición necesaria tanto para su articulación organizativa como movimiento, como para hacerlo el "traductor" o el intelectual orgánico de los "indios". Y para ello, como es evidente, era preciso disponer de un largo horizonte temporal saturado por su presencia y su voluntarista actividad. Y digo ello porque Mariátegui no debió desconocer que el escaso desarrollo material de los intercambios del mercado, las ominosas condiciones de servidumbre en el régimen de haciendas, el aislamiento geográfico de las comunidades y el contenido autosuficiente de su producción y consumo, no fundaban precisamente las condiciones necesarias para la constitución de los indios como un sujeto organizado y autónomo de sus propias reivindicaciones o para el pasaje de su conciencia étnica y localista a otra nacional y socialista.

Quien revise los artículos de Mariátegui en su polémica con Sánchez o sus escritos en *Peruanicemos el Perú* o

7 *Ensayos*... rápidamente percibirá su conocimiento de los problemas implicados en los indigenismos concretos de su tiempo (y que nosotros hemos referido en nuestras anteriores preguntas) así como de la necesidad de la reforma agraria y la regionalización económica como reformas indispensables para promover la constitución de los indios en sujetos políticos autónomos. Consciente sin embargo de los problemas de los indigenistas, Mariátegui decidió registrarlos como expresiones inevitables de un proceso de evolución que la conciencia, la experiencia y el tiempo se encargarían de llevar a su término.

En el marco de nuestra interpretación, la apuesta de Mariátegui, no encontrando fundamento en los datos más obvios de "la realidad", sólo podía enraizarse en los intersticios de su subjetividad, en el activismo voluntarista de su presencia, en la esperanza de un largo tiempo disponible para su proyecto. Al final de cuentas, Mariátegui apostaba por sí mismo. Que ello ocurriera cuando comenzaba a advertir la cercanía de su muerte no hace sino revelar el verdadero sentido trágico de su aventura existencial y política.

De los indios y el "mito socialista"

Intimamente vinculada con la definición de Mariátegui del socialismo peruano como aleación del socialismo con el indigenismo se encuentra su apuesta por el desarrollo del "mito socialista" como subjetivo promotor de la conciencia y la acción política de los indios.

Como sabemos, antes de su encuentro con Valcárcel, Mariátegui había hecho suya la afirmación de Sorel relativa a la sustitución de los mitos religiosos o cósmicos por los mitos sociales y políticos como motivadores subjetivos de la creación y acción de las multitudes "modernas". Al hacer suyo el planeamiento de Sorel, Mariátegui había replanteado —revalorándolo— el poder de la subjetividad como determinador psicológico de la acción socialista enfrentándose así a las visiones pragmáticas, positivistas o crudamente "materialistas" del marxismo de su tiempo. Sin embargo, antes de su encuentro con Valcárcel, el mito soreliano era

para Mariátegui, como parecen demostrarlo sus escritos previos al año 27, una orientación interpretativa de carácter general empleada como instrumento a través del cual se distanciaba críticamente de las visiones positivistas y construía su propia y creativa visión del marxismo y el socialismo. Esa interpretación filosófica se convierte en Mariátegui en orientación política, es decir, se traslada del plano general de las ideas al específico campo de la acción concreta, cuando Valcárcel en su texto el 27 da cuenta del renacimiento indígena o del surgimiento de un nuevo indio imantado por una esperanza porvenirista, por un mito socialista. El punto de vista de Valcárcel influye en Mariátegui actualizando su visión soreliana del mito al dotarla de una base empírica y objetiva en el movimiento de lo real. El mito entonces para Mariátegui no es más una prefiguración intelectual de la realidad sino un activo proceso configurador del movimiento indígena en la realidad peruana. En otros términos, el mito no es sólo un signo intelectual, es ahora una realidad viva y, como tal, no sólo se presiente sino que se registra.

Conviene ahora interrogarnos acerca de la consistencia política de la operación realizada por Mariátegui al abrigo de su lectura de Valcárcel. Para ello es preciso, sin embargo, realizar algunas necesarias precisiones. No se trata por cierto, y mejor es decirlo rápidamente, de cuestionar en general el rol atribuido por Mariátegui a la subjetividad en la acción política ni de expresar disentimiento con su crítica general de la visión positivista del marxismo y socialismo de su tiempo. Se trata más bien, al menos para nosotros, de indagar en la específica operación intelectual que conduce a Mariátegui a encarnar el mito soreliano en el mito indígena y de discutir la viabilidad sociopolítica de esa operación en la realidad de la sociedad peruana de esos años.

Tampoco se trata de internarse en el debate acerca de si Mariátegui, más allá del contenido preciso del mito soreliano, advirtió las relaciones entre éste y el tipo de modernidad europea que lo hacía posible, insistamos, más allá de la conciencia que Sorel tuviera de dichas relaciones. Como tampoco se trata, al menos en este momento de nuestra re-

flexión, de preguntarnos si Mariátegui había elaborado un análisis comparativo entre aquella modernidad y la que se insinuaba en el Perú de su época y si esta producía o no las condiciones para el desarrollo multitudinario de un mito socialista en el pueblo indio o, en general, en el naciente movimiento obrero e intelectual de comienzos de siglo.

Finalmente, tampoco discutiremos si, como señala la crítica conceptual realizada entre nosotros por Urbano, no era la noción de mito la que debía emplearse para significar el contenido de la ilusión o la realidad descrita por Valcárcel y Mariátegui.

Según nuestra opinión la propuesta del mito socialista de Mariátegui enfrentaba dos escollos aparentemente infranqueables opuestos por la "conciencia india" y la "realidad material" de la "modernidad" peruana de entonces.

En primer lugar, reconocer el mito socialista como una realidad psicopolítica en movimiento suponía admitir la transformación de la utopía del retorno por una meta global y prospectiva del futuro en la conciencia india y campesina. Resulta problemático creer, en este sentido, que al interior de una experiencia existencial de aislamiento geográfico, localismo costumbrista, sujeción a las estacionalidades del tiempo campesino, creencias panteístas, culto tradicional del pasado, convicción en los ciclos de regreso, técnicas manuales de producción, relaciones de servidumbre, etc., que eran algunas de las características de esa experiencia, se pudieran construir las bases subjetivas sobre las cuales enraizar masivamente un mito global, prospectivo y moderno como el socialista. En otros términos, lo que estamos problematizando aquí es la consistencia de la visión de Mariátegui acerca de "la mentalidad india" de la época y de su capacidad para producir o hacer suyo el "mito socialista".

En segundo lugar, reconocer la existencia del mito socialista como una tendencia subjetiva en movimiento, implicaba asumir que la forma real que tomaba la modernidad en el Perú de los 20 creaba las condiciones que la hacían posible o facilitaban su desarrollo. Es obvio que los datos de la realidad de la época no fundaban esa impresión por razones que el mismo Mariátegui conocía. El proceso de moderniza-

ción de los 20 no disponía del vigor material y el elan espiritual para generar las bases existenciales mínimas en las cuales enraizar multitudinariamente una imagen prospectiva, nacional y moderna del socialismo.

Cierto es que aquel podía producir, aquí o allá, esos personajes (maestros, promotores indios, comuneros modernos) que, como Urbiola, prefiguraban la posibilidad existencial y subjetiva de un camino nacional, moderno y socialista. Esos personajes, como otros signos de época, ciertamente podían ser observados por Valcárcel o Mariátegui como una suerte de expresiones adelantadas de un nuevo espíritu indígena. Pero ellos seguían siendo una base frágil, una señal episódica, una realidad exigua para levantar la certidumbre del nacimiento y desarrollo de un "mito" colectivo y de un movimiento socialmente transformador.

No podemos sin embargo continuar esta reflexión sin reparar en la esencial ambigüedad del discurso de Mariátegui en relación con el problema que analizamos. Como se traduce en sus textos, Mariátegui tenía un aguda conciencia de los problemas, ambivalencias y contradicciones de los indigenistas como del carácter casi levitatorio del anuncio de Valcárcel. Si en esas condiciones Mariátegui concluye simultáneamente aceptando y promoviendo la propuesta del mito socialista indígena, no es sólo porque ello encarnaba en la realidad una tendencia intelectual sedimentada por su lectura de Sorel. En su actitud debieron influir, entre otras, tres necesidades, psicológicas, intelectuales y políticas, que conviene relievar. En primer lugar, reconocer la existencia de un mito socialista movilizatorio del mundo indio, no importa cuán real, claro y masivo fuere éste, significaba para un hombre precisado de enraizar el socialismo peruano en el movimiento mayoritario de los indios como en la historia nacional, "encontrar" encarnado su deseo en la realidad o, más bien, autorepresentar su propio deseo como una expresión de ésta. En segundo lugar, consciente del carácter no indio de los discursos indigenistas, advertir la "existencia" de un mito socialista movilizador de los indios significaba para Mariátegui descubrir un puente articulatorio real y fundar en esa articulación la promesa de la conver-

gencia nacional del movimiento que "debía" portar el socialismo en el Perú. En tercer lugar, al aceptar y promover la idea de un mito socialista en los indios, Mariátegui implícitamente le señalaba a los indigenistas que su precisa tarea histórica era alentar o estimular el desarrollo de ese mito.

Como se observa, estoy tratando de explicarme la función que ese mito cumplía en relación con las necesidades psicológicas, intelectuales y políticas de Mariátegui y relievando simultáneamente los fines instrumentales para los cuales era empleado en su relación con los indios, los indigenistas y el movimiento intelectual del Perú de esos años. Al señalar la primera función de mito —satisfacer las necesidades de Mariátegui— lo que estoy afirmando es que esa forma de encarnar sus deseos en la realidad haciendo que ésta le dijera que eran ciertas sus expectativas, lo condujo a aventurarse más allá de la realidad. Al señalar la segunda función del mito —instrumentarlo para estimular la movilización convergente de indios, indigenistas e intelectuales— lo que estoy afirmando es que Mariátegui empleaba su figuración de la realidad como instrumento operativo, vale decir real, de sus propios fines.

Estas dos complejas operaciones sólo pueden ser comprendidas si se asume la naturaleza religiosa, en el sentido de creyente, de la postura existencial y política de Mariátegui. No es casual en este sentido que, en el prólogo al libro de Valcárcel, sostuviera que "un movimiento histórico en gestación no puede ser entendido, en toda su trascendencia, sino por los que luchan porque se cumpla (el movimiento socialista, por ejemplo, sólo es comprendido cabalmente por sus militantes...)". Siendo ello cierto, acaso Mariátegui no advirtió con idéntica claridad que lo que el movimiento socialista precisa para encarnarse en las multitudes es que éstas acepten los motivos, los argumentos y las razones de los socialistas *dentro del marco de su propio cuadro interpretativo del mundo y su experiencia.* Y ese cuadro, si bien posible de ser influido en su sentido por la acción persuasiva de los socialistas o por los hechos que éstos producen, no es reducible ni explicable por éstos. Ese plus irreductible a los actos o razones socialistas es genera-

do por la propia experiencia histórica o por la confrontación específica de las multitudes con su realidad que es la única que puede disponer endógenamente su conciencia social a atender o hacer suyas las razones o los actos de los socialistas. Si esa experiencia histórica o esa realidad social no generan esas disposiciones intelectuales y afectivas entonces la conciencia social de las multitudes no puede hacer suya las razones, los valores, los argumentos o la propuesta socialista. Y este parece ser el caso de la conciencia indígena y la conciencia nacional en el Perú de los años 20.

Pero tampoco es casual que, entreviendo los problemas que confrontaba, Mariátegui concluyera su prólogo del libro de Valcárcel afirmando que "...nada importa que para unos sean los hechos los que crean la profecía y para otros sea la profecía la que crea los hechos". Nuevamente, si bien ello es cierto, resulta claro, al menos para nosotros, que los enunciados políticos en circunstancias precisas toman partido por una u otra alternativa *aunque ambas sean igualmente válidas* en el largo tiempo histórico. Y en la situación política específica que Mariátegui debió confrontar, se inclinó por la segunda alternativa. Al hacerlo, acaso perdió de vista que en la circunstancia de su tiempo sólo los hechos —reforma agraria y/o regionalismo económico por ejemplo— podían construir, por la mediación de la realidad, las condiciones subjetivas para el desarrollo del "mito socialista" en las multitudes o acaso tan sólo, como ocurrió después, para la transformación del mito de Inkarri (si alguna vez existió como mito colectivo en los Andes) en el mito del progreso del que da cuenta Degregori, observando los efectos subjetivos de la migración y la tardía y dependiente modernización iniciada en los años 50. Si en ello no reparó Mariátegui fue porque, creyendo en la inexistencia de condiciones políticas en el corto plazo para un cambio revolucionario en el Perú, definió su tarea en los términos de estimular la construcción, en un proceso laborioso de largo plazo, de la conciencia social que lo hiciera posible.

Pero acaso su error mayor, si de errores se puede hablar en situaciones como la suya, fue no haber comprendido lo que Quijano hace algunos años advirtió en relación con

las posibilidades de supervivencia de la cultura india y que Lauer recordara hace poco (y que nosotros citamos de memoria ahora por su relación de sentido con el tema de nuestras reflexiones): una cultura sólo puede subsistir cuando produce o controla los medios que hacen posible su objetivación en un discurso sobre sí misma y los otros. Y éste no era el caso del pueblo o los pueblos indios en los años 20 y acaso no lo sea ahora ni en el futuro previsible.

Afirmando lo anterior, no puedo evitar expresar una duda íntima respecto al valor de mis propias interpretaciones o juicios acerca de la operación intelectual y política de Mariátegui. En efecto, y al fin de cuentas, ¿cómo calificar, en uno u otro sentido, las certidumbres subjetivas en el campo incierto y problemático de las posibilidades históricas?

De la función social del "mito socialista"

El anuncio mesiánico de Valcárcel, que Mariátegui sorprende imantado por el "mito socialista", expresa una manera de situarse ante la realidad indígena y un modo de reflexionar sobre ella, cuyas claves conviene recordar. El "andinismo" de Valcárcel cubría un conjunto de ideas-fuerza cuyos contenidos son conocidos: resurgimiento de la raza india; percepción del incanato como la "edad de oro" de la historia nacional; identificación de lo indio como "lo peruano"; definición de los Andes y la sierra como habitat esencial del Perú; reconocimiento del panteísmo, el agrarismo y el colectivismo como núcleos esenciales de la cultura india; atribución a los indios de las características "viriles", capaces de transformar el país; reclamo de un cambio histórico que devuelva a la sierra y los indios el dominio del país; anuncio de una violenta invasión indígena que, descendiendo de los Andes y la sierra, ocuparía la costa y expulsaría a mestizos, criollos y blancos del territorio nacional, etc. Esos contenidos tenían su contracara en la violenta negación de la colonia y la república, de los mestizos, criollos y blancos, de la costa y la selva como componentes o vertientes de la nación peruana.

Como se sabe, estas ideas-fuerza han sido reiteradamen-

te registradas como el contenido principal del discurso de Valcárcel en esos años. Al procederse de ese modo, no se ha tenido en cuenta, sin embargo, la presencia de otras ideas que habitaron el mismo discurso y cuyo reconocimiento es necesario no sólo para comprender su sentido global sino también la función social que cumplía en el específico contexto sociopolítico de la época.

Entre esas ideas conviene reparar, en primer lugar, en la creencia de Valcárcel acerca de la existencia de una actitud de "espera activa" o de expectativa en los indios de "un Lenin" o de una vanguardia de hombres capaces de dirigirlos en el proceso de andinización del país. Esta idea se daba la mano con otra, según la cual el movimiento propulsor del proyecto andinista, estaba compuesto de los indios propiamente dichos y de los llamados "grupos indiófilos" o "indianizantes", élite "integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes..." (enero 1927). Esa "élite" o "grupo selecto" se constituía por los escritores, artistas e intelectuales cusqueños y formaba parte de la llamada Escuela Cusqueña. Ahora bien, en relación con lo señalado, importa retener, en tercer lugar, la relación predicada entre los indios y el grupo "indiófilo". Ella se expresa tan claramente en el texto de Valcárcel antes citado que no precisa interpretación alguna. Refiriéndose a dicho grupo, Valcárcel afirma que "El vendrá a ser el bautista de ideas que de nombre a las cosas y luz a los ojos del movimiento ciego... La indiada resurgente, informe como una nebulosa, contorneará su personalidad, bajo el cincel de verdaderos escultores de pueblos...; cuántos peligros trae consigo el deslumbramiento para quien emerge "de la negrura mística de los estadios primitivos" en la que por quinientos años ha vivido la raza de los Andes. De quienes la guíen depende el futuro... Esta "alma grande que despierta"... esta alma dotada de una demiúrgica voluntad de cultura, ha menester del grupo de escogidos que vive, siente, obra y sabe morir en nombre del pueblo". Por cierto, esa "oligarquía desinteresada y enérgica" percibía al Cusco como centro cultural del país y quería convertirlo en centro político no sólo del Perú, sino de toda la región andina

sudamericana. Esa percepción y este objetivo se enraizaban en "la fe viva en cierto papel providencial deparado al viejo solio de los inkas", en "el orgullo cusqueño de sentirse pueblo escogido" y en la certidumbre de ese grupo de constituir un grupo de "directores".

Por lo señalado hasta aquí, resulta claro que el discurso indigenista de Valcárcel, similar al de los miembros del grupo Kuntur, a pesar de las diferencias personales o situacionales que los opusieron en esos años, cumplía la función de justificar en el plano ideológico el liderazgo socio-político de los indigenistas cusqueños, expresando directamente sus intereses de poder y el carácter instrumental de su relación con "la indiada resurgente". Al abrigo de las referencias anteriores resulta aún más discutible la creencia de Mariátegui en un "mito socialista" motivando sea el discurso indigenista, sea la "espera india".

Ahora bien, si el mito es un discurso del pasado en la medida que es una visión de los orígenes, entonces el llamado "mito socialista", por definirse como una fuerza subjetiva que ponía en tensión el movimiento indio e "indiófilo" o como una imagen anticipadora de un futuro deseado, puede ser entendido como "un proyecto" o, dependiendo del sentido de los conceptos que se use, como "una utopía".

Si ello es así, entonces se abre el camino para una digresión que no puede ser sino ambigua. Ambigua porque la analogía histórica a la que recurriremos sólo sirve para sugerir o provocar ejercicios comparativos...

Como sabemos, si "los indios" fueron "creados" por la acción de los conquistadores españoles y por su reacción frente a ella, la utopía andina fue también, al menos inicialmente, una construcción imaginaria de la nobleza inca de fines del siglo XVI. Creada en su versión primera por Garcilaso, un mestizo bastardo, cusqueño, y miembro de la familia imperial, ella fue continuada en los primeros años del siglo XVII por Huamán Poma, un cacique provinciano que había colaborado en la extirpación de idolatrías, hasta concluir en las primeras décadas del presente siglo portada por mestizos, criollos o indios.

Si bien en cada época, circunstancia y lugar, la utopía cambió ciertas características de su contenido explícito, lo

característico de ella fue su idealización del imperio y su opción por el retorno a la "edad de oro" o por una construcción del futuro como espejo del pasado. De este modo, la utopía sirvió para reivindicar los fueros de la nobleza incaica o de los curacas de los pueblos indios en el control de las sociedades andinas. Que la utopía así generada, fuera incorporada, modificada, traducida o producida por los indios y campesinos andinos de la colonia y la república o instrumentada para sus propios fines de sobrevivencia y cuestionamiento del poder colonial o republicano, no transforma su sentido primordial si en todos esos casos ella reclamaba el retorno al imperio, esto es, a una sociedad y un Estado controlados por la nobleza y los curacas.

Si lo señalado tiene sentido, entonces yo me pregunto si bajo condiciones históricas y culturales diferentes, los proyectos indigenistas "radicales" no eran sucedáneos del carácter elitista o "aristocrático" de la utopía andina original. Recordemos en este sentido, y en primer lugar, que los grupos indigenistas pertenecían a la élite urbana del mundo andino y eran jerárquicamente "superiores", en el sentido social convencional, al pueblo indio de sus provincias. Recordemos, en segundo lugar, que al interior de sus discursos se atribuyeron la condición de "directores" del pueblo indígena, término que en la época designaba a "los jefes". Recordemos, en tercer lugar, que ellos trabajaron con una idea unitaria de los indios que, detrás de su reivindicación histórica, les atribuía un rol dependiente o subordinado. Recordemos, en cuarto lugar, que el Cusco en sus discursos, cumplía un rol cuasi providencial. Recordemos, en quinto lugar, que ellos idealizaron el imperio incaico, no importa si agregándole ahora el calificativo de "socialista" o "comunista". En fin, las similitudes se pueden extender indefinidamente...

Como creo fácil entender, no estoy afirmando una continuidad histórica sino provocando una línea de reflexión. En realidad, lo que pretendo sugerir es que, dentro de condiciones histórico-sociales diferentes, el discurso indigenista "radical" puede ser analógicamente comparado con la utopía andina, pues cumplía una función ideológicamente similar.

Chan-Chán y los indigenismos

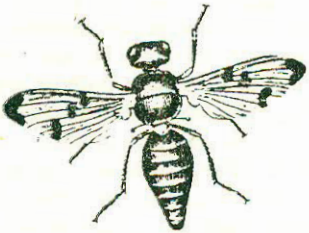
No es casual que los indigenistas precedieran históricamente a apristas, socialistas, descentralistas y comunistas. Los discursos indigenistas crearon un estado de conciencia nacional, un elan socialmente democrático, un espíritu de época sin los cuales los discursos posteriores no habrían encontrado ese terreno simultáneamente afectivo, intelectivo y valorativo en el que descubrieron sus raíces. Por cierto no es del caso, al menos ahora, detenernos en el escrutinio de las relaciones de continuidad y ruptura, de despliegue e innovación, de correspondencias y discordancias de los indigenismos y los pensamientos políticos "modernos". Pero resulta autoevidente que las propuestas de reforma agraria, regionalización descentralista, nacionalismo cultural, integración del mercado, fundación de un estado nacional, vehiculizados por los discursos políticos ulteriores, sólo pudieron surgir y desarrollarse al interior de un espíritu de época y un estado de ánimo básicamente indigenista. Por ello, cuando se fusiló a miles de apristas en las noches de Chan-Chán no sólo murió con ellos, para el cuadro de posibilidades de la época, el sueño de Mariátegui de fundar el socialismo en la aleación del marxismo con el indigenismo, la promesa de Haya de un Estado nacional antimperialista, la propuesta del cooperativismo socialista de Castro Pozo o, para decirlo brevemente, el primer proyecto de modernización endógena del Perú. Con ellos, se abatió también, y acaso para siempre, el discurso indigenista. Todo lo que vino después sufrió el doloroso estigma de lo tardío. Y sólo es tarde, como se sabe, por mudanza de época...

Para concluir...

El lector de estas notas sorprenderá el carácter paradójico del razonamiento que desorienta esta reflexión, pues no son las certezas las que resultan privilegiadas en el texto.

Acaso para defenderme diga en mi favor que cuando la realidad es ambivalente, como fue la del indigenismo, los enunciados sobre ella sólo pueden ser paradójicos. Cuando la realidad resiste el viejo principio cognitivo y racional de

la identidad (porque las identidades son varias y cambiantes) o el principio de la contradicción (porque las contradicciones no se anulan o superan sino coexisten y se fusionan), entonces no parece quedar otra alternativa que reconocer que su naturaleza ambigua es mejor servida, acaso, por un razonamiento "paradójico".*



M. Onopordinis

* Luego de escribir estas notas, y próximo a entregarlas a la imprenta, me encontré con "El indigenismo limeño: La Sierra y Amauta. Similitudes y Diferencias (1936-1930)" de José Tamayo. Al leerlo, me sentí atrapado por las mismas atracciones y repulsiones que me acercan y me distancian del indigenismo. Tamayo es el único y acaso el último indigenista del Perú de hoy. Leer ese texto, como los que escribió en los últimos años es, según mi opinión, una obligación inevitable para todos los que deseen comprender lo que fue ¿y es? el indigenismo entre nosotros.

RISORGIMENTO / RAUL DEUSTUA

Esta es mi voz de incurable permanencia
devuelta a la forma del sol que me desvía
entre viejos y roídos telares de Florencia.
Vivo oculto al ay primero, a la rueda del tranvía
que es la O del Giotto
y una exacta columna de mi ausencia.

Sonreída la tarde y el ciprés que abunda,
y las aves rudimentariamente muertas
se han detenido al paso de un tren que las circunda
como estas palabras verticalmente ciertas.

¿Y el Perú? ¿Su limpia arena de metales,
sus pulidos huesos, su riqueza de huesos
minerales?

Este es el mar que presentía, sin un guiño
y estoy de silencio hasta la huella más profunda
en la baraja de oro tenue, que era niño
sin saberlo entonces y me oculta
el sol tantos años porosamente decaídos,
venidos a menos como un diente
o un largo camino de álamos y nidos.
A esto lo llaman vivir enjutamente.

He encontrado en las antiguas ostras de Viareggio
un amargo sabor a mar alimonado,
una espesa y dulce ruta en que me empeño
por descubrir un alto cielo de alas calcinado.

He vivido a cuatro grandes pasos de la Esedra
apenas presentido,
tocando ambos extremos de la noche,
como un pulso de enamorada piedra
que esconde alegremente su latido.

Por mi nuevo camino de naranjos y olivares
va mi sombra roída por el tiempo,
sus cuatro costados, su puro movimiento,
mi sombra, de esas dunas a estos mares.

¿Y el Perú? ¿Su limpia arena de metales
que corro a duras puñadas contra el viento,
que entrego a escondidos olores vegetales,
a familiares noches que alimento?

Perú de blandas piedras y altas sierras,
de hombres que uno a uno suman cero
y abandonan la flecha con que yerras
el tiempo, la sombra, el pordiosero.

Empero, digamos señores, como dicen,
hirsuto el corazón de viejos trastos,
que todo está de pie en la nada y me maldicen
porque busco la luna helada de los pastos.

He subido lentamente la vía del Tritone
con una encarnada luz del Pisanello,
porque ésta es mi antigua voz que superpone
un paisaje de sombra a todo un cielo

De ese techo de plomo y de metales,
que desploma ceniza y muerta arena,
quedan apenas rubios naranjales
y oliváceos cipreses de mi pena.

RM WAAGEN, FABRICANTE DE VERDADES / ABDON UBIDIA

POR ayuda de un amigo, justo en el momento en que más desesperado estaba, llegó a los oídos del señor Kraus, la noticia de ciertos servicios especiales que prestaba la Casa Waagen, fabricante de verdades. La empresa próspera y muy bien organizada se ocupaba, pues, de suministrar, a la cada vez más numerosa clientela, datos, pruebas, testimonios, y cuanto auxilio fuese necesario para establecer, o mejor, restablecer las verdades requeridas por ella. Se dice que en sus inicios, cuando el primer Waagen la fundara hace cosa de cien años, la empresa no pasaba de ofrecer auxilios tales como la confección de discursos para políticos, la provisión de testigos falsos en juicios de poca monta, y la redacción de tesis doctorales. Pero los avances del siglo XX, el desarrollo de los llamados mass media, determinaron que la casa Waagen creciera de una manera espectacular, sólo comparable a la de un banco que luego de haber sido en sus comienzos apenas una oscura oficina de prestamistas, hubiese terminado rebasando las propias fronteras de su patria, las costas del continente y extendiendo sus tentáculos con sucursales en todas partes del mundo. Dueña de cadenas enteras de radio, prensa, cine, televisión, se rumorea que la casa Waagen ha manipulado los más sonados escándalos de la segunda mitad del siglo. Conocida y desconocida a un tiempo, ha tenido que

ver con casos como el de Cristine Keller que en el año de 1963 le costó el cargo de primer ministro de la reina de Inglaterra a Lord Profumo, o el del encubrimiento de los asesinos del presidente Kennedy, cuyo rastro a pesar del tiempo transcurrido y de las minuciosas investigaciones de los mejores detectives y periodistas del planeta se ha perdido para siempre; o el de la muerte del papa Juan Pablo I, el asunto Watergate y (aparte de la reescritura de múltiples episodios históricos), desde luego, ha tenido también que ver con las millonarias campañas electorales que con descaradas argucias y consignas estúpidas han otorgado el poder a una legión de personajes grotescos.

Conforme al espíritu democrático de un banco, la Casa Waagen se ocupa —a un tiempo—, de prestar grandes y pequeños servicios. Por esa razón fue que el señor Kraus pudo comprobar, en carne propia, la excelencia de los mismos. Una mañana de febrero acudió a la sucursal que su amigo le indicara. Luego de llenar el formulario verde, destinado a las cuestiones de alta reserva, fue admitido en el despacho de un funcionario que examinó y tradujo a continuación las respuestas a una clave secreta, rompió por fin el original y le preguntó una serie de detalles acerca del problema que lo acosaba.

El señor Kraus le explicó largamente su historia. Le dijo que había matado al amante de su mujer. Le dijo que había cometido el crimen de tal manera que ella fuese declarada culpable. Que el plan completo hubiera marchado según lo previsto si la casualidad no lo dañaba.

Ocurrió que luego de procurarse una copia de la llave del departamento en donde se citaban los amantes en las mañanas de los lunes y los viernes, esperó pacientemente la ocasión en la cual su enemigo estuviese solo aguardando la llegada de su mujer. Antes, el señor Kraus había estado muchas veces allí. Conocía de memoria aquel reducto secreto. Cada rincón. Cada detalle. Cada nueva adquisición: un dibujo, un florero, una lámpara, sobre todo, aquellos recuerdos con los cuales él, periódicamente, agasajaba a su cónyuge, y que desaparecían de su hogar sin explicación posible. Esto último le ayudo a redondear su plan: en presencia de amigos y vecinos le regaló a ella una daga hindú,

de esas de hoja sinuosa, que había traido en un viaje reciente. Ella aceptó, con una broma, la extraña sorpresa. Un par de semanas después la daga ya no estaba en la mesita de siempre. El señor Kraus recordó la famosa escena aquella en la que un puñal que se desplaza sólo guía al asesino hacia su víctima. Una tarde comprobó que la daga había llegado a su destino. La miró brillar sobre un anaquel con libros de poetas que él conocía apenas (en el mango de marfil no había, era presumible, más huellas que las de los amantes). La suerte estaba echada. No quedaba mucho que hacer por delante. Un lunes propicio, salió de su casa muy temprano. Se dirigió al departamento clandestino. Tomó con sus manos enguantadas la daga. Se escondió en closet vacío de una habitación vacía. Y aguardó. En un momento, oyó los resueltos pasos de hombre. Lo dejó ir al baño, volver al dormitorio, arreglarse. Entonces, con una facilidad que nunca él hubiera imaginado, hizo lo que debía hacer. Disponía al menos de una media hora, que era el tiempo que su mujer se demoraría en la gestión que a último momento le había encomendado. Descompuso las colchas y abandonó el departamento. A partir de ahí, empezaron los problemas. Una vecina lo vio salir. Después tropezó con un inglés en la puerta del edificio. Para colmo, por alguna razón que no pudo comprender, su esposa no concurrió a la cita prevista. Con lo cual su doble coartada corría el riesgo de desbaratarse.

Cuando el señor Kraus calló, el funcionario de la Casa Waagen le aseguró que todo se resolvería de la mejor manera posible.

En los días siguientes varios hechos se sucedieron con una fatalidad implacable. La vecina que vio salir al señor Kraus del departamento murió arrollada por un auto fantasma, el inglés fue repatriado a pesar de que muchos decían que podía ser el asesino; por último, la señora Kraus fue arrestada por acusación directa de una anciana que la descubrió mientras huía del sitio del crimen. A la par, en los careos públicos, hubo contradicciones entre los testigos que presentó la defensa. Lo cual, sumado a los testimonios de los vecinos que habían visto a la señora Kraus entrar y salir furtivamente del edificio en distintas oportunidades, anticiparon lo que sería luego el fallo del jurado.

Sólo entonces el señor Kraus recibió la visita del funcionario de la Casa Waagen. El le dijo que el asunto estaba concluido. Apenas faltaban dos detalles: el pago de los costos adicionales de la operación, y la revisión conjunta de recibos, documentos —el formulario en clave incluido—, que según las reglas de la Casa, tendrían que ser destruidos en esa misma noche, pues el funcionario aquel, como siempre que había cumplido una misión delicada, debía trasladarse a otra ciudad.

Inclinados ante la chimenea, funcionario y cliente procedieron a incinerar el material acumulado en la carpeta y también las cintas de sonido y video en las cuales se habían grabado las entrevistas que, durante el curso de la operación, mantuvieran en tres sitios distintos. La eficiencia y la honradez de la Casa Waagen eran, pues, impecables.

El señor Kraus permaneció esa noche mirando en la penumbra el hueco negro de la chimenea, vuelto entonces el exacto remedo de un nicho de cementerio. Pero no todo moría allí, en donde ya no quedaba ningún rescoldo por arder. Su venganza perduraría aún, durante muchos, muchos años, los que le restaran de existencia; perduraría en el papel de viudo triste y comprensivo, resignado y perdonador, que cumpliría en sus constantes visitas a la cárcel en la cual envejecería su mujer. Cada caricia, cada abrazo, cada orgasmo, cada juego de amor, alegría, pena, confidencia, serían así vengados. Y acaso ni toda la vida alcanzase para saldar aquella abultada cuenta.

Este era el sueño negro del señor Kraus.

Pero algo pasó que vino a cambiar, de un golpe, sus proyectos de existencia.

Un día le comunicaron que el juicio iba a durar mucho menos tiempo que el previsto. La señora Kraus había renunciado a toda apelación y se había declarado culpable. Durante el reconocimiento de los hechos, con una frialdad que estremeció a los más avezados detectives, representó, paso a paso, sin olvidarse de un solo detalle, los pormenores de su crimen, la manera en la cual lo premeditó, lo soñó durante muchos meses, las coartadas que preparó, las ceremonias interiores que ofició con aquel gesto simbólico de asesinar, con el puñal que le obsequiara su esposo, a

quien había desquiciado su vida, y la había destruido así, en tantas noches de angustia, de incertidumbre y desasosiego

La convincente confesión, escrita de puño y letra por la señora Kraus, terminaba con un párrafo conminatorio: pedía para sí la pena máxima; de lo contrario ella misma vería la mejor manera de aplicársela con su propia mano.

Luego de leer, incrédulo, el absurdo escrito, el señor Kraus la visitó por primera vez en la prisión.

—Soy una asesina. —Fueron las únicas palabras que ella dijo. Tenía en el rostro una tenue veladura hecha en apariencia de fatiga y abandono.

De vuelta a casa, al pasar frente al hueco negro de la chimenea, el señor Kraus no pudo olvidar esa especie de máscara helada que había reemplazado al rostro de su esposa. Durante toda la noche buscó las razones probables para tratar de entender aquel comportamiento. No era creíble que, mediante el uso de alguna droga, la Casa Waagen tuviese que ver con eso, pues el funcionario, en su minucioso informe lo hubiera dicho. Tal posibilidad quedaba descartada.

Era más lógico indagar en el profundo corazón de la señora Kraus. Así, atando cabos sueltos, recordando viejas reacciones de otros tiempos, pensándola en sus silencios, en sus furtivos, enigmáticos gestos, el señor Kraus, mientras avanzaba la noche dio vueltas y vueltas a tres motivaciones distintas que podían ser, en el peor de los casos, una sola.

En principio había que pensar en una venganza lenta y soterrada, la precisa respuesta que anularía de una vez por todas, la más íntima demanda espiritual del señor Kraus: el ansiado arrepentimiento definitivo, la súplica final, el pedido de un perdón que él jamás se lo concedería.

En segundo término, había que pensar en que, efectivamente, aquel arrepentimiento ya se hubiera dado en los términos de un repudio al recuerdo del amante muerto y la aceptación de que en el fondo ella era la única culpable de la tragedia, pues en su fuero interno, ella sabría ya, de un modo inequívoco, aunque todas las evidencias que se exhibieron en el juicio indicaran lo contrario, que el autor material de los hechos era su propio esposo, quien más allá de

la pobre cantaleta del honor, la dignidad, el orgullo, falsas palabras en las que nadie cree, especialmente cuando todo está perdido; mucho más allá de cualquier engaño fácil, habría procedido conforme a su verdad recóndita, la que le dictaban sus puercas pasiones, sus celos y su amor y su odio; con lo cual, convertido así en víctima antes que victimario, su papel en el crimen apenas si era tan importante como el de la daga hindú.

Pero lo que más trabajo le costaba admitir al señor Kraus, era la más sencilla y verosímil de las tres motivaciones así barajadas: que la señora Kraus hubiese enloquecido y que estuviera convencida de la verdad de su declaración.

La fatiga de tantas noches de insomnio terminó por vencerlo. Curiosamente, se quedó dormido frente a la chimenea y soñó en lo mismo: que estaba dormido frente a la chimenea. Allí, en el nicho negro apareció la cara, o mejor, la máscara lívida de su mujer que le pedía auxilio porque algo o alguien le arrastraba desde el fondo de las tinieblas. Fue una pesadilla corta, pues un gran estrépito lo despertó de golpe. Parecía como si la casa entera se hubiese desplomado. Se incorporó y deambuló por las habitaciones. Todo estaba en su sitio. Definitivamente aquel estruendo había sido parte de la pesadilla. Y no había tenido lugar sino en su cerebro. Tomó un trago. Después otro. Fue inútil. Algo muy suyo se le había quebrado por dentro. Y una nueva luz oscura se colaba por aquella grieta suya, iluminando con un frío resplandor y desde un ángulo distinto lo que antes quiso ser una decisión irrevocable. Ahora el señor Kraus sufría su destino. No lograba quitarse de la cabeza la idea de que había ido demasiado lejos. De que la situación se le había escapado de las manos. Y de que ahora estaba preso de la maquinaria que el mismo había echado a andar. Nada quedaba ya de la fuerza que lo sostuvo. El gran vengador se había convertido, de pronto, en un pobre hombre que quería salvar a su mujer. Y nada más.

Al siguiente día, en cuanto la sucursal de la Casa Waagen abrió sus puertas, se precipitó hacia la oficina del funcionario que se encargara de su caso. Por supuesto que no lo encontró. Eso ya lo sabía. Entonces indagó por él en cada una de las dependencias. En ninguna obtuvo la menor

información. Cuando se exasperó y consiguió hablar con uno de los subgerentes, éste lo miró con lástima. Y le dijo que debía estar equivocado de sitio, que la Casa Waagen jamás se ocupaba de asuntos que se apartaran un milímetro de lo establecido en las leyes. De un modo muy disimulado, ajeno a las imprecaciones y amenazas del señor Kraus, el subgerente le sugirió que nunca estaba por demás consultar a un sicólogo de vez en cuando para aliviarse de los frecuentes estados de stress, tan propios de las sociedades modernas. Y sólo cuando el fornido guardia lo sacaba a rastras de la oficina y luego del edificio, el subgerente alcanzó a decirle con otro tono de voz, casi secreto: "La Casa Waagen nunca se equivoca. Y por eso no admite reclamos". Palabras totalmente bruscas, en apariencia, en el llano discurso que había pronunciado pero que en el fondo sólo podían entenderse como un mensaje de doble sentido para el señor Kraus.

Hasta aquí lo fundamental de la historia de las relaciones que mantuvo el señor Kraus con la Casa Waagen, fabricante de verdades.

Nos resta añadir lo que sucedió luego de que pasaran muchos años de estos acontecimientos, cuando el señor Kraus después de consultar inútilmente a familiares, amigos, abogados, políticos, se convenció de que nadie creería jamás en sus palabras por la simple razón de que no tenía a su alcance ningún medio para probar que eran las verdades de un hombre que no temía a la cárcel ni al castigo, y no los dislates de un ser enceguecido por el dolor y la angustia.

Un amigo suyo que a veces lo visita, nos cuenta que ahora ha ganado unas libras de peso y que cuida de su salud de un modo casi maniático, con múltiples dietas y ejercicios diversos. En su muy ordenada vida sólo existe un detalle que le llama la atención. Cuando empieza la noche; se sienta frente a la chimenea siempre apagada —en el invierno prefiere usar un calefactor eléctrico— y permanece quieto, así, hasta el amanecer.

Este amigo no alcanza a explicarse esa rara costumbre, tan contradictoria con respecto a los hábitos diurnos del señor Kraus.

Pero nosotros, que lo hemos acompañado a lo largo de su historia, sabemos que su conducta es coherente. Pues lo que cuida durante el día no es sólo su salud. Porque ahora que el tiempo ha pasado y el sufrimiento y la ofuscación, o al menos su vórtice principal, han quedado atrás; y ahora que inclusive su mujer, sumida en un limbo mental que le ha hecho olvidar aun sus propósitos autodestructivos de antes, es para él un ser que está en su vida, claro, pero colocada ya no dentro de ella sino como de lado, como una sombra triste; ahora que los arrebatos de la pasión de los celos ya no son sino formas muertas, formas de una sabiduría apacible y gris, el señor Kraus, imposibilitado para siempre de restablecer para sus congéneres —enviciados en el uso y el abuso de las palabras y las leyes— "la verdad de lo que en verdad fue la verdad", imposibilitado también de resucitarla en la razón confundida de su mujer, no tiene más remedio que proteger y conservar esa verdad en el único lugar en el que aún puede estar, en su memoria, en su cerebro todavía lúcido, en algún minúsculo resquicio del mismo, convertida apenas en una leve modificación química de unas cuantas neuronas; guardarla así mientras pueda guardarla, mientras subsista el frágil equilibrio, mientras las fuerzas de la descomposición y de la muerte no logren destruirla al fin.

M. tenax
Syrphus tenax. F.

LIBERALISMO Y PODER: UNA LECTURA POLITICA DE VARGAS LLOSA / WILLIAM ROWE

UANDO se le preguntó a un grupo de intelectuales latinoamericanos, en una encuesta reciente, por su actitud hacia los pronunciamientos de Vargas Llosa sobre la nacionalización de la banca en el Perú, sus respuestas revelaron el supuesto que sólo estaban disponibles posiciones de ataque o de defensa.[1] Con esto las contestaciones se sometían a la modalidad escogida por Vargas Llosa: la polémica como estilo discursivo. Otra dificultad que impide abordar el tema que nos proponemos reside en la necesidad de desenredarse de un debate cuyos términos se han fosilizado. Los cambios del mapa político desde los años 60 requieren una renovación del discurso. Es por esto que quienes interpretan la posición actual de Vargas Llosa como resultado de una evolución o una traición, quedan atrapados dentro de la polémica, sin distancia crítica. Las posiciones por las que, según es notorio, suelen retrotraerse al caso Padilla, cuando éste sólo las sintomatiza.

Uno de los lugares en que las características del lenguaje polémico comienzan a perfilarse es la serie de artículos publicados por Angel Rama y Vargas Llosa acerca del libro

1. *La República*, 5 sept. 1987, p. 16.

de éste sobre García Márquez, *Historia de un deicidio*.[2] Rama, por su lado, critica la noción de los 'demonios' (fuente, para Vargas Llosa, de la creación literaria) por acarrear un peso arcaico y teológico que individualiza el proceso de la escritura y lo coloca fuera de la esfera de los actos sociales.[3] Un vocabulario marcadamente cristiano permea la respuesta de Vargas Llosa: se atribuye a Rama un 'terrorismo' que llega a ser un acto de 'excomunión' y 'anatema', que no dista mucho de 'el chantaje ideológico de una nueva inquisición surgida en el seno de la izquierda'.[4] Pero el dogmatismo judicial que se le atribuye al interlocutor también define las reglas de combate. 'Dogma', 'idolatría' y 'mandamiento' son los males que Vargas Llosa, en un artículo sobre Camus, encuentra en sus contrincantes:[5] más allá de una función inmediata condenatoria, tal vocabulario produce un lenguaje que enjuicia al adversario y en el mismo acto se autojustifica como respuesta necesaria; el lenguaje religioso se traslada de objeto de la crítica en modalidad de juicio y de esta manera empieza a controlar el campo de debate. Y cuando se condena al enemigo desde el mismo estilo de pensamiento que se le atribuye, estamos ya en un territorio maniqueo, donde tener ideas 'correctas' importa más que la verdad, y el crítico y lo criticado llegan a parecerse.[6] Así, para citar un ejemplo más, Vargas Llosa llama al Che Guevara y a Frantz Fanon, profetas apocalípticos que convirtieron sus ideas en una religión.[7] Aunque quisieran disfrazarse de pragmatismo, el tono de estas condenaciones del 'fanatismo' dista mucho de ser pragmático. El polemicismo recurre a modelos religiosos, judiciales y políticos, no con el objetivo de buscar la verdad sino con el de legitimar una

2. Angel Rama, Mario Vargas Llosa, *García Márquez y la problemática de la novela*, Buenos Aires, 1973.

3. Rama y Vargas Llosa, pp. 8-11, 35-36.

4. Mario Vargas Llosa, *Contra viento y marea*, Barcelona, 1986, I, p. 282.

5. *Contra viento y marea*, I, p. 324.

6. Habría que reconocer el extenso uso de un lenguaje católico por Roberto Fernández Retamar, para mencionar un ejemplo.

7. *Contra viento y marea*, I, p. 341.

verdad dicha en forma de juicio e impuesta por la autoridad autoconferida.[8]

Blanco principal de estos juicios han sido los llamados 'intelectuales baratos'. Su 'fanatismo', 'estrechez dogmática' y 'catecismo marxista' son atribuidos a 'la ideología revolucionaria convertida en un arma para excretar al adversario y birlarle los puestos, para satanizar a los que hacían sombra y promover a los compinches".[9] Esta categoría se ensancha, a la vez, para incluir a todos los 'intelectuales progresistas', descalificándolos para el diálogo: para la polémica, las reglas del juego consisten en no reconocer al otro 'como sujeto con el derecho de hablar, sino de abolirlo, como interlocutor, de cualquier diálogo posible'.[10]

No se trata, sin embargo, de buscar defectos en el lenguaje de Vargas Llosa. Lo importante son sus metas políticas y la manera cómo busca alcanzarlas. El no intenta simplemente destrozar a sus adversarios, ni basta la hipótesis de un malhumor personal para explicar su conducta.[11] Están en juego, de un lado, la disputa por la legitimidad política y, del otro, la dificultad de defender el liberalismo dentro de un ámbito que no ofrece las condiciones históricas para el debate liberal. De éste, el aspecto que más le ha preocupado es el individualismo, el proyecto de una sociedad basada en la idea de la autonomía individual. En sus cuatro primeras novelas (si exceptuamos *Los cachorrros*), se delinea sin misericordia el fracaso del individualismo liberal en el Perú. Abandonó este territorio estético y moral precisamente cuando el gobierno militar de Velasco llevó a cabo las que eran probablemente las reformas sociales más importantes del siglo, reformas que también hicieron posible una modernización amplia tal como ningún gobierno anterior había logrado.

Este fracaso histórico del grupo social representado por Santiago Zavala lleva, en la historia de las novelas de Var-

8. Ver entrevista con Michel Foucault por Paul Rabinow en: Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Harmondsworth, 1986.

9. *Contra viento y marea*, II, p. 150.

10. Rabinow, p. 382.

11. Ver James Dunkerley, 'Mario Vargas Llosa; Parables and Deceits', *New Left Review*, 162 (1987), 112-123.

gas Llosa, al abandono de la crítica a la burguesía y a una creciente impaciencia por la ausencia de instituciones y comportamientos liberales, que se achaca primero a los militares y luego cada vez más al supuesto fanatismo e inmoralidad de la izquierda. Las novelas de los años 70 se orientan hacia la comedia de las costumbres, donde el fracaso del liberalismo se compensa por una ironía consensual y superior, surgida de los valores de la clase media, desde los cuales el individualismo (en una sociedad ya más modernizada) puede funcionar con más confianza como una ideología.

Puede retrotraerse hasta las primeras novelas el fenómeno contradictorio de un liberalismo polémicamente impuesto. Aunque *La ciudad y los perros* se deja leer como una novela democrática en cuanto a que se les permite hablar a todos los sectores desde los criterios de verdad que ellos escogen, una segunda lectura, agotado ya el suspenso, revela la operación de una omnisciencia encubierta, que produce el *pathos* dentro de una modelación trágica de la realidad. El conocimiento, tan necesitado por los personajes, está supeditado a la piedad, —como ha dicho el dramaturgo Howard Barker, 'la piedad es una barrera que hay que atravesar para conseguir el conocimiento'[12]— y cuando llega, solamente genera conformidad a las jerarquías de la violencia y produce una pérdida de la inocencia en vez de inventar nuevas posibilidades de respuesta. Con la inocencia, único capital que ha acumulado hasta entonces la clase media, se intenta construir un espacio político, que se emparenta con aquel mítico contrato original del que la ideología individualista deriva la sociedad, tema al que volveremos más adelante.

De estas primeras novelas, la más abierta, tal como ha señalado la crítica, es sin duda *La casa verde*. Ofrece la mayor variedad de voces y experiencias sociales, colocadas en yuxtaposiciones cambiantes e inacabadas, con cambios formales exuberantes que exploran la pluralidad de la sociedad y cultura peruanas. *Conversación en la Catedral* posee, igualmente, una fuerte dimensión dialógica, que produce un

12. Howard Barker, conferencia en la Universidad de Londres, 10.12.88. Ver Booker, *Pity in History*, en Gambit, 11, 41 (1984).

análisis del poder a través de la exposición de todas sus voces. Pero más allá del suspenso, se va creando un espacio no dialógico, una situación de impotencia voyerística, casi una fascinación con el olor del poder, que trasciende las diferencias y sustituye a la piedad y el *pathos*. *Los cachorros* se interpone entre estas dos novelas, en un sentido no sólo cronológico. En este texto, probablemente el más radical de todos, la marcada ausencia de diálogo va subrayando el efecto castrador de lo social: el individuo, desnudo de inocencia, se descompone y se recompone en un espacio retórico constituido por la marcación social del género, la modelación de la identidad social por el machismo, y la formación de la persona por los valores de la familia y el trabajo dentro de un ambiente urbano conformista. El poder, en este contexto, funciona como una penetración directa por una voz, la voz castrante por la que la persona debe ser invadida para llegar a ser individuo, ya que la individualización requiere la homogenización, según las necesidades del estado liberal.[13] Esta voz, además, resulta ser el vehículo para la introducción de la modernidad, desnudada ésta de toda coartada democrática y alineada con la penetración aculturativa de la cultura de masas norteamericana.

Con *Pantaleón y las visitadoras* y *La tía Julia y el escribidor*, la escritura literaria de Vargas Llosa se distancia de la crítica apasionada de la destrucción social. La seriedad moral se traslada a los ensayos políticos, que abogan por la primacía de la ética por encima de la política. Es en el largo ensayo sobre Albert Camus, publicado en *Plural* cuando Paz era el director, que esta idea se desarrolla más prolijamente. Aquí invierte su antigua preferencia por Sartre sobre Camus para marcar definitivamente la ruptura con el socialismo. Se utiliza la crítica moral que ejerce Camus contra la ideología para colocar juntas 'todas las dictaduras ideológicas de izquierda como de derecha'.[14] Notemos el empobrecimiento del discurso político. Junto con una acti-

13. Ver Philip Corrigan y Derek Sayer, *The Great Arch*, Oxford, 1985; David Musselwhite *Partings Welded Together*, Londres, 1987, p. 11.

14. *Contra viento y marea*, I, pp. 335-336.

tud globalizadora que achata las diferencias históricas, el lenguaje tiende a hacerse impermeable, perdiendo exactitud referencial y precisión analítica: 'La experiencia moderna nos muestra que disociar el combate contra el hambre, la explotación, el colonialismo, del combate por la libertad y la dignidad del individuo es tan suicida y tan absurdo como disociar la idea de la libertad de la justicia verdadera'.[15] Aquellos adjetivos intensificadores de la emoción ('suicida', 'absurdo'), siempre típicos del estilo de Vargas Llosa, dejan de ser riesgos asumidos y al contrario refuerzan con polaridades blancas y negras unas frases que después de los tiempos de Camus han perdido su filo moral para convertirse en propagandísticas.

La postura moral de Vargas Llosa tiene por limitación principal el hecho de que la mayor parte de su obra ensayística desde 1975 ha asumido el pragmatismo como actitud política. El nivel moral se queda sin elaboración, como ética, comportamiento, relación con la belleza. Sin embargo, se despliega como soporte indispensable del discurso político la retórica de una autoridad moral propia, permitiéndole escribir como testigo distinguido y juez autoritativo de los acontecimientos, por ejemplo en El Salvador o Nicaragua. En lugar de una moral capaz de rebasar las posiciones y fórmulas políticas, o de un conjunto de principios que no se apoyan en la autoridad de una persona sino en su propio poder de convicción, él establece su propia persona como lugar de autoridad, por ejemplo al oponerse a los intelectuales supuestamente venales. Lo cual se reconoce como la modalidad de un político profesional y no de un intelectual socavando esa legitimidad intelectual que había buscado reservar. Habría que preguntar si estos argumentos *ad personam* tal vez constituyan una retórica del yo no maculado, una transposición de la retórica literaria de la inocencia, ahora objeto de la sátira de *La tía Julia y el escribidor*. Por cierto, existe un vínculo entre el establecimiento de la autoridad moral y la estrategia del Informe de Uchuraccay, que se desliza constantemente entre lo ético y lo pragmático. La comisión utiliza tres grados de 'convicción' para legitimar

15. *Contra viento y marea*, I. p. 341.

su autoridad: 'total', 'relativa' y 'dudosa'. No se hace referencia alguna al proceso de verificación ni se esclarece el estatuto epistemológico de la 'convicción', criticada por Pablo Macera por ser 'un término casi teológico'.[16] Que la subjetividad que sustenta la 'convicción' podría estar permeada en menor o mayor grado por las necesidades del estado es algo que resulta impensable dentro de los términos del documento.

Para contestar al discurso de las ciencias sociales, que iba ganando un considerable peso político durante la década del 70, Vargas Llosa coloca a los científicos sociales bajo una censura global, alegando una repetición burda de lugares comunes marxistas y una conducta oportunista. Tales descalificaciones totales de los oponentes caracterizan la estrategia del privilegio ético, que supuestamente se justifica por el imperativo de establecer un espacio liberal. Este se ejemplifica por la obtención del camino medio, mediante la relativización de las ideas de izquierda y de derecha. Lo que resulta, sin embargo, no es el pluralismo: por ejemplo, la crítica al desarrollismo con términos tales como 'mutilación', 'injusticia', 'tendencia niveladora', 'el desarrollo uniformiza', se neutraliza con un léxico simultáneo de 'civilización', 'progreso', 'integración cultural' y con afirmaciones tales como que la cultura andina 'no se desarrolló'.[17] Como resultado, se disuelven las diferencias entre el pluralismo cultural y la aculturación y se refuerza el statu quo.

Ha sugerido Mirko Lauer que aunque asume una postura liberal, Vargas Llosa no ha respetado las reglas del juego, tanto por su parcialidad (el no dirigir su mirada crítica hacia el capitalismo, por ejemplo) como por el no haber propuesto un conjunto de principios positivos: 'la esencia del liberalismo no es la denuncia, sino la formulación de los principios sociales, incluso filosóficos, capaces de sustentar esa libertad individual para todos que esta doctrina postula'.[18] Al referirse constantemente en los años setenta a la necesi-

16. *La República,* 21 enero 1984, p. 11.
17. *Contra viento y marea,* II, p. 212.
18. 'Vargas Llosa: los límites de la imaginación no liberal', *La República,* 15 abril 1984, p. 30.

dad de defender la libertad contra la ideología y el totalitarismo, Vargas Llosa se atribuía la autoridad de un debate tradicional (Camus, Popper, Berlin), pero las realidades históricas cambiaban, con el monetarismo, las dictaduras del cono sur, la política del FMI, la explosión de la deuda nacional y el colapso de los precios de las materias primas. Ya en 1980 estaba alineado con el belaundismo y había empezado a mezclar el lenguaje del liberalismo clásico con el del neoliberalismo. La libertad había dejado abiertamente de ser un principio de limitación ética, para convertirse en instrumento de legitimación ideológica.

Consideremos, en este contexto, las varias etapas de su carrera. En los años 60, invocaba las vidas de Sebastián Salazar Bondy y Carlos Oquendo de Amat como índices de la marginación social del escritor peruano. Es bastante claro, retrospectivamente, que su situación no era estrictamente paralela a la de ellos, dado que él buscó y obtuvo un nuevo público histórico de clase media y de este modo se ubicó legítimamente dentro de los circuitos dominantes de la comunicación social. Al aceptar el Premio Rómulo Gallegos en 1967, paso clave hacia el éxito internacional, a la vez que hablaba de Oquendo de Amat, introdujo el concepto de los 'demonios personales', divorciando las motivaciones del escritor de todo contexto histórico. Una década más tarde, encuentra que José María Arguedas había sido víctima de la politización del escritor.[19] Posiblemente se trata de justificar el abandono de todo proyecto de liberación social. Lo evidente es que las últimas obras de Arguedas, a las que se refiere Vargas Llosa, movilizan el panorama más amplio de la cultura y la historia peruanas, cosa que no hacían las de éste en la década del 70. Cuando él deviene una figura cuya autoridad y opiniones pueden sindicarse internacionalmente, los modelos de orden y seguridad que maneja habían llegado a ser las democracias del norte, sobre todo la Inglaterra de Margaret Thatcher. Para explicar esta trayectoria, que termina en una relación estrecha con el poder político, Lauer comenta que buscando un papel social para el intelectual, Vargas Llosa se descubrió dentro de un papel po-

19. 'La utopía arcaica', *Co-textes* (Montpellier), 4, pp. 24-63.

lítico, dado que las estructuras del poder en el Perú no permiten otros papeles.[20]

Las ideas que maneja ahora son principalmente las de Hernando de Soto. El populismo neo-liberal le ofrece una solución al problema mayor de su programa liberal: la existencia de la violencia estructural. Las víctimas de la injusticia se transforman ahora en los protagonistas del capitalismo popular. La libertad ahora significa liberar del estado a los ciudadanos, quedando así desplazadas las críticas marxistas a aquél. ¿Cuáles podrán ser las consecuencias de este tipo de programa? Se supone que las organizaciones populares que surgieron como respuesta al desarrollo capitalista, como los sindicatos obreros y campesinos o los comedores familiares, tendrán que ser destrozados para no estorbar el proceso. Así también esos servicios y protecciones estatales, por imperfectos que sean, que las mayorías han conquistado a través de los años. El grado de destrucción social desatado por tal programa podría resultar mucho mayor en el Perú que en Estados Unidos o Gran Bretaña.

La pregunta a la que no dan respuesta ni Vargas Llosa ni De Soto es quién gobierna a quién y con qué formas de control estatal, ambigüedad que recuerda al thatcherismo, que combina modelos sociales derivados tanto de Locke como de Hobbes, del mercado libre y del autoritarismo.[21] El mito ahistórico de un contrato social 'libre' continúa produciendo sociedades jerarquizadas y destructivas. En fin, de la misma manera que el liberalismo económico todavía no ha producido la democracia en América Latina (no hay porqué la historia de Inglaterra tenga que repetirse de este modo), tampoco existen razones para creer que las condiciones básicas para una democracia consensual (salud, educación, legalidad, seguridad material) se lograrán gracias al neoliberalismo.

De Soto anuncia su meta con bastante claridad: 'escapar del atraso y avanzar hacia la modernidad'.[22] Esa constitución de la nación que la burguesía no había logrado duran-

20. 'Vargas Llosa: los límites de la imaginación no liberal', p. 27.
21. Agradezco a Tony Dunn por esta sugerencia.
22. *El otro sendero*, Editorial El Barranco, Lima, p. 317.

te más de un siglo y medio, se realizará apocalípticamente por los pobres.[23] Este nuevo discurso tiene como una de sus metas la desaparición de la década del 60, período de acciones de resistencia y liberación muy significativas, detrás del horizonte del individualismo como meta de la historia. La soberanía del individuo representa para Vargas Llosa, la culminación ética del quehacer histórico, y merece igual reconocimiento que los grandes descubrimientos científicos de la edad moderna.[24] Con el fin de señalar los corolarios políticos de esta actitud, conviene utilizar la crítica del liberalismo individualista que hace Macpherson: una individualidad que 'sólo puede realizarse mediante la acumulación de la propiedad', 'constituye necesariamente un colectivismo', en el sentido de que se requiere 'una transferencia general de los derechos individuales para generar una fuerza colectiva suficiente para la protección de la propiedad', o sea un estado liberal.[25] Y si analizamos el término 'los pobres', podría traducirse como aquellos a quienes los sucesivos proyectos liberales no han logrado integrar dentro de un modelo nacional homogéneo, o sea el campesinado indio y mestizo, el proletariado urbano y los migrantes rurales. Históricamente, estos grupos no han querido transferir todos sus derechos al estado; han conservado, más bien, modalidades propias de organización colectiva. Para ellos la estrategia de Vargas Llosa y De Soto equivale al despojo. La otra crítica principal de Macpherson consiste en que 'la individualidad plena para algunos (...) se produce por el consumo de la individualidad de otros'.[26] El nuevo discurso vargasllosiano provoca la desaparición mágica de este rasgo por el reciclaje de los mitos originarios del capitalismo. La postura nueva tiene la ventaja de convertir a 'los pobres' en protagonistas no sólo de su propia opresión sino de su apocalíptica autodesaparición social. De otro lado se disfraza de libertad individual un pro-

23. *El otro sendero*, p. XXVI.

24. *Contra viento y marea*, II, pp. 434-435.

25. C.B. Macpherson, *Possessive Individualism*, Oxford, 1984, pp. 255-256.

26. *Possessive Individualism*, p. 261.

grama de uniformidad cultural, ya que una de las finalidades en *El otro sendero* viene a ser la creación de un antídoto a una posible revolución cultural que rechazaría la modernización distorsionada, virtualidad que se explora en *El zorro de arriba y el zorro de abajo.*

Mientras otros escritores peruanos como el Inca Garcilaso, Guamán Poma, Mariátegui, Haya de la Torre, Vallejo y Arguedas han considerado a las culturas no occidentales del Perú como ingrediente vital para la construcción de una cultura nacional, Vargas Llosa se ha aliado con el empuje homogeneizador de la metrópoli, y ha propuesto que el nacionalismo cultural no tiene validez, que la dependencia cultural no existe y que una cultura de tipo *Selecciones* es inevitable.[27] Los varios ensayos sobre Arguedas sirven como índice de cambios de posición con relación a la cultura peruana. En 1964 alabó a Arguedas por su fidelidad a la realidad social, por el logro de un 'verdadero realismo literario'.[28] Más tarde, en un ensayo publicado en Cuba en 1966, llama a *Los ríos profundos* 'un testimonio alienado sobre los Andes', contraponiendo la idea cubana de la literatura como testimonio contra el 'animismo' entendido como una alienación personal y social.[29] Se reduce la cultura andina al 'animiso' del protagonista, cuya supuesta irracionalidad descalifica la validez del texto como paradigma de lo nacional En el prefacio que escribió a *Hombres de maíz* reconoce la riqueza de la cultura indígena, pero solamente en cuanto pertenece al pasado. Porque de otra parte se la circunscribe dentro de las categorías de la 'mentalidad primitiva' y los arquetipos jungianos, incapaz de constituir una racionalidad contemporánea.[30] En el discurso que pronunciara al ser incorporado a la Academia Peruana, coloca a Arguedas dentro

27. *Contra viento y marea*, II, pp. 314-315, 320-321.

28. 'José María Arguedas descubre al indio auténtico', *Visión del Perú*, 1 (agosto 1964), pp. 3-7.

29. 'Los ríos profundos', *Casa de las Américas*, 6, 35 (marzo-abril 1960), pp. 105-109. Reproducido, con el título 'Ensoñación y magia en José María Arguedas', como introducción a varias ediciones de *Los ríos profundos*.

30. Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz* (Edición crítica), México 1981, pp. XVII-XX.

del concepto de los *demonios,* reduciendo de esta manera la condición de un hombre 'a medio camino entre dos culturas', condición que comparte una proporción importante de la población nacional, a una falta de adaptación personal que supuestamente lo empujara a escribir, afirmación que demuestra cómo la noción de los *demonios,* al despolitizar lo personal, carece de contenido histórico.[31] En otro ensayo escrito el mismo año con el título 'La utopía arcaica', pone a Arguedas como víctima de las presiones ideológicas sobre el escritor y lo encuentra culpable de mala fe en el 'esfuerzo (...) para legar a la posteridad la imagen de un escritor afectado hasta la inmolación por los problemas de su país'.[32] Se reivindica al animismo, pero sólo porque excluye la política: 'en sus mejores creaciones lo mágico mató al socialismo'.[33] Globalmente, no se les reconoce a las formas culturales andinas excepto como arcaísmo Así, para terminar este recuento, la disminución de Arguedas llega al extremo cuando *Todas las sangres* se designa como 'un gran fracaso literario' o cuando se le incluye en una lista de escritores condenados como folklóricos, superficiales y maniqueos.[34]

La preocupación por los modelos de la integración de la cultura peruana coincide con el período en que trabajaba en *La guerra del fin del mundo.* Al comentar las experiencias que tuvo en el nordeste del Brasil, descontextualiza el conflicto de Canudos, presentándolo como alegoría de los peligros del utopianismo y de la fatalidad de la modernización.[35] La novela parece agotar y clausurar la creatividad demónica: de los dos lados de conflicto, son Conselheiro y sus seguidores quienes más afinidad tienen con las obsesiones personales, la rebelión contra la realidad, y la idea que la creatividad surge de la marginación,[36] o sea con esas carac-

31. *José María Arguedas, entre sapos y halcones,* Madrid, 1978, p 26.

32. 'La utopía arcaica', p. 26.

33. 'La utopía arcaica', p. 52.

34. 'La utopía arcaica', p. 54; *Contra viento y marea,* II, p. 230.

35. *Contra viento y marea,* II, pp. 181-183.

36. Ver *Gabriel García Márquez y la problemática de la novela,* pp. 33-35.

terísticas valoradas por el primer Vargas Llosa que ahora se revelan como políticamente peligrosas. Los críticos han señalado la parálisis que impide que las dos facciones se interrelacionen históricamente, dado que la alegoría sobre el fanatismo las estatifica. Hay también el hecho que el Canudos de *La guerra del fin del mundo* es más patético que amenazador, que su cultura es mucho menos subversiva en el libro de Vargas Llosa que en el de Da Cunha, en el que el espacio caótico y elástico de Canudos amenaza enredar fatalmente a la racionalidad de la República Brasileña y a la del autor mismo.

De igual manera que en los ensayos, falta un concepto de la cohesión social; lo social se define, en la obra de ficción, por las estructuras de conflicto. Cuando el deseo no se deja guiar por las líneas de la jerarquía social, fracasa: no hay, como en la obra de Bryce, un movimiento trasversal del deseo que socava la estabilidad de las jerarquías. Sin embargo, las primeras novelas, sobre todo *La casa verde*, cuestionan los estratos divisorios del poder y la cultura, empleando para este fin la técnica de tejido múltiple de conversaciones a través del tiempo y el espacio. Con la subversión (transitoria) de las jerarquías rígidas, se creaba un posible espacio liberal. Pero con *Historia de Mayta*, la técnica de los vasos comunicantes se supedita a un programa político. El autor, o sea la 'persona' asumida por Vargas Llosa, relata que el comunismo de Ernesto Cardenal, 'como un ácido que lo degrada',[37] le está impidiendo leer su poesía, y este eslabón va a integrarse en la cadena de contaminaciones maniqueas que encarcelan al protagonista dentro de su fracaso personal y político.

Se trata de una lógica de la obsesión, de los 'demonios' que deberían alimentar a la literatura y no la política. Pero en esta novela las obsesiones se apuntalan por la credibilidad del autor como liberal;[38] en la medida en que Mayta se contamina por Cardenal, así también el autor se deja influir por el Vargas Llosa real; tal referencialidad inmediata es parte importante de la estrategia del discurso. Como resultado, la

37. *Historia de Mayta*, Barcelona, 1984, p. 92.
38. Ver *Historia de Mayta*, p. 91.

irracionalidad invade la política (no sólo la de Mayta), donde refuerza la hipótesis apriorística de la conflictividad social, y el liberalismo autoritario controla la escritura. Las atribuciones de homosexualidad y represión psíquica pretenden explicar la política pervertida de Mayta —si es que nos limitamos a su función en el relato. Pero el simbolismo funciona para reforzar una ideología normalizadora que señala la frontera donde comienza lo aberrante. El proceso literario de yuxtaponer el Mayta 'ficcional' con el Mayta 'real', tan alabado por algunos críticos, no alcanza a ser un proceso de la verdad. Por una parte, la 'sinceridad' de reconocer que el primer Mayta es proyección del autor tiende a esconder el hecho que el segundo también lo es, pero desde un código político disfrazado de virtuosismo literario. Cuando resulta que el Mayta 'real' no es homosexual, se descubre que está asociado con Hugo Blanco (otra vez el ácido contaminante). Este Mayta también es una invención, pero sumersa en el orden verificador burgués: los detalles inventados funcionan como en la prensa amarilla, son pretextos para un simbolismo político predeterminado. La novela se deja dominar por este código simbólico. Y el autor ya no es la figura del buitre que saca energía de la marginación, sino enunciador de la axiología, de la ley superior que castiga a los extremos.

El hablador emplea métodos literarios semejantes, desarrollando aún más la desficcionalización del autor. Esta estratagema formal, al fusionar las voces de la figura pública y del novelista, no genera una perspectiva moral sino legitima la opinión como literatura. Al optar Saúl Zuratas, intelectual marginado cultural y físicamente, por el proyecto romántico de integrarse con los machiguenga, se produce una equivalencia reductiva de marginalidades, descalificando a la etnología como reconocimiento de las alteridades de la cultura nacional y ridiculizando el indigenismo como reconocimiento estético de las mismas diferencias. Se aprovecha la obvia imposibilidad de integrarse con los machiguenga para apuntalar la idea que sólo les queda integrarse con nosotros, el *nosotros* implícito del discurso novelesco, central, estable e impermeable. La ficción ya dejó de ser figuración

compleja de multiplicidades, para volverse administración de la opinión.

Se compara específicamente la aventura de Zuratas con 'el indigenismo fanático de los años treinta en los patios de San Marcos', fenómeno que 'viene por épocas, como los catarros'. Una persona que estuvo en esos lugares por esos años es José María Arguedas, y esta novela se añade a esa serie de réplicas a Arguedas que ya mencionamos. El autor emplea la misma frase; 'la utopía arcaica', y se refiere a la dificultad de encontrar una forma literaria adecuada a 'la manera de contar de un hombre primitivo', y a su propio fracaso en esa empresa. Esas partes del texto que representan la voz de Zuratas como 'hablador' machiguenga, se parecen a una mala novela indigenista, en la que la voz de la cultura indígena se construye torpemente con los signos de la cultura aculturante. Estos pasajes de *El hablador*, que a veces imitan la estructura de las oraciones de *Yawar Fiesta*, tienen un contenido intelectual virtualmente nulo. ¿Se trata de una demostración de ese fracaso que representa, se supone, la torpeza lingüística? La duda surge del hecho que el texto vacila entre la parodia y la imitación. El efecto paródico, tan exitoso en *La tía Julia y el escribidor*, aquí está supeditado al deseo de demostrar el fracaso del proyecto. Con todo, el texto revela que Vargas Llosa no puede concebir la coexistencia positiva de series diferentes de signos, esto es, de una cultura heterogénea, sino que propone un discurso alienado como la única manera en que el Otro puede hablar dentro de la nación —y recordemos que Firenze es el lugar donde se produce el discurso del autor.

Se ha aseverado que siendo más 'realista' que otros novelistas latinoamericanos de los años sesenta, era inevitable que Vargas Llosa enfrentara mayores contradicciones que ellos.[39] Pero no se trata de si la relación entre el escritor y la historia es de cercanía o de lejanía: epistemológicamente, la disyuntiva no tiene sentido. Lo que importan son los límites y modalidades de la obra: las posibilidades que abre

39. Ver G. Martín, 'Mario Vargas Llosa: Errant Knight of the Liberal Imagination', en J. King (ed.), *Modern Latin American Fiction: A Survey*, London, 1987, pp. 205-233.

y las que cierra. En las primeras novelas, Boa y Cuéllar constituyen los dos extremos en los que no puede funcionar el liberalismo: Boa repulsa la homogenización social, Cuéllar se castra por ella. En los años setenta Vargas Llosa intentó preservar un terreno medio con la sátira de la racionalidad social distorsionada de la modernización periférica. Con *La guerra del fin del mundo,* opta por la destrucción de los dos extremos: pero queda no una sociedad abierta sino un programa de exclusiones e integraciones impositivas. La 'imaginación liberal' deviene finalmente la autoridad del escritor y sus soportes políticos.

M. bifasciata

PRIMUM VIVERE... O DE LA ACTUALIDAD EN FILOSOFIA / JOSE IGNACIO LOPEZ SORIA

David Sobrevilla

REPENSANDO LA TRADICIÓN PERUANA I.
Lima, Editorial Hipatia, 1989. 2 vol., 894 pp.

ARETÉ, Revista de Filosofía del Departamento de Humanidades de la PUC, Nº 1. I, Nº 1, 1989, 193 pp.

Exordio

Se nos ha enseñado desde antiguo que "primero es vivir y luego filosofar", pero ocurre que en nuestro medio, en donde apenas nos dejan vivir, los filósofos están desarrollando en los últimos tiempos una actividad inusualmente intensa. Y no puede pensarse, por cierto, que tal actividad nazca del *otium* sino más bien de un afán terco por saber a qué atenerse, por orientarse en un mundo en el que se entrecruzan cada vez más caminos.

Primero fueron los congresos nacionales de filosofía y los esfuerzos de F. Miró Quesada, D. Sobrevilla, A. Cordero, A. Peña y J. Abugattás, entre otros, por afincar en nuestro medio la filosofía de la ciencia y la tecnología. Después vinieron los coloquios internacionales y, junto con ellos, las publicaciones.

De los coloquios nacionales hay que resaltar, en primer lugar, que están contribuyendo muy eficazmente a constituir en el Perú una "comunidad filosófica" que tiende a ser nacional y no solo limeña. Por otra parte, estos congresos, recogiendo un legado que nos viene de A. Salazar Bondy, atribuyen una importancia particular al estudio de nuestra propia tradición filosófica y hasta postulan la necesidad de ampliar el *corpus philosophicum* incluyendo dentro de él no sólo la filosofía académica —como lo han hecho ya el pro-

pio Salazar Bondy y Sobrevilla— sino todas aquellas objetivaciones que nos permiten dar cuenta de cómo el hombre peruano ha asumido y asume teóricamente sus condiciones de existencia y su experiencia histórica.

Los coloquios internacionales y nacionales sobre tópicos específicos están también contribuyendo a promover y enriquecer la reflexión filosófica en el Perú. Sus frutos más evidentes son la incorporación de dimensiones nuevas en el quehacer filosófico y el aporte de posiciones recientes sobre temas viejos. Las primeras iniciativas a este respecto se debieron a la Universidad Cayetano Heredia, el Instituto Goethe, la Asociación Peruano Alemana y el CONCYTEC. Después se sumaron el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima, la Universidad de San Marcos, la Universidad de Ingeniería y últimamente —después de largos "años de aprendizaje", que algunos interpretamos como de silencio y agrafía— la Universidad Católica. A todas estas instituciones se añade ahora el Colegio Andino del Cusco con un seminario internacional sobre el zarandeado tema de la modernidad.

La temática de los coloquios más recientes se ha centrado en filosofía de la ciencia (U. de Lima), filosofía de la técnica (U. de Ingeniería), ética y política (U. Católica, Inst. Goethe), Wittgenstein (U. Católica), marxismo contemporánea (U. de Ingeniería y SUR), Habermas y Tugendhat (Inst. Goethe y SUR), violencia y pacificación (San Marcos). Recientemente ha estado en Lima Habermas y próximamente lo harán otros filósofos connotados a invitación del Colegio Andino.

Hay que decir, finalmente, que los nombres de Miró Quesada, Cordero, Sobrevilla y Miguel Giusti se repiten siempre entre los organizadores y promotores de los coloquios internacionales y de los seminarios con participación de filósofos extranjeros.

La revitalización de la actividad filosófica se advierte igualmente en las publicaciones. Además de las revistas que suelen incluir contribuciones filosóficas *(Socialismo y Participación, Hueso húmero, Márgenes, HUACA, Tierra Adentro, Colónida* —me refiero a la revista de la U. de Ica—, *Páginas, Cantuta, U-tópicos,* etc), han aparecido reciente-

mente dos volúmenes (V y VI) de los *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía* y dos nuevas revistas de filosofía: *Filosofía* (U. de San Agustín, Arequipa) y *Areté* (U. Católica, Lima). Entre los libros de aparición relativamente reciente están *El universo de Newton y de Einstein* (E. López Doriga; U. del Pacífico), *Filosofía de la técnica* (J. Abugattás, A. Peña y otros; U. de Ingeniería), un manual de ética de Bernardo Regal (U. de Lima), las actas del segundo coloquio de filosofía bajo el título *La racionalidad* (San Marcos) y los textos de Sobrevilla sobre la tradición occidental y la tradición nacional en filosofía. Y, finalmente, acaba de aparecer *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales* (Instituto de Apoyo Agrario y SUR) de Alfonso Ibáñez, con prólogo mío.

Esta enumeración de congresos, coloquios, seminarios, visitas y publicaciones —que no pretende ser exhaustiva— habla por sí misma de una inusual efervescencia filosófica en los últimos años. Y es que la filosofía no sólo está ampliando significativamente su presencia en la cultura nacional sino haciéndose cada vez más profesional, más rigurosa y hasta más comprometida con las tareas fundamentales de la sociedad peruana. Si, por ejemplo, los trabajos de David Sobrevilla son, además de rigurosos, expresión manifiesta de ese compromiso con lo nuestro, y los de Alfonso Ibáñez responden a la necesidad de seguir recogiendo la reflexión crítica occidental, la participación permanente de gente nuestra (A. Cordero, J. Secada y otros) en cátedras universitarias de Estados Unidos y Europa revela, por su parte, el nivel profesional alcanzado por la filosofía en el Perú.

El exordio ha resultado largo, pero era necesario hacerlo para mostrar que la publicación de *Areté* por la Universidad Católica y los textos de Sobrevilla sobre la tradición filosófica peruana se inscriben en un ambiente de revitalización y reorientación de la actividad filosófica del que podemos esperar otros frutos.

Repensándonos

El último libro de David Sobrevilla, *Repensando la tradición peruana I*, es fruto de un trabajo orientado a asumir co-

mo propia la tradición filosófica peruana reconociéndola, evaluándola críticamente y replanteando sus tareas fundamentales. La intención no puede ser más encomiable. Reconocer la existencia de una tradición filosófica en el Perú y entenderla como algo que debe ser objeto de estudio y de apropiación crítica es, sin duda, el mayor mérito del libro de Sobrevilla.

La obra se presenta como la primera parte de un trabajo mayor que continuará con el análisis de otras manifestaciones (científicas, literarias y artísticas) de la tradición nacional. Se compone de un enjundioso prólogo, seis capítulos (dedicados a M. Iberico, C.A. Guardia Mayorga, A. Wagner de Reyna, W. Peñaloza, A. Salazar Bondy y F. Miro-Quesada C.) y una consideración final. En cada capítulo, el autor sigue siempre el mismo esquema discursivo-expositivo: reconstrucción del programa filosófico del filósofo estudiado, evolución de su pensamiento y evaluación crítica; se incluye, además, una reseña bibliográfica.

Lo primero que hay que resaltar del libro de Sobrevilla es la dedicatoria: "A mis profesores, colegas y alumnos sanmarquinos, con agradecimiento y esperanzadamente". Una dedicatoria que se condice con el texto, porque nada más justo, cuando se trata precisamente de "repensar" la tradición filosófica peruana, que comenzar reconociendo la deuda que no sólo el filósofo Sobrevilla sino la filosofía peruana tienen contraída con la Universidad de San Marcos. Pero, además de reconocer el aporte del pasado, Sobrevilla apuesta "esperanzadamente" por el futuro de la filosofía sanmarquina. El libro mismo es la obra de un profesor sanmarquino que ha sabido utilizar fructíferamente el tiempo y los escasos recursos que San Marcos le ha brindado.

No voy a comentar aquí *in extenso* los diversos capítulos del libro sino sólo a proponer algunas consideraciones, pensando más en la necesidad de ampliar la propuesta teórico-metódica de Sobrevilla que en enmendarle la plana.

La primera anotación tiene que ver con la afirmación de que la filosofía en América Latina y, consiguientemente, en el Perú es "*un caso* de filosofía heterogénea". Al iniciar su trabajo con una reflexión sobre el problema de la "inautenticidad", "anatopismo" o "heterogeneidad" de nuestra fi-

losofía, Sobrevilla trata de tomar parte en una ya vieja polémica que ha tenido en Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy a dos de sus más conspicuos exponentes. La posición sostenida por Sobrevilla supone que hay filosofías homogéneas (la occidental) o enraizadas en la cultura, y filosofías heterogéneas (la latinoamericana, la japonesa, la africana) o injertadas en la cultura desde fuera de ella. Esto equivale a suponer que hay culturas con filosofía y culturas sin ella.

El *prejuicio* que trasluce esta posición no puede ser más evidente. Desde antiguo se nos ha enseñado —por los occidentales, claro está— que la filosofía nace en Grecia y que los demás pueblos en tanto tienen filosofía en cuanto que la hacen a modo griego. Esta consideración, que confunde la *forma* occidental de hacer filosofía con *la* filosofía, termina reduciendo la filosofía a una cuestión meramente formal y, consiguientemente, obliga al autor a buscar la filosofía sólo en los predios académicos.

Lo conveniente a este respecto sería disponer de una noción más amplia de filosofía que permitiese enriquecer el *corpus philosophicum* con otras formas —no rígidamente académicas— de asunción y elaboración teórica de la realidad. Para ello se requiere hacer frente a una tarea que Sobrevilla no se ha propuesto: constituir ese *corpus philosophicum* no sólo a base del saber formalmente académico. Se necesitaría hacer en filosofía algo parecido a lo que ya han hecho y siguen haciendo los historiadores al incluir, por ejemplo, "la multitud" (J. Basadre) en el *corpus historicum*, o lo que está haciendo A. Cornejo en literatura al incorporar las formas no convencionales de objetivación literaria al *corpus litterarium* de la literatura peruana, o lo que proponen los estudiosos del arte al considerar la artesanía (M. Lauer) como componente del *corpus artisticum* de la tradición peruana.

El juicio de Sobrevilla sobre el carácter heterogéneo de la filosofía peruana y latinoamericana debería estar referido exclusivamente a la filosofía académica y no debería extenderse a otras formas de manifestación del pensamiento filosófico que ni Sobrevilla ni sus antecesores en la mencionada polémica han estudiado.

Por otra parte, la atribución de heterogeneidad al saber filosófico académico por su relación con la cultura se hace sin discutir siquiera el problema de la cultura en el Perú. El autor parece suponer que en el Perú hay una única cultura con respecto a la cual la filosofía es heterogénea. Tengo para mí, por el contrario, que la filosofía académica estudiada por Sobrevilla es homogénea con respecto a la cultura de los sectores occidentalizados (o "europoides", como dijo alguien) de la sociedad peruana. Otra sería la posición del autor si hubiese considerado que en el Perú coexisten —conflictivamente, por cierto— diversas culturas, cada una de las cuales cuenta con sus propias expresiones filosóficas. La tesis de Salazar a este respecto, aunque trasunta un cierto esquematismo mecanicista, abre un camino más fecundo. Al establecer una relación necesaria entre situación objetiva de dominación y cultura de la dominación, Salazar apunta a la ineludible necesidad de estudiar la relación entre la cultura (incluida la filosofía) y las condiciones objetivas de existencia social.

Una segunda anotación al voluminoso trabajo de Sobrevilla se refiere a las tareas que incumben a la filosofía en el Perú. Las indicadas por Sobrevilla son, sin duda, imprescindibles. "Repensar" la tradición occidental y la nacional es algo que la filosofía peruana tiene que hacer. Pero al quehacer filosófico le corresponden, además y simultáneamente, otras tareas. Ya hemos señalado una: enriquecer el *corpus philosophicum*. Otra tarea —la más importante, a mi entender— es pensar la realidad, elevarla a concepto para que se nos vuelva inteligible y poder, así, saber a qué atenernos. Y es esto precisamente lo que los filósofos —sí exceptuamos a algunos— no han hecho en el Perú. La filosofía académica ha consistido principalmente en "comentario de textos". Pero la realidad —como en algún paso del libro señala el propio Sobrevilla— le ha sido ajena. La filosofía no ha asumido conscientemente las concretas condiciones de existencia del hombre en el Perú. Y esta ausencia de realidad como objeto consciente de reflexión filosófica es precisamente lo que hace que la filosofía practicada por la academia consista, en el mejor de los casos, en interpretaciones —más o menos fieles, más o menos ingenio-

sas y hasta "creativas"— de concepciones preestablecidas, y, en el peor de los casos, en una transcripción literal de cánones o en una prédica de "verdades" fiducialmente aceptadas.

Para escándalo de mis colegas filosofos me atrevería a afirmar —y me encargaré de probarlo en el futuro próximo— que el pensador peruano que más seria y conscientemente ha asumido la realidad en los últimos tiempos es un teólogo, Gustavo Gutiérrez. Y no es gratuito, por cierto, que sea Gutiérrez el más universal de los actuales pensadores peruanos. El mensaje del teólogo y su reflexión sobre la realidad alcanzan la universalidad porque asumen la tradición como experiencia histórica vivida y— no sólo como objetivación académica—, es decir porque "beben de su propio pozo". El hecho de que la reflexión de Gutiérrez se haga desde una perspectiva salvítica y esté travesada por vigencias teológicas no debería llevar a los filósofos a descartarla como no filosófica sino más bien a esa operación de ampliación del *corpus philosophicum* a la que aludimos más arriba.

La tercera anotación se refiere a algo que señalaron todos los comentaristas cuando se hizo la presentación del libro de Sobrevilla: la realidad histórica está ausente de la reconstrucción y de la crítica que el autor hace de los filósofos estudiados. Para Sobrevilla la filosofía parece ser una actividad que se desarrolla por fuera de la historia y que nada tiene que ver con los problemas que afectan a la sociedad en la que vive el filósofo. Es cierto que Sobrevilla califica de "anatópica" a la producción filosófica de la academia precisamente porque ésta no asume las condiciones de existencia del hombre en el Perú, pero este calificativo puede ser igualmente atribuido a su propia reconstrucción y a su crítica de la filosofía peruana puesto que en ellas no hay la suficiente referencia a las condiciones sociales de existencia.

Con respecto a los autores escogidos cabe preguntarse —cuarta anotación— porqué ellos y no otros. Como respuesta, el propio Sobrevilla indica que se trata de filósofos paradigmáticos: "los más significativos", "los más productivos, creadores, los que mejor nos representan y re-

presentan sus respectivas tendencias" ¿Pero no es acaso, para poner sólo un ejemplo, Víctor Andrés Belaúnde socialmente más significativo que Alberto Wagner de Reyna como representante del pensamiento cristiano conservador? También a este respecto el apego al "academicismo" le juega a Sobrevilla una mala pasada. Belaúnde es, sin duda, menos académico que Wagner, pero su obra ha tenido y tiene más significación social que la de éste.

Una última anotación. Fiel a la propuesta inicial de "repensar" la tradición filosófica nacional, Sobrevilla considera que es necesario continuar esta tradición conservando y acrecentando las "virtudes" de nuestros antecesores y superando sus carencias. La receta no deja de ser simpática, claro que reduce la tarea de la filosofía a repensarse a sí misma y, además, no ofrece, de hecho, posibilidad alguna de continuación, como veremos enseguida.

Nuevamente el prejuicio academicista lleva al filósofo Sobrevilla a sobrevalorar la función de "repensar" una tradición que se manifiesta solamente en textos académicos, desentendiéndose de la función fundamental de la filosofía que consiste en pensar la realidad. Por otra parte, la valoración de la tradición académica es tan negativa que no ofrece posibilidad de continuación. El pensamiento de Iberico constituye un paradigma negativo: la filosofía que se hace en el Perú —afirma Sobrevilla— no puede ser como la del autor de *El nuevo absoluto*. Guardia Mayorga es el paradigma de un marxismo esclerotizado, dogmático, canónico. Wagner representa una filosofía cristiana que ofrece respuestas a todos los problemas, pero no admite la posibilidad de un preguntar genuino. Peñaloza no es ni siquiera un filósofo, aunque cuente en su haber con algunas investigaciones que, al decir de Sobrevilla, están plagadas de errores. Salazar reduce la filosofía a la condición de "ancilla liberationis". Y Miro-Quesada, con su "pretendida" teoría de la razón, no consigue —en el juicio de Sobrevilla— desarrollar sino un "narcisismo de la razón que se autocomplace a sí misma".

¿Qué queda, entonces, de la filosofía académica? ¿Cómo continuar la tradición? Si Sobrevilla hubiese analizado la función social de la filosofía, si hubiese intentado,

al menos, comprender la relación entre las tendencias fundamentales de la sociedad peruana y las propuestas teóricas de los mencionados filósofos, probablemente sus juicios de valor habrían tenido otro sentido. Voy a referirme sólo a un caso, el de Francisco Miró-Quesada. Sólo una consideración abstracta (abstraída de la realidad histórica) puede llevar a calificar de "narcisismo de la razón" el esfuerzo de Miro-Quesada no sólo por fundamentar sino por introducir una teoría de la razón. En una sociedad como la peruana, asentada sobre vigencias a-racionales (tanto en la vida cotidiana como en la estructura institucional y en las relaciones humanas), es evidentemente un mérito tratar, como lo hace Miro-Quesada, que sea la razón la que oriente social e individualmente nuestros pasos. Es indudable que este esfuerzo de Miro-Quesada se inscribe en la tradición de la modernidad occidental y afinca en la filosofía del sujeto, y está igualmente fuera de duda que al filósofo peruano le faltaron ojos para ver en profundidad —y no sólo como slogan político— otras formas de racionalidad más enraizadas en nuestras propias tradiciones, pero nada de esto empaña el mérito que le corresponde como fundamentador de una teoría de la razón y como esforzado, aunque frecuentemente solitario, impulsor del comportamiento racional tanto en filosofía como en ciencia, ética y política. El intento de Miro-Quesada de llevar la razón a la política, por más que esté hecho desde una perspectiva discutible desde muchos puntos de vista, constituye, a mi entender, un aporte histórico-filosófico de la mayor trascendencia si se tiene en cuenta la irracionalidad que suele predominar en ese campo de la actividad humana. Apegado a una rigurosidad abstracta y a un eruditismo infecundo, David Sobrevilla no ha sabido aquilatar dicho aporte, como no ha sabido tampoco valorar el significado trascendente de los esfuerzos teóricos de Salazar por elevar a concepto las condiciones concretas de existencia del hombre peruano.

Las anotaciones presentadas al enjundioso trabajo de Sobrevilla pretenden únicamente, como señalé al comienzo, ampliar las propuestas contenidas en él. Por lo demás, los méritos de David Sobrevilla son ya conocidos. El primero

de ellos es precisamente su dedicación y constancia en el trabajo. Sobrevilla trabaja y publica sus resultados exponiéndose a la crítica y enriqueciendo el diálogo filosófico. Pero, además, trabaja en lo nuestro. Su cercanía manifiesta y documentada a la reflexión filosófica europea no le ha llevado a menospreciar el pensamiento peruano. Es más, con sus frecuentes publicaciones sobre la filosofía en el Perú se ha constituido en promotor e impulsor de la necesidad de "repensar" nuestras propias tradiciones, haciéndolo por su parte, con la rigurosidad, coherencia interna y claridad discursiva y expositiva que son ya proverbiales en él. Finalmente quiero poner de relieve la apuesta de Sobrevilla por la esperanza en filosofía: hay una tradición filosófica peruana cuyo *corpus* el propio Sobrevilla se está encargando de reconstruir; es necesario reconocer y asumir como propia esa tradición; y hay que hacerlo críticamente, es decir superándola. Estos postulados, que informan todas las páginas del voluminoso trabajo de Sobrevilla, son una apuesta por lo nuestro, una invitación a continuar una tradición que deberíamos asumir crítica pero también orgullosamente.

Adiós a la agrafía

En un número ya viejo de *Hueso húmero* (nos. 15/16, oct.-marz. 1983) dije a los profesores de filosofía de la Universidad Católica que "ellos, ágrafos por ambiente, han hecho de la filosofía un mero saber académico que no trasciende los estrechos muros del fundo Pando". Sólo recientemente ha comenzado, para felicidad de todos y principalmente de la propia filosofía, a ser falsa la afirmación de 1983. Pasados, pues, largos "años de aprendizaje", la filosofía de la Universidad Católica se ha presentado en público, y lo ha hecho con maestría y sin estridencias. Primero fue la participación de algunos de sus filósofos, generalmente los más jóvenes, en conferencias y eventos filosóficos, luego la colaboración de algunos de ellos, nuevamente los más jóvenes, en revistas, y finalmente la organización de coloquios, la traída de profesores extranjeros y la aparición de *Areté*. Y hay que decir, para dar a cada uno lo que le corresponde, que, visto este proceso desde fuera de fundo

Pando, buena parte de todo este esfuerzo cae sobre los hombros de los más jóvenes (Miguel Giusti, Pepi Patrón, Rosemary Rizo-Patrón).

El nombre escogido para la revista, *Areté* (excelencia), es, por cierto, poco modesto, pero suponemos que alude más a un ideal regulativo que a su concreción en cada número.

Apartándose de vigencias confesionales que reducían significativamente el campo, los intereses y las perspectivas del quehacer filosófico, los "nuevos filósofos" de la Universidad Católica postulan una filosofía como "ejercicio libre del pensamiento" y, consiguientemente, hecha de reflexión, diálogo y crítica. Ahora sí comprenden que su tarea "no debe circunscribirse al ámbito de la enseñanza en las aulas" y, por eso, crean, con *Areté*, "un lugar de encuentro y discusión de los problemas fundamentales de la filosofía". Es más, afirman enfáticamente que *Areté* unirá la calidad académica a "un espíritu amplio que no excluya ningún tema, orientación o época de la filosofía". Suponemos, por tanto, aunque no hay ninguna invitación explícita al respecto, que las páginas de esta nueva revista de filosofía estarán también abiertas a pensadores y filósofos no ligados a la Universidad Católica. El hecho de que este primer número se componga, casi con exclusividad, de aportes de los propios profesores de la Católica supongo que puede deberse no sólo a que, de hecho, constituyen ahora el grupo más productivo sino también a la necesidad de responder a la mentada agrafía.

El contenido del primer número de *Areté* se distribuye en tres secciones: artículos, documentos y reseñas. La epistemología y la filosofía del lenguaje ocupan un lugar preferente, pero están también presentes otras áreas de la filosofía como la metafísica y la estética, además del socorrido tema de la modernidad. A juzgar por los artículos, las preocupaciones de los filósofos de la Universidad Católica se centran hoy en el estudio de los aportes de Tomás de Aquino, Hegel, Heidegger, Gadamer y Quine. Con la nota de Giusti sobre la filosofía y la comprensión de la realidad nacional —incluida en la sección "documentos"—, *Areté* da

muestras de su disposición a recoger testimonios del debate filosófico que se desarrolla en el país. Dos de las tres reseñas se ocupan igualmente de textos publicados en el Perú.

No quiero terminar esta brevísima noticia sobre la aparición de *Areté* sin felicitar a sus promotores y a la Universidad Católica por ofrecer al medio filosófico la posibilidad de dar a conocer los resultados de las más recientes reflexiones e investigaciones filosóficas. Ninguna de las publicaciones periódicas existentes conseguía llenar este vacío, bien por su errática periodicidad o bien por lo reducido de su distribución o el escaso "control de calidad" practicado por sus editores. También nosotros confiamos, como el propio comité editorial de la revista, que la vida de *Areté* sea larga y, principalmente, fecunda. Y ojalá que esa fecundidad se manifieste no sólo, como en este primer número, en estudios documentados sobre los tópicos y autores de siempre sino en un serio esfuerzo teórico por elevar a concepto nuestras propias condiciones de existencia. Las notas de Giusti, especialmente la dedicada a análisis de la relación entre filosofía y realidad nacional, apuntan en este sentido. No se trata de escoger o lo uno o lo otro, sino lo uno y lo otro, porque el acercamiento crítico a la reflexión filosófica de más allá de nuestras fronteras es una de las condiciones de posibilidad de una comprensión profunda de nuestras propia realidad.

M. grossa

EDGAR O'HARA Y EL OFICIO DE PERSISTIR / AMERICO FERRARI

Edgar O'Hara,
LENGUA EN PENA,
México, F.C.E., 1988.

Lengua en pena reúne poemas escritos desde 1973; "reúne" es una manera de decir: en realidad, lo que persigue O'Hara desde hace por lo menos diez años es, más que una simple reunión de lo escrito o una antología, la construcción de una obra poética orgánica y coherente que someta la natural diversidad de muchos años de escritura a la unidad intencional del proyecto poético. La poesía reunida es pues aquí poesía reuniéndose, pero también suprimiéndose, completándose, expandiéndose, modificándose; esto es, se presenta al lector no como producto definitivamente terminado, sino como *work in progress* o poesía en movimiento y en desarrollo. Es sustancialmente (nos parece oportuno recalcarlo) el mismo método de trabajo que utilizaba un poeta como Emilio Prados, quien sacaba sistemáticamente de sus carpetas materiales antiguos que reestructuraba para la constitución de un libro nuevo: "Pues toda esa masa de material inédito, y lo ya publicado por añadidura, lo consideraba él como puesto en entredicho, y disponible, cada vez que emprendía un nuevo libro (...) por eso poemas compuestos veinte años antes, y a veces nunca publicados, podían verse incursos en un nuevo libro, juntos o separados".[1]

Por eso también en la obra de O'Hara puede reaparecer tal o cual poema que es el mismo, porque conserva en lo esencial su vértebra, y no es el mismo porque el texto ha

1. José Sanchis-Banús, "Introducción biográfica y crítica" a Emilio Prados, *La piedra escrita*, Madrid, Castalia, 1979, p. 26.

sido más o menos modificado o, incluso si queda intacto, está diferentemente *situado,* vive en otra casa, sus nuevos vecinos lo hacen existir de otra manera; los poemas que lo rodeaban y al rodearlo lo determinaban ya no están o están en otra parte y ahora son otros los que lo acompañan. La poesía está de mudanza y se muda cada vez que tiene necesidad. En una nota puesta como introducción al poemario de O'Hara *Contaminado por la sombra del sol,* Lima, Ruray Editores, 1980, Carlos López Degregori, poeta de la misma generación que Edgar, explica que en febrero de 1979 O'Hara dejó de escribir por un tiempo y se dedicó a revisar lo mucho ya escrito desde 1973: "O'Hara —dice el prologuista— intentó un sistema organizado en una trilogía denominada 'Poética de la conciencia'. Los dos primeros volúmenes, *Huevo en el nogal* y *Mientras una tórtola canta en el techo de enfrente,* aparecieron en 1979. El tercer libro, escrito casi en su totalidad en los Estados Unidos, sufrió la mutación final: incorporó lo que de validez había en los dos anteriores y quedó definitivamente reducido a *Contaminado por la sombra del sol* (Conciencia 1973-1978)". Hasta aquí López Degregori. Y el propio O'Hara, en su miscelánea de escritos críticos *Desde Meibea,* Lima, Ruray, 1980 (las 34 primeras páginas de este libro son una mina de información sobre la inquietud que mueve al autor hacia la poesía y sobre su indagación sobre la poética de la conciencia y la realidad que dicha conciencia supuestamente debe abarcar) confirma secamente: "Pasado mañana cumplo 25 años. La poética de la conciencia terminó. El último poema de "Contaminado por la sombra del sol" lo escribí el 25 de febrero. A diferencia de Pavese, creo que mi vida debe comenzar" (p. 34). Y con la vida ¿la obra, o la nueva obra también? Resulta que cuatro años después O'Hara publica otro libro importante, *Trayectos para el hereje,* Lima, Ediciones del Azahar, 1984, textos poemáticos en prosa ("Trayectos") y en verso y prosa ("Para el hereje"), donde de nuevo encontramos cosas fechadas desde 1971 hasta 1977, aunque el núcleo del libro es ciertamente posterior a los últimos textos del libro anterior (de los cuales éste, de 1984, no recoge ninguno) lo que podría efectivamente ser la confirma-

ción de que el poeta había puesto punto final a una etapa y pasado a otra cosa; seguramente es verdad pero no tanto: el hecho es que, si abordamos ahora *Lengua en pena*, observamos que de los 90 poemas que contiene por lo menos la mitad salen de lo publicado en *Contaminado por la sombra del sol* y *Trayectos para el hereje:* por lo visto, una vez "terminada" la poética de la conciencia se prolonga en la otra cosa... Para aclararlo, lo mejor es recurrir a otra declaración del mismo O'Hara, siempre en *Desde Melibea* (Melibea es un nombre inventado para un bar de Lima, sin nombre): "En realidad toda poesía es de algún modo 'poética de la conciencia'. Pero ciertos poemas logran trascender esa situación y se distancian en un fin más meditado. El comienzo es apartarse de toda implicancia con los referentes. He dejado al Yo y sin embargo estos poemas de Austin y Stony Brook hablan indirectamente de mí" (p. 25). Podríamos añadir para intrincar más la cosa que cuando en su nuevo libro el poeta sigue a pesar de todo hablando de "él" está hablando indirectamente de Austin y de Stone Brook... y de Lima. Y por supuesto de la escritura poética (palabra + silencio), ya que es ahí donde se zanjan o se perpetúan para un poeta todas las cuestiones entre conciencia y realidad.

El lector puede pues, libremente y con toda buena conciencia, poner de nuevo debajo del título el paréntesis que esta vez ha omitido el autor: (Conciencia 1973-1988). La poética de la conciencia que se va configurando como una obstinada indagación de la conciencia de lo poético (todo el mundo, al fin y al cabo, vivido de cierta manera, es lo poético: basta postularlo así y ya está) es la vértebra y el signo de la unidad de esta obra que al mismo tiempo se decanta, se reduce y se expande de libro en libro. Una trilogía terminó: viene a sustituirla otra trilogía compuesta nuevamente de tres "libros", los dos antiguos ya citados y uno nuevo: *Lengua en pena,* título de libro y de uno de los libros que componen el libro; poemas y nuevas versiones de poemas de *Contaminado...* y *Trayectos...* se entremezclan con textos inéditos o por lo menos no publicados en libro, que se agrupan bajo dos nuevos títulos: *Vicios de fabricación casera* (I, II, III) y *Fiel a nada.* Lo primero que se impone al

lector es la densidad de esta poesía y su trabazón que casi no tienen igual, me parece, en las generaciones del 60 y el 70 en el Perú: no es de extrañar, ya que *Lengua en pena* aprieta y destila en 130 páginas quince años de trabajo y de producción casi incesantes. Se puede pues sospechar a priori que el silencio, como componente de la palabra poética, ejerce una función esencial en el proceso de condensación que ha dado origen al poemario. La sospecha es evidencia cuando vemos que en el último poema del libro el poeta postula llanamente la escritura poética como "administración del silencio":

> Si la poesía no es más
> que la administración del silencio, ¿cómo
> esconder en el silencio
> las acciones que rigen la vida cotidiana?
> ("En la vigilia")

En estos cuatro versos parece encerrarse la clave del programa poético realizado en *Lengua en pena.* La interrogación que los domina es la que tensa en buena cuenta toda la obra, ya sea que el poeta interrogue a la realidad o a su conciencia, o simplemente cavile, represente, recapacite o anote. Cavilar sobre qué, interrogar, anotar qué: seguramente la vida, cifrada y dispersada en actos, gestos y presencias de la vida cotidiana que acuden incesantes a la conciencia en busca de nombre y documentos de identidad Las cosas de la realidad son mucho peor que infinitas: indefinidas. Acogerlas, retenerlas sería reescribir el muy posible poema de Carlos Argentino Daneri. El poema que administra el silencio busca todo lo contrario, el Aleph con toda su imposibilidad; pero el Aleph es todo visión sin habla y su silencio no requiere administración. Por eso, estratégicamente, O'Hara se sitúa, busca situarse, en una línea fronteriza entre la notación de la experiencia (cotidiana: no hay otra fuera del salto místico) y la cavilación sobre la escritura/silencio y sobre la ¿posible? manera de insertar la primera en la segunda, lo que, de refilón, equivale a aclimatar la segunda en la primera. Parece como si hubiera resistencias

por ambas partes y todos los poetas que no son de la escuela de Carlos Argentino Daneri (todos no son muchos) conocen bien esas resistencias y las vencen como pueden. Y es que aquella línea fronteriza es incómoda a más no poder, hasta se podría decir que es "invisible" porque cuando uno la toca se desplaza o se borra y uno se queda con un hueco entre las manos, el hueco donde "Lo irrecuperable se confunde con lo inasible" ("Apariciones") ¡y pensar que bastaría sentarse tranquilamente a escribir en esa frontera para agarrar buenas tajadas de realidad y recuperar el huidizo instante!; para eso está la "lengua". Pero no: "Contra esa lejanía —dice el poeta— irrumpen los latigazos de un eco/ escondido en la gramática: / instante cristalizador y hecho trizas en el acto" (ibid). *En el acto:* démosle plenamente a la expresión su doble sentido: el de inmediatez y el de acción que rige la experiencia o la vida cotidiana; uno de estos actos puede ser, desde luego, el acto de escribir...

El acto de escribir busca integrar en el silencio gobernado por la escritura poética los momentos de la experiencia; el poeta trata de anotarlos con método y paciencia ("¿Sacarles punta/ a las minucias de la experiencia? Trabajos que valen la pena, coño"). Vale la pena "Sentarse a escribir hasta que salte al final del día una frase con toda su pureza" ("Carburación"): quizá esa frase chispa sea, sólo ella, todo el poema: O'Hara nos muestra a lo largo de su obra el proceso de carburación que la hace detonar: acercamiento y mezcla del fluir de los fragmentos o trizas de experiencia, y el alma en pena que es la poesía, la lengua, las palabras con toda su carga de silencio. El título de un poema: "Una ciudad, sílabas" expresa con bastante exactitud este acercamiento que se figura por lo demás en numerosos versos del libro, como "Esta mesa servida con las palabras intactas" ("The lighthouse invites the storm") o "Paseo por un barrio que no acabaré de pronunciar" ("En la vigilia").

Me parece evidente que O'Hara tiene un lugar señero en la poesía peruana de los últimos decenios. Por señero entiendo solitario y aparte. La asidua frecuentación de *Melibea* y sus contertulios no parece haber contaminado mucho su poesía de las modas retóricas y los clichés de época. La contención y al mismo tiempo la soltura, la libertad y la fle-

xibilidad de su voz, su sentido del equilibrio y la condensación lo apartan de los derramamientos de su coetáneo Verástegui, o de Hinostroza en los años 60, para no citar más que a dos renombrados; más que experimentar con un tipo de retórica Edgar labra de poema en poema una retórica personal y funcional como un "vicio de fabricación casera", pegada a su experiencia de las cosas y de su propia palabra venatoria (la caza figura a menudo en esta poesía una relación entre palabra y realidad) y ello sin que queramos prejuzgar en lo más mínimo de los rastros que su frecuentación de la poesía anglosajona o de otras culturas haya podido dejar en sus versos; observemos a este respecto que en un fondo de poesía anglosajona perfectamente asimilada se movía ya desde los años cuarenta otro notable y aislado poeta peruano, Raúl Deustua, excelente traductor de Ezra Pound a quien, naturalmente, nunca ha tratado de calcar. Puestos a buscar afinidades entre O'Hara y otros poetas peruanos de esta segunda mitad del siglo pensaríamos sobre todo en Luis Hernández (en particular el de *Charlie Melnik* y *Las constelaciones*) y en Blanca Varela, quien se mete en cuerpo y alma en el libro en medio de un campo de cuartillas desperdigadas de poemas; con ellos los une (y también seguramente con el Westphalen de *Belleza de una espada clavada en la lengua*) la poderosa atracción ejercida por "esa tierra de nadie donde el silencio gobierna" ("Constelación a una voz") y, sobre todo, la presencia nuclear y persistente de un nudo inextricable de sentimientos ante la poesía (¿"complejo de Orfeo" lo podríamos llamar?): acatamiento fervoroso de sus valores más exigentes y más puros, fidelidad inquebrantable a sus dictados ("[Fidelidad] a nada", dice O'Hara) y al mismo tiempo conciencia vivísima de lo precario, deleznable y a veces inane del producto y la actividad poéticos; conciencia en O'Hara de que "La poesía también se oxida/ como una hoja de afeitar" ("Cometa malherido") y de que, si bien del mucho escribir puede saltar a veces una frase con toda su pureza, también se habrá dicho tanto, tantas palabras, "para encontrar/ de pronto/ el mismo sonido completamente devaluado" " ("El oficio de persistir").

El poeta como rehén de una lengua en pena, como las ánimas del purgatorio, siempre al acecho para reencarnarse

en el poema, "cuerpo de nadie"... O'Hara la retrotrae, asimilándola a la lengua de su hija infante, hasta su estado de pura potencia, anterior a todo lo que es decir:

La lengua en pena da vueltas
por el cuarto en pos de una sutil reencarnación.
Antes de la voz, mucho antes
del grito, a este lado de la quietud, inerme.

HENDERSON, EL REY DE LA SEQUIA / MIRKO LAUER

Carlos Henderson

DEL QUE DIJO NO EN EL INICIO.
Mosca Azul Editores, Lima, 1988, 54 pp.

Con este libro Carlos Henderson termina la tarea que empezó con *Identidad* (Mosca Azul, 1982): convertir un lenguaje de denuncia en uno de reflexión. Y no es que en *Del que dijo no en el inicio* se prive de enjuiciar las cosas, sino que sus acusaciones se han hecho más profundas, y más amplias, en el sentido de que comprenden más, y ahora chocan contra murallas permanentes de perplejidad. Este largo trabajo —que quizás se me hace largo por tener yo tanto tiempo siguiendo la obra de Henderson como sólo un colega puede seguirla: sin omisiones y sin concesiones— ha ido definiendo cada vez más sus poemas como una exploración de las posibilidades de conocimiento de la poesía.

Así interpreto ese no inicial del título del libro: como el descubrimiento cierto de lo que es su camino poético, como la confirmación de la identidad sobre la que elabora su anterior poemario. Dudo mucho que ese no inicial de los años

60, que consistió en privarse de decir a través de la palabra para dedicarse a decir la palabra misma, haya sido un planteamiento programático: a mí me parece más un reflejo de temperamento, lo contrario de un grito de corazón, una suerte de silencio razonado del alma. De ese no ha ido surgiendo una afirmación, como de un negativo surge un positivo gracias a los rigores de la óptica. Como lo pone Henderson mismo en unos versos de *Identidad:* "cuando habrás dicho a tu turno/ el yo precipitado tus palabras dirás".

El resultado es uno de los poemarios más exigentes surgidos del esfuerzo experimental de la generación del 60: un texto que reclama un lector capaz también él de decir no a los hábitos discursivos de nuestra poesía y de asumir el entronque con una tradición de asepsia expresiva de la que nunca hemos estado seguros. Pues cometería un error quien confundiera la economía de medios formales de Henderson con los adelgazamientos puristas de nuestra lírica. La ética de este libro no consiste en eliminar lo superfluo, como hace la lírica en cuanto obsesión, sino más bien incorporar todo lo necesario. Que las palabras sean pocas no debe distraer de la feroz densidad de los textos, que evocan una lección de e.e. Cummings.

Pero Cummings era un hombre seguro de unas cuantas evidencias, formales y existenciales, mientras que Henderson es un peruano acosado por la duda de lo contemporáneo, más aun, por el sentimiento de impotencia que transmite nuestra actualidad. En este libro el lector no encontrará un gurú, sino un socio en la tribulación; pero un socio que ha recorrido un intenso camino de meditación sobre las luces y las sombras de su propia existencia. Y por entre esto que Jorge Eduardo Eielson llamó "el negro aceite de la sabiduría" (nunca me he decidido por si hablaba sobre la tinta o sobre el café), Henderson entrega intensos lampos de belleza concentrada en el verso, por oposición a la estrofa. Y en algunos recodos privilegiados ambos principios se encuentran y reconstruyen el poemario a medida que vamos avanzando. A mí personalmente me gustan los versos "aun en un mundo de autómatas el azar existiría/de por medio vientos no la norma".

¿Cuáles son los temas de Henderson en este más reciente libro? Uno ya lo he mencionado: explicarse a sí mismo la naturaleza de su propia poesía, algo que sólo podía ocurrir cuando el lenguaje hubiera cobrado la densidad reflexiva que ahora ya tiene. El otro es una búsqueda profundamente vallejiana de las pesas y medidas que mantienen al hombre en equilibrio entre los mundos del espíritu y de la sociedad. Esta es una búsqueda marginal en la poesía peruana pero central en la de Vallejo, algo que sólo Henderson y unos pocos críticos han entendido hasta ahora. Henderson trata su descubrimiento como un nuevo comienzo, a pesar de que se trata de una lección aprendida de atrás.

Ya en 1967 Henderson había declarado que "Quizás los que buscan el *mensaje positivo* en primera instancia me digan que mis poemas no dan salidas. Es cierto que mis poemas, sobrios, exentos de retórica, carecen de énfasis, de regocijos". Diez años más tarde Blanca Varela, al reseñar *Palabras al hermano que me habita* (Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1968) describe esta poesía como "un paisaje prácticamente despojado, donde las palabras están trazadas como si fueran inevitables y únicas". Este último libro de Henderson realiza la proeza de no traicionar una estética del minimalismo poético que pronto llegará al cuarto de siglo y a la vez cortar con ella en nombre de una necesidad afirmativa de seguir diciendo no en el final.

Chamaeleon
Stratiomys.F.

VERASTEGUI, EL MODERNO / JORGE FRISANCHO HIDALGO

Enrique Verástegui

ANGELUS NOVUS,
Lima, Antares, Artes y Letras, 1989.

Varios son los prestigios que confluyen sobre el nombre de Enrique Verástegui, y varias las presiones ejercidas sobre la lectura de su obra poética hoy, 20 años después de las primeras voces alzadas y cuatro libros más tarde del debut. Sin duda Verástegui goza de aceptación general y de calidad emblemática, al punto que, en muchas imaginaciones, cada una de sus aventuras condensa el hacer de toda una promoción en las letras peruanas. Aquella promoción surgida en los días del populismo militar y articulada, fundamentalmente, alrededor del movimiento Hora Zero. La publicación más reciente del poeta, primera parte del anunciado y esperado *Angelus Novus*, lo confirma, y es motivo sobrado para reflexionar al respecto.

Y es que Hora Zero, Verástegui y sus contemporáneos, todos o casi todos en plena producción (los últimos años de la década pasada vieron para ellos una suerte de revival no concertado), han constituido el fenómeno más significativo, quizá, de la poesía peruana reciente, del cual no tenemos una comprensión efectiva. Más allá inclusive de la propia pretensión, sus textos —pasados y presentes— dan forma en buena parte a los procesos de nuestra lírica, y alimentan nuestro informal debate, el único que tenemos.

De hecho, y entre otras cosas, Hora Zero y aledaños potenciaron un fenómeno que hoy bien podría revertir en su contra: dotar de carácter casi institucional a la figura del "poeta joven", con la cual inrrumpieron en el breve espacio que conceden al tema los *media* locales, y a partir de la cual

adoptaron las posturas que, aún a su pesar, los caracterizaban. Así, la obsolescencia de un autor y una propuesta poética ha sido rápida en el Perú de las dos décadas pasadas, y confusas las soluciones de continuidad, establecidas muchas veces con un grueso criterio cronológico.

Al borde de la cuarentena, el poeta Verástegui se halla entre ambas aguas del parnaso nacional, pues, dentro de sus negociables esquemas, ha madurado dándole vueltas a la tuerca de la propia juventud. O, dicho sea en otras palabras, ha sido radical en su fidelidad al origen, manteniendo para sí el *hard-core* de un programa mínimo cuyas variantes otros han corregido, aumentado o, sencillamente, abandonado.

No quiere decir esto que la poesía de Verástegui no haya sufrido modificaciones sustantivas, en todo este tiempo. Las ha sufrido. Sin embargo, los resortes más centrales de su escritura permanecen, y su permanencia cifra una actitud que trasciende los niveles de la retórica y el estilo, para instalarse en el de las ideologías. Con ello, Verástegui no sólo ha ejecutado una discreta proeza de tenacidad, sino que ha hecho de sus razones primeras un auténtico *leit-motiv* para el prolongado texto de su Obra Completa, todavía virtual.

En efecto, la convocatoria última del *Angelus* remite, muchas veces con descarnada literalidad, a una estructura de valoraciones éticas tanto como estéticas, universo de formas fijas en el que la poesía acusa cada línea de su *significancia*. Frente a una brillante y desbordada imaginación —entre sus virtudes más entrañables, sin duda—, Verástegui coloca un entramado conceptual hecho de complejas proposiciones y referencias eruditas, sobre la base de una sintaxis de carácter acumulativo, descentrada. En teoría, esto debe funcionar como una doble mirada, reuniendo los datos plásticos con que se construye la metáfora y los datos conceptuales del símil. En teoría, igualmente, tal artificio nos debe conducir a los enunciados básicos de una poética.

En teoría, digo, porque leyendo los poemas del libro tiene uno la impresión de estar viajando al revés: el escritor tiene a la mano una poética, y su problema es llegar a ella

mediante un idioma literario adecuado. Es por eso que repetidamente a lo largo del *Angelus* imágenes e ideas aparecen como instancias descordinadas, si no enfrentadas, de un discurso que intenta operar por su sumatoria. Quizá de allí también la permanente tentación del exceso que rodea estos poemas y entorpece notoriamente su trabajo significativo; es decir, la aparente voluntad de ser acumulativo en el sentido de acumular palabras sobre la página, no siempre con el debido concierto y, en muchas ocasiones, sacrificando el propio orden estructural del texto que se sigue.

Conceptualismo y acumulación pueden ser, sin embargo, alternativas literarias para una tradición que en muchos y muy importantes momentos ha valorado la economía de lenguaje —todavía lo hace hoy— y la connotación más literal del clásico *poiesis pictura est*. Máxime cuando Verástegui incorpora a tales rasgos de estilo, sin desmayo, un exaltado vitalismo y una clara perspectiva social de la actividad poética entendida en esos términos.

Vitalismo que se propone, a la manera romántica, a partir de una extremada individualización del discurso, de un privilegio de la *textura individual* sobre cualquier otro posible sustento de la escritura, y de una identificación cerrada de la *obra* y su ejecutante. El ejecutante es aquí vidente, profeta, iluminado, y su trabajo, al que se opone "la época", es un ejercicio de salvación. La palabra sana, la escritura purifica.

Verástegui pone nuevamente en escena la retórica de la marginalidad que, más o menos obviamente, se implica en las anteriores ideas. Pero no es la suya una marginalidad de tono íntimo —aunque el tópico amoroso y las artes poéticas sean centrales en su libro— sino una que, a partir de la imposibilidad de afirmar una lengua colectiva (con valor de utopía), socializa los actos verbales por su continua retroalimentación en la experiencia histórica del individuo que la enuncia. De ella se toman símbolos y signos directamente: en Verástegui, el tema ideológico tiene carácter de tema existencial.

Ninguna de estas formulaciones, mal esbozadas aquí, comporta novedad. Todas ellas sostienen la lengua literaria

de la modernidad occidental y, como ella, implican necesariamente una cuota de confianza en las posibilidades de la palabra, y de la poesía, como instrumento de crítica. El trabajo de Enrique Verástegui, sea en *Angelus Novus* o en sus títulos anteriores, no tiene sentido cabal sin esa confianza, pues en ella hace residir su impulso programático y de ella derivan los determinantes de su valor.

Se presenta sin embargo más de un problema tenaz. Al extremar las vetas teóricas de su discurso y proponernos una suerte de larguísimo poema-ensayo, Verástegui ha obviado elementos sustanciales en el proceso de la escritura. Su aparato formal es limitado, y si bien constituye un mérito suyo el poetizar con solidez en base a pocos recursos, el *Angelus* puede ser un punto de deterioro. La repetición no deliberada, asistemática de los rasgos ha sobrecargado la retórica e hipertrofiado el estilo, llevándolo a lo que parece un callejón sin salida. Aunque el indudable talento del poeta ha logrado más de una imagen memorable y ha dado muestras de gran pericia rítmica, una obra concebida en términos tan ambiciosos requiere, ya, inyecciones de mejor literatura. Sin ella, el hiperbólico racionalismo que la configura termina pareciendo muy endeble. En este punto, Verástegui ha olvidado que el signo literario no goza de los beneficios de la arbitrariedad.

Angelus Novus, libro sin duda admirable, marca pues un límite en el desarrollo de la obra que integra, un límite harto peligroso. Y esa misma obra bien puede significar otro límite, uno mayor, en la poesía peruana. Porque Verástegui es un extremo radical de nuestra experiencia poética contemporánea: por insistencia, clausura los desarrollos de cierto coloquialismo nacional, o postvanguardia. Si tales desarrollos, como sabemos, han existido sobre soportes sociales muy específicos, cabe preguntarse por la suerte que ha de correr su pura desnudez, la pura desnudez de sus palabras, una vez quebrados ellos.

Y lo mismo puede decirse de la —legítima— pretensión ideológica que anima este libro. Aunque el proyecto acuse fallas, no ha fracasado: simplemente, se cerraron las puer-

tas que le dieron origen, y su lengua dejó de crecer. La poesía, por el momento, es la única víctima. Lo romántico, lo vanguardista y lo moderno son basamentos de la tradición que alimenta a Verástegui, y paradigmas sostenidos de su obra en curso. Hay que preguntarse si la lírica peruana todavía puede reconocerse en una de sus variaciones, en uno de sus recodos o en una de sus fórmulas sin fin.

En este número

Los años 90 parecen abrirse en el Perú al debate de las ideas. Sobre el tema de la modernidad, que se propone como un articulador de ese debate, Aníbal Quijano, que lo trata con originalidad desde la perspectiva latinoamericana, ha publicado *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima, Sociedad & Política Ediciones, 1988).

Por su parte el texto de Carlos Franco replantea el tema del indigenismo desde una visión actual, como lo empezó a hacer en su libro *Castro Pozo: nación. modernización endógena y socialismo* (Lima, Cepes, 1989).

El ensayista inglés William Rowe trata aquí un asunto más particular, pero ubicado también en uno de los puntos de la controversia nacional del momento: las ideas de Vargas Llosa, vinculado hoy políticamente a un proyecto de modernización del Perú.

Finalmente, dentro del debate de ideas que hemos señalado están las publicaciones que comenta José Ignacio López Soria, quien acaba de asumir la dirección del Colegio Andino del Cusco.

Residentes en Ginebra desde hace muchos años, Luis Loayza, Américo Ferrari y Raúl Deustua tienen libros por aparecer. El de publicación más inmediata es una reunión de los ensayos de Loayza, actualmente en prensa: *Sobre el Novecientos;* Alianza Editorial acaba de publicar en traducción suya *El club de los suicidas,* de R.L. Stevenson. Alistándose para la imprenta están los estudios de Ferrari sobre algunos *Poetas Peruanos en el siglo XX.* En ambos casos varios de esos trabajos han aparecido en esta revista. El volumen de poemas

de Deustua será una suerte de redescubrimiento, pues el autor —miembro de la generación del 50— se ha resistido hasta ahora a publicar un libro de poemas.

A la misma generación que Deustua pertenece ALEJANDRO ROMUALDO, que en este número presenta adelantos de dos poemarios: *El poder de la mentira en la mentira del poder* y *Prehistorias*. En cambio JORGE FRISANCHO pertenece a la más reciente promoción poética peruana; ha publicado *Reino de la necesidad* (Lima, Asalto al cielo, 1989) y en la actualidad es editor en el diario *Página libre*. MIRKO LAUER acaba de publicar *El sitio de la literatura (Escritores y política en el Perú del S. XX)* (Lima, Mosca Azul, 1989).

ABDÓN UBIDIA es uno de los más destacados narradores ecuatorianos actuales; dirige la revista cultural *Palabra suelta* y su más reciente libro es *Sueño de lobos* (Quito, El Conejo, 1986), una novela sobre la vida y asaltos de un oficinista en el hampa de la capital ecuatoriana. El cuento que le publicamos pertenece a su próximo *Libro de fantasías* y *utopías*.

El artista plástico ALEJANDRO MARAMBIO, que es también compositor, está actualmente haciendo la música para una película peruana en filmación y acaba de editar un cassette con reagge de los que es autor.

M. Fasciata

TEXTIL SAN PEDRO S. A.

CORTESIA

124

cedep

CENTRO DE ESTUDIOS
PARA EL DESARROLLO
Y LA PARTICIPACION

socialismo y participación 45

MARZO, 1989

EN ESTE NUMERO

Son algunos de los temas que ofrece **Socialismo y Participación** No. 45, revista político-social y de arte.

Impresa en INDUSTRIAL*gráfica* S.A.

PEDIDOS Y SUSCRIPCIONES
José Faustino Sánchez Carrión 790-798
Magdalena del Mar — Teléfs. 629833 - 623846
Lima 17, Perú

EN VENTA:
STUDIUM, EPOCA, INTERNACIONAL, EL VIRREY, SIGLO XX, HORIZONTE, LA FAMILIA, MEJIA BACA, COSMOS, EDIT. LATINOAMERICANA y principales librerías

Acaba de poner los ojos sobre estas líneas y acaba, con ello, de iniciar la lectura de un texto simple y llanamente porque le provocó.

Ni un titular interesante, ni una foto llamativa, lo hicieron llegar hasta esta línea...
... ni hasta esta otra.

Podemos decir, entonces, que usted sigue leyendo esta página porque lo desea.

¡Bravo por usted! Hoy en día son muy pocas las personas que dan rienda suelta a deseos tan plausibles como el suyo y ya que sigue leyendo, déjenos explicarle cómo es que todavía no cambia de página.

Resulta que quienes diagramamos e imprimimos estas líneas, supimos disponerlas sobre el papel de una manera llamativa. De una manera tal, que su sola presencia como líneas despertase su deseo de leer.

Supimos también elegir el tipo de letra apropiado, el espacio exacto entre ellas y la separación adecuada entre las líneas. Supimos hacer todo lo necesario para que leernos le resultase agradable. Sin temor a equivocarnos podemos decir, que supimos diagramar y que además a la hora de imprimir supimos tomar en cuenta la calidad del papel y aplicarle el porcentaje adecuado de tinta, para completar satisfactoriamente la presentación de este texto.

Es increíble lo importante que resulta la diagramación e impresión para la lectura de un texto, ¿no? Ahora, ¿No cree que los folletos, memorias, afiches y todo el material impreso de su empresa, merecen el tratamiento profesional que recibió esta página?

Permítanos presentarnos: Somos INDUSTRIAL*gráfica* S.A. y estaríamos encantados de hacer que todo el material gráfico de su empresa, esté bien diagramado y quede bien impreso. Llámenos al 31-2505, o visítenos en Chavín 45, Breña. Va a ser todo un placer atenderlo.

INDUSTRIAL*gráfica* S.A., demuestra con hechos lo que es capaz de hacer.

PUBLICACIONES RECIENTES

Sobre el 900
Luis Loayza

Sarita Colonia viene volando
Eduardo Gonzales Viaña

El sitio de la literatura
Mirko Lauer

El Poder económico en el Perú (II)
Carlos Malpica

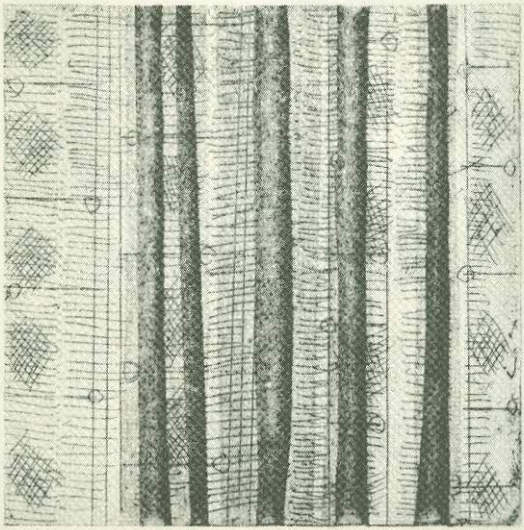
La revolución por decreto
Dirk Kruijt

Por una educación bilingüe en el Perú
Rodrigo Montoya

MOSCA AZUL EDITORES
Conquistadores 1130, Lima 27, Perú

Emilio Adolfo Westphalen

HA VUELTO LA DIOSA AMBARINA



JAIME CAMPODONICO/EDITOR
LIMA - PERU

hueso húmero

26

ENSAYO
Aníbal Quijano
Carlos Franco
William Rowe

POESIA
Alejandro Romualdo
Raúl Deustua

CUENTO
Luis Loayza
Abdón Ubidia

CRITICA
López Soria, Ferrari
Lauer, Frisancho

Francisco Cam
Mosca A

UNMSM