

MÁRGENES

ENCUENTRO Y DEBATE



POETAS PERUANAS, ¿ES LACERANTE LA IRONÍA?

Carmen Ollé

LAS PALABRAS Y LA VIDA

Gonzalo Portocarrero

LA AUTOBIOGRAFÍA EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

Daniel del Castillo

LA PREMODERNIDAD REFLEJADA EN EL AGUA

Jorge Bruce

LA CONSTITUCIÓN DEL YO Y DEL OTRO

Pablo Quintanilla

LOS ENCANTOS DE LA COCINA PERUANA

Mariano Valderrama

MÁQUINAS Y PALABRAS

Mirko Lauer

LO MODERNO EN EL PERÚ DE LOS 90

Oscar Ugarteche

Comentan: Carmen Rosa Balbi, José Carlos Ballón,
Humberto Campodónico, Eduardo González,
Guillermo Rochabrún, Federico Salazar

LA POLÍTICA AL INICIO DE UNA ÉPOCA

Romeo Grompone

TECNOLOGÍA, SIGLO XXI: ¿VUELVEN LOS CABALLOS?

Isaías Flit

MODERNIDAD CULTURAL, CAPITALISMO Y SOCIALISMO

José Carlos Ballón

APROXIMACIONES AL ESTUDIO DEL JÓVEN MARÍATEGUI

Ricardo Portocarrero

11-05-2015

OF N° 052-CCSN/ATA-14 20105/14

SUR CASA DE ESTUDIOS DEL SOCIALISMO
 Donación Por: _____
 Fecha: _____

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
 BIBLIOTECA CENTRAL**

U. N. M. S. M.
BIBLIOTECA CENTRAL
HEMEROTECA
FONDO MODERNO



DONACION

UNMSM-CEDOC

Márgenes

Encuentro y debate. Año VI, Nº 12, noviembre de 1994

Comité Editorial

Maruja Barrig, Gustavo Buntinx, Humberto Campodónico, Iván Hinojosa, Reynaldo Ledgard, Nelson Manrique, Gonzalo Portocarrero. Coordinador de esta edición: Oscar Ugarteche.

Miembro Fundador

Alberto Flores Galindo (1949-1990)

Colaboradores

Rafael Drinot (Londres), Michael Löwy (París), Florencia Mallon (Wisconsin), Fernando Martínez (La Habana), Joan Martínez Alier (Barcelona), Rodrigo Montoya, Liisa North (Toronto), Deborah Poole (New York), Gerardo Rénique (New York), Guillermo Rochabrún, Ives Saint Goeurs (París), Verena Stolcke (Barcelona), Ernst Tugendhat (Santiago).

Edición: Maruja Martínez

Secretaría: Gaby Quispe M.

Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156-164 - Breña
☎ 248104 - 241582

Correspondencia:

SUR Casa de Estudios del Socialismo
Apartado 14-0098, Lima.

Av. Brasil 1329, Of. 201, Lima 11.
☎ 23-5431

Los artículos incluidos en esta revista pueden ser citados o reproducidos, parcial o totalmente, indicando la fuente y enviando a SUR dos ejemplares de la publicación.

Esta publicación ha recibido el apoyo de la Agencia Sueca de Cooperación Científica con los Países en Desarrollo (SAREC).

Índice

Editorial

Aproximaciones

El retorno de lo subjetivo

Poetas peruanas: ¿Es lacerante la ironía? /
Carmen Ollé 11

Las palabras y la vida / Gonzalo Portocarrero 27

Lo autobiográfico en el Perú contemporáneo /
Daniel Del Castillo 37

La premodernidad reflejada en el agua /
Jorge Bruce 55

La constitución del yo y del otro. Algunas
reflexiones en torno a la teoría de la acción
de Donald Davidson / Pablo Quintanilla 75

«Los deliciosos encantos de la cocina peruana» /
Mariano Valderrama 89

Máquinas y palabras. La sonrisa internacional
hacia 1927 / Mirko Lauer 99

Encuentros

- La política en el inicio de una época/
Romeo Grompone 125
- Perú, tecnología, siglo XXI: ¿Vuelven los
caballos? / *Isaías Flit* 153
- Modernidad cultural, capitalismo y socialismo
¿Han cambiado realmente los términos del
debate? / *José Carlos Ballón* 169
- Aproximaciones para el estudio del joven
Mariátegui: los escritos juveniles /
Ricardo Portocarrero G. 175

Debate

- ¿El fin de la mala conciencia? Sobre lo
moderno en el Perú de los 90 /
Oscar Ugarteche 207
- Reflexiones sobre lo moderno en el Perú /
Carmen Rosa Balbi 231
- La larga marcha hacia la modernidad:
¿De un centro de gravedad a dos? /
Guillermo Rochabrún S. 241
- La mala conciencia no se crea ni se destruye,
sólo se transforma / *Federico Salazar* 247
- ¿Y la conciencia de un mal fin? /
Eduardo González Cueva 250
- Doce dudas escépticas sobre nuestra modernidad:
¿El nuevo mito de la modernidad chicha? /
José Carlos Ballón 255

Realidad chica y realidad grande / <i>Humberto Campodónico</i>	263
Comentario final / <i>Oscar Ugarteche</i>	269
<i>Crónicas</i>	
Algunas actividades de SUR en 1993-1994	277
Imágenes y realidad. La vigencia de una mirada	282
Imágenes del Perú III. Una relectura de Marx	284
José María Arguedas, 25 años después	287

Para avanzar el ritmo debemos reconocer nuestro que-
sere y saber el futuro posible. En el mundo americo-
nario los hechos son los que comprenden la crisis vivida,
en la presente etapa los procesos conservados en
ordenar nuevos compromisos. Un primer paso es
comprender la crisis y el desarrollo de la sociedad
como una transformación profunda. Luego de tres décadas
de negación de la realidad y de avances. Ojalá que las
discusiones de los años siguientes permitan
hacer cada vez más comprensibles de los experimentos
de la década de los años noventa ha sido la urgente
necesidad de una nueva mirada.

El desarrollo se desenvuelve entre una necesidad
espiritual y una respuesta demasiado innovadora y
como el concepto de modernidad. En efecto, fue la
un inevitable proceso transcurre entre los años setenta
y hoy hacemos el esfuerzo por comprender que este es
el fin de los que se han realizado. Sin embargo
es evidente que la afluencia del mercado exterior
un día sea posible y económica porque es el fin de
a la economía internacional en un momento de
han los neoliberales.

Realidad chica y realidad grande \	
Humberto Combedónico	263
Comentario final \ Oscar Ugarteche	
Crónicas	269
A algunas actividades de SUR en 1993-1994 /	273
Imágenes y realidad - La vigencia de una mirada	282
Imágenes del Perú III Una lectura de Marx	284
José María Arguedas, 25 años después	287
Guillermo Portocarrero G.	175
Debate	
El Perú: la más reciente realidad	
Oscar Llanos	297
El Perú: la más reciente realidad	
Guillermo Portocarrero G.	231
El Perú: la más reciente realidad	
Guillermo Portocarrero G.	241
El Perú: la más reciente realidad	
Guillermo Portocarrero G.	247
El Perú: la más reciente realidad	
Guillermo Portocarrero G.	250
El Perú: la más reciente realidad	
Guillermo Portocarrero G.	255

EDITORIAL

PARA IMAGINAR el futuro debemos reconocer nuestro presente y saber de nuestro pasado. Si en el número anterior miramos hacia atrás para comprender de dónde venimos, en la presente entrega nos interesa concentrarnos en analizar nuestra contemporaneidad. Un primer dato a tomar en cuenta es el resurgimiento de la subjetividad como tema de discusión pública, luego de tres décadas de negación de lo personal y lo afectivo. Ocurre que las dificultades del país y nuestras propias trayectorias se hacían cada vez más incomprensibles desde los esquemas de la década del 70. Nunca ha sido tan urgente la necesidad de una nueva mirada.

Reaccionando al desencuentro entre una realidad escurridiza y unos esquemas demasiado inmóviles, invocamos el concepto de modernidad. En efecto, frente a un inevitable cambio transcurrido entre los años setenta y hoy, hacemos el esfuerzo por comprender que éste es parte de eso que se llama modernidad. Sin embargo no es evidente que la articulación del mercado nacional sea un dato real ni que la economía peruana esté ingresando a la economía internacional en mejor pie, como proponen los neoliberales.

De otro lado la introducción del paradigma de la información ha modificado el cotidiano de forma radical. La política de hoy se construye sobre imágenes televisivas. No le interesa mucho a los votantes los discursos de los candidatos. Parte esencial de esa modernidad es, pues, el poder de lo audiovisual. Pesa más un Fujimori con poncho en Puno al lado de un Camdessus en similar atuendo que un comunicado político sobre la intromisión del servicio de inteligencia en algunas ONGs. La candidatura de Pérez de Cuéllar es más relevante por la trayectoria de sus protagonistas que por la fluidez de sus palabras. Estamos en un mundo donde las palabras parecen haber perdido importancia. O para ser más exactos, donde una de las ideas dominantes es, precisamente, que las ideas no cuentan mucho. Reina, entonces, el utilitarismo más ramplón, el sensualismo sin espíritu; es decir, el dogmatismo neoliberal. Vender empresas públicas al mejor postor o hipotecar el futuro con créditos para cubrir las demandas sociales. Ambos procedimientos se han vuelto parte de un sentido común que pronto se desvanecerá cuando descubramos que detrás del pragmatismo se benefician unos cuantos y que las mayorías quedan excluidas de las fiestas.

El liberalismo no parece tener opositores. Se sostiene que las ideologías han colapsado y que los partidos políticos se han tomado irrelevantes. Pero ni la política ni las ideologías han muerto. La proclamación de la muerte de las ideologías es en sí misma ideológica. En realidad, atravesamos por un período de reformulación de las agendas y las formas de hacer política. La reforma agraria de ayer es la bandera ecologista de hoy, por usar una metáfora. La necesidad de sacar al país adelante, de afianzar la democracia y la justicia debe ser el interés inmediato de los diversos actores/actoras luego de treinta años de crisis permanente.

APROXIMACIONES

LA IRONÍA:

Carrión (16)

Para ser la mujer de la novísima poesía peruana o un poeta como ella es preciso tener esta conciencia y algunas ideas de la evolución de los tiempos, y no ser o de las obras más recientes. Me interesa más bien prescribir una técnica, que me interesa o estimular, pero un tanto o un desestimular, más ligada algunas veces relacionadas con el mundo que es la mujer, como poeta en la sociedad. Pero quisiera desanimar a los hombres, mujeres, y hombres de la poesía escrita por mujeres de muchas uo las últimas años, antes que hacer un simple listado con nombres desconocidos. Por que importa la poesía escrita por mujeres en la década del ochenta? Porque intrínsecamente como las buenas evidencias literarias, o porque nos garantiza una seriedad empalmea frente a lo establecido. Porque que gracias a que sentimos su ritmo que es nueva, esta idea de como forma la definición que da el pensamiento de la diversidad dinámica y concreta que posee un contexto en sí mismo.

En los últimos diez años en el Perú, los escritores más importantes, Dehler, Carrión, en el año de 1980.

Trabajo de Carrión, Teoría de la evolución de la poesía peruana, San Martín de Porres, Argentina, Editorial S.A. Buenos Aires, 1970, p. 30.

POETAS PERUANAS: ¿ES LACERANTE LA IRONÍA?¹

Carmen Ollé

PRESENCIA DE LA MUJER en la novísima poesía peruana o una poética femenina; así podría titularse esta ponencia y sugerir lo inevitable: el catálogo de los nuevos nombres o de las obras más recientes. Me interesa más bien presentar una poética, que moderada o estridente, tiene un tono poco domesticable pues liquida algunos mitos relacionados con el rol que cumple la mujer, como poeta, en la sociedad. Por eso quiero examinar el lado irónico, melancólico y perverso de la poesía escrita por mujeres peruanas en los últimos años, antes que hacer un simple listado con nombres desconocidos. ¿Por qué impacta la poesía escrita por mujeres en la década del ochenta? Porque intranquiliza acaso las buenas conciencias limeñas, o porque nos garantiza una sensación embarazosa frente a lo establecido. Pienso que gracias a que sentimos su forma que es nueva, entendiendo como forma la definición que dio Eikhenbaum: «una integridad dinámica y concreta que posee un contenido en sí misma»².

¹ Esta ponencia fue leída en el Simposio sobre Literatura Peruana, Eichstätt, Alemania, en enero de 1994.

² Tzvetan Todorov, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Siglo Veintiuno Argentina Editores S.A., Buenos Aires, 1970, p. 30.

Basta para ello, entonces, un par de poemas póstumos de María Emilia Cornejo publicados en una revista desconocida el año 1972, reivindicados en esta década:

soy
la muchacha mala de la historia
la que fornicó con tres hombres
y le sacó cuernos a su marido...³.

Basta, también, una poética nocturna: *El claroscuro de la poesía* de Patricia Alba para que nos entronice en el discurso de toda iniciación literaria.

O basta en Mariela Dreyfus el encuentro feliz del azar y la poesía con la potranca tracia de Anacreonte:

Como todas las potrancas de este mundo
cabalgo me encabrito y al borde de la noche
cedo mis ancas al jinete de las barbas del oeste
para después relinchar gozosa sobre el prado⁴.

Y las aliteraciones de Magdalena Chocano guiándonos hasta la poesía castellana del siglo XVI para descubrir que esta poesía novísima no está escrita a una sola voz.

La necesidad obsesiva de bordear el tema del cuerpo ha hecho que la crítica la denomine poesía intimista. Esa manía de buscar en el poema el retrato de la intimidad de la escritora indica que como lectores no alcanzamos la madurez. Tanto en *Post Coitum* de Mariela Dreyfus, como en *Cuerpo sometido* de Patricia Alba, o también en los poemas de María Emilia Cornejo, la ilusión a la experiencia sexual impide ver que, más allá de recrear un cuerpo no sometido, este se alza como metáfora y no

³ María Emilia Cornejo, *En mitad del campo recorrido*, Editorial Flora Tristán, Lima, 1989, p. 70.

⁴ Mariela Dreyfus, *Memoria de Electra*, Orellana y Orellana Editores, Lima, 1984.

como una confesión. Pero hay algo más. La poesía de estas autoras está cargada de ironía y de perversidad. Quizá todo esto se inicia con Blanca Varela (Lima, 1926).

Pocas veces se lee un texto lacerante como *Del orden de las cosas*, lacerante en sentido inverso a la pasión, si es posible sentir pasión cuando dejamos de creer en la desesperación, o cuando la desesperación se codifica, se transforma en cifra, en postura, en compostura. La realidad es orden es matemática, o es desorden, vacío en el orden como anota bien Brecht: donde en el sitio adecuado no hay nada, allí hay orden.

Para Varela la ironía es una máscara. Pero no sólo la ironía, también el humor negro y el escepticismo. Esto se observa asimismo en Jorge Eduardo Eielson.

La necesidad de la compostura, de no perder los papeles entre la gente de la clase media alta limeña, en la década del sesenta, se vuelve evidente en ambos poetas. El límite es exigente, irreversible, no tolera la desmesura en la mujer. Y es lacerante porque no hay cabida para la desesperación y existe temor al grito, o lo que es más arriesgado: existe temor a que en el lenguaje poético este grito sea panfletario, huachafo, parodia de un grito. Por lo tanto la poeta se ironiza a sí misma y es implacable con sus debilidades: la angustia, el vacío.

La pasión de la no desesperación se nos muestra mediante el humor negro y la descreencia. Queda la herida, pero no una que excluye el sufrimiento, que es manar, que es dialéctico:

Hasta la desesperación requiere un cierto orden. Si pongo un número contra un muro y lo ametrallo soy un individuo responsable. Le he quitado un elemento peligroso a la realidad. No me queda entonces sino asumir lo que queda: el mundo con un número menos⁵.

⁵ Julio Ortega, *Figuración de la persona*, Edhasa, España, 1971, p. 199.

En el poema se acentúa el escepticismo cuando la desesperación toca el acto mismo de crear. Este tema, la poesía que habla de la poesía, el arte que se nombra a sí mismo es habitual en la lírica moderna.

Julio Ortega habla de una pasión tácita en *El orden de las cosas*: el conocimiento poético sería la añoranza de una ordenación profunda. Pienso que también se trata de una aventura tácita: «Llaman a la puerta. No importa». La aventura pasa de largo: «Con seguridad el intruso se habrá marchado (...) ¿quién es?»⁶.

Crear es la única pasión que se reconoce en el poema. Lo de fuera debe permanecer en el exterior esperando o desapareciendo para siempre. Este texto es, quizá, el que mejor habla de la vida retirada y recelosa de la poeta en los sesenta y setenta. De su venganza de la realidad circundante que ella niega al no abrirse sino al interior, y de su vida medida que reproduce una desesperación alcanzada paso a paso.

Sin embargo, esa mirada introspectiva se alcanza sin tanto orden en otros poemas de Blanca Varela. Hay que destacar también que a partir de los ochentas la poeta concede entrevistas, asiste a recitales masivos y tiene otra actitud frente a la realidad exterior. En esos otros textos la realidad se confunde con el mundo de los intrusos y el verso elegante de la mano a la prosa siempre democrática.

Valses y otras falsas confesiones, su tercer libro fue publicado en 1972, luego de un paréntesis de nueve años.

En el poema que abre el libro, la autora combina seductoramente la poesía y la prosa en dos primeros planos: Lima-Nueva York; en dos referentes: el mundo de los negros y el jazz- el mundo sudamericano y los valsos; el cosmopolitismo- y el provincianismo; la vida cotidiana- y la tragedia; el mundo subjetivo- y la realidad objetiva; la metrópolis, que es Lima, -con la megalópolis que es Nueva York; las torres de Wall Street- con las enredaderas

⁶ *Ibid*, p. 200.

de Barranco. Es una especie de montaje en el que el orden se fragmenta mediante evocaciones repentinas y diálogos fugaces. El poema termina con una imprecación a su ciudad natal, como bien observa José Miguel Oviedo: «la sordidez de la vasta urbe sugiere a la memoria algo irreal que asocia con un decorado de teatro»⁷.

Lima se ve como una mendiga desdentada, a la que se odia y se aborrece.

En *Valses y otras falsas confesiones* también se confronta otra realidad, no por desconocida, menos dura e inflexible:

Yo estaba en Bleeker Street, con un pan italiano bajo el brazo. Primero escuché sirenas, luego cerraron la calle que dejé atrás. Alguien se había arrojado por una ventana. Seguí caminando. No pude evitarlo. Iba cantando. «Mi noche ya no es noche por la oscura». A unos cuantos pasos de esa esquina, de esa casa, bajo esa misma ventana alta y negra, la noche anterior había comprado salchichas y cebollas⁸.

Blanca Varela recurre a la distensión. Mezcla términos vulgares y acontecimientos trágicos: un suicidio y un paquete de salchichas. Su poesía también es un reconocimiento del erotismo, pero al igual que Eielson lo hace con un amor desencantado que aprende desde el cuerpo mismo la soledad y el desarraigo. En la obra de

⁷ José Miguel Oviedo, «Blanca Varela o la persistencia de la memoria», en: *Eco*, 217, 1979, p. 109.

⁸ Blanca Varela, *Valses y otras falsas confesiones*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1972, pp. 9-10.

Varela este desarraigo gira en torno a un sentimiento de culpa que se expresa a su vez como un canto fúnebre. La ironía anterior se convierte en elegía. Y es cruel, lapidaria:

Ve lo que has hecho de mí, la santa más pobre
del museo, la de la última sala, junto a las
letrinas,
la de la herida negra como un ojo bajo el seno
izquierdo.

Ve lo que has hecho de mí, la madre que
devora a sus crías, la que se traga sus lágrimas y
engorda, la que debe abortar en cada luna,
la que sangra todos los días del año⁹.

En cambio, el cuerpo, el deseo y la muerte en la poesía de los años ochenta se presenta como un laberinto. Los hombres de prensa y los estudiosos de la literatura coinciden en un equívoco: apodar de erótica a una poesía si es escrita por mujeres, sumiendo en una confusión al lector. Porque, por un lado, se piensa que la poesía erótica es la que nombra al cuerpo y, por otro, que este cuerpo, en su sensorialidad, traduce una poesía menor. ¿Es la poesía de San Juan de la Cruz una poesía menor? ¿La hay acaso más erótica? Sin embargo, el cuerpo ni se menciona. Es cierto que en San Juan lo religioso está detrás, y, también, que no es una poesía naturalista. Que el goce y el deseo son figurados, pero, aunque figurados, eróticos en tanto la unión amorosa se percibe no como unión mística de la voluntad humana con la divina, sino como un reflejo del amor entre los amantes.

Es posible encontrar un lenguaje poético amoroso sin necesidad de desnudar el objeto que se ama. ¿Pero acaso no lo desnuda el deseo? El resto lo hacen los lectores.

La expresión erótica naturalista alude a todo y no olvida los mínimos detalles; la no naturalista encubre,

⁹ *Ibid*, p. 19.

mediante lo alegórico y la metáfora, lo autobiográfico y la experiencia personal.

Pero el tema no determina que un poema sea erótico, tal vez sólo la emoción hace que vibremos en nombre del juego amoroso y del deseo. El tema de San Juan: la unión de la voluntad humana con la divina resulta siendo más apasionado en su poesía mística que la de Monique Mittig en *El cuerpo lesbiano* donde la enumeración científica de las partes del cuerpo, sus órganos y sus funciones tienen un frío destello:

El cuerpo lesbiano es un libro de amor y odio para una mujer a quien la narradora quiere desollar viva desde la primera página. Imagina el estado del cadáver descomponiéndose y sueña seducirla por medios fétidos¹⁰.

Al subvalorar el erotismo se ha satanizado la poesía escrita por mujeres tratándola despectivamente. La tesis es peligrosa: poesía femenina igual poesía erótica igual poesía menor. Las razones de este equívoco podrían enumerarse del siguiente modo: porque esta poesía habla del cuerpo, o porque habla de su deseo, o porque lo hace también del amado, o se refiere al sexo. Y la que no desarrolla estos asuntos no hace erotismo, hace metafísica. Es el caso de Magdalena Chocano, cuya poesía es tan sensorial como lúdica. Y si se habla del cuerpo no necesariamente se trata de poesía erótica, aunque de ser sensorial puede orillar en el erotismo. La poesía de Safo es tan sentenciosa como sensorial. La de Cavafis se dirige todo el tiempo a un tú amoroso y es una poesía sentenciosa y apasionada como la de Safo. Cavafis no hace naturalismo. Es delicadamente erótico, dulcemente apa-

¹⁰ Alexandrian, *Historia de la literatura erótica*, Planeta, Buenos Aires, 1990, p. 284.

sionado y en casi todo sus poemas el cuerpo es una presencia constante, el cuerpo en sus mutaciones, como objeto deseado, como memoria.

Para caer más velozmente aún en este laberinto veremos que si se habla del cuerpo puede hacerse de una manera veladamente erótica, abiertamente erótica, dulcemente perversa, falsamente metafísica. Poner el membrete a una poética dificulta el goce del lector. Y todo este sofisma sirve para presentar la poesía femenina. Así, la poesía de María Emilia Cornejo (Lima, 1942-1972) no sólo es amorosa, erótica, sino también sentenciosa. Cornejo desenmascara las represivas fórmulas con las que intentaron domesticar a la mujer a través de la culpa y una desesperada frigidez sexual que sólo existe en la perfidia ajena, que niega en el amor el único espacio donde todo está permitido y se es libre para escoger la fatalidad o la dicha. El héroe trágico (y Cornejo lo es casi) sabe que su pasión jamás llegará a la satisfacción porque es nefasta y, sin embargo, no quiere renunciar a ella. Pienso que ese pudo ser el gran conflicto de María Emilia, lo que la llevó al suicidio. Su obra nos lo explica con intensidad dramática. En su único libro *En mitad del camino recorrido*, publicado póstumamente por el Centro Flora Tristán, el año 1989, el sentimiento amoroso es una fuerza arrolladora que todo lo transtorna. Sólo el amor es capaz de sostenerse por sí mismo al margen de las normas establecidas. La pasión y el deseo embellecen cualquier relación sospechosa.

En la poesía de Patricia Alba (Lima, 1960), las relaciones afectivas tienen otro giro. En *O un cuchillo esperándome*¹¹, la sensación de extrañamiento es tan poderosa que enajena esa misma relación, la transtorna en otro tipo de comunicación, la comunicación de cierto autismo orgulloso, malévolos. En su poesía otro universo sensorial se sobrepone a la relación de pareja. Se distor-

¹¹ Patricia Alba, *O un cuchillo esperándome*, Colmillo Blanco, Lima, 1988.

siona la realidad. Los sentidos tienen su propio registro alterno, los oídos no oyen lo que los ojos ven, los ojos no ven lo que los oídos perciben, el volumen que se toca no es el que se proyecta en las cosas. Y aún así tampoco podríamos negar su erotismo.

La poesía de Giovanna Pollarolo (Tacna, 1952) es dialógica, polifónica. Varias voces de mujeres de diferentes estratos sociales y edades se reúnen en su libro *Entre mujeres solas*¹² para hablar de ellas mismas, de sus sueños fracasados, de lo que la sociedad esperaba de ellas y viceversa. Los temas son variados también. El envejecimiento, el engaño amoroso, el peso de las tareas domésticas, los deseos reprimidos, apagados. Giovanna crea un universo poético en el que las voces desencantadas de estas mujeres se dan cita en el libro. La ironía es fina y cruel, como en el poema *La misma historia*:

Me presenta, orgullosa
de su amante
de quien ha estado hablando
con fruición
quiere dejar a su marido
por este hombre
que le ha cambiado, dice,
la vida.

Me sorprende: él y él se parecen
casi como dos gotas de agua¹³.

O en el poema *Pregunta con respuesta*:

¿Qué has estado haciendo durante todo este
tiempo?
he estado limpiando mi casa
y todavía no termino¹⁴.

¹² Giovanna Pollarolo, *Entre mujeres solas*, Colmillo Blanco, Lima, 1991.

¹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

En este poemario el universo de las mujeres de clase media es asfixiante, un mundo sin salida en el que la única luz posible: el matrimonio, se presenta como una trampa, un espejismo. La voz de la autora, distante, objetiva, se abstiene de emitir juicios de valor. Con gran economía, con un lenguaje minimalista, Pollarolo les quita las máscaras de juventud y nos muestra las huellas del tiempo, del conformismo y de la desilusión. La vida patética de estas mujeres discurre como en un film que enfoca su cotidiano recorrido por las peluquerías, los salones de té, la cocina, la noche solitaria como una irremediable pérdida en el vano esfuerzo de aparentar ser jóvenes y bellas: único y terrible destino. El libro se tiñe entonces de melancolía. Ironía, perversidad y melancolía son una constante en la poesía de los ochentas. A través de la perversión esta poesía trasciende cualquier anécdota personal.

En *Mariposa negra* (Lima, 1993), último libro de Rocío Silva Santisteban (Lima, 1963), la autodestrucción revela una suerte de espectáculo canibalista en el ritual amoroso. Para Freud el suicidio era como una gran pasión, como estar enamorado. Pero quién devora a quién en *Mariposa negra*. El deseo sexual no es quizá sino un deseo disfrazado de carne humana, dice Novalis. El placer se obtiene más del ritual que del orgasmo, y el resultado es una solución perversa del ansia de absoluto al que aspiraba el poeta alemán.

El cuerpo en *Mariposa negra*, prostituido en exceso, se convierte en un cuerpo místico por una conversión extraña, por la que la prostituta también es Dios para Bataille. Y porque antes de esta conversión el cuerpo ha sido rechazado como un gran defecto, error de la naturaleza, traje de harapos. El espectáculo asume una importancia enorme, porque él nos proyecta de pronto a otra dimensión donde cada detalle distorsionado cobra gran significado. *Voyeur* del caos, lo llama Rocío. Cómo desmadejar la agonía en ese decorado. El cuchillo para el pan se transforma en un verdugillo y éste en un pene, y el decorado lo componen sólo los cuerpos, sus

excrecencias, y el mar como una invitación a la muerte y al mal. Pero no sólo la muerte sino algo peor: el hastío.

Los autores modernos se apreciaban por su deseo de convertirse en parias sociales. En la literatura de fines de este siglo (y la misma autora lo reconoce en una entrevista) la tendencia a ser parias sentimentales es una nueva suerte de hastío baudeleriano. Como la soledad es difícil de alcanzar en una sociedad de ruidos y de cruces de información virulenta, pareciera que la única y auténtica soledad se halla en la muerte. «La experiencia de la nada, la más noble de todas las experiencias», la llama Cioran¹⁵. La desolación es la salida posible cuando se ha tocado el fondo de todo: «Donde no quede ni rastro de vida humana / ni nada que pueda perturbarme», escribe Rocío¹⁶.

Pero en ese reconocimiento del hastío, en ese rechazo de paz y liberación, la poeta ingresa a un terreno legítimo en el que puede generar hermosos poemas y ordenar el caos. A través de la experiencia límite se expresa el deseo de entrar en esa zona peligrosa de lo desconocido -vieja utopía de los poetas-, en la que se liberan nuestras fantasías primarias. «Con las idea límite más extrema, la de la muerte próxima, se libera uno de todas las coacciones para seguir al placer»¹⁷.

¿Quién no le teme al hastío? Reconozco que los momentos de excitación y de felicidad son pasajeros, y sólo contemplar ese pálido sol es permanente. Pero en este infierno que es el hastío, el cuerpo de la Venus que emerge de una bañera de hojalata nos hace despertar ante el horror de lo fisiológico. Entonces la voyeur se contempla a sí misma en lo antipoético de las hemorragias, la baba, el sudor, las partes flácidas, la sangre, el asco, esa cosa negra...

¹⁵ E.M. Cioran, *Ensayo sobre el pensamiento reaccionario*, Montesinos, Barcelona, 1985, p. 217.

¹⁶ Rocío Silva Santisteban, *Mariposa negra*, Jaime Campodónico Editor, Lima, 1993, p. 63.

¹⁷ D. Wellershoff, *Literatura y principio del placer*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976, p. 149.

Para nadie es un secreto que vivimos en una constante simulación, en un parece haber sido. Ya nadie se aterra ante la muerte, nos acostumbramos a la violencia. Lo truculento se hace cotidiano y pierde el poder de horrorizarnos. Esto que se traduce en indiferencia fatal es lo que Baudrillard llama la transparencia del mal. ¿Qué imagen revela algo hoy o deja alguna huella? Da la impresión de que todo desaparece y pierde su especificidad. Ante la muerte ya no nos planteamos dónde está el mal y cómo juzgarlo. Según esta lógica, no estamos obligados a recrear las experiencias de *Mariposa negra*. La poeta podría haber armado un tinglado para que proyectemos en los poemas aquello que la indiferencia de la vida real nos arrebató: la pasión y no la truculencia; lo heroico y no lo villano; el bien erótico y perverso y no el crimen sádico. Rocío nos devuelve el sentimiento, la sensación de estar vivos, aunque para ello sea necesario arrancarle los ojos al amado. Pienso en el poder de la palabra, en el hechizo del lenguaje que, según Octavio Paz, sirve al poeta para solicitar a su objeto. La poeta se funde en esa imagen que cierra el libro no para copiarla sino para despojarse de la suya.

El deseo no es sólo un tema recurrente en la poesía escrita por mujeres en la década del ochenta, es la cápsula en la que se encuentra cautiva. Los poemas de Violeta Barrientos hablan del cuerpo lesbiano y de la noche. «La noche es sombra pero también deseo», escribe Mariela Dreyfus¹⁸. Ernst Fischer en *El artista y su época* nos dice que la balada de Keats «*La belle Dame sans merci*» evoca el aspecto vampírico, destructor, devorador de la naturaleza. Esta mujer endiablada y vampírica está en el poema de Patricia Alba:

Discurso

Basta ya de miradas tristes y parpadeos lentos

Los tiernos ojos pronto pasarán

¹⁸ Mariela Dreyfus, *Placer fantasma*, Centro Cultural Peruano Japonés, Lima, 1993, p. 17.

Dejando el terreno libre a la maldición de la locura.
 Tendremos el tiempo insertado en la pupila
 Y sus formas no mirarán más con inocencia.
 De nada sirve levantar los párpados y mostrar
 Una lánguida mirada.
 Ahora son necesarias las palabras gruesas
 Los gritos desaforados, los movimientos
 Y la provocación serán las armas.
 Así, mientras estemos malditas
 Podremos ventilar nuestros cuerpos al sol
 Y los hombres gozarán como marranos
 Jugando encima de nosotras.
 Ya no tendremos que ocultar lo maravilloso
 Mientras estemos malditas¹⁹.

Esta propensión a lo tortuoso es una melancólica atracción por el abismo que se expresa una y otra vez en la poesía de Alba, Silva Santisteban y Dreyfus:

DAME EL ABISMO que nace de tu perfil de
 piedra que horada
 la noche y corta mi respiración
 Un cuchillo torcido un hacha de lumbre
 Contigo dolor y deseo se mezclan al ritmo de
 un tambor sordo²⁰.

En *Vigilia*, Mariela dice: «Estoy en ti para el daño»²¹.

Los poemas de Doris Moromisato conjugan el elemento bucólico (la chacra donde vivió de niña), la sensibilidad oriental y el erotismo gay, que es el desarraigo, el peligro.

¹⁹ Patricia Alba, *op. cit.*, p. 57.

²⁰ Mariela Dreyfus, *op. cit.*, p. 51.

²¹ *Ibid.*, p. 19.

Fazed te lo he mirar es un texto cortísimo de Rosella Di Paolo. Escrito al estilo español del Siglo de Oro, tiene la sensibilidad moderna de la pareja que se autodevora. El acto de amor es salvaje y es cruento.

Ni Giovanna Pollarolo ni Rosella Di Paolo son poetas de la nocturnidad, en ambas la realidad cotidiana estalla a pleno sol.

Dalmacia Ruiz Rosas (Lima, 1957) nos ha dado a conocer algunos poemas en revistas literarias. A ella parece no preocuparle el libro como objeto. Conocemos su producción poética gracias a recitales y a esas esporádicas apariciones en las revistas de poesía.

En *Bruja pop*, bello poema posmoderno, Dalmacia nos introduce en atmósferas góticas: sus símbolos paganos sirven para, desde un cuerpo fragmentado, echarle una mirada burlesca al mundo.

En su último libro, Rosina Valcárcel publica un poema antológico *Una mujer canta en medio del caos*, resumen de un estilo de vida de los años setenta que marcó a una escritora contestataria.

El sujeto femenino que prevalece en los textos de la poesía escrita por mujeres en los ochenta es una suerte de mujer-masoch, de mujer sadiana, presa en su pasión y atormentada construye un cerco alrededor de la pareja, cerco que uno de los dos amenaza con saltar constantemente para apreciar mejor la fortaleza en la que quiere guardar a su amante, sometiéndolo al tormento de la eterna huida, de la pérdida. Excitación y melancolía se alternan, se enciman se desplazan hasta vaciar el líquido humor.

Anochece, la noche cae sin misericordia
 ¿a qué tanta destreza si el deseo late y nadie
 lo escucha?
 Tú amor / tú amante / ausente mil años de
 mi centro giratorio:
 anochece sin tregua y siento frío²².

²² *Ibid.*, p. 25.

LAS
 «Esperaré contra la noche
 Contra el tiempo que corre que atrae
 Este peligro solitario y enfermo»²³.

Gonzalo Fontana (Gonzalo Fontana)

Desde Baudelaire y sus Flores del mal (1857), entendemos la presencia del mal, de lo grotesco, de lo horrible como un signo invertido de la belleza, principio de la modernidad.

«Se desmenujaron de repente
 las palabras para formar un
 bloque compacto e indisoluble
 al cual no quedaba sino someterse»
 F. A. Waisphalen

«QUISIERA SABER» por intervención agradeciendo al Ing. Romy, director del Museo de la Nación, por su cálida acogida, y a mis amigos: Nelson Matique, Cesar Rodríguez Rabanal y María Barrig por el esfuerzo y entusiasmo por el libro, en la presentación de mi *Acortamiento y mestizaje*.

«¿Qué guata parecer sorprendente pero hace algunos días me sentía lleno de dudas: ¿debería sostener acaso la publicación del libro? ¿tenía derecho a sentirme contento? ¿no estaban -ya cuestionadas muchas de sus páginas- tanto en medio de la confusión, sin saber por qué, se fue despuntando en mí un ánimo celebratorio. Y desde hace dos días, finalmente, estoy poseído por un sentimiento de satisfacción y hasta de reconocimiento, hecho que me sorprende puesto que me revivía mi poco familiar».

«Creo que lo que autorea mi alegría, lo que llevo mi ánimo a tan buen puerto, es haberme dado cuenta de que por encima del valor del libro, lo que celebro es el

«QUISIERA SABER» por intervención agradeciendo al Ing. Romy, director del Museo de la Nación, por su cálida acogida, y a mis amigos: Nelson Matique, Cesar Rodríguez Rabanal y María Barrig por el esfuerzo y entusiasmo por el libro, en la presentación de mi *Acortamiento y mestizaje*, edición por SUR, Lima, 1993.

²³ Patricia Alba, *op. cit.*, p. 43.

Esperaré contra la noche / en ombligo
 Contra el tiempo que corre / que gira /
 Este peligro solitario / y entremiso.²²
 Ahora es y ahora se torna / se cruza.
 Desde Baudelaire y sus Flores del mal (1857),
 entendemos la presencia del mal / de lo grotesco / de lo
 horrible como un signo invertido de la belleza, principio
 de la modernidad.

Dalmacia Ruiz Rojas, en *El amor más allá*,
 a conocer algunos poemas en revistas literarias. A ella
 se le atribuye el haber introducido en el país la poesía
 moderna. Concomitante a su actividad literaria, produjo
 una serie de artículos en las revistas de la época.
 En 1904, publicó un poemario postmoderno, *Dal-*
macia, sus poemas se caracterizan por ser
 fragmentarios, para ser leídos en un
 momento determinado.

En 1904, publicó un poemario postmoderno, *Dal-*
macia, sus poemas se caracterizan por ser
 fragmentarios, para ser leídos en un
 momento determinado.

En 1904, publicó un poemario postmoderno, *Dal-*
macia, sus poemas se caracterizan por ser
 fragmentarios, para ser leídos en un
 momento determinado.

El sujeto femenino que prevalece en los textos de
 la poesía escrita por mujeres en los ochenta es una suerte
 de mujer-masochista, de mujer sálfica en su relación
 y autoconstrucción. El cuerpo del sujeto femenino
 constituye un campo de batalla donde se juegan
 las vidas de los amantes. El sujeto femenino
 se convierte en un campo de batalla donde se juegan
 las vidas de los amantes. El sujeto femenino
 se convierte en un campo de batalla donde se juegan
 las vidas de los amantes.

Anoche la noche fue sin misericordia
 y tal vez lo fue también el día que
 vino.
 De amor y de amor / de amor y de amor /
 mi centro giratorio
 hoy como ayer / hoy como ayer /
 hoy como ayer / hoy como ayer /

²² Patricia Alba, op. cit., p. 43-52, p. 44.

LAS PALABRAS Y LA VIDA*

Gonzalo Portocarrero Maisch

«Se arremolinaron de repente
las palabras para formar un
bloque compacto e indisoluble
al cual no quedaba sino someterse»

E. A. Westphalen

QUISIERA EMPEZAR mi intervención agradeciendo al Ing. Remy, director del Museo de la Nación, por su cálida acogida, y a mis amigos: Nelson Manrique, César Rodríguez Rabanal y Maruja Barrig por el esfuerzo y entusiasmo, por el cariño, en la presentación de mi *Racismo y mestizaje*.

Quizá pueda parecer sorprendente pero hace algunos días me sentía lleno de dudas: ¿debería festejar acaso la publicación del libro? ¿tenía derecho a sentirme contento? ¿no estarían ya cuestionadas muchas de sus páginas? Pero, en medio de la confusión, sin saber por qué, se fue despuntando en mí un ánimo celebratorio. Y desde hace dos días, finalmente, estoy poseído por un sentimiento de satisfacción y hasta de complacencia; hecho que me sorprende puesto que me resulta muy poco familiar.

Creo que lo que autoriza mi alegría, lo que llevó mi ánimo a tan buen puerto, es haberme dado cuenta de que por encima del valor del libro, lo que celebro es el

* Versión transcrita y corregida de la intervención de Gonzalo Portocarrero en la presentación del libro *Racismo y mestizaje*, editado por SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1993.

esfuerzo que me costó escribirlo. Creo que estos ensayos tienen errores y que encierran contradicciones. Son además muy controvertibles. Pero en cualquier caso representan la dedicación de muchos años. Los escribí porque quise, y en cada uno de ellos, di todo lo que pude. Ya el tiempo y la crítica, o de repente el piadoso olvido, se encargarán de señalar el valor que puedan tener. Mientras tanto creo sentirme con derecho a estar contento.

Me gustaría referirme ahora al origen de estos ensayos. Para decirlo en breve: ellos representan el intento de razonar una perplejidad que se me instaló durante la niñez, cuando me di cuenta de que en mi entorno había un divorcio entre las ideas y la vida. Encontraba que la gente tenía imágenes de mí que yo no podía asumir. Oscuramente, sentía que esas imágenes -gonzalito triunfador, gonzalito comerciante exitoso- no correspondían a mi realidad. Pero el divorcio iba más allá: tenía vivencias que no podía expresar con espontaneidad. El amor por Clementina, la sirvienta, por ejemplo. La misma perplejidad reaparecía cuando escuchaba a mis profesores hablar sobre la igualdad de todos los peruanos. O a los sacerdotes decir que deberíamos amar a un Dios que de otra manera nos perseguiría para castigarnos. Me sentía confundido, algo andaba mal. Por lo pronto no negué mis vivencias, aunque tampoco descarté las ideas que recibía. Simplemente me quedé como atónito, incrédulo. Desde entonces me ha resultado casi imposible creer en algo. Quedé condenado a la timidez y a la soledad. En mi retraimiento angustioso decidí, quizá con soberbia, no hacer caso de las ideas que yo no pudiera constatar. A medida que perdía certezas, o no ganaba seguridades, mi mundo interior me fue absorbiendo. Revelarme se me hacía imposible. Primero era necesario comprenderme. Mi única salvación era tratar de restaurar el vínculo entre las palabras y las vivencias. Razonar esta relación, referirlas mutuamente. Desechar lo inauténtico, acercarme a mis sentimientos, escuchar sus palpitaciones, hacerlos hablar, controlar mi miedo. Decidí no detenerme ante los tabúes, seguir preguntando.

Todo esto es muy íntimo, pero no creo que sea algo personal. En realidad quiero hacer transparentes ciertos aspectos de mi vida porque considero que en ellos se patentizan hechos típicos, problemas de muy larga data. Ellos tienen que ver, espero demostrarlo, con el carácter colonial de nuestra sociedad, con lo débil que es entre nosotros el sentimiento de igualdad, con la ausencia de una reconciliación profunda entre todos los peruanos. Digamos que mi proyecto -no sepultar mis vivencias, razonar tratando de superar el temor- se situó a contrapelo de la cultura de mi medio. De ciertas ideologías que sin anular nuestras vivencias impiden que las experimentemos a plenitud. El resultado suele ser una tendencia a la disociación: la realidad vivida es negada en nombre de ideas que no llegamos a sentir. Es decir, se pretende hacernos creer lo que no llegamos a experimentar. Como todo esto puede sonar terriblemente abstracto mejor regreso a las experiencias vitales que fundamentan estas reflexiones. Me refiero, en concreto, a la coexistencia del abuso y de las ideas de igualdad. El desconocimiento del otro y los sentimientos de superioridad e inferioridad son los hechos reales. Pero en las ideas se proclama la igualdad, que todos somos peruanos. ¿Cómo es posible entonces autenticidad en la relación entre las palabras y la vida? Las palabras no penetran en la vida, la vida no se expresa en las palabras. Creo que una anécdota ilustrará lo que quiero decir.

Estudí en La Recoleta, un colegio de clase media que pretendía -y aún pretende- dar una formación católica liberal, de compromiso con el país. Tenía 9 años y estaba en cuarto de primaria. Era la lección de historia del Perú. El profesor nos contaba con orgullo que Ramón Castilla había abolido la esclavitud, que todos los peruanos somos iguales. El hecho es que la lección nos supo muy mal. Llegado el recreo nos dirigimos en mancha donde el negro Salas, lo empujamos, lo hicimos caer, lo pateamos en el suelo. El negro era amigo de todos, pero sucede que se convirtió en chivo expiatorio. La exposición nos había perturbado. Imagino que ella representaba un ataque a

nuestra identidad de niños (supuestamente) blancos y bonitos, llamados a ser más que el resto. La pateadura que le dimos era la forma de reasegurarnos en esa identidad. El profesor podía decir lo que quisiera pero ello no anulaba lo que todos sabíamos: éramos especiales, no queríamos ser confundidos, no nos gustaba eso de ser iguales. Pero el episodio no terminó allí. Enterados los sacerdotes de lo acontecido nos convocaron al aula. En medio del silencio flotaba un ambiente de culpabilidad. Fuimos increpados: malos amigos, poco solidarios. Sentimos vergüenza. Habíamos sido injustos y malos. Pero la verdad es que no cambiamos, sólo ocultamos un poco más nuestro racismo. Hechos como este me resultaron muy cuestionantes.

El desencuentro entre las palabras y la vida, la falta de autenticidad de nuestra vida social tiene raíces muy profundas. Una de ellas llega hasta las características del colonialismo español; a la vez intolerante y misionero. Aquí, en América y el Perú, se pretendió una transformación radical de las sociedades invadidas y conquistadas. El programa era transformar a los indígenas en vasallos y cristianos, haciendo tabla rasa de su cultura, extirpando su religión; creando finalmente la «república de los indios». Separados de españoles y criollos, los indios deberían tributar al rey y ser adoctrinados por la iglesia. La política de los romanos en Judea, o de los ingleses en la India no fue así de intolerante y sectaria. Angel Rama ha llamado la atención sobre este hecho. En un aspecto decisivo, sostiene este autor, el programa colonial fue moderno. En efecto, estaba basado en un proyecto, suponía el intento deliberado de construir, desde sus fundamentos, un orden social. El germen de este proyecto era la ciudad. A diferencia de las ciudades europeas que crecieron espontáneamente, aquí ellas fueron creadas desde el poder, «Las regirá una razón ordenadora que se revela en un orden social jerárquico traspuesto a un orden distributivo geométrico»¹.

¹ Angel Rama *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hannover, 1984, p. 4.

Desde siempre la práctica colonial desbordó los esquemas por los que debió transcurrir. El abuso se institucionalizó, y como fue tolerado, la dominación sobre el indio casi no tuvo límites. Además, resultado de la violencia, nacieron los mestizos. Su proliferación desvirtuaba el esquema de una sociedad basada en el principio de «vivir separados». El programa colonial tenía demasiadas lagunas. También porque los indios se resistieron. No fueron la materia maleable con la que curas y funcionarios soñaban. Más que abierta y desafiante su oposición fue pasiva y soterrada. «Los indios se simulan cristianos. Existe un mundo diferente y subterráneo. Las apariencias no corresponden a la realidad»². «Unos entre otros no se llaman ni se entienden por los nombres de los santos que les pusieron en la pila sino por los de su jentilidad que les puso el echisero»³. Una realidad oculta que no se expresa. La dinámica cultural apuntó hacia un mestizaje donde la vigencia de lo aborigen se oculta y disimula.

Trasladada al campo de la escritura, la palabra se convierte en un instrumento del poder, alejándose aún más de la realidad. Surge así la «ciudad letrada», esa «pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales todos esos que manejaban la pluma...»⁴. Situación paradójica por cuanto sus miembros se movían en una sociedad fundamentalmente analfabeta. Ciertamente: cumplían funciones administrativas y religiosas; pero la proliferación de su número tiene que ver con la sacralización del saber y la escritura. Como lo señaló tan claramente Manuel Vicente Villarán, en su ensayo sobre las profesiones liberales, el saber no estuvo vinculado al conocimiento de la sociedad o al perfeccionamiento o expresión de los individuos; el prestigio de la palabra escrita dependió de «la afición a la retórica y los versos, el fervor por la

² Alberto Flores Galindo, «Comunidades y doctrinas», en *Buscando un Inca*, Ed. Horizonte, Lima, 1988, p. 86.

³ *Ibid.*

⁴ Angel Rama, *op. cit.*, p. 25.

instrucción decorativa, la aplicación a los estudios universitarios y el amor a los títulos de bachiller y doctor»⁵. Desde su fundación Lima destacó por «... la abundancia de personas que se sienten con vocación para escribir... los grados académicos tenían el carácter sagrado del culto»⁶. A poco de establecida San Marcos llega a tener 37 cátedras y mil doscientos alumnos. «La enfermedad de los diplomas». La educación colonial fomentó una actitud mágica hacia la palabra: «el buen decir» importa más de lo que efectivamente se dice, de ahí la importancia de la retórica y el formulismo; se cree, además, que la escritura tiene un poder instituyente; los textos moldean la realidad.

A fines del XVIII los miembros de la ciudad letrada simpatizan cada vez más con la ilustración y el liberalismo. El primer congreso constituyente está compuesto, en su abrumadora mayoría, por clérigos y abogados. No es casual que cayeran en lo que Basadre llamó «progresismo abstracto»⁷, la creencia de que bastaría transformar el ordenamiento legal para modificar la propia realidad. Así, apenas promulgada la Constitución, el congreso dispone que ella fuera anunciada a través de bandos en todas las ciudades de la nueva república. La expectativa era que el viejo orden habría de colapsar tan pronto como se anunciaran los derechos y las libertades. De la noche a la mañana, mediando el influjo de las propias leyes, vasallos y siervos se transformarían en libres ciudadanos. Como las trompetas que derribaron las murallas de Jericó.

El mundo colonial significaba el silencio del mundo andino, una realidad reprimida en sus posibilidades de revelación. También la locuacidad superficial del mundo criollo; es decir, la expresión secuestrada por la retórica. En ambos casos es grave el desencuentro entre la palabra y la vida. Pero desde muy atrás se inicia la lucha por

⁵ Manuel Vicente Villarán, «Las profesiones liberales en el Perú», en *Páginas escogidas*, Talleres Villanueva, Lima, 1962, p. 308.

⁶ *Ibid.*, pp. 308-309.

⁷ Jorge Basadre, *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*, Ed. Huascarán, Lima, 1947.

reestablecer nuevamente el nexos. Un episodio de esa lucha es el peregrinaje de Juan Bustamante, fundador de la «Sociedad amigos de los indios» en los años 60 del siglo pasado. Casi en el inicio del camino que lo llevará al viejo mundo, partiendo de su Puno natal, el «inca» o el «viajero», como también fue llamado Bustamante, llega a Ollantaytambo. De inmediato lo maravilla el esplendor de las ruinas, situadas muy cerca del pueblo. Las visita acompañado de un «joven cicerone» «tan ponderativo como un italiano relatando el importe de las antigüedades de su país». Lo sorprende «la construcción de un arte perfecto... sus piedras son grandes, están unidas y encarceladas con gusto, con esmero y con simetría». De regreso al poblado se topa con los oficiales de la guarnición allí acantonada. «¿Han visto el monumento? les pregunté yo, a lo que me respondieron con admirable gravedad: No». En una suerte de contrapropuesta los oficiales lo invitan a conocer «las dos horcas, que así llaman a los dos peñones desde donde sacrifican a los reos, despeñándolos»⁸. Bustamante fue sensible a la belleza de esas piedras, a su mensaje de vitalidad actualizado por su «joven cicerone». Los oficiales permanecieron sordos. Es probable que les resultara poco menos que imposible sentir que lo aborigen pudiera tener valor. Pero los abismos de donde arrojaban a la gente sí les parecían útiles y sorprendentes. Poco tiempo después, Bustamante es asesinado cuando encabezaba una rebelión indígena en Puno.

La lucha por la expresión, emanciparse del colonialismo. El intento por crear una expresión original es muy tardío en nuestra historia. La república aristocrática (1895-1919) y la oligarquía ni siquiera trataron. La modernización no rompió, sino más bien reforzó la inautenticidad de la vida pública, la distancia entre las palabras y la vida; lo público y lo privado. Habrá que esperar a la década del veinte, al empuje de las clases medias, para encontrar intentos sistemáticos. Mariátegui,

⁸ Juan Bustamante, *Viaje al antiguo mundo*, Primer Festival del Libro Puneño, Lima, 1959, p. 48.

Vallejo, Arguedas. Los tres héroes culturales fundadores de nuestra modernidad. Sólo después de ellos podemos valorar, mirar, esos hermosos muros que muy pocos quisieron ver, y hablar de esas vivencias que las ideologías nos desalentaron de expresar.

El reencuentro de las palabras con la vida es demasiado reciente. Nuestra cultura está aún marcada por la escisión. Los resultados son múltiples y nefastos. La creencia en el poder mágico de la palabra escrita, por ejemplo, fundamenta el dogmatismo y la dificultad para reflexionar, para un diálogo fecundo entre lecturas e impresiones. La parálisis de la creatividad. Transcurrimos, con demasiada facilidad, de un dogmatismo a otro, consumimos ilusiones que nos terminan haciendo perder la fe.

Como profesor todo esto me ha llamado la atención. Los estudiantes desconfían de la expresión breve, sencilla y directa. Tienden a creer que hinchar los textos de palabras asegura un nivel científico. El clásico palabreo del examen de colegio es la retórica fatigosa de la monografía universitaria. Cuando Wittgenstein dice que «la filosofía es la lucha de la inteligencia contra el hechizo del lenguaje» nos propone una terapéutica en nuestra forma de pensar; es necesaria una nueva actitud frente al lenguaje. Emanciparnos de la retórica y el lugar común. Dudar de una acumulación de conocimientos teóricos que no enriquece la captación de la realidad. Darnos cuenta de lo poco que usamos nuestra sensibilidad, de lo difícil que nos resulta conocernos y expresarnos. Cuidado con la intimidad inaccesible y la hipertrofia de conceptos.

En mi *Racismo y mestizaje* he tratado de revelar(me) muchos de estos bajos fondos. Traté de escribir teniendo la vivencia en la mano izquierda y el lápiz en la derecha. De alguna manera: realizar un mestizaje: reintegrar las palabras y la vida. Ojalá este esfuerzo sea de algún valor.

Quiero concluir esta ya larga exposición reiterando mi agradecimiento a los amigos comentaristas y al público asistente. La presencia de ustedes me compromete

te a seguir mi camino. Como hasta ahora: sin certezas, vacilando. Quizá un poco menos. También quiero mencionar a Maruja Martínez y Eduardo Cáceres, hacer público mi agradecimiento por la mezcla de simpatía y profesionalismo con que cuidaron el nacimiento de mi libro. Finalmente, me gustaría referirme a la gente que renueva mi precario aprendizaje de la confianza: a Florencia y a Javier, a Patricia y a Rómulo. Pedir disculpas por mis ausencias, pero sucede que si no pienso y escribo, me muero. Patricia Ruiz Bravo, a ti van dedicadas estas líneas, porque me diste el valor y la seguridad, porque contigo supe que el diálogo es posible, que tiene sentido la expresión.

EN ESTE TRABAJO abordamos un fenómeno propio de nuestra tradición literaria que puede resultar significativa para entender la complejidad de los peruanos: lo simultáneamente difícil del ejercicio autobiográfico, entre nosotros, la problemática de la falta de exposición que mismo en una obra escrita. Desde Vialmonte y sus *Contos Americanos*, hasta la irrupción en estos últimos dos años de las obras de tono confesional de Vargas Llosa, Bryce Echenique y Ribeyro, es el vacío que tenemos de este tipo de escritura sobre una nuestra literatura.

Sería absurdo atribuir esta falta de tradición autobiográfica a ciertos procesos de individuación o a una poca de actividad interioridad. Las respuestas van por otro lado y tienen que ver con conflictos culturales de fondo que condicionan nuestra construcción de sentidos y la rememoración de nuestras vivencias. Intentaremos proponer aquí una hipótesis al respecto.

Vamos a entrar al tema a través de dos de las obras aludidas: *El pez en el agua* de Vargas Llosa y

¹ El presente ensayo nace de los talleres realizados en TEMPO (Taller de Estudios de las Mentalidades Populares, PUC) sobre autobiografía y subjetividad en el Perú.

te a seguir mi camino. Como hasta ahora, sin cesar, vacilando. Quise un poco menos. También quisiera mencionar a María Martínez y Eduardo Cáceres, hacer público mi agradecimiento por la mezcla de simpatía y profesionalismo con que cubrieron el nacimiento de mi libro. Finalmente, me gustaría recomendar a la gente que renueve mi precario aprendizaje de la confianza a Protercia y a Javier, a Patricia y a Ronald. Puedo disculpar por mis ausencias, pero sucede que si no pienso y escribo, me muero. Patricia Ruiz Bravo, a ti van dedicadas estas líneas, porque me diste el valor y la seguridad, porque contigo sé que el diálogo es posible, que tiene sentido la expresión.

El camino es largo, pero voy avanzando. Me gustaría agradecer a los amigos que me acompañaron en este camino, a los que me animaron a escribir, a los que me escucharon y me ayudaron a pensar. Me gustaría agradecer a los que me enseñaron a pensar, a los que me enseñaron a escribir, a los que me enseñaron a vivir. Me gustaría agradecer a los que me enseñaron a amar, a los que me enseñaron a sufrir, a los que me enseñaron a esperar. Me gustaría agradecer a los que me enseñaron a ser humano. Me gustaría agradecer a todos los que me enseñaron a vivir. Me gustaría agradecer a todos los que me enseñaron a amar. Me gustaría agradecer a todos los que me enseñaron a sufrir. Me gustaría agradecer a todos los que me enseñaron a esperar. Me gustaría agradecer a todos los que me enseñaron a ser humano. Me gustaría agradecer a todos los que me enseñaron a vivir.

En mi ficción y en mi vida he tratado de encontrar muchos de estos tipos. Quise de escribir teniendo la vivencia en lo mejor de la vida y el dolor en lo peor. De alguna manera, tratar un mestizaje, intentar la vida y la escritura. Quise este esfuerzo sea de algún valor.

Quiero concluir esta larga exposición reiterando mi agradecimiento a los amigos comentaristas y al público asistente. La presencia de ustedes me compromi-

LO AUTOBIOGRÁFICO EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

Daniel Del Castillo C.

EN ESTE ENSAYO abordamos un fenómeno propio de nuestra tradición literaria que puede resultar significativo para entender la subjetividad de los peruanos: lo singularmente difícil del ejercicio autobiográfico entre nosotros, lo problemático de la tarea de «exponerse uno mismo» en una obra escrita. Desde Vidaurre y sus *Cartas Americanas* hasta la irrupción en estos últimos dos años de las obras de tono confesional de Vargas Llosa, Bryce Echenique y Ribeyro, es poco lo que tenemos de este tipo de escritura subjetiva en nuestra literatura¹.

Sería absurdo atribuir esta falta de tradición autobiográfica a precarios procesos de individuación o a una poca desarrollada interioridad. Las respuestas van por otro lado, y tienen que ver con conflictos culturales de fondo que condicionan nuestra construcción de sentidos y la rememoración de nuestras vivencias. Intentaremos proponer aquí una hipótesis al respecto.

Vamos a entrar al tema a través de dos de las obras aludidas: *El pez en el agua* de Vargas Llosa y

¹ El presente ensayo nace de discusiones mantenidas en TEMPO (Taller de Estudios de las Mentalidades Populares. PUC) sobre autobiografía y subjetividad en el Perú.

Permiso para vivir, *Antimemorias* de Bryce Echenique². Estas obras, en la medida que son construcciones retrospectivas, nos revelan de manera más nítida un tipo de «conciencia biográfica» que, según nuestro parecer, podría encontrarse detrás de la dificultad aludida.

Para decirlo de una vez, en estas dos obras Vargas Llosa y Bryce nos revelan de manera distinta, es decir, desde cada experiencia vital, sensibilidad y expresividad, un mismo desencuentro. Cada uno, con sus propias armas racionales y su particular emotividad intentará «elaborar» -para superar en el plano de la escritura- el desencuentro que en ellos se da -que ellos experimentan- entre subjetividad e historia, entre la trama significativa de la propia individualidad y el espacio donde se elaboran los significados colectivos³.

Este desencuentro no es algo propio de los autores. Se da -y he aquí el punto central de nuestro ensayo- como un «modo» de la conciencia criolla en nuestro país: la enorme dificultad para articular en el devenir de una existencia los sentidos individuales con los sentidos colectivos; para amarrar lo sustancial de la sensibilidad y las emociones -aquello que forma la materia prima de la cotidianidad- a contenidos sociales que los legitimen y los abriguen, y de esta manera poder historiarlos, es decir hacer autobiografía⁴.

² Mario Vargas Llosa, *El pez en el agua*, Seix Barral, Bogotá, 1993; Alfredo Bryce Echenique, *Permiso para vivir. Antimemorias*, PEISA, Lima, 1993.

³ No pretendemos agotar aquí la complejidad y riqueza de estas obras y menos encontrar el «secreto» o la «clave» que las explique. El universo de sentimientos y racionalizaciones que se encuentran detrás de una novela o un libro de memorias -que son al fin de cuentas, y utilizando palabras de Dilthey, «vida objetivada»- sólo imperfectamente puede ser aprehendido con nuestras armas teóricas. Quizás para explicar cabalmente un texto literario se necesite otro texto literario.

⁴ Evidentemente dificultad no quiere decir imposibilidad. Los casos que estamos reseñando por último así lo muestran. Pero la tarea se hace particularmente ardua y como veremos no siempre se sale airoso del esfuerzo.

La posibilidad autobiográfica -y aquí seguimos a Georges Gusdorf- se juega en el intento de reconciliar en cada vida particular la trama individual con la trama colectiva, dotando así de significado a una existencia que se mira -se revisa-desde el hoy:

«La tarea de la autobiografía consiste, en primer lugar, en una tarea de salvación personal. La confesión, el esfuerzo de rememoración, es, al mismo tiempo, búsqueda de un tesoro escondido, de una última palabra liberadora, que redime en última instancia un destino que dudaba de su propio valor. Se trata, para aquel que se embarca en la aventura, de concluir un tratado de paz, y de alcanzar una nueva alianza, *con uno mismo y con el mundo*. El hombre maduro o ya envejecido que convierte su vida en narración, cree ofrecer testimonio de que no ha vivido en balde; no elige la revuelta, sino la reconciliación, y la lleva a cabo en el acto mismo de reunir los elementos dispersos de un destino que le parece que ha valido la pena vivir»⁵.

Esta tarea autobiográfica, por lo que hemos dicho arriba, se topa entre nosotros con condiciones particularmente difíciles. La conciencia criolla puede ser vista como una conciencia desencontrada en la que las «reconciliaciones» con lo social siempre han hallado diversas formas de

⁵ Georges Gusdorf «Condiciones y límites de la autobiografía». En *Suplementos Anthropos*, Barcelona, Anthropos, diciembre de 1991, p. 14. Mutlu Konuk Blasing, en su trabajo sobre autobiografías de escritores norteamericanos, desarrolla una idea que puede ser complementaria: «El segundo diálogo [presente en la tradición autobiográfica] es con la historia o con la experiencia temporal del artifice en el contexto de su percepción de la experiencia colectiva total. En tal sentido la historia del artista incluye su toma de conciencia o la misma oportunidad y trascendencia de la historia...». *El arte de la vida. Consideraciones sobre la literatura autobiográfica norteamericana*, Las Paralelas, Buenos Aires, 1978, p. XIV.

bloqueo, produciendo un malestar que distanciará en cada sujeto los rasgos más cotidianos, el mundo próximo, el devenir individual, de la historia colectiva que debe ser pensada y actuada en otro registro.

No estamos hablando de una conciencia desventurada -la sensualidad, la capacidad de goce y de juego, la voluptuosidad del poder, son elementos indudablemente activos en lo criollo- sino de la poca capacidad para convertir todo ese fluir expresivo en grafía, en palabra pública, en historia que sea a su vez verdad -autoimagen legitimada de cara a la sociedad- para uno mismo. Y así llegar a la Historia con mayúscula; espacio simbólico donde articular la propia subjetividad -sin necesidad de renunciar a ella- y dotarla de sentidos mayores. La historia para esta conciencia se convierte más bien en el lugar de la desazón y la melancolía, o el de la negación individual.

Esto último se evidenció más o menos claramente en cierto rasgo hiperdesarrollado por nuestro indigenismo e izquierdismo criollos, a saber, la renuncia casi total a la inclusión del yo biográfico en el proyecto colectivo. Una tensión con la historia que se resolvió en la disolución del yo cotidiano -y su relato- como fuente de legitimidad.

PARA CONJURAR LA MELANCOLÍA

¿Cómo se manifiesta en Vargas Llosa y Bryce este desencuentro entre subjetividad e historia? ¿Bajo qué formas estos autores lo elaboran o procesan?

En Vargas Llosa el desencuentro se mostrará bajo la forma del «Yo-novelistas» confrontado con la política. En Bryce será el «Yo-afectivo» confrontado con la ciudad, oligárquica primero, «chicha» después.

Para Vargas Llosa su yo escritor es el verdadero yo, el que da pleno sentido a su interioridad. Este yo se verá lanzado, por un impulso nacido del «fondo oscuro donde se traman nuestros actos» (p. 46), al intento -saboteado a la larga- de construir un orden ahí donde no lo hay (traer la modernidad y la civilización ahí donde hay

caos y barbarie), de volver a darle, a fin de cuentas -y desde su particular óptica-, sentido racional a la existencia colectiva.

Esta conciencia busca, por una necesidad estructural de la cual ella misma no es plenamente consciente, articular por fin una Historia donde pueda ella misma a su vez articularse, encontrarse. Esto último es lo más importante que el itinerario vargasllosiano nos revela, y la «enfermiza melancolía» (p. 43) que dice el autor experimentar cada vez que habla de la política peruana así lo muestra.

Fracasará en el intento, y *El pez... será* la manera de conjurar este fracaso y esta melancolía. Los sentidos colectivos -la historia posible- se vuelven a distanciar, en él, con los sentidos individuales, y devendrán en capítulos diferentes, intercalados, de una misma existencia. Vuelve a ser el novelista, vuelve a su «yo verdadero», pero podemos intuir que ese retorno no es impune, que algo se ha roto. El desencuentro de sentidos se mantiene y se intensifica. No encuentra al Perú y esto para él no es poca cosa porque es no encontrar una parte de sí mismo:

«...lo que ocurre en el Perú me afecta más, me irrita más, que lo que sucede en otras partes, y, de una manera *que no podría justificar*, siento que hay entre mí y los peruanos algo que, para bien y para mal -sobre todo para mal-, parece atarme a ellos de modo irrompible.» (p. 47, énfasis nuestro)

El tono melancólico de esta frase difícilmente puede ser soslayado, sabiendo sobre todo el contexto de pérdida en el que es pronunciada. El «no poder justificar» ese algo que lo ata es el síntoma más claro de «una pérdida de objeto sustraída a la conciencia»⁶. En todo caso la enorme carga simbólica de su nacionalización como ciu-

⁶ Sigmund Freud, «Duelo y melancolía» en *Freud. Obras completas*, Ediciones Orbis S.A. Ensayo XCIII, Buenos Aires, p. 2092.

dadano español revela, más que un menosprecio por el Perú, una batalla perdida, quizás el desencuentro definitivo⁷.

Para Bryce Echenique son sus afectos los que articularán su «yo sustancial». «...mi vida ha estado siempre condicionada por mis afectos privados, jamás por tendencia mesiánica alguna» (p. 18). En sus novelas se da siempre la batalla por rescatar este universo afectivo, delicado, de los embates a los que lo someten las distancias sociales y las jerarquías, el racismo, el poder y la ambición, la indiferencia e insensibilidad, las utopías y los dogmas, la estupidez humana, el tiempo. El resultado inevitable de esta batalla es la nostalgia.

Y es la nostalgia el sentimiento con el que este yo-afectivo se enfrenta al mundo. Subjetividad delicada que no podrá encontrarse en la ciudad cruel e insensible de la oligarquía y que sólo podrá rescatar de ese mundo el espacio íntimo, el de las alcobas de la madre, el de las conversaciones con las sirvientas en la cocina, el de las visitas a las casas de los compañeros de escuela, el de los diálogos en los cafés. La razón y el imaginario oligárquicos no son los suyos y la manera de confrontarlos es radicalizando su sensibilidad, aunque esto le cueste en soledad, en extrañamiento.

Y radicalizando la sensibilidad, construyendo su universo significativo desde ahí -es decir otorgándole legitimidad fundante a sus sentimientos, al revés de lo que hicieron otros jóvenes de la oligarquía, rebeldes también a ese orden pero que tendieron más bien a negarse a sí mismos y a imaginarse órdenes sociales abstractos que los excluían- es como podrá dar los primeros pasos para poder exponerse abiertamente, e intentar superar, en cierto modo, el desencuentro.

Pero este exponerse no será fácil; será un movimiento conflictivo y desordenado como las páginas de su *Permiso para vivir...* Y es que el desencuentro entre

⁷ La palabra desencuentro alude en sí la posibilidad o el ansia del encuentro. Lo que hace más difícil la superación del malestar, en comparación con lo que ocurre en la escisión o la ruptura.

subjetividad e historia se mantiene, y en cierto sentido se radicaliza. No son suyos la razón, el imaginario y la historia oligárquicos -que combate desde el espacio de sus afectos- pero tampoco lo serán las razones, imaginarios e historia que emergen desde el «nuevo país». Subjetividad que no se encuentra en la ciudad oligárquica pero que tampoco se encuentra en la ciudad «chicha», y, al contrario de Vargas Llosa, no estará dispuesto a luchar por un orden donde este encuentro ocurra.

El sentimiento que atraviesa entonces el relato es el de pérdida, exilio, desubicación en su propio tiempo.

«Que a Garcilaso de la Vega y a Bryce Echenique les serruchó el piso la historia hasta hacerlo desaparecer bajo sus pies, qué duda cabe. Al Inca se le acabaron el imperio incaico y la estirpe de los conquistadores como su padre. Y a mí se me acabó la Lima de Chabuca Granda y *La Flor de la canela...* y esto no es poca cosa. Salí de una Lima en que nunca pude aprender el quechua en ninguna parte y hoy vuelvo a una Lima que es la primera ciudad quechuahablante del país. Mis valsecitos, mis bolerachos, mis tangos y rancheras, ¿dónde están?...» (p. 21).

Ningún reclamo «reaccionario» puede encontrarse en estas líneas ni en toda la obra. Es simplemente su yo afectivo otra vez confrontado a un orden que no siente como suyo. Lima es el espacio del afecto -el sitio al cual regresa para «comerse y beberse todas sus nostalgias, todas sus ausencias, a sus familiares y amigos» (p. 13)- pero no el del sentido colectivo. Esos mismos afectos son los que rescató del mundo oligárquico y los que reivindicará en el Perú de hoy: los que expondrá como argumentos para reclamar su derecho a seguir sintiéndose, a pesar de la distancia y el tiempo, ciudadano peruano.

Sospechamos que en este intento de reclamar una ciudadanía afectiva se encuentra uno de los móviles de *Permiso para vivir...* El desencuentro entre subjetividad

e historia subsiste, pero la sensibilidad, la profunda y conmovedora delicadeza con la que Bryce se expone y nos expone -en lo más hondo de nosotros mismos; este intento de reivindicar también desde los afectos «órdenes» posibles, hacen a este desencuentro menos desgarrador -nos parece- que el de Vargas Llosa.

PERMISO PARA VIVIR

En Vargas Llosa el origen del desencuentro está en la niñez, y el mismo autor nos proporciona material para descubrirlo.

En primer lugar, la causa del drama de niño abandonado por el padre se encuentra, en último término, en el orden y en la historia de este país. El maltrato del padre hacia la madre se debe al complejo de aquél ante el origen aristocrático de ésta:

«Pero la verdadera razón del fracaso matrimonial no fueron los celos, ni el mal carácter de mi padre, sino la enfermedad nacional por antonomasia, aquella que infesta todos los estratos y familias del país y en todos deja un relente que envenena la vida de los peruanos: el resentimiento y los complejos sociales. Porque Ernesto J. Vargas, pese a su piel blanca, sus ojos claros y su apuesta figura, pertenecía -o sintió siempre que pertenecía, lo que es lo mismo- a una familia socialmente inferior a la de su mujer» (p. 11, énfasis nuestro).

Resentimientos y complejos debidos a un orden perversamente estratificado en el cual siempre se es «blanco o cholo de alguien» (p. 11). Será debido a este desgarramiento que en la constitución subjetiva de Vargas Llosa la figura del padre representará siempre, o estará siempre vinculada -por un mecanismo de desplazamiento de ida y vuelta- a la frustración colectiva e individual de los peruanos, el «cuándo se jodió el Perú»: la historia.

Mientras que la figura de la madre -la de la familia Llosa en general- representará la ilustración, la sensibilidad estética, el afecto y la delicadeza: sustento de su vocación como escritor, es decir de su «verdadero yo». El padre es el orden frustrante, la madre la sensibilidad salvadora.

Y ahora quizás podamos entender que la melancolía frente a la historia -frente a los peruanos- esté vinculada de alguna manera a la melancolía ocasionada por el padre.

Pero además, en el origen del desencuentro subjetividad-historia está la culpabilidad. De los Llosa -la familia materna- le vendrá todo lo propiamente criollo y con ecos aristocráticos⁸, los valores de la apacible clase media mirafloresina de los 50', la sensibilidad católica y... el sentimiento de culpa frente a las clases subalternas. Culpa que al igual que en Bryce y en general en toda la subjetividad criolla será elemento obstaculizador de esa «reconciliación» con la historia que es -como hemos visto trabajando a Gusdorf- el impulso detrás del ejercicio autobiográfico. Culpa que aparece inconscientemente en el alma del niño de clase media y que se puede rastrear hasta esas escenas tempranas en las que se es testigo inesperado de alguna crueldad extrema o alguna injusticia nacida de una relación servil, escena que quedará grabada en lo más profundo⁹.

En Bryce la culpa parece ser un sentimiento más intenso. Las escenas de injusticia y violencia -incluso sexual-cotidianas en un orden doméstico jerarquizado y

⁸ «...ella [su madre] venía de un mundo de apellidos que sonaban -esas familias arequipeñas que se preciaban de sus abolengos españoles, de sus buenas maneras, de su hablar castizo-...» (p. 12).

⁹ Gonzalo Portocarrero encuentra estas escenas marcando la sensibilidad de muchos miembros de las capas criollas de nuestra sociedad. En Vargas Llosa son escenas de «seducción» sexual a empleadas domésticas: «Es algo que nunca hice, que siempre me produjo indignación y, sin duda, una de las primeras manifestaciones de lo que sería después mi rebeldía contra las injusticias y los abusos que ocurrían a diario y por doquier, con total impunidad, en la vida peruana» (p. 110). Ver también *Conversación en la catedral*.

estamental se encuentran conmovedoramente relatadas en *Un mundo para Julius*. En *Permiso para vivir...* nos narra al respecto una crucial escena de su infancia:

«...Juana Lacocinera le quemaba la mano a Jugo después de cada una de las pateaduras que [Jugo] me propinaba. Vi la escena una sola vez y fue algo aterrador. Recuerdo mi escondite en un rincón de la sección ajos y cebollas y la fuerza de la enorme mulata esclavizando la mano de Jugo sobre el fuego de la hornilla. Vi los ojos de mi mortal enemigo y hasta hoy, cuando pienso en el vía crucis de Nuestro Señor Jesucristo...veo lo mismo que entonces: el rostro doliente de Jugo, la tarde en que aulló: Mamá, quiero morirme!» (p. 67).

La sociedad, a través de este tipo de escenas, se revela bruscamente a los ojos del niño como un orden penoso y extraño en el que se goza, por una razón aún no muy bien conocida, de una posición privilegiada. En ese momento, por un subterráneo mecanismo de culpabilidad y vergüenza, lo privado quedará separado de lo público ya que la felicidad individual se desenvuelve con un trasfondo oscuro, triste, que invita a no preguntar mucho y seguir jugando.

En la particular sensibilidad de Bryce esto determinará un alejamiento de su clase social y -aquí aventuramos una explicación- un impulso a desembarazarse de su apellido -casi a expiarlo- a través de la pobreza y sufrimiento de estudiante pobre latinoamericano en Europa. De ahí el profundo desasosiego que le causa el que aún ahora, después de tantos años, lo vinculen al mundo «fácil» de la aristocracia:

«[en ese tiempo] bebía demasiado y le tenía verdadero espanto a la gente. Sólo una cosa me hacía gracia: que la gente continuara refiriéndose

a mí como el descendiente de una importantísima familia peruana, como un hombre sin necesidades, como un señorito acostumbrado a vivir como un pepe. En ese estúpido y triste sentido la frase del tango sí que era verdad: veinte años no eran nada» (p. 183).

Vargas Llosa da a su relato autobiográfico otro tono. No es la nostalgia y la ironía la que dominan sino una tensión que por momentos se convierte en una descarga brutal y dolorosa contra el Perú. A nuestro modo de ver esto se vincula -aunque de maneras que habría que precisar- con la ecuación frustrante historia=padre que hemos señalado. En este particular sentido Vargas Llosa es además de «culpable» víctima. Y, por otro lado, además de los valores heredados de la madre -como la sensibilidad religiosa- heredará el *ethos* plebeyo y agresivo del padre, lo que lo hace distinguirse en sensibilidad y sentimiento de Bryce.

El reclamo de Vargas Llosa va más por la irracionalidad de un orden social del que él mismo ha sido víctima. Caos y barbarie son las palabras más empleadas para referirse al Perú. El reclamo de Bryce tiene un cariz más culposo y afectivo.

Ahora bien, la cuestión de la culpabilidad y la «mala conciencia» presentes en las tradiciones políticas y culturales de nuestro país tiene que ser trabajada con cuidado para no caer en el lugar común y la ligereza. Ambos términos -culpabilidad y mala conciencia- han sido empleados para explicar demasiadas cosas e incluso como medios para neutralizar argumentos y personas. En la medida que estamos investigando fenómenos que van más allá de los autores analizados, es decir, en la medida que intentamos captar formas de conciencia constitutivas de nuestro ser social, debemos detenernos en el asunto, aunque nuestras armas teóricas para hacerlo sean bastante precarias. Vamos entonces a dar un salto -un tanto brusco- en nuestra exposición y, en esta última parte, buscaremos indagar en los orígenes históricos de la conciencia criolla

y en cómo ciertos componentes de ésta se han ido reproduciendo en nuestro devenir colectivo.

CULPABILIDAD E IRRACIONALIDAD EN LOS ORÍGENES DE LA SUBJETIVIDAD CRIOLLA

La sensación de ilegitimidad que impregna la conciencia criolla desde el famoso sermón del Padre Montesinos en 1511 y que en nuestra sociedad se ha manifestado en formas tan variadas como las disruptivas afirmaciones de González Prada y, más recientemente, las provocaciones de un Pablo Macera -sosteniendo resignadamente, como si fuera parte del devenir natural de las cosas y de una suerte de justicia profunda, que en el régimen de Sendero incluso él sería eliminado- siempre ameritará exámenes de fondo que saquen a la luz sus supuestos más recónditos. Encontraremos ahí no pocas claves de nuestra cultura.

Esta sensación de ilegitimidad encuentra su fuente última en conflictos inherentes a la subjetividad del hombre de occidente. Es sabido que en la formación de la subjetividad occidental van a confluír dos búsquedas: la búsqueda del logos y la búsqueda de Dios. La tradición griega y la judeo-cristiana. Lo que en el plano de la historia serán por un lado la ciudad racionalmente organizada, y por el otro la tierra prometida; Platón y Aristóteles, Moisés y Jesús. Esta subjetividad llega a su conformación definitiva en el medioevo. La época medieval logra articular ambas búsquedas; «La ciudad de Dios» de San Agustín devendrá en hito de occidente al proponerse como modelo aristotélico y exódico al mismo tiempo¹⁰. Superación de la Roma degradada, por la Jerusalem Celeste; pero conservando la organización racional de aquella. El hombre occidental será el protagonista de una historia sagrada,

¹⁰ Pablo Lanceros, «Apuntes sobre el pensamiento destructivo» en Gianni Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 147 y ss.

bíblica, que es a su vez concebida como construcción de un orden racional.

De esta historia sagrada y racional emergerán los conceptos de pecado e irracionalidad tal como los entiende occidente. El orden externo de Dios es al mismo tiempo un orden interior, subjetivo: la conciencia del hombre occidental es un espacio que se formará como un difícil abrirse paso entre las fuerzas del mundo: por un lado las pulsiones, la carne, la tierra, la voluntad de poder, y por el otro el caos, el azar y la «contradicción» inmanente al universo. La primera autobiografía, las *Confesiones* de San Agustín, nos muestra como forman parte de un mismo movimiento, de un mismo ejercicio, la confesión de los pecados ante Dios y el ensanchamiento de la vida interior, del yo¹¹. Y el Humanismo nos hará herederos de la subjetividad griega, con su firme confianza en la razón -el único demonio del alma que podía erigirse, sin destruir a los otros demonios, en guía del hombre¹²- y su identificación con la Polis como el espacio simbólico donde esta razón habitaba y reinaba.

Pecado e irracionalidad serán las fronteras del hombre occidental, fronteras de «la ciudad de Dios» a edificarse en el espacio interior de cada uno y en la historia. Fronteras tensas, permanentemente vulneradas - toda la ética y estética de Occidente serán elaboraciones de esta vulnerabilidad, un juego de fronteras-, pero que definen lo que es y lo que no es. Atravesarlas definitivamente será sinónimo de perdición y locura, un «irse» o «ser expulsado» de la ciudad¹³.

Y la empresa colonial española se encontrará en una permanente tensión por conjurar el pecado y la

¹¹ Georges Gusdorf, *op cit.*, p. 11.

¹² E.R Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 205.

¹³ Todo el proceso de reforma de la cultura popular, iniciado en el siglo XVI en Europa e impulsado desde las clases cultas -los «reformadores» o «piadosos»-, puede ser leído en estos términos de lucha de la razón y la conciencia -entendida a la manera de San Agustín- para abrirse paso entre las fuerzas del mundo. Ver de Peter

irracionalidad; la perdición y la locura en tierras americanas. No sólo la de los «bárbaros» indígenas, sino principalmente la de las huestes españolas transtornadas en un espacio «más allá de la historia» en el que casi todo les era permitido: en el que eran amos y dioses¹⁴.

Huestes transtornadas pero no perdidas. Por debajo de todo ese despliegue brutal de violencia se encontraba una subjetividad disciplinada por la religión y la prédica de reformadores y piadosos. En América, esas fronteras del pecado y la irrazón se hacían tenues pero no desaparecían, y su transgresión constante se convertía en causa de angustia y malestar. No por una cuestión de moral abstracta, de creencias más o menos adjetivas, o de opciones espirituales, sino porque, como estamos viendo, formaban parte de la estructura misma de la subjetividad occidental e hispana que se estaba moldeando.

En América no se estaba construyendo «la ciudad de Dios», agradable a los ojos de Jesucristo y ordenada racionalmente a la manera como indicaban los clásicos griegos, principalmente Aristóteles. Esa será la principal

Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1991. Cap 8. ¿Qué era lo incorrecto en la cultura popular -se pregunta Burke- para los reformadores? El paganismo y la magia -que retrotraía al hombre a la vida irracional y bárbara- por un lado; y el pecado y el desenfreno por el otro. Ambas alejaban al hombre del cristianismo.

Licencia sexual, violencia, crueldad, vanidad, frivolidad, despilfarro, eran inherentes a las costumbres populares, costumbres que debían ser transformadas. Fue un proceso de modelación de la subjetividad en el que se enfrentan «dos éticas opuestas, dos formas de vida en conflicto. La de los reformadores estaba inspirada por la decencia, la diligencia, la gravedad, la modestia, la disciplina, la prudencia, la razón, el autocontrol, la sobriedad y la frugalidad... ética que se oponía a una tradicional, más difícil de definir debido a que estaba menos articulada, pero que sin duda insistía en otro tipo de valores, especialmente en la generosidad y la espontaneidad, y ofrecía una mayor tolerancia hacia el desorden» (p. 303). Este proceso de reforma en Europa se prolonga hasta el siglo XVIII.

¹⁴ Sobre este tema ver Gonzalo Portocarrero «Castigo sin culpa; culpa sin castigo» en *Racismo y mestizaje*, SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1993, pp. 74 y ss.

preocupación y reclamo de curas y legisladores. Pero además constatación secreta, íntima, de todos los miembros de la colectividad criolla.

En el Perú la intensificación de esta preocupación será el motivo de la primera gran crisis de conciencia de la sociedad en el decenio de 1560-70. Se abrirá por esa época -siguiendo aquí a Lohmann Villena- un período de crispación, de duda y de inquietud colectiva en el que aparecen muchísimas memorias, relaciones, reportes, tratados, sobre la historia de estas tierras, el bien común etc; algunos de ellos de tono apocalíptico. La sociedad se sacude en sus cimientos políticos, ideológicos y éticos porque el balance que se hace de lo avanzado en 30 años es negativo. Es una época de

«Toma de conciencia aguda, análisis en profundidad, prurito de reforma y aspiración a una regeneración... de autocrítica severa e inquietud moral. (...) La esencia misma de la empresa llevada a cabo por la Corona y los medios utilizados por ella -autoridades civiles, jerarquía eclesiástica, encomenderos, doctrineros- son puestas en cuestión por esta corriente de controversia colectiva»¹⁵.

De estos años son el *Gobierno del Perú* del Licenciado humanista Juan de Matienzo, y la celebración del segundo Concilio Limense en el cual, según Lohmann Villena, «se manifiesta el ardiente deseo de implantar la Ciudad de Dios» en estas tierras¹⁶. Y esa época crea el clima espiritual que anuncia y prepara el nuevo orden que instaurará don Francisco de Toledo, en el que se sentarán las bases políticas del Virreynato.

Estas crisis de conciencia, estas autocríticas severas como las que realiza el Padre Pedro de Quiroga en

¹⁵ Guillermo Lohmann Villena, «Etude préliminaire» a Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú (1567)* Travaux de L'Institut Français d'études andines, tome XI, Paris-Lima, 1967, p. (traducción nuestra).

¹⁶ *Ibid.*, p. XII.

sus *Coloquios de la Verdad*¹⁷, no serán elementos extraños en la vida colonial. Chang-Rodríguez nos habla de un «discurso disidente» presente en la literatura de este período no sólo entre autores indios y mestizos como Guamán Poma y Garcilaso, sino también entre miembros de las capas criollas¹⁸. Con el tiempo el malestar y la duda formarán parte de nuestra constitución anímica. Agudizado más aún por la «leyenda negra» sobre la conquista que formará parte del imaginario europeo y americano en los siglos que vendrán.

En la conciencia criolla se hará más definida la sensación de un espacio subjetivo carente, con una significatividad limitada, por no corresponderse con un orden externo racional y agradable a los ojos de Dios. A despecho de los logros de la sociedad colonial y el orgullo nacional y de casta que implicó, el eco del reclamo lascasiano permaneció en las regiones más inconscientes de nuestro ser social. Todas las sociedades occidentales

¹⁷ Pedro de Quiroga, *Coloquios de la Verdad. Trata de las causas e inconvenientes que impiden la doctrina e conversión de los indios de los reinos del Pirú, y de los daños e males, e agravios que padecen* (1564), Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial, Sevilla, 1922. Bajo la forma de diálogos muy agudos e intensos entre dos personajes españoles y uno indio, se revisa a fondo toda la ética e ideología de una época. La forma de «diálogos» escogida por el autor se nos presenta como la metáfora de una conciencia que vuelve sobre sí misma para encontrarse pecadora e intentar salvarse: «Bien yo puedo tratar de la infelicidad deste estado pues soy uno de los a quien la fortuna subio y puso en riquezas y honor mundano, y veo como juega a la pelota con los que se le antoja, y me hallo agora más seguro de sus enquentros, vestido deste sayal que traigo y elegí, porque no hay contento cierto ni verdadero en esta vida y destierro que padescemos», dirá el personaje español Barchilón al inicio de los diálogos; personaje que es despreciado por el resto de españoles por abandonar la vida mundana: «...opprobio y desprecio de todos los que me quieren hollar. Este es hábito de penitencia y de humildad que voluntariamente traigo por mis pecados...he dejado el camino mundano, y favorezco los naturales deste reyno y hago vida penitente...» pp. 42 y 43.

¹⁸ Raquel Chang-Rodríguez, *El discurso disidente. Ensayos de literatura colonial peruana*, Fondo Editorial PUC, Lima, 1991.

conocieron algún tipo de culpa individual y colectiva, pero a la sociedad española se la cargó con más atrocidades y capacidad de barbarie que a ninguna otra. La culpa colectiva, subterránea, se hizo más intensa aquí.

Esto de ninguna manera implicó, como ya hemos dicho, una incapacidad para la vida, el juego y la sensualidad; solamente definió un divorcio permanente entre los significados vividos al nivel de lo cotidiano y los significados desplegados a nivel de la sociedad: lo que podía hacerse público. La culpa y la vergüenza bloquearon toda historia íntima que pretendía derramarse más allá del espacio familiar.

A lo largo de más de cuatrocientos años este tipo de conciencia, esta forma de subjetividad, se ha ido transformando considerablemente. Las búsquedas del «orden de Dios» encontrarán otros caminos, más seculares. Las conquistas democráticas irán aliviando las culpas y los pecados sociales. Muchas ideologías revolucionarias ayudaron además a la articulación de sentidos colectivos en conciencias que encontraban bloqueadas -por todo lo que venimos diciendo- sus búsquedas de trascendencia, de significatividad más allá del espacio individual¹⁹.

Se superaron procesos de profunda crisis moral como el de la guerra con Chile, donde la sensación de malestar y de ilegitimidad se hacen particularmente intensos -aunque también los odios de casta-, y en el que emergen figuras como la de González Prada. Pero a pesar de todo ello no es absurdo pensar que los que vivieron aún el Perú de las haciendas, el orden servil en los andes, la pompa e insensibilidad oligárquicas, la crueldad en los espacios domésticos, es decir los que vivieron el Perú de

¹⁹ Ideologías como el liberalismo el siglo pasado y el socialismo en el presente. La pérdida de los horizontes utópicos y de los sentidos colectivos fuertes en nuestro mundo actual pueden tener algo que ver con la irrupción de la escritura subjetiva que estamos viviendo en nuestras letras. Ante la imposibilidad de trascenderse en algún proyecto ideológico se busca en la subjetividad y en la historia personal la recomposición de sentidos. Esta idea -propuesta por Gonzalo Portocarrero- fue trabajada en TEMPO.

hace escasos treinta o cuarenta años atrás, reproduzcan en su interioridad algo de las culpas y vergüenzas sentidas por los primeros españoles. Y reproduzcan a su vez este tipo de desencuentros entre lo individual y lo colectivo que, como hemos tratado de argumentar a lo largo de este ensayo, bloquean o hacen particularmente difícil el ejercicio autobiográfico²⁰.

Las furias y melancolías de Vargas Llosa ante un país «bárbaro e irracional», los afanes de Bryce por desprenderse de Echenique, el rechazo de Martín Adán a «ser feliz con permiso de la policía», y hasta la provocación de Pablo Macera diciendo que solamente los estúpidos pueden ser felices en este país; todas esas voces tienen algo en común, revelan por debajo de disímiles sensibilidades una forma de interioridad que es compartida. Revelan un mismo desencuentro.

²⁰ Quizás de alguna manera la dificultad para la novela histórica, para dar cuenta del movimiento interno de los cambios sociales, de cómo se «cocinan» las transformaciones colectivas; dificultad que Mirko Lauer señala como existente en nuestra literatura contemporánea, tenga algo que ver que lo que estamos señalando. Ver *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*, Mosca Azul, Lima, 1989, p. 79.

LA PREMODERNIDAD REFLEJADA EN EL AGUA

Jorge Bruce

«Desnudar ciertas obsesiones de orden sentimental o sexual, confesar públicamente algunas de las deficiencias o cobardías que más lo avergüenzan, tal fue para el autor el medio -sin duda grosero, pero que entrega a otros, esperando verlo enmendado- de introducir por lo menos la sombra de un cuerno de toro en una obra literaria.»

Michel Leiris: De la Literatura considerada como una tauromaquia

CUANDO EL COMITÉ editorial de la revista *Márgenes* me encargó un artículo sobre la emergencia de lo autobiográfico en la literatura peruana reciente, en relación con el debate sobre la modernidad en el Perú, lo hizo a partir de un artículo que publiqué en el diario *Expreso* en enero de este año («La Cuestión del Narcisismo - Espejito mágico»)¹, en el que se llamaba la atención sobre la publicación de una serie de obras de autores peruanos, todas de corte autobiográfico. Se trataba de las memorias de Mario Vargas Llosa y Alfredo Bryce, por una parte, y los diarios de Julio Ramón Ribeyro y Juan Ríos, por otra. La idea que se adelantaba en ese artículo en torno al concepto del narcisismo, es que probablemente esa serie de obras que aparecían en las librerías peruanas en

¹ Jorge Bruce, «La cuestión del Narcisismo», en *Expreso*, Lima, 9 de enero de 1994.

la década de los noventa, con pocos meses de intervalo, estaba configurando un fenómeno literario significativo ya que, hasta donde sé, nuestras letras carecen de una tradición diarística y confesional. La idea del comité editorial era que desarrollara esa propuesta, en este número dedicado al elusivo tema de la modernidad. Juro que me senté frente a mi leal Epson con la más obediente de las intenciones, pero las cosas no salieron como lo había previsto.

Por esas mismas fechas recibí la invitación del Instituto de Estudios Peruanos para participar en una mesa redonda sobre *El pez en el agua* de Vargas Llosa², celebrando los treinta años del IEP. De modo que me enfraqué en la relectura del texto, un año después de haberlo leído por primera vez, poco más o menos. Confieso que, desde el inicio, pensé «optimizar recursos», utilizando el material de mi intervención oral como punto de partida de una reflexión que abarcara las demás obras citadas, en el encuadre de esta intervención escrita. No obstante, algo vino a impedírmelo. Acaso fue el tiempo que se me fue escapando, pero entonces, ¿no es esa precisamente la primera razón -conjurar la fuga del tiempo- para escribir una obra de índole autobiográfica? Lo cierto es que lo que estaba concebido como un punto de partida acabó siéndolo de llegada. Me sumergí en las aguas del pez en busca de las claves de la modernidad y lo que hallé, no siendo lo que esperaba, me retuvo y, en cierto modo, me sigue reteniendo mientras escribo estas inciertas explicaciones.

Sin embargo éste no es el texto que expuse el martes 26 de junio en el local del IEP. (No resisto a la tentación de anotar -quizá porque evocar lo moderno nos arrastra hacia lo arcaico, en particular lo más arcaico de nosotros mismos, como espero mostrar más adelante- que la casona del instituto es de inspiración neomorisca y el ambiente destinado a las reuniones públicas fue una

² Mario Vargas Llosa, *El pez en el agua*, Seix Barral, Barcelona, 1973.

capilla, donde subsiste un bello frontispicio esmaltado al estilo Della Robbia). Esta es una versión modificada y enriquecida, en primer lugar, por la confrontación con las intervenciones de los otros invitados a la mesa redonda: el arquitecto Miguel Cruchaga, el sociólogo Carlos Iván Degregori y el escritor Mirko Lauer. Sus acercamientos fueron de signo diverso, pero todos remecieron mis certidumbres, ampliaron y afinaron el campo de mi percepción.

Pero el hecho fundamental que ha «trabajado» este texto desde entonces, en particular tratándose de un material destinado a publicación, es que para todo intelectual, y con mayor razón para todo escritor peruano, Vargas Llosa es una presencia ineludible. Piense uno lo que piense de la obra o del personaje, el camino hace un alto decisivo, como si de la esfinge se tratara, necesariamente por allí. Esto se debe, me parece, no sólo a la envergadura de la obra del autor, caso único en la literatura peruana (que precisamente porque aquel es un caso único, apenas si es digna de ese nombre); se debe en particular a la forma profusa y enfática en que Vargas Llosa ha hecho conocer sus ideas sobre prácticamente todo lo que hace y piensa, así como sobre lo que piensa que hace, que no siempre es lo mismo. En lo que me concierne, hace años que sigo su obra con un interés que, debo admitirlo, rebasa lo puramente literario. Para bien o para mal, ya sea que me fascine o fastidie, concite mi adhesión o mi rechazo, leo lo que escribe el autor con curiosidad y a veces con inquietud, pues a ratos me deslumbra y por momentos me decepciona, pero la verdad, en muy raras ocasiones me deja indiferente. Yo lo tengo pues, por un interlocutor ineludible, un Otro privilegiado.

Lo anterior adquiere un relieve particular tratándose no sólo de un libro de memorias, sino de un texto en el cual uno de los grandes temas es el del conflicto con el padre, que en apariencia, según el lugar común firmemente establecido, se resolverá mediante un parricidio simbólico. Lo que hace aún más interesante esta

lectura, es que al lado de ese eje que podríamos llamar parricida, hay otro eje no menos inquietante que bien podría denominarse filicida. En efecto, el autor expresa en diversas oportunidades el temor de que su padre lo mate, ya no simbólica sino literalmente. Acaso mi propia intención inconsciente al redactar este artículo sea la de eliminar al padre Mario Vargas Llosa. Hecha esa salvedad, mi propósito explícito no es tan pretencioso ni drástico y, más bien, le deseo una larga vida y tan fecunda en producción literaria como la que ha tenido hasta ahora, con sus inevitables altibajos.

El pez en el agua marca la irrupción tardía de un tipo de escritura eminentemente subjetiva cuyo precedente más alejado acaso sea, entre nosotros, el volumen de las *Cartas Americanas* de Vidaurre, que pertenecen al género epistolar pero que manifiestamente están recorridas por una intención confesional, en algún lugar entre San Agustín y Rousseau. Estos dos últimos autores no están aquí por casualidad. Con sus respectivas *Confesiones*, ellos marcan dos hitos fundamentales de la escritura autobiográfica. Sólo que para el santo, cuyos textos fueron redactados entre los años 397 y 401, al revés de lo que alega el bolero, el pacto sí es con Dios. La exaltación del individuo, la redefinición del Yo, que a la postre alejarán a la divinidad, al menos para estos menesteres de la introspección, vendrá recién a partir del Renacimiento, con Montaigne, el primero que tiene la audacia de cambiar de interlocutor. En su caso, los *Ensayos* toman como pretexto (objeto transferencial dirían los psicoanalistas) a su extinto amigo La Boetie³. Pero la autobiografía surgirá sobre todo tras la segunda mitad del siglo XVIII y su emergencia parece ligada a la del individualismo burgués (del cual vale la pena anotar que, en el Perú de hoy, salvo recalcitrantes excepciones, ha dejado de ser un insulto).

Pero ya la confesión obligatoria del IV Concilio de Letrán (1215) y la Reforma, favorecerán tanto en los católicos (mediante la confesión general) como en los

³ Montaigne, *Essais*, Flammarion, 1979.

protestantes (mediante el examen de conciencia) una suerte de actitud autobiográfica obligatoria, nos dice *Le Grand Atlas des Littératures*, del cual provienen varios de los datos de esta breve digresión histórica⁴. No obstante, apunta Maurice Blanchot en *Le livre à venir*, «¿por qué el confesor debería ser reemplazado por la escritura? Es preciso más bien volver a una penosa mezcla de protestantismo, catolicismo y romanticismo para que los escritores, lanzándose a la búsqueda de sí mismos en este falso diálogo, intenten dar forma y lenguaje a lo que en ellos no puede hablar»⁵.

En sus *Confesiones*, escritas en la segunda mitad del siglo XVIII y que ciertamente van mucho más lejos que un ejercicio catártico hincado de rodillas ante un confesionario, Rousseau define el modelo que continúa vigente para la autobiografía o las memorias⁶. Este modelo supone un profundo cuestionamiento en la concepción que el «yo» se hace de sí mismo, ya que la autobiografía, lejos de ser una forma permanente de la literatura, se encuentra ausente en las civilizaciones tradicionales con una rígida jerarquización (lo cual constituye una primera explicación de su presencia esporádica y tardía en el Perú). Rousseau introducirá dos cambios esenciales: primero, la idea que todo individuo se explica por su historia y en particular por su infancia. De esta manera la autobiografía se convierte en una versión personal e intransferible del mito de los orígenes. En la segunda mitad del siglo XIX, estos relatos de la infancia darán paso a las investigaciones psicoanalíticas. La otra idea esencial de Rousseau es aquella de la fecundidad de la introspección: «Yo formo una empresa que no ha tenido ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de su naturaleza; ese hombre

⁴ Encyclopaedia Universalis, *Le Grand Atlas des Littératures*, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1990.

⁵ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Editions Gallimard, París, 1959.

⁶ Jean Jacques Rousseau, *Les confessions*, Flammarion, París, 1968.

seré yo.» Con estas frases (que me he permitido, como otros textos citados, traducir) se inicia el primer volumen de *las Confesiones*, que profundizan la experiencia de sí mismo en la literatura, experiencia que había sido inaugurada por Montaigne y a la que Freud dará una radical vuelta de tuerca con el descubrimiento del inconsciente, cambiando la propia noción de conciencia para el hombre del siglo XX (esta trilogía de autores, en relación con la experiencia del *self*, ha sido analizada por Masud Khan en su texto *The privacy of the Self*⁷).

En el citado artículo de *Expreso*, mencioné algunas hipótesis sobre la tardía aparición en nuestro medio de ese género literario: «Lo cierto es que esta serie de publicaciones revela una opción literaria de otro signo: el signo especular del narcisismo. Esta tardía aparición en nuestro medio puede deberse a razones de muy diversa índole, desde lo incipiente de nuestra literatura hasta la evolución tanto generacional de los escritores, como social de nuestro país. En lo que respecta a este último punto, acaso no sea impropio señalar que hasta hace poco más de un año el destino del Perú era, debido al jaque del terrorismo, de una incertidumbre desesperada. La poca fe en el futuro de una sociedad, si bien expresa cierto grado de realismo acerca de los peligros que la amenazan, condiciona un repliegue narcisista y conlleva la dificultad para identificarse con la posteridad o sentirse parte de una corriente histórica. Esto último es válido tanto para los adolescentes como para los escritores, que a menudo son sinónimos, a Dios gracias».

El pez en el agua es pues un libro paradigmático desde diversos ángulos. El primero de ellos, a la luz de lo arriba expuesto, es que ésta es una obra pionera en la literatura peruana. Su ambición, sin embargo, no es meramente autobiográfica. Fuera de ser entretenidísimo y estar plagado de sabrosas anécdotas, y también ser vehículo de algunas venganzas y rencores, es un texto

⁷ Masud Khan, *The privacy of the self*, The Hogarth Press, 1974.

importante porque da cuenta, con el talento y la fuerza de su autor, si bien con su particular visión, claro está, de un momento de inflexión crítica en la sociedad peruana con el correspondiente debate de ideas, del cual me guardaré muy bien de aventurar cuál podrá ser el devenir, pero cuya gravedad me parece incuestionable. Me atrevo, sin embargo, a afirmar que ese momento afecta tanto nuestra dimensión colectiva como la más íntima, la más subjetiva.

La lectura estaba pues guiada por el afán de encontrar esas claves de la modernidad que se me había encargado rastrear. No obstante el carácter extraordinario del texto, desde la perspectiva de la experiencia de sí mismo arriba evocada, me topé con una severa negación. Esta «presencia de lo ausente» me anima a exponer sucintamente algunas ideas de inspiración psicoanalítica sobre el material que, en el marco esbozado, nos propone el autor. Debo reconocer que este es un ejercicio delicado, porque si bien MVLI ha tenido la audacia y el coraje de hacer públicas muchas de sus experiencias más íntimas, este gesto no otorga patente de corso para la interpretación de ese material desde una perspectiva clínica, en especial en el caso de un autor en vida (vuelve aquí el tema del parricidio). Por otra parte, tengo la impresión de que tampoco sería ético callar aquello que podría contribuir a ahondar en la comprensión de la producción de una obra crucial, en esa doble dimensión colectiva e individual que mencionaba líneas atrás. He procurado pues respetar estos dos imperativos a lo largo de esta intervención: el cuidado clínico y la honestidad intelectual. Diré además, para terminar con estas reservas algo fastidiosas pero ineludibles, que no debe verse en estas interpretaciones más o menos aventuradas, un esfuerzo por reducir los actos políticos y creativos al lecho de Procasto de los determinantes personales y familiares. Se trata simplemente de procurar aportar *otra* dimensión a la comprensión de fenómenos multideterminados, que de ninguna manera pueden ser agotados por su vertiente psicológica, pero tampoco pueden ser cabalmente com-

prendidos al margen de ésta. Ya lo decía Michel Leiris: «Es llevando lo particular a sus extremos que se llega a lo general»⁸.

La revista literaria británica *Granta* publicó, en 1991, un artículo de MVLJ titulado *El pez fuera del agua*. (En ese mismo número de la revista figuraban un artículo de Mark Mallow Brown -«The Consultant»-, el asesor inglés para la campaña presidencial del escritor, y extractos de *El diablo en campaña*, el libro de Alvaro Vargas Llosa). El cambio de título, en el paso del artículo de revista al libro, da cuenta del retorno a su medio natural: el pescado (porque eso es lo que es un pez fuera de su medio) abandona tierra para volver al agua. La obra relata, en capítulos alternados, las experiencias de los diez a los veintiún años del autor, por una parte, y por otra parte las incidencias desde la fundación del Movimiento Libertad en 1987, hasta la derrota en su candidatura presidencial, en 1990. Ambos periodos de su vida concluyen en Europa. El hecho macizo que arranca este relato de vida es la reaparición del padre, «ese señor que era mi papá», como él dice, cuando MVLJ, a los diez años de edad, se encontraba con su madre y su familia en Piura, tras haber pasado su infancia en Cochabamba, Bolivia.

El libro se abre con este diálogo terrible (es en muchos aspectos un libro terrible) entre el autor y su madre:

- «- Tú ya lo sabes, por supuesto -dijo mi mamá, sin que le temblara la voz-. ¿No es cierto?
- ¿Qué cosa?
- Que tú papá no estaba muerto. ¿No es cierto?
- Por supuesto. Por supuesto.

Pero no lo sabía, ni remotamente lo sospechaba, y fue como si el mundo se me paralizara de sorpresa».

⁸ Michel Leiris, *L'age d'homme*, Editions Gallimard, Paris, 1939.

Mencioné en otro artículo dominical, en mayo de este año (*El enigma de la identidad masculina*)⁹, que la versión del autor, según la cual hasta ese momento no sabía que su padre no había muerto, me parecía verosímil en términos literarios pero inverosímil en términos clínicos. En otras palabras, vale como ficción pero es cuestionable como dato autobiográfico. En efecto, se me hace difícil creer que un niño tan perspicaz como debe haber sido el escritor pudiera ignorar durante diez años esa verdad que todos los miembros de su entorno -y estos eran numerosos- conocían. En algún momento, en varios momentos con más probabilidad, alguien debe haber traicionado ese secreto a voces y esto no puede no haber sido escuchado por el curioso Mario. De hecho, la madre se lo dice explícitamente en el diálogo citado: «tú ya lo sabes, por supuesto». Sin embargo estoy persuadido de la sinceridad del autor cuando afirma que él no lo sabía, e incluso reitera que «ni remotamente lo sospechaba». Esta última frase interesa, porque es una clave para la comprensión de la forma en que el autor enfoca -o no enfoca- muchas de las vivencias narradas en este libro.

Mi impresión, para ir al grano, es que Mario Vargas Llosa no podía tolerar la existencia de ese padre cuya ausencia tanto había hecho sufrir a su madre, y para la cual él había seguramente sido de un consuelo apasionado («A poco de llegar a Cochabamba comenzó a trabajar como auxiliar de contabilidad en la casa Grace y su trabajo y yo ocupamos toda su vida»). Y como esa verdad le resultaba intolerable, hizo lo que solemos hacer los humanos en esos casos: la negó. Esta es una hipótesis no sólo aventurada, sino además inverificable. No obstante, me arriesgo a proponerla sobre la base no sólo de lo que el propio autor nos cuenta, a saber que los años de su infancia cochabambina y el tiempo pasado en Piura hasta que apareciera el señor Ernesto Vargas fueron un paraíso, sino también por el contraste con lo que omite contarnos.

⁹ Jorge Bruce, «El enigma de la identidad masculina», en *Expreso*, Lima, 8 de marzo de 1994.

Y es que así como será prolijo y descarnado en el sobrecogedor relato del continuo enfrentamiento con su padre -que a mí se me antoja mucho más fuerte y hondo que la parte destinada al relato político, pese a que ésta es del mayor interés y está relatada con la gran solvencia y el depurado estilo de que Vargas Llosa es capaz-, es al mismo tiempo parco e incluso trivial en lo que respecta al relato de sus relaciones con su madre, de las cuales lo único que sabemos es que eran en general buenas y afectuosas, y que, pese a algunos intentos esporádicos de huida de madre e hijo, ella siempre terminaba por plegarse a los deseos del padre, por tiránicos que éstos fueran.

Es verdad que el objetivo aparente de estas memorias es el de narrar sobre todo los aspectos críticos de esa etapa de su vida. Sin embargo, no puedo dejar de pensar que esa falta de relieve en la narración del vínculo entre la madre y el hijo, en un autor cuyo vigor narrativo a menudo reside precisamente en el acucioso realismo de las descripciones, traduce el ocultamiento (para el propio autor) de la intensidad de esa relación, por una parte, y de la magnitud de la herida narcisística que la repentina reaparición del padre debió causarle, por otra. Por eso, cuando dice que «no lo sabía, ni remotamente lo sospechaba», nos está dando una clave para comprender una actitud del autor que, pese a su actitud indesmayable de búsqueda de transparencia, *se detiene sistemáticamente en los linderos de su conciencia*, sin procurar avanzar más allá. Es en cierto modo como si, pese a su novedad en la literatura peruana, pese a su carácter pionero y a su esfuerzo por abrir una trocha en terreno virgen, ésta fuera una obra premoderna en el sentido que parece escrita con anterioridad al descubrimiento freudiano del inconsciente. Me explico.

Naturalmente, siendo éste un libro de memorias, nadie está esperando que el autor se lance a efectuar azarosas interpretaciones sobre la participación de su inconsciente en los diferentes actos de su vida que tiene a bien relatarnos. Más bien hay que agradecerle que no ceda a la tentación, tan común en muchos autores

contemporáneos, de practicar consigo mismo una suerte de psicoanálisis silvestre o al paso, por lo general con patéticos resultados que más es lo que distorsionan que lo que informan. Sin embargo, en el ejemplo citado, como en muchos otros, la actitud es siempre la misma: no hay lugar para la sospecha, como no hay sitio para el azar, para el delirio, para los sueños, para esos demonios que él constantemente invoca pero que aquí no se hacen presentes; o bien lo hacen únicamente en la trama manifiesta de los comportamientos, nunca en la latente, aquella que finalmente permite entender, descifrar, resignificar la realidad.

Podría pensarse que estoy siendo injusto, y tal vez lo sea. Digo esto porque, al releer lo anterior, me vienen a la mente aquellos pasajes, como los referidos a la tía Julia, que son perturbadores y deliciosos, y que, como casi todo el libro, he releído con delectación, emocionándome, riéndome y asustándome, acompañando las peripecias del narrador con una atención sin fallas. ¿Cómo se puede decir de un escritor que cuenta sus aventuras amorosas con su tía o la violencia de las relaciones con su padre -y las cuenta tan bien- que no deja sitio para lo irracional? Pero es que allí está precisamente el quid del asunto. El autor nos cuenta con generosidad éste y otros episodios de su intimidad, sin escatimar detalles que pocos en el Perú tendrían la osadía de poner por escrito, pero esta escritura inspirada y cuidadosa no se encuentra, en la mayoría de situaciones narradas, enriquecida por esa mirada interna, por ese esfuerzo, a menudo doloroso de lucidez, que los psicoanalistas llaman *insight*. No es indiferente, no puede ser casual, por ejemplo, que tenga una historia de amor con su tía. Se me dirá, y con razón, que eso es asunto suyo. Sin embargo, ante una narración tan honesta de su vida íntima, es imposible, a finales del siglo XX, a cien años de los primeros descubrimientos psicoanalíticos, no preguntarse, no hacer puentes entre la relación con su madre y aquella con su tía. Todo esto es obvio y por eso me atrevo a exponerlo aquí. Pero siendo obvio, el autor ha optado por exponer los hechos brutos, sin pretender

extraer enseñanzas de sus articulaciones no tan obvias. Es como una de esas confesiones católicas anteriores a Montaigne, abundantes en detalles, pero donde la reflexión paradójicamente brilla por su ausencia. Es una opción tan respetable como cualquier otra, pero no puedo dejar de preguntarme por sus limitaciones en un intelectual de la talla de Vargas Llosa.

Para apoyar esta demostración se pueden citar otro par de ejemplos, tomados esta vez de la sección consagrada a la campaña presidencial. Cuando intenta, en los primeros capítulos, explicar qué lo lleva a dejar su vocación de escritor por la política, responde:

«Por una razón moral. Porque las circunstancias me pusieron en una situación de liderazgo en un momento crítico de la vida de mi país. Porque me pareció que se presentaba la oportunidad de hacer, con el apoyo de una mayoría, las reformas liberales que, desde el comienzo de los años setenta, yo defendía en artículos y polémicas como necesarias para salvar al Perú», (p. 46).

No hay nada que permita poner en tela de juicio su compromiso moral, muy por el contrario. No obstante, es pertinente preguntarse si ésta es una razón suficiente para lanzarse a semejante empresa. El autor pone esta duda en boca de su esposa:

«La obligación moral no fue lo decisivo -dice ella-. Fue la aventura, la ilusión de vivir una experiencia llena de excitación y de riesgo. De escribir, en la vida real, la gran novela», (p. 46).

A lo que el autor responde que tal vez tenga razón y agrega:

«no descarto que, en ese fondo oscuro donde se traman nuestros actos, fuera la tentación de la aventura, antes que ningún altruismo, lo que me empujara a la política profesional.»

Algo análogo ocurre cuando el candidato decide retirarse, con ocasión de las elecciones municipales, ante la actitud de los otros partidos integrantes del Fredemo, empeñados en presentar sus propias listas. Mucha gente, entre ellos su asesor inglés de campaña, interpretó esa renuncia como un gesto de presión política a sus aliados para hacerlos variar de actitud, pero no el autor. Nuevamente aquí es su esposa quien señala que, de haber querido realmente renunciar, habría colocado el adjetivo *irrevocable* en su carta. Vargas Llosa lo admite con estas palabras:

«De modo que tal vez, como ella cree, en algún compartimiento secreto albergaba la ilusión de que mi carta compusiera las cosas», (p. 96).

Esto es lo más cercano que he encontrado en el texto a un reconocimiento de la existencia de fuerzas ajenas a la voluntad omnímoda del autor: las frases «ese fondo oscuro donde se traman nuestros actos» y «algún compartimiento secreto». En estos dos ejemplos se ve con claridad, me parece, cómo el autor se inhibe de ingresar a explorar en el laberinto de sus motivaciones íntimas y, más bien, se detiene en el umbral de esas regiones oscuras. Acaso sea el temor de muchos escritores a estropear el diabólico alambique donde secretamente se destilan sus licores literarios. Pero la imagen que nos da de su fuero interno no es la de una casa endemoniada sino la de un lugar muy ordenado y limpio, con reglas de juego muy claras que se cumplen escrupulosamente: algo así como la sala de un tribunal inglés. El asunto es que ese acercamiento metódico y ordenado es inservible para que los escritores, según Blanchot, lanzándose a la búsqueda de sí mismos en este falso diálogo, intenten dar forma y lenguaje a lo que en ellos no puede hablar. Esto es precisamente aquello que Freud intentaba rastrear y atrapar mediante la técnica de las asociaciones libres y la interpretación de los sueños. Pero Vargas Llosa nunca se *laisse aller*, rara vez se despeina y se abandona. Y cuando

irrumpe algún elemento vagamente ajeno a ese diáfano ordenamiento de su mundo interno, esto ocurre por intermedio de su esposa y ello siempre para barajar posibles interpretaciones que, en realidad, agregan una capa de maquillaje aventurero a las razones del escritor. Pero nada leemos acerca de las trampas de la vanidad, de los espejismos del narcisismo, de los deseos inconfesables, de la ambición impresentable, del crimen, de la envidia y la angurria. O mejor dicho, todas esas pasiones tan humanas figuran en abundancia en el libro, pero que siempre son historias que se refieren a otros, al padre, a los aliados y adversarios políticos; al Otro, en suma. Los únicos defectos que el autor se reconoce -y menciona los defectos porque es en las carencias donde se alojan las enseñanzas sobre el misterio del sí mismo- son en realidad virtudes, aún cuando piense que son inútiles en política: transparencia, franqueza, ausencia de cálculo, honestidad inquebrantable, impulsividad y apasionamiento.

Hay pues, en lo que respecta a las zonas oscuras de su ser, poca o nula voluntad de esclarecimiento. Hay en ese sentido, pese a los esfuerzos del autor por decir siempre la verdad, pese a la audacia y el riesgo, a la evidentemente ardua escritura del libro, -y pese, estoy seguro, a la voluntad conciente del autor- complacencia y exhibicionismo. Y es que la verdad no necesariamente emerge de la descripción exacta de los hechos, de esos facts preciados por el universo anglosajón, tan caros para el autor. La verdad sobre sí mismo suele ocultarse en los repliegues del narcisismo y es allí donde es preciso ir a buscarla, si es que se puede. Y yo pienso que el autor no ha querido, no ha podido llegar hasta allí. No al menos en este libro.

Acaso una primera explicación para esta limitación del ejercicio de introspección sea la desilusión catastrófica que lo llevó a escribirlo. Mejor dicho, no la desilusión, que puede ser más bien el punto de partida de obras mayores como *La ciudad y los perros* o *Conversación en la Catedral*, sino la incapacidad para procesarla, la falta de elaboración de ese duelo terrible que

debe haber sido la derrota electoral. Me he preguntado por las razones que llevan al autor a contraponer esos dos períodos de su vida: su formación como escritor y su experiencia fallida como candidato a la presidencia. La primera comienza y la segunda termina con una catástrofe narcisística. En el primer caso es pues la irrupción del padre y en el segundo la debacle electoral. Pero mientras que la primera de ellas es adecuadamente procesada mediante la escritura de novelas excepcionales, al punto que Vargas Llosa llega a decir que sin la represión paterna acaso jamás habría sido un escritor («Y es probable que sin el desprecio de mi progenitor por la literatura, nunca habría perseverado yo de manera tan obstinada en lo que entonces era un juego, pero se iría convirtiendo en algo obsesivo y perentorio: una vocación. Si en esos años no hubiera sufrido tanto a su lado, y no hubiera sentido que aquello era lo que más podía decepcionarlo, probablemente no sería ahora un escritor», p. 101), la segunda no parece haber sido suficientemente explorada y resignificada, como si el género autobiográfico no le hubiese permitido interponer esa distancia crítica que tan eficazmente funcionaba en sus escritos de juventud.

Pero hay otro nexa más sutil, entre esos dos periodos de la vida del escritor que se hace candidato. Me da la impresión de que su candidatura no es solo un intento de reformar la sociedad peruana (como él lo dice), y de aventurarse (como lo dice su esposa), sino de restablecer una situación ideal que él verbaliza en varias oportunidades en el libro afirmando que reivindica lo que le achacan sus críticos, a saber, hacer del Perú una Suiza, que a esos críticos (como Fujimori en el debate por TV, quien le reprocha: «parece que usted quisiera hacer del Perú una Suiza, doctor Vargas Llosa», p. 50) les parece una irrealidad y una ingenuidad absurda, pero él lo ve, todo lo contrario, como una utopía deseable, como un ideal hacia el cual apuntar:

«Pero la noche del 21 de agosto de 1987, ante esa multitud que deliraba de entusiasmo en la

Plaza San Martín, y luego, en la Plaza de Armas de Arequipa, y en la avenida Grau de la Piura de mi infancia, tuve la sensación -la certeza- de que cientos de miles, millones acaso, de peruanos se habían decidido de pronto a hacer lo necesario para que nuestro país fuera algún día «una Suiza»: un país sin pobres ni analfabetos, de gentes cultas, prósperas y libres, y a conseguir que la promesa fuera por fin historia, gracias a una reforma liberal de nuestra incipiente democracia», (p. 50).

Esa Suiza me hace pensar más bien en su infancia cochabambina (de la que me extraña que no haya sido, hasta donde sé, traspuesta a la ficción) y brevemente piurana, en ese paraíso destrozado por la reaparición de su padre («la visión candorosa del mundo que mi madre, mis abuelos y mis tíos me habían inculcado», p. 101), que se lo llevará a Lima, la horrible, oye. Su acto de candidatura y su campaña presidencial se me aparecen así más bien como un intento de restituir una satisfacción pulsional de una manera más o menos sublimada.

El intento de recuperar a través del Perú que él transformaría su estado de plenitud objetual, inevitablemente lo lleva a otro fracaso (que es el mismo). La aparición de Fujimori debe haberle recordado la aparición de su padre, en Piura, que él supuestamente ignoraba (sin embargo le dice a su madre que sí sabía que estaba vivo, en la «ficción» de su fuero interno, pues él pretende que en realidad no lo sabía). Obviamente esa aparición no depende de la dinámica de sus conflictos internos, pero en la forma en que claramente se desprende de la dinámica de los conflictos internos del Perú como nación, con su cortejo de vectores sociales y raciales, económicos y psicológicos, con todos esos malentendidos que cita en abundancia en el libro, le debe haber hecho pensar que la historia se estaba repitiendo. Otra vez surgía de «la nada» un ser espantoso que arruinaba su ilusión. Y en cada una de esas oportunidades, esa aparición estaba estrechamente ligada a la imagen del Perú.

En la mesa redonda del IEP arriba mencionada, Carlos Iván Degregori hizo una observación que se me antoja muy fecunda y que me permite ampliar lo expuesto en el párrafo anterior. Tomando como punto de partida la hipótesis de Max Hernández en *Memoria del bien perdido*, su ensayo sobre el Inca Garcilaso¹⁰, Degregori sugiere que, mientras Garcilaso, en quien Hernández ha podido rastrear con éxito -tomando la evolución de sus nombres como hitos- el itinerario de la integración de los dos mundos de los cuáles provenía, el llamado indio y el español, encarnados en su padre y en su madre, mediante la traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo, logra pues la reconciliación de sus padres en su mundo interno, Vargas Llosa fracasa en el intento. Así, Degregori observa que el escritor utiliza los mismos adjetivos para referirse a su padre y al Perú. En cambio los Llosa, la familia de su madre, rara vez aparecen en la obra como peruanos. Son seres desencarnados, ajenos a las miserias humanas, por lo menos a las mezquindades y a los resentimientos, tan eficazmente personificados por su padre. Su padre es la realidad peruana, actual. Los Llosa son lo que el Perú debería ser: Suiza, o bien *Erewhon*, esa tierra utópica de Samuel Butler, que es *no where* escrito hacia atrás. Norberto Sánchez, escritor argentino, autor de *Cómicos de la Lengua*, decía que si se quisiera fregar a los escritores del boom, lo que debería hacer sería prohibirles el uso de nombres compuestos. De esta manera tendríamos a Gabriel García, Guillermo Cabrera o Mario Vargas. Tengo la sensación de que a este último es al que más le dolería lo que no podría considerar de otra manera que como una mutilación.

«Quizá decir que quiero a mi país no sea exacto» escribe Vargas Llosa. «No puedo libramme de él. Cuando no me exaspera me entristece, y, a menudo, ambas cosas a la vez.» «pobre, bárbaro y violento» (p. 46). Estas frases del autor sobre su país ya me habían hecho, efectivamen-

¹⁰ Max Hernández, *Memoria del bien perdido*, Instituto de Estudios Peruanos y Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1993.

te, pensar en la relación con su padre. Conexión que el propio autor sugiere cuando, al inicio del libro, explica con estas palabras el fracaso de la relación matrimonial de sus padres:

«Pero la verdadera razón no fueron los celos, ni el mal carácter de mi padre, sino la enfermedad nacional por antonomasia, aquella que infesta todos los estratos y familias del país y en todos deja un relente que envenena la vida de los peruanos: el resentimiento y los complejos sociales» (p. 11).

Su incapacidad para procesar esos resentimientos y esos complejos en la experiencia de sí mismo, lo arrastran ineluctablemente a repetir, a escala nacional, el desastre de la aparición de su padre. Querer hacer del Perú una Suiza, una nación habitada por gentes tan civilizadas y poco conflictivas como los Llosa de su libro es, a no dudarlo, un empeño digno de encomio, así fuese únicamente como utopía, como norte y referencia. Pero ello exige una tarea de sinceramiento no sólo de la economía, a fin de que se conforme a las reglas del juego liberal, sino de las fuerzas en conflicto de la sociedad peruana, que son, por «extraña coincidencia», precisamente las mismas que podría haber encontrado en ese fondo oscuro, en ese compartimento secreto a los que no quiso llegar.

Mucho se ha especulado, en esos ejercicios de política-ficción a los que uno no puede resistirse, sobre qué habría ocurrido si Vargas Llosa hubiese sido elegido presidente del Perú. Hay quiénes dicen que Fujimori terminó realizando el programa del Fredemo, idea con la que MVL no sólo está en desacuerdo, sino que la considera su verdadera derrota:

«Esta ha sido, pienso, mi verdadera derrota, no la superficial del 10 de junio, porque desnaturaliza buena parte de lo que hice y todo lo que quise hacer por el Perú», (p. 532).

Mi impresión es que, se piense lo que se piense sobre el programa aplicado por el gobierno actual, para MVL esa derrota es todo menos superficial; es más bien profunda, y esa es, en suma, la gran limitación que le encuentro al *El pez en el agua*: me parece que ese pescado, en lo que a sí mismo se refiere, se detiene en un lugar muy próximo a la superficie, pese a su evidente y por momentos conmovedor esfuerzo por ser honesto y transparente. La escritura es un acto de reparación de desgarros, de remiendos sutiles, de catarsis. Pero también debería ser un instrumento de investigación, de búsqueda, de reinterpretación de la realidad a partir de los materiales dispersos de la percepción, la memoria y la imaginación, que es precisamente lo que el autor hace en sus mejores relatos. Acaso se debe a su incapacidad de aprender de sus propias fallas narcisísticas, que el fracaso electoral haya sido tan ineluctable como lo es el retorno de lo reprimido. Tal como con su padre, con Fujimori vuelve a emerger esa realidad negada y reprimida que el autor en ambos casos se resistía a aceptar, pese a su lucidez y su perspicacia para todo aquello que no fuere observarse a sí mismo de la manera más descarnada posible, vale decir a través de ese otro alojado en sí mismo. Ese otro que San Agustín ve en Dios, Montaigne en La Boetie y Rousseau en el interior del yo, y que Freud alojará en esa dimensión aún más recóndita de la intimidad, que es aquella -la del inconsciente- a la que ninguna persona tiene acceso sin recurrir a las vías alternativas descubiertas por los pensadores de la modernidad.

Como lo dice el analista André Green, el otro es indispensable al sí mismo para que éste pueda ser y convertirse en sí mismo¹¹. Pero, ¿quién es el otro internalizado con el que dialoga Mario Vargas Llosa? En este libro se trata nada menos que del Perú, pero de un Perú idealizado, sin Vargas ni Fujimoris, violentamente proyec-

¹¹ André Green, *Le travail du négatif*, Les Editions de Minuit, Paris, 1993. *L'autre et l'expérience de soi* (Prefacio a *Le Soi Caché*, de Masud Khan), Editions Gallimard, Paris, 1976.

tados hacia afuera (más bien negados hacia muy adentro); un Perú purgado, sin resentimientos ni mezquindades, un jardín de Llosas. Sus lectores no desesperamos, sin embargo, de que un día se instaure en el autor esa conversación en la catedral de su fuero interno, que podría fecundar su creación con el mejor de los abonos. Espero que el deseo de reconciliarlo con esa actitud que hoy elude, haya sido uno de los íntimos resortes de mi comentario.

LA CONSTITUCIÓN DEL YO Y DEL OTRO.

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA DE LA ACCIÓN
DE DONALD DAVIDSON

Pablo Quintanilla

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN de Donald Davidson tiene consecuencias importantes -aunque no extraídas por el propio Davidson- concernientes a la manera como se constituye la noción del otro y de uno mismo en la interacción comunicativa. En este ensayo me gustaría presentar una interpretación de esta teoría de la acción y su relación con el tema de la comunicación, para luego desarrollar algunas de esas consecuencias.

La tesis que deseo sostener es la siguiente: en la interacción comunicativa tanto el yo como el otro son idealizaciones o radicalizaciones del fenómeno de la intersubjetividad. El otro es una proyección del yo, pero a su vez el yo se constituye en la interacción con el otro. Esto supone que la intersubjetividad es un continuo que tiene como extremos las nociones de «yo» y de «otro», pero donde la distinción entre ambos no es más que de grado.

Esta tesis se encuentra en las antípodas de la concepción cartesiana del sujeto donde hay una distinción radical entre ambas nociones, distinción que viene garantizada por lo que se suele llamar «la autoridad de la primera persona». Según esta concepción, el sujeto tiene un conocimiento de sí mismo que es inmejorable. La manera como el yo interpreta algunos de sus estados mentales -

tales como creencias, emociones y sentimientos- y la manera como entiende los significados que atribuye a las palabras tiene un grado total de certeza, en la medida que es un conocimiento inmediato, es decir, no requiere de mediación alguna. De otro lado, el conocimiento que el yo tiene del otro está mediado por múltiples velos que lo hacen un conocimiento imperfecto, limitado y necesitado de justificación, al punto que la demostración de la existencia del otro se fundamenta en el dato que el sujeto tiene de sí mismo. En Descartes, el conocimiento que el sujeto tiene de sus propios estados mentales es llamado «realidad objetiva» porque no ofrece lugar a ninguna duda, mientras que el mundo externo a él es denominado «realidad formal», porque su conocimiento es mediato y puede ponerse en cuestión. Descartes admite que un genio maligno puede confundirlo en lo concierne a la correspondencia entre sus estados mentales y el mundo externo, pero lo que ningún genio maligno podría hacer es confundirlo acerca de lo que el sujeto mismo cree que son sus estados mentales. En las siguientes líneas voy a intentar objetar esa concepción del yo como un «teatro interior» al que uno tiene acceso privilegiado y que es previo al conocimiento que se tiene del otro. Mi sugerencia es que la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo y del otro tiene las mismas características, la proyección de la propia racionalidad, y que la diferencia es sólo cuestión de ubicación en una continuidad.

Según Paul Ricoeur fueron los tres maestros de la sospecha -Marx, Nietzsche y Freud- quienes cuestionaron la idea de la autonomía de la razón y la autotransparencia de su discurso, al mostrar que hay un estrato subyacente a la conciencia que determina la conciencia misma. Este estrato puede ser llamado «modo de producción», «voluntad de poder» o simplemente «inconsciente», pero la idea es que al cuestionar la autonomía de la razón, los maestros de la sospecha ponen las bases de lo que después será la crítica a la noción de sujeto que va a derivar en la filosofía de la postmodernidad.

Pienso que de la teoría de la acción de Davidson

se deriva una posición igualmente crítica respecto del paradigma moderno de la subjetividad¹. El conocimiento del otro se forma a partir de la proyección de uno mismo, pero el conocimiento de uno mismo se constituye en la interacción con el otro. Es decir, tanto la noción del yo como del otro se constituyen en la interacción comunicativa. No hay un yo previo al conocimiento del otro, ni un otro que anteceda al yo. El yo tiene más autoridad respecto de sus propios estados mentales que respecto de los ajenos, pero no porque goce de un punto de vista privilegiado ni porque posea un acceso a su conciencia que a los demás les resulta vedado, sino porque en el fenómeno de la autointerpretación, la racionalidad que uno proyecta en la conducta a interpretar coincide casi plenamente con los estados mentales que son objeto de la interpretación. En todo caso, tanto el conocimiento que el yo tiene de sí mismo como el que tiene del otro es mejorable e imperfecto. En lo que sigue voy a intentar desarrollar estas intuiciones.

LA TEORÍA DE LA ACCIÓN

La teoría de la acción de Davidson está asociada a una teoría de la comunicación y a una cierta concepción de la racionalidad. El punto de partida de este proyecto intelectual es el problema de la interpretación radical: ¿qué deben tener en común hablante e intérprete para que pueda decirse que se están comunicando, o que uno de ellos está interpretando al otro? Este problema fue por vez primera planteado por Quine en *Palabra y objeto*² con la finalidad de cuestionar toda teoría mentalista del significado, aquella que afirma que el significado de las

¹ Donald Davidson, «First person authority», en *Dialéctica* vol. 38, Nº 2-3, 1984; «Knowing one's own mind», en *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, Nº 61, 1987.

² Quine, *Palabra y objeto*, Ariel, Barcelona, 1962.

expresiones es un cierto contenido mental. La solución de Quine es postular un giro hacia el conductismo. En el caso de Davidson, por el contrario, se trata de superar la distinción entre teorías mentalistas y conductistas del significado. Según Davidson, para que la comunicación sea posible cada uno de los interlocutores debe proyectar su propia racionalidad en el otro. Debe asumirlo como suficientemente semejante como para poder ser comprendido pero también suficientemente distinto como para que sea necesario un esfuerzo en su comprensión.

La conducta lingüística de un agente es sólo un pequeño aspecto de la totalidad de su comportamiento. El comportamiento del agente es un conjunto de eventos naturales, es decir, no es en principio diferente de cualquier otro evento físico que exista en la naturaleza, tal como la rotación de la tierra, la lluvia o el granizo. Sin embargo, de este conjunto de eventos naturales en que el agente está comprometido causalmente, un subconjunto de eventos merece el nombre de «acciones»; son aquellos eventos que no sólo pueden ser descritos utilizando un vocabulario físico -es decir el de las ciencias naturales- sino también utilizando un vocabulario intencional, aquel que incluye conceptos tales como «creencia», «deseo», «significado», etc. El punto radica en que, al describir un evento utilizando un vocabulario físico, tenemos ciertas pretensiones de objetividad -por lo menos al interior de una comunidad científica en una época y un lugar determinado-, pero al describir un evento utilizando un vocabulario intencional, i.e. al describirlo como una acción, tenemos que hacerlo desde nuestras propias creencias y deseos. Poder describir ciertos eventos físicos como acciones es ser capaz de encontrar en ellos una cierta racionalidad, según los criterios de racionalidad del intérprete.

El evento a ser interpretado es en sí mismo asignificativo y ontológicamente neutral; sólo se hace interesante cuando es descrito en algún vocabulario y, cuando esto ocurre, el evento se convierte en un «hecho de la naturaleza» o en un conjunto de acciones intencionales. Podríamos resumir el punto de la siguiente manera:

toda acción es un evento físico, no todo evento físico es una acción. Para que un evento físico sea una acción su agente causal debe poseer intencionalidad, es decir, debe ser interpretable en términos de creencias y deseos.

De aquí emerge una consecuencia sorprendente, no avizorada por el propio Davidson y que es incierto si aceptaría. Si para que un evento sea una acción basta interpretarlo según nuestras propias creencias y deseos, en principio es posible que alguna comunidad considere importante describir eventos tales como el movimiento de la luna o la producción de los rayos solares como acciones, es decir, como efectos causados por un agente que es interpretable en términos de creencias y deseos. Pero el punto es que no hay ningún criterio objetivo -es decir, independiente de una comunidad- que decida qué tipo de eventos pueden ser descritos como acciones y cuáles no. Asimismo, la manera en que describimos la forma como otras comunidades describen los eventos (como acciones o no) está condenada a ser una proyección de nuestras creencias y deseos acerca de ellas y acerca de nosotros mismos, una proyección de nuestra propia racionalidad.

Se ha objetado que esta tesis es etnocentrista³. Me parece importante señalar que en un sentido sí lo es y en otro no. No lo es si es que etnocentrismo significa la concepción que tiene una comunidad de ser epistemológica o axiológicamente privilegiada respecto de otras. Por el contrario, una posición como la aquí defendida elimina ese tipo de etnocentrismo al subrayar que ninguna descripción es privilegiada respecto de las otras. Si es una posición etnocentrista, sin embargo, si por ello se entiende que la única manera en que un pueblo puede comprender a otro pueblo (o a cualquier otro conjunto de eventos

³ Antonio Pérez, Cf. «Interpretación, coherencia y etnocentrismo. Comentario a un texto de Pablo Quintanilla». El texto comentado por Antonio Pérez es «Teoría de la acción y racionalidad en Donald Davidson». Cf. también «El otro como una extensión del yo. Respuesta a Antonio Pérez». Los tres textos han aparecido en *ARETÉ*, volumen V, Lima, 1993.

naturales) es asumiendo que el otro es semejante a uno mismo, es decir, merecedor de interpretación. Esto es válido tanto para colectividades como para individuos, y mi opinión es que no sólo es un tipo de etnocentrismo inevitable sino incluso deseable. Interpretar un conjunto de eventos naturales como las acciones de «otro» es un acto de extensión del yo, un reconocimiento de sus semejanzas con uno mismo, aunque también implica respeto por sus diferencias. En el fondo es un acto de solidaridad. Si el otro fuese un «enteramente otro» sería ininteligible, pasaríamos de largo sin reparar en él.

EL FENÓMENO DE LA INTERPRETACIÓN

Para describir a un agente como causa de acciones es necesario asumirlo racional y poseedor de lenguaje. La razón es la siguiente. El agente racional es aquel a quien podemos atribuir un silogismo práctico que tiene como premisas un conjunto de creencias y un conjunto de deseos, y cuya conclusión es un conjunto de acciones. Es decir, ser racional es ser interpretable en términos de actitudes proposicionales interconectadas y máximamente coherentes entre sí. Como las actitudes proposicionales son las diferentes disposiciones que es posible tener respecto de una proposición dada (i.e., uno puede creer que p, o saber que p, o dudar, temer, desear, estar horrorizado ante p, etc.), entonces ser racional es ser interpretable como agente que es capaz de tener una conducta que es, en términos generales, coherente con un conjunto de creencias y deseos. Por otro lado, la única manera de ser interpretable en términos de un conjunto de actitudes proposicionales interconectadas es perteneciendo a una comunidad de individuos, aquello a lo que Wittgenstein llamaría una forma de vida. Pertenecer a una forma de vida equivale a compartir un sistema simbólico de comunicación, un conjunto de prácticas sociales, un sistema intersubjetivo de comportamiento, es decir, un lenguaje.

El tipo de descripción que nos va a permitir

distinguir acciones de meros eventos naturales, considera a los hablantes agentes que aseveran oraciones verdaderas y que tienen deseos o preferencias. Un agente asevera una oración como verdadera en parte en virtud de lo que el agente cree que la oración significa en un lenguaje dado y en parte en virtud de las creencias que el agente tiene acerca del objeto del discurso. Este es el principio de la inseparabilidad entre significado y creencia, que tiene como consecuencia el principio de caridad: para que la comunicación sea posible, ambos interlocutores deben compartir un número considerable de creencias acerca de los significados de las palabras (es decir acerca del lenguaje) y acerca del universo del discurso (es decir el mundo). Finalmente, las creencias acerca del lenguaje y las creencias acerca del mundo resultan siendo indistinguibles. El principio de la inseparabilidad entre significado y creencia (entre lenguaje y realidad) es una consecuencia tanto de argumentos desarrollados por Quine como por Wittgenstein. En el caso de Quine, la crítica a la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos (i.e., entre cuestiones de significado y cuestiones de hecho); en el caso de Wittgenstein sus reflexiones en torno a las relaciones entre juegos de lenguaje y formas de vida.

El principio de caridad ha sido con frecuencia malinterpretado. Lo que este principio afirma es simplemente que el intérprete debe asumir la coherencia y veracidad del agente (bajo los criterios del intérprete) para poder dar sentido a sus acciones y preferencias. Interpretar al agente como básicamente contradictorio o como un creyente de falsedades no deja nada que interpretar, pues al desvanecer la inteligibilidad de sus acciones dejan de ser acciones para convertirse en meros eventos naturales. Una explicitación del principio de caridad podría ser la siguiente. Para que el intérprete pueda comprender las acciones del agente debe ser capaz de reconstruir las creencias y deseos que les dieron lugar. De otro lado, para que el intérprete pueda entender las preferencias del agente debe atribuir, en líneas generales, los mismos significados a sus expresiones. Pero por el principio de

inseparabilidad entre significado y creencia eso equivale a decir que ambos interlocutores deben compartir, en líneas generales, las mismas creencias acerca de los objetos referidos por las proferencias. Así pues, que el intérprete debe asumir la veracidad del agente equivale a que ambos interlocutores comparten un número masivo de creencias (y por tanto significados) acerca de los objetos del discurso, pues el único criterio de verdad es el criterio del intérprete.

LA CONSTITUCIÓN DEL YO Y DEL OTRO

Hasta aquí resulta claro que la única forma en que el intérprete puede comprender al otro es proyectándole su propia racionalidad, esto es, recuperándolo como una extensión de sí mismo. Pero naturalmente hay un aspecto del otro que no puede ser recuperado desde la racionalidad actual del intérprete, y esto es precisamente lo que los distingue a ambos, porque si todo el comportamiento del otro fuese comprensible en términos de la racionalidad actual del intérprete, el otro no sería sino un desdoblamiento del yo, sería un otro yo o una ficción del yo. La existencia de un aspecto del otro que el yo no puede capturar según sus creencias, significados y deseos actuales, garantiza el esfuerzo del intérprete por salir de sí mismo para comprenderlo. Es precisamente este esfuerzo lo que posibilita el reconocimiento del otro como distinto. Al confrontarse con el extraño, al enfrentarse con creencias, significados y deseos diferentes, el yo es obligado a reconsiderar y cuestionar los suyos propios. En la actividad de interpretar al otro, es decir de constituirlo, se produce también la constitución del yo.

Esta dinámica no es tratada explícitamente por Davidson pero pienso que se puede inferir de su análisis de la situación comunicativa. El fenómeno de la interpretación es un acto de creatividad en que el intérprete debe alejarse de sus creencias y deseos para capturar las creencias y deseos del hablante. Con la finalidad de

explicar este fenómeno, en «A nice derangement of epitaphs»⁴, Davidson distingue entre teorías previas y teorías al paso (*prior y passing theories*). Para el intérprete, la teoría previa es aquel tejido de creencias y deseos que lo sitúa en capacidad de comprender las preferencias de un hablante en particular. Su teoría al paso incluirá el tejido de creencias y deseos que el intérprete tendrá que utilizar efectivamente en la comprensión del hablante. En el caso del hablante, su teoría previa consistirá de creencias y deseos acerca de la teoría previa del intérprete, mientras que su teoría al paso incluirá aquellas creencias y deseos que el hablante espera que el intérprete utilice para poder comprender sus expresiones.

Podríamos expresarlo con más claridad de la siguiente manera. La teoría previa que un intérprete tiene de un agente o hablante es un sistema de creencias en miniatura para ese agente en particular. Incluye todo lo que el intérprete cree acerca del hablante y lo que el intérprete cree que el hablante cree. Por supuesto, se trata de creencias acerca del mundo y creencias acerca del lenguaje (i.e. acerca de los significados de las palabras). Si el intérprete no tuviese una teoría previa para el hablante, no podría comenzar a interpretarlo, no lo reconocería siquiera como interpretable o digno de ser interpretado, pasaría de largo sin considerarlo «otro». Cuando el hablante comienza a proferir oraciones, el intérprete asume que su tejido de creencias, acciones y deseos -es decir su racionalidad- es semejante a la del propio intérprete. Es en este sentido que el intérprete proyecta su propia racionalidad en el hablante. Sin embargo, una vez comprometido en el proceso de la interpretación de preferencias y acciones, el intérprete percibirá que la conducta del hablante corrobora algunas de las creencias que tenía en su teoría previa mientras contradice otras. Las nuevas creencias que el intérprete desarrolle acerca

4 En: Lepore, Ernest (ed.), *Truth and interpretation. Perspectives in the philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.

del hablante constituirán una teoría al paso para éste. Mientras más exótico le parezca al intérprete el comportamiento y las preferencias del hablante, más tendrá que alejarse de su teoría previa para desarrollar complejas, arriesgadas y elaboradas teorías al paso con el fin de hacerlo inteligible.

Si el discurso del hablante resulta particularmente difícil de comprender para el intérprete, ya sea porque presuponga información adicional, porque incluya formas no convencionales de expresar algo, o porque contenga intuiciones radicalmente nuevas y creativas, el intérprete tendrá que esforzarse para producir toda suerte de teorías al paso con el fin de dar sentido a las preferencias y acciones del agente. En este proceso, un buen intérprete tendrá que utilizar toda su creatividad e imaginación para poder comprenderlo. Por el contrario, un intérprete obsecado o limitado sólo podrá comprender aquellas creencias y deseos -y en consecuencia acciones- que sean semejantes a los de él mismo.

La creatividad del intérprete se prueba en el proceso hermenéutico, en su capacidad de dar cuenta de más eventos y explicarlos en términos de acciones, creencias y deseos coherentes entre sí. Este es el criterio que nos permite evaluar la calidad de las interpretaciones. Son mejores aquellas que dan cuenta de más eventos, aquellas que muestran más explícitamente la complejidad a nivel de actitudes proposicionales del fenómeno a ser interpretado, y aquellas que generan mayor cambio conceptual en el sistema de creencias del intérprete. Pero, por supuesto, no existe ningún criterio definido que nos permita discriminar entre buenas y malas interpretaciones, pues toda interpretación es un acto de creatividad y la creatividad no puede evaluarse con reglas establecidas.

Una vez que el intérprete se compromete en el proceso hermenéutico, las teorías al paso exitosas se constituyen en su teoría previa, el intérprete adquiere nuevas creencias acerca del hablante, acerca del mundo o acerca de sí mismo y, entonces, algunos de los significados que solía atribuir a las palabras sufrirán variación.

Su habilidad para producir nuevas teorías al paso se afinará para situaciones más complejas, situaciones en que los eventos en que el agente está involucrado resulten más difíciles de interpretar -i.e., de entender como acciones- porque su teoría previa se encuentra lejos de la del intérprete.

Aunque el propio Davidson no lo hace, pienso que su modelo de la producción de teorías al paso puede aplicarse al fenómeno del cambio conceptual y la constitución de las nociones de «yo» y «otro». El yo altera sus creencias y deseos, y los significados que atribuye a las palabras, cuando se enfrenta con un «otro» (que es normalmente un interlocutor, pero también puede ser un poema, una pintura o un acontecimiento inesperado) que cuestiona y confronta su sistema de creencias a través de sus propias creencias, deseos y acciones. Al producirse un cambio conceptual en el interior del sistema de creencias del intérprete, su concepción del mundo se altera y entonces se constituye su visión del otro como una proyección de sí mismo. Pero no sólo cambia su teoría previa acerca del otro -este sector de su sistema de creencias reservado para un agente en particular- sino que al cambiar su visión del otro cambia su visión de sí mismo, es decir, se constituye propiamente su noción de «yo».

Aunque Davidson no es explícito en este punto, pienso que es posible sostener que el intérprete es también intérprete de sí mismo, y al serlo se interpreta a sí mismo de la misma manera como interpretaría a otro. Voy a intentar desarrollar esta idea. El otro no es un desdoblamiento del yo, si así fuera sería simplemente una ficción del yo, una ilusión, y no habríamos salido del paradigma de la subjetividad que es precisamente aquel que intentamos superar. Al ser el otro una extensión del yo, hay una proyección que el yo hace de sí mismo en el otro y que le permite interpretarlo. Pero, naturalmente, tanto el yo como el otro tienen una interpretación de sí mismos. La interpretación que uno hace de alguien (que puede ser uno mismo o no) es un continuo en el que en un extremo está la interpretación en que las teorías previas del

intérprete y el interpretado están más cerca a identificarse, aunque nunca pueden ser totalmente idénticas, ni siquiera en la autointerpretación. En el otro extremo está aquella interpretación en que se requiere la producción de más arriesgadas teorías al paso. En condiciones normales esto ocurre en la interpretación de un extraño, y el caso paradigmático es el de la interpretación radical, pero voy a intentar sugerir aquí que eso puede ocurrir también en la autointerpretación, con lo cual no hay ninguna diferencia de principio en la manera como uno se interpreta a sí mismo y como uno interpreta a un extraño. Uno puede ser extraño de sí mismo.

El caso más fuerte de autoridad de la primera persona es cuando el sujeto no tiene que hacer teorías al paso para interpretar sus propias palabras, deseos y acciones, ya que estas casi se identifican con su teoría previa, es decir, con su visión de sí mismo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando uno interpreta las palabras que profiere en el momento mismo de su proferencia. Sin embargo, ocurre con frecuencia que uno se sorprende a sí mismo profiriendo palabras, expresando deseos y realizando acciones que desconoce cómo y por qué fueron producidos. En este punto resulta atractivo postular la hipótesis del inconsciente y, en efecto, el proyecto de Davidson incluye conciliar su modelo hermenéutico con la teoría psicoanalítica. En principio es posible postular un nivel inconsciente en el sistema de creencias del individuo.

A primera vista hablar de creencias inconscientes parece extraño sino paradójico, pero no lo es tanto si recordamos que una creencia se define como una disposición para actuar, con lo cual es sensato suponer que tenemos disposiciones para actuar de las que no siempre tenemos conciencia. A veces sólo cobramos conciencia de ellas cuando nos vemos a posteriori y en retrospectiva, y nos preguntamos por qué realizamos tales o cuales preferencias o acciones. Así pues, la hipótesis del inconsciente carcome la autoridad de la primera persona y sugiere que en ocasiones uno tiene que desarrollar teorías al paso para entenderse a sí mismo, de la misma manera

como tendría que hacerlo con otro. Más claro se ve en el caso de una diferencia diacrónica entre la preferencia y la interpretación, como cuando uno lee un texto que escribió varios años antes y donde expresa creencias y deseos que uno ya no tiene. En este caso, el intérprete debe hacer un esfuerzo por desarrollar teorías al paso para imaginar (no sólo recordar) las creencias y deseos que pudieron originar tales preferencias. El punto que quiero subrayar es que nos interpretamos a nosotros mismos de la misma manera (con las mismas limitaciones) como interpretamos a otro. La única diferencia es que en condiciones normales no tenemos que hacer teorías al paso demasiado arriesgadas, y eso es porque la distancia entre las actitudes proposicionales empleadas en la interpretación y aquellas que van a ser interpretadas es mínima. Pero no siempre es así. Uno puede desconocerse a sí mismo tanto o más como desconoce a un extraño. Con el agravante, claro está, que ya que uno interpreta al otro proyectando el conocimiento que uno tiene de sí mismo, la interpretación que uno hace del otro es más pobre en la medida en que el intérprete mismo desconozca sus propios estados mentales.

Así pues, el otro no es sólo una extensión del yo, es eso más la interpretación que él tiene de sí mismo, interpretación que el yo sólo podrá recuperar desde su propia interpretación. Esto garantiza la existencia del otro como semejante y diferente, dándole densidad ontológica, realidad, existencia independiente de la interpretación, aunque por supuesto la interpretación que el otro hace de sí mismo es sólo ligeramente menos imperfecta que la interpretación que el yo hace del otro.

Plantear las cosas de esta manera cuestiona radicalmente aquella concepción cartesiana del yo como autónomo, poseedor de autoridad sobre sus propios estados mentales y sustancialmente diferente del otro, al extremo de requerir demostrar su existencia. El punto es que el otro no puede ser enteramente otro, no puede ser inconmensurable respecto del yo. De la misma manera, el yo no es plenamente autónomo, hay algo de uno que

a uno mismo le resulta ajeno.

En todo caso, tanto la comprensión que el yo tiene del otro como la que tiene de sí mismo se constituye en la producción de teorías al paso, es decir, en el esfuerzo por interpretar la conducta exótica, las creencias extrañas y los deseos extravagantes. Aquello que en primera instancia encontramos irracional y absurdo pero que nos cuestiona de manera suficiente para que, después de una segunda mirada, descubramos que en ello hay algo profundo e inquietante, logrando mayor comprensión del otro pero también mayor comprensión de uno mismo. Algo así como lo que ocurre cuando interpretamos por primera vez una metáfora penetrante. Al principio es una oración absurda, falsa o trivialmente verdadera. Sólo después de unos segundos descubrimos que puede ser iluminadora.

LOS DELICIOSOS ENCANTOS DE LA COCINA PERUANA

Mariano Valderrama L.

En círculos intelectuales de clase media el cocinar, el paladear y el hablar de comida está de moda.

Quizás la buena mesa sea una justificada evasión frente a las dramática situación de violencia, crisis social y derrumbe de las ideologías que nos ha tocado vivir.

Probablemente el nuevo interés gastronómico exprese también la recuperación de una dimensión del goce de la vida cotidiana que anteriormente estaba restringido, por dedicación apasionada, al trabajo y a la militancias política. Los intelectuales han incursionado en los deliciosos encantos del buen comer. ¿Claudicación ideológica o ensanchamiento de las perspectivas de la vida?

Probablemente un poco de lo uno y de lo otro, o todo lo contrario.

DE LA CHACRA A LA OLLA

TRAS ESTAR DEDICADO más de veinte años a publicar trabajos en el ramo de las ciencias sociales me animé a fines del año pasado a editar algo más frívolo y divertido, y lancé *Gastromanía*, guía del buen comer, elaborada a partir de mis recorridos por los diversos restaurantes y huariques. Un viejo amigo, el poeta Marco Martos, conocedor de mi anterior etapa de investigador agrario hizo un comentario periodístico de la primera edición, señalando con cierta ironía sanmarquina que había transitado «de la chacra a la olla».

Resultó una grata sorpresa la buena acogida que el artesanal librito encontró entre la prensa y los usuarios.

No había recibido tan rápido ni tan entusiasta eco con mis sesudos trabajos anteriores. La edición se agotó en tres meses. Poco tiempo después llegué a un acuerdo con el Fondo de Promoción Turística del Perú (FOPTUR) para lanzar una versión ampliada de «Gastromanía» con un tiraje de cinco mil ejemplares, en inglés y en español, que cubriese la buena mesa del Perú.

Actualmente está en camino otra edición, aunque mi interés por los restaurantes se está agotando. Me entusiasma, en cambio la idea de abordar el tema culinario desde una perspectiva cultural hurgando en los aspectos sociales e históricos.

Los editores de la revista me han pedido explicitar las razones por las cuales un científico social, dedicado durante varios años a temas como el desarrollo rural, las comunicaciones y la política incursiona ahora en el tema culinario y se proyecta a los medios de comunicación masivos. ¿Aburrimento, diversificación, cambio de perspectivas? ¿Vuelco personal o generacional manifestado este interés por la comida y la cotidianidad?

ORÍGENES DEL SIBARITISMO

Debo señalar que albergo entusiasmo por el buen comer desde que tengo uso de razón. Se enlaza a una vieja afición cultivada por mi familia materna, y que ha sido reavivada en ocasión de mis frecuentes viajes y estadías en el extranjero. Es a la distancia donde uno más valora la comida propia y mejor puede identificar sus características, en comparación con otras vertientes culinarias.

Es curioso observar cómo los peruanos que han migrado, lejos de perder su vínculo con la cultura culinaria peruana, con frecuencia la han fortalecido. Muchos chefs, que han practicado años en Europa la escuela del «Cordon Blue», han redescubierto luego con entusiasmo la comida peruana y han buscado recrearla. En el mundo encontramos chefs peruanos que han abierto restaurantes de

reconocida excelencia inspirados en la tradición culinaria del Perú.

En Nueva York, el peruano Rojas Lombardi no sólo implementó uno de los mejores restaurantes de este tipo, sino que publicó en inglés un voluminoso y completo libro de cocina peruana. En Santiago de Chile los restaurantes peruanos («El Otro Sitio», «Canela Fina», «Cocoa», etc.) destacan, como lo hacen restaurantes peruanos en Bogotá y Miami.

En mis épocas universitarias me tocó vivir siete años en Alemania. Fue la ocasión para hacer recorridos por países vecinos de buen comer como Francia e Italia. Pero el hartazgo de la monotonía de las papas (Kartoffel) y las salchichas (Wurst) alemanas fue también motivo de fuerza para incursionar en la cocina y preparar regularmente platos peruanos que extrañaba¹. En la universidad de Heidelberg constituimos un club de cocina tercer mundista en donde semanalmente nos reuníamos a saborear platos de la India, Pakistán, Tailandia, tocándome a mi preparar los del Perú. Luego el tedio que me producía escribir una tesis de doctorado en alemán me indujo a planificar diariamente un par de horas de relajo, que empleaba en ir al mercado y preparar algún platillo nuevo de comida especial.

COMIDA PERUANA: MULTIPLICIDAD DE SABORES

En los viajes relucen los contrastes. Existen países ricos con abundante provisión de alimentos (como por ejemplo Inglaterra u Holanda), en los cuales el comer se relaciona básicamente con los requerimientos de calorías

¹ Mi hijo, que estudia actualmente en el extranjero, me solicitó le enviara un par de libros de recetas de comida peruana. Entre los de reciente publicación destaca el libro de Teresa Ocampo, *Las recetas de mi madre*. Entre los libros de más vieja data, que por estar agotados tuve que fotocopiar, están los de Laura Garland, *La Tapada*, s/d., y el de Guillermo Thorndike, *La olla de oro*. Existen varios libros

y proteínas para sobrevivir en buenas condiciones. Hay, por otro lado, países pobres como el Perú, México y la India en que, pese a las restricciones de ingresos existe una cultura del buen comer entrelazada con una cultura social histórica.

Algo que uno a la distancia ve con más fuerza, como principal característica de la comida peruana, es su capacidad de integrar diversas vertientes culturales. No sólo está la variedad regional sino que hay una apertura para incorporar vertientes externas mayor que otras cocinas como la hindú o la mexicana². El mapa gastronómico del Perú muestra la huella de diferentes influencias culturales. A la ancestral cultura incaica y preincaica, que privilegiaron el maíz y la papa, se sumó la presencia colonial española, y sobre ambas se han sucedido los platos y aderezos traídos por migrantes mulatos, chinos, italianos, japoneses y europeos³.

Cuando nos reuníamos peruanos en el extranjero rememorábamos los platos nacionales: el «ají de gallina», «los anticuchos» y a la memoria se nos venían también los «chifas». Es que la comida china con sabor local se ha extendido por todo el Perú⁴ y hay más de mil restaurantes chinos, probablemente tanto como en el resto de América Latina o igual que en toda Europa Occidental. La curiosidad me ha llevado a contar chifas en las calles de Lima y nunca paro, pues siempre aparecen varios nuevos. Sólo

en edición popular que no dejan de ser útiles: Rosita Ríos, *Moderna cocina peruana*, editorial Navarrete, 11a. edición, Lima, 1985; Misia Peta, *nueva cocina peruana*, editorial Mercurio, 10ma. edición, Lima, 1991.

² Además de haber restaurantes con la cocina de diversos países, se han producido en el Perú voluminosos tratados culinarios sobre la comida internacional. Ver el libro de Fanny S. Tawil, *Cocinado hoy*, impreso en Buenos Aires en 1983 o el de Augusta Santistevan, *Aprendamos la cocina francesa*, Editorial Andina, Lima, 1978.

³ Sobre las diversas vertientes de la comida peruana ver el libro compilado por Rosario Oliva: *Cultura, identidad y cocina en el Perú*, Universidad San Martín de Porras, Lima, 1993.

⁴ Es interesante apreciar, por ejemplo, como el libro de *Comida peruana* de Rosita Ríos, incluye un capítulo de cocina china.

en la Av. Canadá hay más de treinta, otros veinte en la Av. Venezuela, una quincena en República de Panamá, otra quincena más entre las avenidas Sucre y Bolívar y otros tantos entre San Luis y Aviación o entre Petit Thouars y Arenales, dieciséis en la zona de Bausate y Mesa con Manco Capac, trece en la Av. Perú y once en la Av. Benavides, por no hablar del conglomerado de chifas del barrio Chino, alrededor de la calle Capón, en el Mercado Central.

En los últimos años, para no quedarse atrás, han aparecido un par de decenas de restaurantes japoneses. A propósito de estas impactantes ondas externas, es interesante hacer notar que la del Perú es una gastronomía con intensas mixturas culturales. En muchos restaurantes es posible pedir tanto platos criollos como orientales, y en varios otros el menú combina ingredientes de ambas cocinas. pienso por ejemplo en el salón de «Rosita Yimura», «Ah-gusto», «El Paraíso de Santiago», «La Perla» o «El Encuentro de Otani». El «tiradito», por ejemplo, es una recreación del cebiche bajo la influencia nikkei.

PLACERES Y SATISFACCIONES DEL BUEN COMER

La pasión gastronómica es mucho más que el goce de comer rico. Así como el sexo puede abrir puertas a diversas relaciones y puede inspirar poesías y novelas, el buen comer tiene la potencialidad de enriquecer muchos aspectos de la vida.

Está el insustituible placer de ir el fin de semana al mercado recorrer los puestos, platicar o negociar con las caseras y ver la colorida multiplicidad, el tamaño y la calidad de carnes, mariscos, frutas y verduras. Paul Bocuse presenta a la nueva cocina francesa como la cocina del mercado⁵. La clave está en la adecuada selección de los

⁵ Paul Bocuse. *La cocina de mercado*, Ediciones Destino, Barcelona, 1986.

productos. Por ello aconseja no comenzar por elegir una magnífica receta, sino por ir con calma al mercado y componer el menú de acuerdo a los productos que la estación y la oportunidad ofrezcan.

Gastronomía es también el gusto de experimentar y recrear sabores. Cuando aprendo un nuevo plato suelo ceñirme a la receta, sin embargo con el tiempo voy innovando la forma de preparación. Este proceso de estudio y experimentación de la receta lo lleva a uno a sumergirse en otro mundo de la alquimia de los sabores.

El buen comer implica para mí siempre un acto social, el compartir con amigos; charlar con quién cocina, con el mozo, con otros comensales. En la costa, cuando uno dice «vamos a comer un cebichito» esto suele asociarse con una cerveza y con un rato de tertulia. Una buena invitación a comer en la casa es, sin duda expresión de sentida amistad; y muchas veces unos platillos seductores han sido la puerta para un romance.

En el caso del Perú la comida esta engarzada con la cultura y se entrecruza con múltiples variables históricas, regionales y sociales. Las recetas familiares suelen transmitirse de generación en generación. Las viandas de la Sierra se asocian con ritos, fiestas y tradiciones.

HACIA UN NUEVO ABORDAJE DE LOS TEMAS CULINARIOS

Esta a la vista que resulta una visión muy restrictiva la que aborda la gastronomía básicamente a la luz de recetas y restaurantes perdiendo de vista el engranaje social y cultural. Es hacia estos últimos aspectos que se orienta mi interés en el futuro. Quisiera incursionar en la televisión y editar una serie de programas cortos sobre la cultura culinaria peruana. En estos días estoy preparando un programa piloto. No quiero repetir la fórmula tradicional de «¿Qué cocinaré?», es decir un programa de recetas hecho en un estudio. Me interesa si un programa con sabor a vida cotidiana, donde la cámara se desplace

por todo el país hurgando en los fogones de las cocinas regionales (picanterías, huariques, restaurantes locales, comida casera) y conversar con amas de casa, cocineros, comensales, presentando imágenes de mercados y ferias regionales. Resulta atractivo recuperar la dimensión social e histórica de la culinaria peruana.

Entre los temas a ser tratados pienso, por ejemplo, en: ¿cómo era la comida antes en el Perú, cuando no existían todos los utensilios modernos (batidora, licuadora, refrigeradora, microondas, plásticos, alimentos envasados) y cuando las amas de casa dedicaban laboriosas jornadas a la preparación de sus alimentos? Las costumbres culinarias en el Perú han cambiado. Por ejemplo, que yo recuerde, el pollo era un plato reservado para ocasiones festivas y no algo que se encuentre todos los días en todas las esquinas, como hoy. La manteca, que era de uso común, ha desaparecido. Aparece como fenómeno universal, nuevo en el Perú la comida al paso (carritos salchicheros, comida china para llevar, menús populares al instante, etc.).

Más que el consenso sobre la mejor receta, resulta atractivo enfatizar la variedad. Antes que hablar de la comida peruana me parece más adecuado hablar de las comidas peruanas. ¿Qué es lo que define a la comida peruana? ¿Acaso la papa, el pescado, o la mágica combinación de ingredientes y ajíes?⁶

El cebiche ha devenido en uno de los platos más populares de la costa. ¿Cómo se prepara entonces un buen cebiche? Debe haber por lo menos una veintena de variantes y una diversidad de secretos. ¿Con qué tipo de pescado? ¿Y con qué corte? ¿Con qué tipo de limón (sazón, verde) o naranja agria se macera? ¿Qué condimentos se añaden? ¿Lleva apio o perejil o ninguno de los

⁶ Sobre el tema resulta interesante consultar la mesa redonda en la que participan Rosario Olivas, Claudio Meneses, Carlos Raffo, Bernardo Roca Rey y Raúl Vargas, «La cocina peruana» en la revista *Hueso Húmero*, N° 30, marzo, Lima, 1994.

dos?⁷. Y luego vienen las variantes: Maguila en La Punta le agrega un toque de crema de leche, Juanito en el Mercado de Jesús María le agrega un poquito de caldo de pescado; hay pescadores que remojando la liza en agua con sal hacen de ella casi una corvina. Más que abundar en recetas trilladas, como se ve, me interesa propiciar encendidos debates y mostrar criterios diversos de cómo se puede preparar un mismo plato. Y aquí no sólo interesa la opinión de eruditos, vale la pena conocer también la opinión de un ama de casa, un sibarita o un pescador.

Lo que caracteriza a la cocina peruana es su riqueza cultural, que proviene de las variedades regionales y de las múltiples influencias externas. Parfraseando a José María Arguedas, que hablaba del Perú como el país de «Todas las sangres», podríamos hablar también del Perú como el país de «todos los sabores».

El hábito del buen comer está presente en diversos ámbitos sociales del Perú. Y es que no solamente encontramos en nuestro país los restaurantes de lujo de la Costa Verde o de los barrios «pitucos». Encontramos también los restaurantes regionales como «Salas» en Cajamarca, «El Olímpico» en Huancayo o «El Puente Viejo» de Piura; las «picanterías» de Piura o Arequipa, las «quintas» del Cusco, los «huariques» o las «cebicherías» costeñas, así como la venta ambulatoria de anticuchos y picarones, tamales, humitas o turrone, por no hablar de los ricos potajes caseros o de la cultura de las fiestas andinas con sus múltiples viandas.

Es atractivo, mostrar con la sensualidad de los colores que permite la imagen televisiva, como la riqueza de la cultura gastronómica peruana se nutre de las bondades de su variedad regional. Junto a los platos norteños (seco de cabrito, cabrito al horno, seco de chabelo, arroz con pato, shambar, pepián) está la tradi-

⁷ Sobre el cebiche ver el artículo de Juan José Vega publicado en «Estilo», suplemento del diario *La República*, del... y los artículos de Antonio Cisneros y de Maritza Giullfo en la revista *Bienvenida* de Faucett.

cional comida limeña (causa rellena, ají de gallina, y los cebiches y parihuelas comunes a las mesas de toda la costa). La cocina de la sierra no se queda atrás y puede mostrar diversidad de platos (rocoto relleno, cuy, patasca, malaya, pachamanca, caldos y adobos). Y para mayor variedad podemos hacer referencia a los platos de la selva (juanes, chonta, pijuayos y las carnes de caza)⁸.

Una suculencia semejante se repite en el rubro de los dulces. En feliz convivencia figuran los «king-kong», las natillas, las «acuñas» del norte, las «tejas» de Ica y la vasta gama de dulces típicos limeños: suspiro, arroz sambito, mazamorra morada, picarones, turrón de doña Pepa. Las ferias anuales de dulces populares organizadas por el Museo de Historia son ocasión para saborear esta variedad de manjares. Aunque en Lima, cotidianamente, basta visitar «El Chalaquito» (con sus sesenta años de historia) en la plaza principal de La Victoria o la dulcería «Santa Rosa» en Magdalena.

Quisiera poder mostrar la continuidad histórica y las tradiciones culinarias que aún se mantienen vivas⁹. En el norte, por ejemplo, cada día de la semana está signado por un plato típico. En el caso de Chiclayo, el domingo es el día del «frito», el lunes el «espesado», el martes el «seco de chavelo» el miércoles el «arroz con pato», etc. Toda esta variedad de platos chiclayanos aparece con su esplendor en la «Feria de exposiciones típicas culturales» en Monsefú.

A la vista está que la fascinación por los temas culinarios no sólo obedece a los dictados del capricho, sino que tiene en el Perú un escenario muy propicio para su desarrollo.

⁸ Sobre las variantes regionales de la comida peruana ver el libro de Alfonsina Barrionuevo: *Qori Manka, culinaria en olla de oro*, AHORA- CONCYTEC, Lima, 1988 o el libro de recetas publicado por Editora Lima, *Comidas típicas del Perú por Departamento*, Lima, 1986.

⁹ Sobre la tradición culinaria peruana ver el voluminoso libro de Josie Sison Porras de De la Guerra: *El Perú y sus manjares: un crisol de culturas*, Lima, mayo de 1994.

diversas comidas típicas (causarellena, ají de gallina, y los ceviches y parrilladas comunes a las mesas de toda la costa). La cocina de la sierra no se queda atrás y puede mostrar diversidad de platos (trucha rellena, cuy, patasca, mullu, pachamanca, caldo y ajobaco). Y para mayor variedad podemos hacer referencia a los platos de la sierra (huancas, chichas, puyos y las carnes de caza).

Una tradición siempre se repite en el tiempo de los dulces. En esta convivencia figuran los King Kong, las natillas, las acharas del norte, las tortas de los y las vastas gama de dulces típicos limenos, surinos, aros, sándwich, mazamorra morada, picarones, tunón de buena fepe. Las ferias anuales de dulces populares organizadas por el Museo de Historia son ocasión para saborear esta variedad de manjares. Aunque en Lima, evidentemente, basta visitar «El Cholo» (con sus asientos azules de historia) en la plaza principal de La Victoria o la dulcería «Santa Rosa» en Magdalena.

Quisiera poder mostrar la continuidad histórica y las tradiciones culinarias que aún se mantienen vivas. En el norte, por ejemplo, cada día de la semana está asignado por un plato típico. En el caso de Chiclayo, el domingo es el día del «tito», el lunes el «espasado», el martes el «seco de chivo», el miércoles el «arroz con pato», etc. Toda esta variedad de platos chichayanos aparece con su esplendor en la feria de exposiciones típicas culinarias

en Molesón.

A la vista está que la fascinación por los temas culinarios no solo obedeció a los dictados del capricho sino que tiene en el Perú un exponente muy propio para su desarrollo.

Si se desea saber más acerca de la gastronomía peruana, se puede consultar la obra de José María de la Cruz, *La gastronomía peruana*, editada por el Ministerio de Educación, Lima, 1985. Sobre las variaciones regionales de la cocina peruana véase el libro de Alicia Ramos Tamayo, *Del Mar a la Sierrita*, editado en 1980 por el Ministerio de Educación. También el libro de recetas publicado por Editora Lima, *Comidas típicas del Perú*, editado por el Departamento de Cultura, Lima, 1985.

Sobre la gastronomía peruana véase el volumen de José María de la Cruz, *La gastronomía peruana*, editado por el Ministerio de Educación, Lima, mayo de 1985.

MÁQUINAS Y PALABRAS

LA SONRISA INTERNACIONAL HACIA 1927

Mirko Lauer

serafín delmar
se saca profundos juguetes del alma

(Carlos Oquendo de Amat)

EL VANGUARDISMO PERUANO de los años 20 fue exclusivamente poético¹. Fue un movimiento breve, de gran calidad literaria, con pocos exponentes y obras, y con obvios problemas de implantación, al que comentaré aquí más como un síntoma de los tiempos que como una escuela literaria. Es cierto que contribuyó a la definición de los rasgos contemporáneos de la creación en el Perú, pero en el plano de las ideas no hizo sino correr traslado en el tiempo de los problemas irresueltos de la relación entre el país y la modernidad.

Mi aproximación se centra en que el vanguardismo tuvo que ver con las máquinas, la incapacidad de estas

¹ La narrativa contemporánea peruana empieza en el realismo, en los años 30, y en la plástica hay un tránsito casi sin accidentes del paisajismo regionalista de comienzos de siglo al indigenismo pictórico lanzado por José Sabogal en 1919 (Mirko Lauer, *Introducción a la pintura peruana del s. XX*, Mosca Azul Editores, Lima, 1976). Lo más próximo al vanguardismo en la plástica fueron las primeras obras de César Moro, intensamente influenciadas por el *art nouveau* (César Moro, *Catálogo de: «Retrospectiva de la obra plástica»*, Galería L'Imaginaire, 1990). El proyecto histórico de la plástica en el Perú está estrechamente vinculado con el gremialismo dentro del rediseño del Estado.

para reproducirse, y las ciudades en un país donde todas ellas tenían dificultades irresolubles para integrarse, no digamos ya desarrollarse, en el paisaje.

A diferencia de lo sucedido en otros países de América Latina, el vanguardismo peruano eludió la representación plástica, aunque uno de los rasgos de esta poesía vanguardista fue precisamente intentar reproducir con letras y palabras una plasticidad visual, a través de formas del caligrama y de descripciones de intención cinética, de la búsqueda de nuevos formatos gráficos, y que una de sus obsesiones fuera el cinema. El esfuerzo de los nuevos ritmos por parodiar los efectos de punta del nuevo siglo fue exitoso, a su manera. Sin embargo representar no fue su fuerte, sino nombrar.

Hubo desencuentros entre palabra e imagen, entre máquina y pre-capitalismo, entre organización de la imaginación y organización de la sociedad, y esos fueron los rasgos centrales del vanguardismo, y los que le prestan interés dentro del debate actual sobre la modernidad y la postmodernidad. El vanguardismo puede hoy ser leído como un primer síntoma de la desencontrada relación peruana con la modernidad en el s. XX, una forma de relación que en lo básico no se ha alterado.

El vanguardismo en el Perú fue tardío en términos internacionales. Cuando comienza, en 1924, ya en Europa había florecido la parte más importante de la obra y la reflexión vanguardista, incluida la de los vanguardistas latinoamericanos en Europa (Müller-Bergh, 1982). Al concluir el ciclo del vanguardismo peruano, unos seis años después, la actitud de los sectores intelectuales del país frente a la llegada de lo nuevo ya había cambiado de manera radical: el optimismo local respecto de la relación de modernidad y extranjero que el vanguardismo encarna fue violentamente moderado por un intenso recrudescimiento de problemas sociales postergados².

² Monguió y Castañeda reconocen en *Flechas*, de 1924, a la primera publicación vanguardista (Luis Monguió, *La poesía postmodernista del Perú*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954),

Si hablamos de modernidad, la diferencia de ubicación geográfica de los protagonistas del vanguardismo es importante, pues tiene mucho que ver con las ideas que subyacen a la recepción de lo nuevo en cada uno de ellos. Mis argumentos se aplican mejor a quienes se mantuvieron en Lima, que es el fulcro de la relación modernidad-tradición en el Perú. Sin embargo es muy intenso el entusiasmo por el vanguardismo en la provincia, de donde proceden los primeros textos vanguardistas de importancia, como *Panoplia lírica*, de Alberto Hidalgo (1917) o *Trilce*, de César Vallejo (1918). Ambos libros dan testimonio de que la provincia peruana antes de 1930 era un fecundo vivero de posibilidades de desarrollo cultural. De otra parte es muy distinta la relación que tendrán con el vanguardismo los poetas exiliados en el extranjero que usaron Lima como una escala en el paso de la provincia local a la metrópoli internacional, que la de quienes se agruparon en Lima y compartieron su destino³.

(Esther Castañeda Vielakamen, *El vanguardismo literario en el Perú*. Estudio y selección de la revista Flechas, 1924, Amaru Editores, Lima, 1989). En 1927 aparecen algunas obras centrales para esta discusión: las primeras entregas del ensayo de José Carlos Mariátegui sobre «El proceso de la literatura peruana», la prosa poética *La casa de cartón* de Martín Adán, *Cinco metros de poemas* de Carlos Oquendo de Amat, y de la última de cuatro entregas de la serie de hojas *Trampolín-Hangar-Rascacielos-Timonel*, una publicación que cambiaba de nombre con cada entrega, y que fue sucesivamente «Revista supra-cosmopolita», «Revista de arte internacional» y revista de «arte y doctrina». Por sus ideas y por su residencia en Europa en esos años, Vallejo resulta un contrapunto de la vanguardia poética local.

³ Vallejo nació y pasó su juventud en La Libertad, emigró en 1923 y pasó el resto de su vida en Europa; Hidalgo nació en Arequipa, emigró a Buenos Aires y murió allí en 1967 (Alberto Hidalgo, *Panoplia lírica*, Imprenta Víctor Fajardo, Lima, 1917); el huancaíno Juan Parra del Riego emigró a Montevideo y murió allí en 1925, (Juan Parra del Riego, Poesía, Biblioteca de cultura uruguaya, Montevideo, 1943); Carlos Oquendo de Amat nació en Puno y murió en España en 1936, (Carlos Oquendo de Amat, *Cinco metros de poemas*. La que circula aún es la de Ediciones Copé, Lima, de los años 80, edición facsimilar de la primera, 1927). La más importante revista vinculada con el vanguardismo en la provincia peruana fue *Boletín Titikaka*, de

En 1930 la experiencia del vanguardismo ya ha concluido, en medio de la crisis del capital y la derrota del movimiento popular peruano. Pero la crisis no es la mejor explicación para el fin de ese vanguardismo. Más lejos nos lleva la idea de que el vanguardismo se agotó y nunca llegó a desarrollarse, por falta de contexto en las ideas vigentes en el ambiente cultural peruano, por ser, como ha dicho Aníbal Quijano, «un intento de hacer imágenes crocantes en un ambiente húmedo». En efecto, todo negaba aquella opción por lo nuevo, salvo la juventud de sus protagonistas, que sin quererlo delataron la esencial postergación de un país colonizado.

Klaus Müller-Bergh (1982) y David Harvey (1989) han mostrado cómo el vanguardismo europeo fue un fenómeno totalmente sincronizado con el clima de saltos científicos y tecnológicos del cambio de siglo. Los vanguardistas de Europa celebran la novedad tecnológica como parte de una revolución integral de las ideas y de la vida diaria, y entienden esa revolución como una transformación radical y liberadora de sus propias percepciones del tiempo y del espacio. Esta sincronicidad y empatía se aplica también a los vanguardistas latinoamericanos empapados del debate europeo, si bien Müller-Bergh precisa que muchas de las ideas del vanguardismo nunca llegaron a América Latina. A propósito de un texto de Vicente Huidobro de 1914, Müller-Bergh dice que «su valor no solo residía en su ruidosa capacidad para el escándalo, sino también en el carácter visionario y en el singular acierto para reconocer la rebelión de las masas tanto como aquellos nuevos valores tecnológicos y científicos que habrían de transformar hondamente el siglo XX»⁴.

Puno; para una bibliografía y comentario, ver Rodríguez Rea (1985); ver también David Wise («Vanguardismo a 3800 metros de altura: el caso del Boletín Titikaka», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Nº 20, Lima, 1984, pp. 89-100.

⁴ Por ejemplo, el octavo punto {de un comentario escrito por Huidobro en 1914 al Manifiesto de Marinetti}, «El tiempo y el espacio murieron ayer. Ya vivimos en el absoluto, puesto que nosotros criamos la eterna velocidad omnipresente» pudiera ser una formulación figurada,

La idea de Müller-Bergh introduce un sesgo importante en aquella otra de León Trotsky, para quien el futurismo -semilla del vanguardismo- es un producto natural de países que a comienzos de siglo todavía tenían una fuerte estructura agraria, como Italia y la Unión Soviética. Para Trotsky una constante histórica es que «los países atrasados, si disponen de cierto grado de cultura intelectual, expresan en su ideología, más clara y poderosamente que los otros, las conquistas de los países adelantados». De allí se desprende que «El poema que ensalza los rascacielos y los aeroplanos puede escribirse en mal papel y a lápiz en cualquier aldea...»⁵. De esta visión se desprende un carácter compensatorio, y en consecuencia naturalmente deslumbrado, del vanguardismo frente a la modernidad.

La experiencia peruana tuvo más que ver con el lápiz aldeano que con el rascacielos. El divorcio entre vanguardismo y ciencia en la sociedad peruana es evidente, como lo es la exclusiva fascinación con el escaparate de la tecnología antes que con las bases de la tecnología misma.

Este aspecto limitado de la relación de los vanguardistas peruanos con la modernidad encierra algunas lecciones para los años 90. Una palabra describe la relación misma: ingenuidad, en el sentido de una sinceridad inocente y simple. Pero ingenuidad también en el sentido de un apartamiento de la mirada de los aspectos más profundos de la realidad, o quizás sólo de los límites de esa realidad para ser moderna. Su necesidad de nombrar, de bautizar los objetos de la modernidad, fue una manera de no ver que estas las palabras eran relaciones

directa y precisa de la teoría de la relatividad (Klaus Müller-Bergh, «El hombre y la técnica: contribución al conocimiento de corrientes vanguardistas hispanoamericanas», *Revista iberoamericana*, N° 118-119, Pittsburgh, 1982, p. 159).

⁵ León Trotsky, *Literatura y revolución*, Juan Pablos Editor, México, 1973, pp. 49-50. La primera edición es de 1923, y el texto citado es específicamente «El futurismo y Maiakowsky».

entre todo aquello que las palabras no eran⁶. La obsesión de la poesía es entonces el comentario de la propia percepción de los poetas⁷.

El vanguardismo fue también una suerte de *cargo cult*, un pararrayos cultural de lo desconocido, convencido de que la apariencia puede atraer a la esencia, o aún ser una esencia ella misma. No es casual que la proyección cinematográfica, una apariencia esencial en ella misma, fuera una de las manifestaciones artísticas más cantadas en aquella época. Con la pantalla se difundió el prestigio del movimiento rápido. No sólo el de las máquinas, sino el de las personas: los deportistas, mecánicos a su manera, y los cómicos que parodiaron la relación hombre-máquina. Hay una clara identificación de la vanguardia con estos personajes⁸.

El transporte en sus diversas formas y el cine presentan al Perú de los años 20 el espectáculo de la tecnología como transformadora de la realidad y como creadora de un mundo autónomo de imágenes tecnológicamente relacionadas cuyo signo es la sensación de la libertad en la creación; como en los años 80 la computadora representa la sensación de la libertad frente al dato empírico.

⁶ Baudrillard alude a este fenómeno desde su particular ángulo al sostener que «El «objeto» dado, empírico, en contingencia de forma, de color, de materia, de función y de discurso, o, si es cultural, en su finalidad estética, tal objeto es un *mito*. Escóndete, le han dicho. Pero el objeto no es *nada*. No es nada más que los diferentes tipos de relaciones y de significaciones que vienen a converger, a contradecirse, a anudarse sobre él en tanto que tal. No es nada más que la lógica oculta que ordena ese haz de relaciones al mismo tiempo que el discurso manifiesto que lo oculta», (Jean Baudrillard, *Para una economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1969?, pp. 52-53).

⁷ Mirko Lauer, *El sitio de la literatura, escritores y política en el s. XX*, Mosca Azul Editores, Lima, 1989.

⁸ Quizás los textos más conocidos en castellano sobre este tema sean los poemas de Rafael Alberti sobre Charles Chaplin, Harold Loyd y Buster Keaton en *Yo era un tonto y lo que he visto me ha hecho dos tontos* (1929), y entre nosotros los de Xavier Abril sobre Chaplin, y el de Juan Parra del Riego sobre el futbolista Gradín.

En efecto, la comunicación y el transporte entregan al público peruano correlatos ubicuos y tangibles de las palabras de la modernidad, pero escamotean la comprensión de lo que está sucediendo con la modernidad misma.

He dicho que los textos vanguardistas peruanos son pocos, pero hay que añadir que la dimensión de experiencia de la que ellos se nutren es intensa (no profunda) en términos locales. La porción moderna de la ciudad de Lima fue efectivamente transformada por el aeroplano, el automóvil, la radio, el cine, y los nuevos contenidos de los medios: el deporte, el *show-business*⁹. Todo este mundo de imágenes, propio de un sector modernizado al que concurren la burguesía y un sector de la aristocracia obrera, es rápidamente definido como lo que llega, en el tiempo o en el espacio; es oposición a lo que ya estaba allí, y que se deseaba transformar mediante el poder de la palabra. Pero el recambio es ilusorio, pues se instalaba sobre una sociedad inmovilizada por su condición colonial. La ilusión planteada por esta modernización era que ella podía ser mantenida, profundizada y ampliada en base a la potenciación de una estructura productiva tradicional.

Una dimensión fundamental de la experiencia de la que los vanguardistas no se nutren es la de los esfuerzos científicos de punta: la física, la mecánica, la economía. El esfuerzo académico peruano privilegió las ciencias

⁹ Jorge Basadre revela una percepción particularmente aguda sobre la llegada de lo nuevo: «Es la máquina lo que caracteriza la civilización desde el XIX. No sólo invade la industria y la sociología, la vida familiar y social, la relación entre los sexos: repercute también en el arte. En relación con éste, la máquina ha creado el periodismo, el fonógrafo y la fotografía. El periodismo resulta meramente un nuevo género literario, aunque frente a la decadencia de la novela la reemplaza en parte. El fonógrafo es más subalterno aún: es la imprenta de la música. La fotografía es la imprenta de la realidad exterior; pero da lugar al cinema. ¿El cinema sería pues, el arte nuevo?» (Jorge Basadre, *Equivocaciones, ensayos sobre literatura penúltima*, Casa Editora La Opinión Nacional, Lima, 1928, pp. 44-45).

naturales, en particular aquellas vinculadas con la medicina¹⁰, y se desentendió de la aplicación del resto de la ciencia a la producción. En realidad se trata de una consecuencia natural de que hayamos asumido, desde mediados del s. XIX, el papel de vendedores de materias primas en la división internacional del trabajo: la ciencia y la tecnología vinculadas a la manufactura de los deslumbrantes objetos de la modernidad resultaban superfluas, y en consecuencia empezaron a ser vividas como inalcanzables.

Mientras los objetos y las palabras están ocultando los procesos y colmando la percepción de los vanguardistas peruanos de los años 20, la modernidad euro-norteamericana en expansión va expropiando de manera automática parte de la inteligencia y la imaginación del Perú precisamente frente a las máquinas que los tiempos modernos van introduciendo al país. Las nuevas máquinas importadas no van alimentando la curiosidad tecnológica sino enervándola, produciendo el hábito de la confianza en el producto acabado, convirtiéndonos en un país de compradores de la novedad. La curiosidad misma por las habilidades básicas (la *techné*) que constituyen parte del sustento científico de la producción de máquinas pasa a ocupar un lugar muy secundario en el escenario cultural local¹¹. Es un momento muy importante en la consoli-

¹⁰ Un trabajo parcialmente dedicado a este tema, y precisamente sesgado a destacar la performance de la ciencia médica, es *Excelencia científica en la periferia (actividades científicas e investigación biomédica en el Perú 1890-1950)*, de Marcos Cueto. «Los descubrimientos endocrinológicos de Bernardo Houssay en la Argentina que le permitieron obtener el Premio Nobel en 1947, el trabajo microbiológico de Oswaldo Cruz en Brasil y los estudios de altura [léase mano de obra minera M.L.] en el Perú, son algunos ejemplos de esta excelencia científica reconocida a nivel mundial» (Marcos Cueto, Lima, Grade, 1989, p. 29).

¹¹ Es importante hacer aquí algunas precisiones acerca de las relaciones entre tecnología e ideología: tiende a confundirse la tecnología con las máquinas, los procesos y otros fenómenos en que ella se encuentra encarnada, lo cual ha dado motivo a numerosas confusiones. La mayoría de las definiciones de la tecnología (p.e.

ción de los impulsos retardatarios presentes en la sociedad peruana.

La irrupción de la máquina en la vida cotidiana del sector moderno refuerza la vocación humanista, lo que Augusto Salazar Bondy llama espiritualismo, en las corrientes centrales del pensamiento académico¹². No se trata

«ciencia aplicada», o «conjunto de técnicas aplicadas a la producción») evidencian el estatuto ambiguo de la tecnología, su carácter de *relación* entre los aspectos físicos y los ideológicos de la producción. La tecnología es a un tiempo ideología y base productiva, y comparte la materialidad de ambas cosas. La tecnología es ideología que tiende a concretarse en el tránsito a la base productiva, donde pasa a ser ideología congelada: las relaciones dialécticas de la creatividad se detienen por un momento en una forma determinada de organización de la producción, que es también el momento de la evolución de las ideas.

Hay una muy difundida hipótesis acerca del cambio técnico que lo vincula en su origen a la evolución de las ideas, a un proceso de instrucción. Habría incluso una suerte de «ideología tecnológica» que sería a la ciencia lo que, por ejemplo la «ética protestante» de Weber es al trabajo. Aquí se intuye una relación de inclusión de lo tecnológico dentro de lo ideológico, y dentro del conocimiento en general. Sin duda una parte del fenómeno tecnológico ocurre dentro de la mente humana: la memoria del repertorio de «actos técnicos», el impulso a la aplicación del conocimiento, y la «memoria científica» que vincula el mecanismo de prueba/error con las leyes generales conocidas.

¿Cuál es la naturaleza de ese paso de la tecnología por la mente humana? ¿Cómo se dibuja el lenguaje tecnológico en nuestro imaginario? La tecnología entra dentro del capítulo de la mitología como forma de tratar en la imaginación la incapacidad de controlar fuerzas reales. La tecnología impone límites y abre perspectivas a la imaginación, y a la ideología. Encontramos en la mitología una contraparte de lo tecnológico, acaso su antípoda. La ideología mitológica es una elaboración acerca de la inaplicabilidad de los conocimientos (y no necesariamente un desconocimiento); la ideología tecnológica es un estadio de su aplicabilidad. Es así que los hallazgos científicos se dan *después* de la mitología y *antes* de la tecnología.

¹² Salazar Bondy cita la definición de espiritualismo que hace Ricardo Dulanto como doctrina «basada en la experiencia que constata una fundamental diferencia entre el hecho material, físico, cuantitativo, extensivo y causal, y el hecho espiritual, cualitativo, inextenso y libre» (Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, dos volúmenes, Francisco Moncloa Editores, Lima, 1965, p. 227).

de una reacción *ludita*¹³ de los productores tradicionales que busque destruir las máquinas, puesto que el grueso de estas no llega al país para competir con ellos. Entre los sectores progresistas prevalece la idea de que esos aparatos y estas imágenes por sí mismos pueden ir ganando la batalla contra las injusticias del país tradicional, en la forma de una promoción del cosmopolitismo, antepasado no tan remoto de lo que hoy llamamos globalización; dicho de otra forma, que esos aparatos e imágenes podrían poner en marcha las transformaciones sociales buscadas.

La existencia de una incipiente clase obrera, simultáneamente vinculada a la máquina y combatiente contra el viejo orden establecido, tiene que haber sido para los progresistas una de las pruebas más fuertes de este argumento maquinista nunca expresado de manera directa. Para los sectores reaccionarios y conservadores la máquina fue certeramente vista como un nuevo medio de mantener un orden establecido antiguo con un mínimo de cambios. Esta explosión de importaciones de máquinas constituye además la culminación de un proceso de distanciamiento tecnológico del país respecto del hemisferio norte, que venía produciéndose desde fines del s. XVIII¹⁴.

¹³*Ludita*: alude a Ned Lud, obrero inglés quien en 1779 destruyó dos máquinas de su empleador en Leicestshire. Entre 1811 y 1816 un grupo de trabajadores ingleses se dedicó a destruir la nueva maquinaria textil en protesta por los bajos salarios y el desempleo (N. del E.).

¹⁴Sobre el particular Quijano apunta que «es demostrable que el movimiento de la modernidad se producía en el s. XVII en América Latina al mismo tiempo que en Europa (...) Mientras que en Europa la modernidad se difunde y florece abonada por el desarrollo del capitalismo, con todo lo que eso implica «para la producción de bienes materiales y para las relaciones entre las gentes, en América Latina, especialmente desde el último tercio del s. XVIII, se va estableciendo una brecha ostensible entre, de un lado, las necesidades ideológicas y sociales de la modernidad, y del otro, el estancamiento y desarticulación de la economía mercantil, inclusive su retroceso en ciertas áreas como las andinas, con la consecuencia de que pasen al primer plano de la sociedad y del poder los sectores y elementos más ligados

Lo que subyace al desarrollo de las tecnologías del transporte, y en general al desarrollo de la máquina desde el segundo decenio del siglo es el fordismo. No sólo como colocación de la producción industrial sobre la línea de montaje, y como fragmentación final del acto productivo, sino como organización de la vida en torno de la fábrica. Harvey sostiene que el fordismo, que aparece en 1913 como racionalizador de anteriores tecnologías, es parte de una nueva relación con el tiempo y el espacio, que se encuentra en la base del movimiento de la modernidad (lo que en el mundo anglosajón se denomina *modernism*) y de la sociedad que este contribuye a producir.

En 1983 afirmé que el vanguardismo «se produjo dentro de la combinación de cosmopolitismo con nacionalismo que fue el *ethos* cultural (y en buena medida también político) de aquellos años. Se trata, empero, de un cosmopolitismo que quiso mirar hacia la lontananza euro-norteamericana y no en torno suyo (...); y de un nacionalismo que sólo podía concebir la nacionalidad a partir de los exclusivos intereses de una clase burguesa».

Pero desde entonces los estudios han ido desarrollando visiones más complejas de esa combinación de factores ideológicos y políticos en la cultura. Lo que está en discusión hoy es el carácter contradictorio de ese cosmopolitismo y la naturaleza ambigua de ese nacionalismo. No tanto porque al primero lo inspirara parte del hemisferio norte y al segundo lo administrara la burguesía -ambos datos ciertos, creo- sino por el tipo de ideas contradictorias con que fue procesada la relación de los protagonistas de la cultura urbana peruana con la forma particular de novedad que aparece en el horizonte local en los años 20.

Pero es recién ahora, en el tránsito de los años 80 a los 90, que se difunde la idea de que la relación del Perú con la modernidad no es fácil, tampoco en el terreno

a la desigualdad y a la arbitrariedad, al despotismo y al oscurantismo» (Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía*, Sociedad y Política Ediciones, Lima, 1969, pp. 14-15).

del pensamiento y la creación, y que más bien ha sido autoengañososa. Los fracasos de transferencia de la modernidad al país en otros terrenos, sobre todo en la producción, han sido remitidos casi siempre a fracasos administrativos, una salida cómoda que no es llevada hasta el terreno cultural. Al contrario, en el Perú la cultura se ha convertido desde mediados del siglo pasado en un espacio de compensación imaginaria de los fracasos administrativos y las insuficiencias sociales. En la cultura se jugó nuestra identidad, en un discurso que hasta hace poco no evidenció sus consecuencias prácticas.

Pienso que en este momento del debate sobre la modernidad la atención al tipo de lugar que ocupaba la técnica en el pensamiento de los creadores es uno de los mejores caminos para explicar por qué en los años 20, como en el pasaje mitológico de la gorgona Medusa, los observadores quedamos congelados en el acto de la contemplación. La congelación de la mirada literaria frente a la máquina corresponde a la congelación de las habilidades humanas en la máquina: el movimiento de transferencia, de pérdida de propiedad, es similar. Pienso que la intuición de este problema está en la base de la reacción adversa de José Carlos Mariátegui y César Vallejo, vinculados inevitablemente a la visión romántica, humanista, de la creación: sus argumentos transmiten el temor de que el vanguardismo se esté exponiendo a la expropiación de capacidades humanas, empezando por la de percibir lo verdaderamente nuevo, que fue también una obsesión de la época. Esta obsesión por lo verdaderamente nuevo expresaba dudas respecto de la relación entre la modernidad y la novedad.

La modernidad es un complejo de nuevas relaciones materiales (incluidas las ideas), que cuestiona la tradición y postula otro sistema de relación con la realidad. En cambio lo nuevo, la novedad, es la aparición básicamente inocente, digamos, que no se presenta como alternativa, sino como ampliación, complemento, confirmación de lo ya existente. Las relaciones entre ambas ideas son ambiguas: pertenecen a lo mismo -a la aparición y a la

transformación- pero son dos movimientos diferentes, con raíces y proyecciones distintas. La modernidad propone la existencia de la antigüedad, emplaza y totaliza, se da sobre el eje de la cultura dominante, cuyo negocio es la modernidad misma. La modernidad es aquello que las culturas dominantes acumulan y refinan a partir del uso de contraste con el resto de las culturas del mundo, a través de la máquina- herramienta que es la falsa conciencia instrumental a la producción. La modernidad es un *rappel a l'ordre* permanente frente a lo no asimilado por el centro, y en consecuencia un proceso, no un producto, apenas un momento; una relación, no un ente en sí. Hoy el hemisferio norte discute la modernidad como un espacio de articulación que se encuentra en crisis; en el hemisferio sur la modernidad se discute como oportunidad, incluso como nueva oportunidad.

Por contraste con lo moderno, lo nuevo es sólo la dimensión fenoménica del cambio, mientras que lo moderno es la dimensión ideológica que disfraza y conduce a lo nuevo. La idea de novedad tolera la idea de que una cultura periférica se aclimate sin procesar cambios radicales en su sociedad.

Ya he señalado que en el primer tercio de este siglo la técnica estaba produciendo cambios, superficiales en lo social pero reales ante la percepción artística, en el paisaje cultural. A pesar de que hoy sostenemos que los cambios estéticos sólo pueden reproducirse a través de los cambios sociales, la modernización de los años 20 pudo tener una contraparte estética en el vanguardismo debido a que el medio cultural peruano desde antiguo tiene como segunda naturaleza las importaciones en la forma creativa. Desde la pintura religiosa y la literatura documental de la temprana Colonia, la importación fue la tradición misma de la cultura dominante peruana, y por largas temporadas tuvo profunda influencia en las culturas sometidas. Nada más natural, entonces, que assimilar las novedades de los años 20 a la lista de lo que se había podido aclimatar en estos territorios desde el s. XVI sin demasiada conmoción para la fauna ya establecida en el poder.

Cabe advertir que ante el tema implícito de la novedad tecnológica el vanguardismo despertó muy diversas reacciones. De un lado hubieron los claros entusiastas, que vieron allí el camino de salida del modernismo literario y el hispanismo, entre ellos Hidalgo, Juan Parra del Riego, Xavier Abril, la gente de la serie de hojas *Trampolín-Hangar-Rascacielos-Timonel*, entre los que estaban Magda Portal, Julián Petrovic, Gamaniel Churata, y Serafín Delmar. Hubo algunos pragmáticos que usaron las técnicas literarias nuevas sin mayor compromiso con ellas, como Enrique Peña, y luego los pesimistas, donde el más articulado fue César Vallejo, acompañado de hecho, no siempre de palabra, por la tendencia indigenista de la nueva poesía. Detrás del entusiasmo había un vitalismo definitivamente contagiado del aire de esa segunda *belle époque*, ya más convulsionada que plácida, que fue la primera postguerra europea.

Detrás del pesimismo había una profunda sospecha respecto de la técnica misma, en parte descalificada por la primera guerra mundial y el fascismo. En 1927 Vallejo escribe que «Los técnicos hablan siempre como técnicos y rara vez como hombres. ¡Es muy difícil ser hombre, señores norteamericanos! Un hombre que es artista ya no puede hacer nada que se relacione con el arte sino como artista¹⁵. Ya antes, en 1925, había acusado a los mismos técnicos de haber «dividido y subdividido la actividad humana en innumerables casillas»¹⁶. Es importante este comentario acerca de la división en casillas, que se remite de manera directa a la desagregación de los procesos en sus partes más simples que se encuentra en la base de la industria, y luego del fordismo. Vallejo parece percibir en la técnica y sus frutos una descomposición esencial de lo humano, allí donde los vanguardistas optimistas postulan la belleza totalizada, cerrada, de los nuevos objetos.

¹⁵ César Vallejo, «Contra el secreto profesional» [1927], en: *Crónicas*, México, UNAM, tomo II, 1984, p. 111.

¹⁶ *Ibid*, tomo I, p. 236.

En el Perú el síndrome capitalismo-máquina-rebeldía, se manifestó en medio de un diálogo constante con las formas y experiencias pre-capitalistas locales, que existían como una alternativa de modernidad populista, por oposición a revolucionaria. El sector que contrapesa a su manera el vanguardismo optimista es el indigenismo, una parte del cual se aproxima a la modernidad como a un repertorio de formas utilizables para transmitir una nueva sensibilidad. Pero estos indigenistas están mucho más preocupados por la tradición que por la modernización en la cultura. Pintores como Julia Codesido o Alejandro González están dispuestos a vincular lo nuevo con lo tradicional, pero solo en el terreno de la estilización de temas o formas tradicionales (como en poesía Gamaniel Churata o Julián Petrovic). A diferencia de los vanguardistas propiamente dichos, los indigenistas tienen una obsesión por la persona antes que por la máquina. La máquina niega el paisaje humano y natural andino, no se le encuentra por ninguna parte, y en consecuencia es puesta de lado. Es por el camino de la atención a la persona que el indigenismo llega por momentos a acercar sus contenidos vanguardistas a la producción, es decir a desagregar el acto productivo agrícola en sus aspectos, etapas y modalidades, algo que el vanguardismo poético peruano nunca pudo hacer frente a la industria. Con esto no quiero responsabilizar a la poesía vanguardista de no haber sabido enfrentar la reproducción de nuevas formas de imperialismo vinculadas a las máquinas que se cantaba, sino hacer notar que ella era un síntoma más o menos exacto de lo que estaba sucediendo en otros planos de lo social. Con la diferencia de que en el vanguardismo había un efectivo componente de inocencia que los demás impulsos importadores de máquinas de ese momento no tuvieron.

Pero aquella parte del indigenismo interesada en la modernidad no pudo llevar su lógica hasta las últimas consecuencias. Frente al culto a la máquina el indigenismo postula un retorno a la verdad de la tierra para el cual las salidas más obvias hubieran podido ser la prédica de

la revolución agraria, como en China, o el ensalzamiento de lo telúrico. Me refiero a la reacción irracionalista europea representada por el nazismo o el fascismo. Harvey sostiene que «Heidegger en parte basó su adhesión a los principios (si no las prácticas) del nazismo en su rechazo a la racionalidad maquinista universal como mitología apropiada para la vida moderna. En su lugar propuso un contra-mito de arraigo en las tradiciones ecológicamente afincadas en ideas de lugar, como único cimiento seguro para la acción social y política en un mundo manifiestamente conmocionado»¹⁷.

Uno de los factores que mantuvo al indigenismo alejado de las doctrinas tradicionalistas y telúricas más próximas al fascismo fue que el hispanismo ya estaba ocupando ese lugar. José de la Riva Agüero fue el más coherente propulsor de la idea de una tradición en el Perú, pero ubicándola bajo el signo de la serie histórica incanato-conquista española- colonialismo español. Quizás esta es una de las razones del interés de lo indigenista por lo moderno y lo cosmopolita en un primer momento de su existencia, cuando todavía estaba próximo a sus raíces políticas y culturales regionales.

Vemos, pues, que las relaciones del vanguardismo peruano fueron con algo que terminó demostrando no ser la modernidad. No fue un impulso de transformación profunda de las nociones de tiempo y de espacio, sino más bien parte de un espasmo socio-cultural que transformó superficialmente las apariencias, y eso dentro de un bastante reducido contexto urbano. Es lo que Harvey

¹⁷ Las relaciones entre lo andino y lo germánico todavía son un tema no estudiado, a pesar de que en una nota a pie de página de su *Historia de la República del Perú* Jorge Basadre hace notar los componentes alemanes en la formación ideológica indigenista. También Rafael de la Fuente en su *De lo barroco en el Perú* toca el tema de esta relación; de todas las burguesías importantes de la primera mitad de este siglo, sólo la alemana se asentó sobre bases similares a los planteamientos indigenistas: la tierra, la raza, la tradición, la reivindicación de la patria. (David Harvey, *The condition of post-modernity*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, p. 35).

y Aníbal Quijano llaman la modernización por oposición a la modernidad. A pesar de que en sus postulados doctrinarios y en el clima de sus textos el vanguardismo se definía exclusivamente a partir de la modernidad que deseaba encarnar, su experiencia concreta se religa sin mayores dificultades a los rasgos particulares de la sociedad peruana. Su idea de base de la modernidad estuvo en su deseo y en su manera, es decir en su estilo y en sus límites para asimilar la propuesta internacionalizadora de la cultura central del capitalismo en esos años. Lo que los hace diferentes de los pintores académicos y los poetas románticos del s. XIX, o de los surrealistas literarios o los abstraccionistas plásticos de la segunda mitad del s. XX, fue que en el vanguardismo, por efecto del momento internacional mismo, la modernidad, y no simplemente la novedad, fue una inquietud central del impulso modernizador. En su intención la vanguardia no quiere añadirse a una serie cultural histórica, sino pretende establecer un corte en la sensibilidad.

Stephen Spender define el corte de la modernidad en el arte y la literatura del mundo anglosajón a partir de los siguientes elementos: (1) la realización de la experiencia moderna, (2) la invención de un patrón de esperanza que influye en la sociedad, (3) la fusión artística de pasado y presente, (4) la definición de la creación artística como una forma alternativa de vida y (5) el establecimiento de una selección crítica de la tradición¹⁸. El vanguardismo local intuye algunos de estos elementos, pero en todos los casos se encuentra bloqueado por las circunstancias: su experiencia de lo moderno tiene que limitarse a la observación de la exterioridad y a la producción de sus propias palabras. Entre el pasado nacional y el presente vanguardista hay un abismo insalvable, la forma de vida de un artista está determinada por el carácter pre-capitalista de la sociedad. Sólo está a su alcance inventar un patrón

¹⁸ Stephen Spender, «The modern as a vision of the whole», en: *Literary Modernism*, Irwing Howe (ed.), Fawcett, Greenwich, Conn, 1967, pp. 50-58.

de esperanza, o más bien tomarlo de la experiencia revolucionaria, social y tecnológica, de otros lugares. Por eso fue en este punto en el que más insistieron, hasta volverlo el tono de fondo de su discurso, que además estaba limpio de las sombras de la guerra de 1914 que en Europa prohicieron la rabia dadá.

Los elementos de Spender podrían sintetizarse como la conciencia de encontrarse al borde de una fisura histórica radical, similar a aquella en que nos encontramos hoy, aunque ahora nos reconocemos mejor como participantes marginales en el debate sobre modernidad y postmodernidad. Lo que fue la ausencia del fordismo para el pasmo del vanguardismo, lo es hoy la ausencia en el país de las formas de acumulación flexible de capital que para Harvey subyacen al tránsito de la modernidad a la «condición postmoderna».

Una parte importante de la relación, congelada y exterior, del vanguardismo con la modernidad, fue la percepción de que esta estaba vinculada con la globalidad, y en consecuencia con la simultaneidad de la cultura del capital. Son los mismos años en que Europa y Estados Unidos establecen a partir de la vanguardia, una internacional de la cultura¹⁹. El modernismo poético liderado por Rubén Darío fue un movimiento pan-hispanófono, pero no se articuló en torno a un impulso de lo cultural internacionalizado, y menos desde el hemisferio norte. Pero era inevitable que la vinculación con la globalidad

¹⁹ Sobre este tema Franco Moretti sostiene que «En cuanto a la Europa del modernismo (*modernism*), esta es transnacional en otro sentido, coto de una constelación de metrópolis: París, Petrogrado, Berlín, Londres, Zurich, Milán, Viena, Praga y hasta Dublín; cada una se convirtió, bajo el modernismo, en un arquetipo. En contraste con las dos 'Europas' anteriores, esta es un diseño puntuado, y en consecuencia mucho más abierto, que incorpora a Nueva York, a Los Angeles, a Buenos Aires. Por esta misma razón el modernismo se ha vuelto, en el curso de nuestro siglo, el primer verdadero sistema mundial de la literatura», (Franco Moretti, «The moment of truth», *New Left Review*, N° 159, Londres, 1986, p. 43 [hay versión castellana en *Hueso Húmero*, N° 22, Lima, 1987]).

practicada por el vanguardismo peruano no pasara de ser una viva atención por la cultura en el centro. Sin embargo la necesidad y el deseo de efectuar cambios radicales en la sociedad estaban allí, en la preocupación por la revolución, entendida como el cambio instantáneo, en la tradición del asalto al cielo de la Comuna de 1871 y en el molde soviético de 1917, capaz de trasladar la modernidad de las máquinas occidentales a la estructura social peruana.

La idea de revolución no estaba entonces muy lejos de la de velocidad. En la Unión Soviética, en una imagen perfectamente vanguardista, Lenin postula que *socialismo + electricidad = comunismo*. Es la idea de revolución la que proporciona la alegría más de fondo en el particular tono del vanguardismo, en claro contraste con el tono entre tenso y sedado de gran parte de la plástica indigenista más vinculada a las promesas del populismo. La alegría de la revolución es también la del juguete tecnológico, cuyas entrañas e implicancias prácticas el vanguardismo no quiso explorar. Pero al mismo tiempo es la alegría de la fe en el futuro, propiciada por el mito de la revolución social, que subsumía el de la tecnológica. El gran promotor de este mito en el Perú de los años 20 fue Mariátegui, que de un lado comprende la diferencia entre modernidad y modernización al plantear la transformación de la sociedad como la base indispensable para el desarrollo de lo nuevo, y de otro considera la fascinación por la novedad cosmopolita una etapa de transición de lo colonial a lo nacional.

Mariátegui lee el vanguardismo como «disparate puro», un definición que no es difícil vincular con Keaton o Chaplin²⁰. Usar la palabra «disparate» fue también una manera de mediar entre las dos filiaciones de la nueva literatura que él mismo había identificado un tiempo antes: «Conviene apresurar la liquidación de un equívoco que desorienta a algunos artistas jóvenes. Hace falta estable-

²⁰ José Carlos Mariátegui, «Defensa del disparate puro», *Amauta*, N° 13, Lima, 1928, p. 11.

cer (...) que no todo el arte nuevo es revolucionario, ni tampoco verdaderamente nuevo. En el mundo contemporáneo coexisten dos almas, la de la revolución y la de la decadencia. (...) No podemos aceptar como nuevo un arte que no nos trae sino una nueva técnica. (...) La técnica nueva debe corresponder a un espíritu nuevo también».

Similar es la reacción frente al vanguardismo que tuvo Vallejo: «Poesía nueva ha dado en llamarse a los versos cuyo léxico está formado de las palabras «cinema, motor, caballos de fuerza, avión, radio, jazz-band, telegrafía sin hilos», y en general de todas las voces de las ciencias e industrias contemporáneas, no importa que el léxico corresponda o no a una sensibilidad auténticamente nueva. (...) Muchas veces un poema no dice 'cinema' poseyendo, no obstante, la emoción cinematográfica, de manera obscura y tácita».

En efecto, en la relación entre vanguardia y modernidad hay palabras claves. Aparte de los cuatro nombres de *Trampolín-Hangar-Rascacielos-Timonel* que se remiten al deporte, al transporte y a la urbanización, están títulos de libros y poemas como *Radiograma del pacífico*, de Delmar; *Himnos del cielo y de los ferrocarriles* de Parra; *Cinema de los sentidos puros*, de Enrique Peña; o «Poemas Underwood» de Adán. En su mayoría son nombres que aluden a los que son percibidos como sectores de punta del desarrollo de la modernidad en ese momento, y en esa medida constituyen una modernización instantánea, reconocible por el hombre de la calle en una ciudad. El transporte y la comunicación son, como se dijo antes, el espacio privilegiado de la modernización en ese momento, y los más claros reflejos que nos llegan de una modernidad ajena en el primer tercio de este siglo.

Mariátegui y Vallejo usan el mismo argumento frente al vanguardismo más entusiasta: hay un 'espíritu', una 'sensibilidad' que organiza a la técnica de la creación (no a la técnica de la producción) y que es el requisito de su novedad. Esta idea es similar a la de Vicente Huidobro, para quien «los poetas que creen porque las máquinas son modernas también serán modernos al

cantarlas -futurismo y maquinismo- se equivocan absolutamente». Para Huidobro el principio generador es la 'estética'. Como señala Noé Jitrik, «lo 'moderno' en lo que concierne a lo técnico e inventivo es solo, según Huidobro, una prolongación de lo 'natural'»²¹, a partir de una idea organicista de la realidad social.

Estos escritores están intentando moderar lo que perciben como una euforia irreflexiva de los vanguardistas, pero también están haciendo la defensa de una tradición cultural en la cual los compartimientos estancos entre culturas han sido la norma. No están tanto advirtiendo contra lo que no se debe hacer, sino sobre todo contra *lo que no es posible hacer*, es decir contra el intento vanguardista de inducir la modernidad a partir de los engañosos hechos que son las palabras y las máquinas, en lugar de deducirla a partir de un hipotético espíritu de los tiempos. En todos los casos las posiciones eluden la discusión acerca del sentido de lo nuevo, es decir de las palabras no utilizadas, de la sensibilidad no estrenada por los oficiantes de una falsa novedad. La verdadera novedad, la real sensibilidad moderna, es la del sentido de la línea de montaje, los efectos prácticos de los inventos, la distribución mundial de las formas de producir, las metas prácticas del socialismo y del capitalismo²².

Pero en Vallejo y Mariátegui también tiene que haber habido una conciencia de la fluidez de las relaciones entre vanguardismo y fascismo, y quizás una intuición de que este último podía asimilar al aparente racionalismo de la modernidad. Como señala Harvey, las imágenes de

²¹ Noé Jitrik, «Papeles de trabajo: notas sobre vanguardismo latinoamericano», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Nº 15, Lima, 1982, p. 15.

²² Esta discusión recién la abre Walter Benjamin en Europa, a partir de sus visiones de París en los años 10, escritas en los años 30. Su develamiento de las relaciones entre técnica y arte no será escrito hasta 1936, (Walter Benjamin, *Paris, capital del siglo XIX*, Editorial Era, México, [1935], 1971; «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», *Zeitschrift für Sozialforschung*, París, 1936, V.40, p. 66).

velocidad y poder de la era moderna encajaron sumamente bien con la ética fascista²³.

Cabe preguntarse hoy hasta qué punto esa relación exterior con la modernidad, articulada sobre las palabras que irritaban a Vallejo, no era en sí misma un reflejo del nuevo espíritu vicario de las culturas periféricas frente al fenómeno del imperialismo. Lo que Vallejo y Mariátegui están haciendo además, es poner en duda la relación positiva entre la modernidad de las máquinas y la idea de progreso, y en ello hay una visión diferente, no europea, de la revolución.

A favor de las críticas de Mariátegui y Vallejo cabe afirmar que en el Perú, por ejemplo en *T-H-R-T*, la vivencia del vanguardismo cosmopolita no fue mucho más que una pátina, algunas frases que juntaban a Lenin con la torre Eiffel de París y la estatua de la Libertad de Nueva York.

Quisiera anotar que en los años 80 y 90 esto no ha cambiado mucho: de todas las áreas de lo que Adam Schaf llama la tercera revolución industrial, lo que nos llega es precisamente la comunicación, entendida como el transporte de la información: las computadoras, los artefactos electrónicos, la comunicación por satélite. Aunque nadie lo usa en la creación literaria, la explicación de la persona a partir de los nuevos componentes de la máquina es un ejercicio diario, aunque nadie se pregunta demasiado de qué tipo de ordenamiento del espacio y el tiempo, de la sociedad, proceden esos objetos.

Sesenta años más tarde podemos examinar el vanguardismo poético peruano con los beneficios de la mirada retroactiva, pero más que probablemente estamos repitiendo la experiencia en sus elementos centrales de simultáneo deslumbramiento y desconocimiento ante lo tecnológico, sus imágenes, su productividad, su lógica íntima. Se acata la imagen de la globalización, ayer por sus vínculos con la revolución, hoy por sus vínculos con la libertad. En ambos casos el primer motor es la promesa de la tecnología uncida a las necesidades de desarrollarse.

²³ David Harvey, *op. cit.*, p. 33.

Pero la sincronización de los estilos y los impulsos de un país periférico con los de los espacios centrales de la cultura en los años 20 no fue un proceso definitivo ni irreversible: hoy en el Perú nos encontramos en un punto parecido al de -digamos- 1914, y no tenemos una noción clara de cómo hemos vuelto a ese allí, que es también nuestro aquí contemporáneo. Nuestra relación con la máquina y las palabras que las describen es hoy tan exterior como en los años 20. Lo que ha cambiado es que la vieja fe en el progreso ya no es compartida por una porción importante de los creadores y los intelectuales. En medio de la crisis de las democracias populares establecidas por el stalinismo, un intelectual del Departamento de Estado, como Francis Fukuyama, anuncia que la historia como conflicto entre dos futuros diferenciados ha terminado, que ahora es el futuro de la burguesía el único existente y que es bizantino preocuparse por el asunto del poder. Para unos ha terminado la historia y para otros ha comenzado el futuro. A partir de esta propuesta, que corresponde a una sensación muy difundida, las máquinas y sus palabras resultan no el sector modernizante de la cultura peruana, como era para los vanguardistas en los años 20, los mensajeros de la modernización, en lugar de los involuntarios heraldos de la reproducción del atraso.

Fue la revolución realmente existente desde 1917 la que impidió que hubiera una crítica explícita de la modernización como la que empieza en el mundo en los años 80. Las percepciones de lo nuevo en Carlos Marx en el s. XIX todavía tienen la capacidad de distinguir un segundo sentido en las transformaciones modernizadoras. Sus comentarios a la independencia de América Latina, dolorosos para muchos y en parte faltos de perspectiva histórica revelan sin embargo una capacidad de crítica ante la novedad, comprensible en un crítico de la revolución industrial inglesa. Incluso después de 1934, cuando lo social termina de ser stalinizado en la URSS, el prestigio central de la revolución es su capacidad de producir el desarrollo industrial acelerado, al extremo de ganar una

guerra. Todavía en los años 60 Kruschév viaja por el mundo enarbolando el mito de la superioridad industrial intrínseca del modelo socialista. Que lo sea o no escapa al tema de este texto. La cuestión de fondo es que la revolución soviética terminó asociada en la mente de los sectores progresistas con el progreso industrial. El populismo latinoamericano se encargó de vender la idea de que ese progreso industrial a su vez era aplicable sin una previa revolución social. Sin embargo posiciones como la de Mariátegui o Vallejo (o en ese mismo momento, Lu Xun en China) comprendieron el esencial espejismo de tales posiciones, y cada uno a su manera habló de la adecuación de los proyectos de revolución social, i.e. de modernidad, a las circunstancias particulares. De allí una parte de sus admoniciones a los vanguardistas.

La resistencia a la técnica de los pensadores más reflexivos es comprensible, y revela una capacidad para ver detrás de la mitología modernizadora de la revolución europea y para concentrarse en los aspectos sociales concretos del cambio que se buscaba para un país como el Perú. A este argumento podría contraponerse que esa visión escéptica no es sino el producto del desconocimiento de la técnica misma, y en consecuencia el rechazo tradicionalista de la epidermis de la modernidad o, dicho de otra manera, la resistencia a las manifestaciones de un desarrollo material amenazante.

En los años 90 la intelectualidad de los países pobres comparte el mito del avance social por el desarrollo tecnológico sin un correlato social: la teoría de la acción histórica de las fuerzas productivas ahora en manos de la burguesía. No hay poetas para esto, pero la plástica latinoamericana es de tiempo atrás la heredera de ese deslumbramiento, como lo revela su intento de una relación íntima con la modernidad a través del insumo de los materiales de la nueva técnica²⁴.

²⁴ Néstor García Canclini, *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*, Siglo XXI Editores, México, 1979.

ENCUENTROS EN EL INICIO DE UNA ÉPOCA

Roque Céspedes

En noviembre de 1982, Formosa cumplió con una de las fases del apoyo de la cultura pública. Sin embargo, hay que recordar el momento que había precedido para dar vida de la ciudad de Loma en las elecciones municipales que se realizaron por esa fecha ante la transición de una considerable guerra. Los partidos, entonces, postulaban independientes y debían demostrar la vigencia de sus organizaciones en un ambiente de creciente pesimismo acerca de sus posibilidades. El candidato de la izquierda podría haberse en su propuesta la libertad de expresiones o ocupar cualquier otro espacio en su lista, sacando del riesgo a quienes lo apoyan en la comunidad. Aquellos que, eventualmente, sean sometidos al desaire y a la conclusión, pasaban al tercer paso a que por un período relativamente prolongado pasaran titulares en los periódicos y aparatos en la radio y en la televisión.

Signo de los tiempos que vivíamos, el libro "El día del viento de Fagnano" se lo hizo reproducir en su sigla. Por supuesto, rastros etapas significativas de la vida del personaje nos da claves para entender sus acciones, la fuerza de su proyecto, se relaciona con otros, los criterios que utiliza para surgir y defender. Sin embargo, ante un presente sin pistas seguras, recordé que

LA POLÍTICA EN EL INICIO DE UNA ÉPOCA

Romeo Grompone

EN NOVIEMBRE DE 1992, Fujimori contaba con más del 60% del apoyo de la opinión pública. Sin embargo, tuvo que retirar al candidato que había propuesto para alcalde de la ciudad de Lima en las elecciones municipales que se realizaron por esa fecha ante la inminencia de una contundente derrota. Los partidos promueven postulantes independientes y deben demostrar la vigencia de sus organizaciones en un ambiente de extendido pesimismo acerca de sus probabilidades. El presidente de la república podría cambiar -si se lo propusiera- la totalidad de aspirantes a ocupar curules en el congreso en su lista, sacando del juego a quienes lo apoyan en la actualidad. Aquellos que, eventualmente, sean sometidos al desaire y a la exclusión, pasarían al olvido pese a que por un período relativamente prolongado ganaron titulares en los periódicos y espacios en la radio y en la televisión.

Signo de los tiempos que corren, la interpretación del éxito de Fujimori se la busca escrudiñando en su biografía. Por supuesto, rastrear etapas significativas de la vida del personaje nos da claves para entender sus acciones, la fuerza de su proyecto, la desconfianza hacia los otros, los criterios que utiliza para juzgar y decidir. Sin embargo, ante un presente sin pistas seguras parece que

la sociedad tuviera que emprender un viaje a los orígenes para que las interpretaciones suenen como cuajadas y definitivas. Algunos políticos, por su parte, que ocuparon cargos estratégicos en las direcciones de sus partidos o responsabilidades a nivel local, toman distancia de sus organizaciones y comienzan a hacer cálculos electorales.

Lo que está ocurriendo en el Perú no es una excepción que se explique únicamente por estos años de violencia política, inflación y ajuste estructural. En Argentina, Menem, que irrumpió como principal dirigente del Partido Justicialista, impulsa un proyecto radicalmente distinto al de su organización populista a la que desmantela. Desde este punto de partida consigue apoyo para reformar la constitución y presentarse a la reelección presidencial. Caldera, en Venezuela, obtiene el triunfo de su candidatura no sólo por su férrea oposición al gobierno de Acción Democrática sino por distanciarse del COPEI en donde había realizado una trayectoria política que cubre varias décadas de su vida. México parecía dirigirse a la integración económica con Estados Unidos y Canadá y emprendía una reforma política cuyo derrotero era establecer un sistema de partidos relativamente abierto en el que existiera la probabilidad de la alternancia en el poder y se evitaran los fraudes electorales que habían caracterizado hasta el presente la historia del país. La rebelión en Chiapas, el asesinato de Luis Colosio y las pugnas en el PRI hicieron que afloraran graves conflictos cuando en la superficie todo indicaba una aparente estabilidad. El triunfo del candidato oficialista Zedillo en las elecciones del 21 de agosto, no garantiza de modo definitivo que los acontecimientos van a seguir por el cauce previsto por las élites políticas. En Italia colapsan los partidos que tuvieron influencia por décadas sin que la mayoría de los sociólogos y los politólogos fueran capaces de prever este proceso en todo sus alcances con unos pocos meses de anticipación.

En la mayoría de los países del Este la caída de los regímenes comunistas estuvo asociada a la emergencia

de vastos movimientos sociales que propugnaban tanto cambios definitivos en el sistema económico como preocupación por la vigencia de los derechos ciudadanos. Unos años después de este cambio revolucionario los intelectuales disidentes, salvo contadas excepciones, perdieron su oportunidad. Los viejos dirigentes de los aparatos partidarios, que controlaron antes a la sociedad, y los nuevos políticos que surgieron en este período convulsionado, compiten para ganar voluntades apelando un grupo de ellos a la intransigencia nacionalista y el racismo. Mientras tanto, los tecnócratas tratan de salvar los programas económicos como exigencia prioritaria retirando de la agenda la defensa de la democracia, porque se estima que no ha llegado el tiempo para ella o porque resulta definitivamente tarde para plantearla como aspiración o derecho.

Salir de las fronteras ayuda a comprender lo que está ocurriendo en el Perú; para suerte y desgracia no estamos solos. Ante los remecedores sucesos que ocurrieron en el país, la sociología peruana se ha conformado con las explicaciones puntuales que identifican la llamada «crisis de representación». Este diagnóstico es tan cierto como superficial. Su sencillez permite denunciar errores visibles de conducción política y presentar alternativas que sirven para la admonición, los consejos, las eventuales acciones. En general, nos hemos instalado en las cómodas poltronas de los lugares comunes señalando que los partidos no han sabido interpretar los cambios en la sociedad, se encerraron en sí mismos, han sido burocráticos en su organización y excluyentes. Una vez tomado este tren no hay mayores inconvenientes para definir en la hoja de ruta las estaciones y el destino final. Se proclama entonces la necesidad de democratizar las organizaciones, la renovación de las dirigencias porque las históricas han fracasado, la urgencia de debatir nuevas ideas, la impostergable disposición de acercarse a esta sociedad emergente, migrante, informal, chola. Y de esta manera se llega al paradero final, una vez dicho lo que había que decir.

Si en verdad nos encontramos ante un cambio de época, sería por lo menos desconcertante que no hayan perdido vigencia -parcial o definitivamente- los criterios que se utilizaban para entender las relaciones entre estado, partidos, sociedad civil y movimientos sociales. La interpretación predominante señalaba como un rasgo endémico de las sociedades latinoamericanas la falta de independencia de cada uno de estos niveles, trabando las posibilidades de autonomía y de negociación pluralista, sin los cuales no puede pensarse en una consistente construcción democrática. Los dirigentes políticos controlaban los gremios de empresarios y de trabajadores; los partidos se integraban funcionalmente al Estado y sus aparatos se encargaban de las políticas de distribución y del establecimiento de relaciones de clientelismo; los movimientos sociales irrumpían esporádicamente y debían establecer alianzas con las fuerzas políticas establecidas lo que les hacía perder capacidad de iniciativa.

Esta confusión de instancias ha desaparecido pero la autonomía no es el presupuesto para establecer vínculos que profundicen la democracia. Expresan, por lo contrario, una escisión cada vez más profunda que afecta a las reglas de juego y los estilos de convivencia del sistema. La promesa de nuevos contenidos de la política no se ha cumplido y este desencuentro nos ubica bruscamente en los desconciertos del momento presente.

El Estado pierde autoridad sobre personas y territorios y al mismo tiempo dispone de amplios márgenes para tomar decisiones inconsultas. La sociedad prescinde cada vez más del referente estatal y surgen actores emergentes y excluidos, consecuencia unos y otros del mismo movimiento modernizado. Los partidos encuentran dificultades para interpretar lo que está ocurriendo y aunque sus diagnósticos se vayan ajustando gradualmente a los hechos, no puede esperarse que recuperen su perdida capacidad de gobierno y de convocatoria. Finalmente, las formas de hacer política están cambiando pero sólo podemos establecer tentativamente sus nuevas características.

LA REDEFINICIÓN DEL ESTADO

La privatización de los conflictos

El Perú es un caso extremo en la pérdida de la dimensión pública de la ley y en la abdicación de la intervención del Estado en el ordenamiento de las relaciones sociales entre los grupos y los individuos. Como ha señalado con acierto O'Donnell «*el sistema legal es una dimensión constitutiva del estado y del orden que éste establece y garantiza en un cierto territorio*»¹. Y si bien este orden impuesto no es necesariamente imparcial (o más bien, podríamos agregar, no se propone serlo nunca ya que debe legitimar una idea de bien común y expresar, al mismo tiempo, las relaciones de poder existentes) permite, lo que no es poco, que las conductas sean predecibles.

En el Perú, como en otros países de América Latina, «se pone de manifiesto la evaporación territorial y funcional de la dimensión pública del estado». La consecuencia es que se establecen circuitos «de poder privado, o mejor dicho privatizados, pues muchos de los principales actores ejercen cargos estatales en los que varios derechos y garantías de legalidad democrática no tienen efectividad»².

El autor mencionado reflexiona creativamente sobre lo que en una primera lectura de Weber aparecía como una reflexión descarnada del Estado, portador de la dominación racional que ejerce el monopolio legal de la coerción física. Viendo la situación de nuestros países comprendemos por experiencia la radicalidad del dilema planteado: la violencia legitimada impone, domina, pero también aporta un elemento de contención.

En amplias zonas del territorio del país y en relación a diferentes habitantes y espacios de la ciudad de

¹ Guillermo O'Donnell, «Acerca del estado, la democratización y algunos problemas conceptuales. Una perspectiva latinoamericana con referencia a países poscomunistas», en: *Desarrollo Económico* N° 130, volumen 33, Buenos Aires, 1993.

² *Ibid.*

Lima se ha perdido esta dimensión pública de la ley, por la que debiera comenzarse si se quiere defender criterios de igualdad ciudadana.

Cada realidad termina imponiendo sus exigencias y sus códigos, que se redefinen aceleradamente. En cada momento y cada lugar el ciudadano se encuentra obligado a saber dónde está, quiénes mandan, cuáles son los motivos que explican las decisiones de los encargados de juzgar. Comentando el caso de las rondas campesinas en el norte del país, Starn³ destaca la ampliación de sus cometidos que las llevó de la vigilancia nocturna para evitar las incursiones de los abigeos a la resolución de conflictos que tratan de disputas de tierras y enfrentamientos familiares. Esta nueva situación se explica tanto por la necesidad de defenderse de los robos y de las acciones terroristas como por la corrupción o la ignorancia de jueces, fiscales y policías.

La dominación cuestionada de la justicia oficial es sustituida por la dominación aceptada de las rondas. Estas organizaciones pueden asegurar decisiones atinadas en un momento de repliegue del Estado. En cambio, no existen garantías de procedimiento que eviten los desbordes de autoridad de quienes deciden y quienes ejecutan (en muchos casos dándole un trato discriminatorio a las mujeres). Tampoco parece reconocerse la necesidad de una instancia en la que se pueda atender a los argumentos de los inculpatos.

El problema en debate no radica, en definitiva, en la aceptación o el rechazo de formas innovadoras de aplicación de la justicia, sino en la circunstancia en que ellas han surgido. El Estado parece dar por reconocidas ciertas zonas de exclusión, revestidas del aura de «lo popular» y «lo diverso» sin que este proceso haya sido consecuencia de una voluntad de descentralización defendida por el conjunto de la comunidad política. Se fomenta

³ Orin Starn, «Con los llanques todo barro. Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales», Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1991.

así la existencia de ciudadanos de diversas clases en lo que se refiere al acceso a la legalidad.

Como consecuencia de la guerra desatada por los grupos terroristas han aumentado las zonas de emergencia sometidas al control de las Fuerzas Armadas. Las relaciones entre militares y rondas campesinas son poco conocidas pero no cabe duda que el acuerdo establecido entre ciudadanos y autoridades va más allá de las exigencias de la lucha antisubversiva. En otras regiones se imponen los convenios entre mandos de la corporación castrense y narcotraficantes y, en menor medida, entre terroristas e intermediarios en el comercio de la droga. El Estado resulta sobrando, desplazado, fuera de juego.

En la ciudad de Lima se han ampliado también las zonas en las que se prescinde de la intervención de las autoridades cuando se trata de anticipar o de resolver conflictos. En nuestra experiencia cotidiana se ha incorporado como parte de la realidad el enfrentamiento entre servicios privados de seguridad y bandas organizadas, ambos grupos pertrechados para la guerra e integrados en muchos casos por policías en retiro o en actividad. La utopía del Estado mínimo y la custodia en manos de agencias privadas de protección que defienden liberales extremistas como Nozick se ha plasmado en Lima en la presencia insolente de los vigilantes particulares que protegen barrios que son reserva y bastión de los privilegiados y en los buenos modales de los serenazgos municipales que se preocupan por los vecinos manteniendo una actitud de alerta ante presencias extrañas.

En los barrios populares es frecuente que se administre a los delincuentes la denominada «justicia popular» promoviendo castigos «ejemplares» a los presuntos culpables. Las patrullas de la policía esperan el momento de actuar una vez que los pobladores enfurecidos han dado los primeros pasos, como si se estuviera continuando con la siguiente etapa de un procedimiento de rutina. El enaltecimiento de este estilo de administrar justicia proviene esta vez tanto de liberales fundamentalistas como de los autoproclamados defensores de la

voluntad popular. Unos y otros aceptan una sociedad escindida donde los que se encuentran en la pobreza y la marginación tienen licencia para aplicar sus propios criterios, con tal de que sea para decidir a propósito de aquellos que comparten su misma condición.

En la dinámica que se ha desatado, la intervención de la autoridad oficial termina siendo una vía más para justificar la necesidad del ejercicio de la violencia privada, cuando debiera esperarse que la limitara o la contrarrestara.

Nuevos caudillos y nuevos intelectuales

La independencia del estado respecto a las presiones de la sociedad se explica también por la asociación entre la utilización de procedimientos de democracia plebiscitaria y la creciente ingerencia de expertos en la aplicación de las políticas neoliberales. Como ha sido advertido por diversos autores, el presidencialismo latinoamericano ha traído entre sus consecuencias que el titular del Ejecutivo se muestre desconfiado y hostil respecto a las mediaciones políticas. A su vez, en la percepción de los ciudadanos la idea de representación se asocia de modo más transparente al poder ejecutivo que al parlamento. El presidente consigue presentar la idea de su cargo y su tarea como expresivas del interés general, confrontándola a la labor de los congresistas, presuntos defensores de lo particular y de lo sectorial que se entrometería indebidamente en el ejercicio de la política⁴.

Cuando se desarrolla una orientación neoliberal intransigente que acompaña al mencionado estilo de conducción se tiende a una estrategia que Alejandro Vial califica acertadamente de deslegitimación autoritaria de la política, donde se pone en discusión la validez de su

⁴ Diether Nohlen y Mario Fernández, *Presidencialismo y parlamentarismo en América Latina*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1991.

ejercicio y las razones de quienes la ejercen, y se busca restringir el espacio público como ámbito de participación y de deliberación. En efecto, si se considera que en una economía globalizada es irrealista pensar en sostener niveles de autonomía, sólo corresponde formular ajustes parciales a lo que ya está decidido. El providencialismo presidencial resulta, al mismo tiempo, la carga y la garantía aceptada para el despliegue de esta nueva racionalidad.

En América Latina este proceso es acompañado por una redefinición de los intelectuales con capacidad de influir en la vida política. Décadas atrás, los más reconocidos de ellos se formaban en universidades nacionales o extranjeras pero se encontraban conminados a pensar en su país, definir sus características, entender su sociedad, prever sus conflictos y promover y hasta dirigir los cambios. Su práctica los obligaba a vincularse a otros actores -en especial los políticos- en una etapa de construcción del estado y preocupación por las desigualdades. Las polémicas entre conservadores, liberales y socialistas, entre positivistas, espiritualistas y católicos, tomaban como preocupación obsesiva la propia sociedad. Les interesaba que su mensaje trascendiera el círculo en que se movían. Conformaban una élite que procuraba eludir el cerco del enclaustramiento académico.

Los intelectuales que influyen en la toma de decisiones en el período reciente han cambiado drásticamente sus expectativas, sus preocupaciones y sus circuitos de comunicación. La formación en universidades extranjeras ha dejado de ser un camino para ampliar su formación o una suerte de rito de pasaje para acceder a nuevas responsabilidades por razones de prestigio, sino el comienzo de una carrera que se imagina internacionalizada. El país es una estación privilegiada, no necesariamente el lugar donde van a desplegar su principal esfuerzo intelectual⁵. Benedict Anderson⁶ considera la nación como una co-

⁵ Como ha comentado Sinesio López en comunicación personal, el planteamiento aquí mencionado puede confundir al inte-

munidad imaginada y destaca la importancia de la prensa escrita que alentaba la idea de un tiempo con sucesos que nos involucran a todos. La fragmentación de los públicos quita sustento a esta idea de una imaginación nacional. Y los intelectuales son la avanzada de este proceso de cambio.

Un grupo estratégico de profesionales, aquellos de mayor éxito, leen prensa especializada, se comunican con sus colegas recurriendo al fax y el correo electrónico y, en el momento de la recreación, recurren a la televisión por cable. Por supuesto la expansión de estas redes de información abre inusitadas perspectivas para la ampliación de conocimientos, aunque la ilusión de contigüedad de este diálogo frío y operacional diluye los matices de una comunicación personal. Todos estamos cerca de todos pero, en definitiva, no nos encontramos. En el corto plazo y cuando se trata de profesionales vinculados a tareas de gobierno, se privilegia como interlocutores a aquellos que toman las decisiones, los demás no importan.

Del intelectual «desarraigado» de Mannheim que se distanciaba de los rígidos alineamientos de clase para comprender mejor los conflictos de sus propias sociedades pasamos al intelectual desterritorializado que no se interroga sobre las opiniones y dudas de otros actores y en quienes la idea misma de sociedad se va sustrayendo de sus marcos de referencia. Los expertos involucrados en la ejecución de políticas públicas son en los hechos los principales cuestionadores de la idea del Estado-nación.

Las relaciones que trascienden estas fronteras nacionales no se establecen para superar los particularis-

lectual con el experto. Compartimos esta observación. Sin embargo, un cambio reciente es que quienes reivindican su saber «profesional» realizando tareas de asesoramiento o consultoría a gobiernos, organismos internacionales u organizaciones no gubernamentales de desarrollo, se consideran con mayores niveles de prestigio y reconocimiento que aquellos dedicados prioritariamente a la docencia, la investigación o el debate político o cultural.

⁶ Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, Londres, 1983.

mos sino para restringir el diálogo a aquellos que comparten de modo circunscripto su área de interés, definido con extrema precisión. Dicho de otro modo, se internacionalizan para crear su propia provincia. La preocupación democrática de aceptar la diversidad no se la acepta ni se la rechaza; se la puede pasar por alto. La definición de la política se restringe al discurso de las élites tecnocráticas quienes no encuentran motivos para otras indagaciones y consultas que vayan más allá de la insistencia en lo conocido: nueva *lingua franca* y consentida trivialización.

El fin de los compromisos

El desplazamiento del Estado como área de incorporación de actores y de definición de conflictos quita relevancia a una política que lo tome como referente. La mayoría de nuestros países no llegaron a definir una cultura de compromiso que diera bases de sustentación a un régimen de *Estado de bienestar*, aún en periodos de crecimiento económico.

América Latina bajo distintos regímenes políticos -no únicamente los populistas- ha intentado ampliar las bases sociales del estado y a partir de esta propuesta establecer algunas condiciones acerca de las tareas que correspondía hacer a los gobernantes. Sin embargo, salvo probablemente en el caso del gobierno de Velasco Alvarado, no ha existido en el Perú la idea de un pacto social de vastos alcances. En cambio, resultaban importantes los pequeños acuerdos que las organizaciones sociales eran capaces de sugerir, aun cuando se esgrimiera un discurso de confrontación y se aludiera a discrepancias irreductibles. Dicho en un lenguaje que ya suena arcaico, los dirigentes revolucionarios habían adquirido los conocimientos necesarios para el ejercicio de una práctica reformista.

Los devastadores efectos económicos y políticos de la «década perdida» y las secuelas de la ofensiva terrorista precipitan en el Perú una nueva coyuntura en

la que el Estado, cuando se vincula a los ciudadanos, queda bajo sospecha de incompetencia y de corrupción. El nuevo gobierno apuesta a un proclamado pragmatismo que otorga estabilidad a las variables económicas y se desentiende de reclamos sociales que provienen de organizaciones aisladas, sin capacidad de formular alternativas ni acreedoras de un extendido reconocimiento en la población.

Como señala Touraine, cuando se extrema un discurso que toma como referente exclusivo la economía de mercado se tiende a desacreditar la reflexión sobre la sociedad y se cuestionan los intercambios políticos. Los problemas de gobierno se convierten únicamente en problemas de gestión. Como señala este autor «La más grande fuerza de esta visión liberal es que ella parece ser la protección más segura contra todas las tentativas de toma del poder por las elites dirigentes y sobre todo de aquellas que pretenden hablar en nombre del gobierno y de la sociedad. ¿El dinero no aparece como el menos brutal de los amos, por ser el menos personal, mientras que los hombres de convicción, portadores de un proyecto grandioso, buscan siempre imponer su fe y su poder?»⁷.

Las reglas establecidas se presentan como incontrovertibles. La despersionalización asumida no establece responsabilidades en el plano político sino que traslada el conjunto de la dinámica social al ámbito del intercambio mercantil. Estamos ante una dominación sin aparentes dominadores. La propuesta liberal, como destaca también Touraine, defiende el mercado sabiendo que al mismo tiempo debe aceptar la existencia del *ghetto*. Estamos ante exitosos y fracasados e incorporados y excluidos. La atención a estos últimos se presenta crecientemente como una tarea de gobierno asociada a una política de «sensibilidad social» y no como resultado de una obligación política hacia el conjunto de ciudadanos. Si en América Latina los pactos entre actores resultaron siempre pre-

⁷ Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, París, 1992.

carios, ahora se los descalifica en nombre de una implacable racionalidad instrumental.

El orden establecido en estas condiciones, asume como un riesgo previsto y controlado la extensión de manifestaciones de violencia individual y grupal, en especial la ejercida por los jóvenes que están definiendo sus identidades personales y sociales en un contexto que los aísla y margina. En tanto las protestas son consecuencia de un sentimiento de malestar social que no consigue traducirse en razones y demandas y estalla en las calles, los centros de enseñanza, los estadios y las fiestas, el ejercicio de la represión no necesita de otras justificaciones que la elemental del restablecimiento del orden.

Los gobiernos populista y liberal han logrado que la sociedad se desentienda de la política. El primero sin proponérselo y como consecuencia de sus errores. El segundo como objetivo cuidadosamente definido y ejecutado.

LA NUEVA SOCIEDAD

Las dimensiones generalmente consideradas como relevantes en el estudio de la sociedad civil parecen estar ausentes en Lima. Los actores sociales no tienen entre sus primeras preocupaciones proyectos de estructuración de un orden o la expresión organizada de intereses que planteen articulaciones posibles o líneas de discrepancia o conflictos en las relaciones entre estado y sociedad.

Sin embargo, esta situación no supone el predominio de espacios desestructurados y la pérdida de sentimientos de solidaridad colectiva con los que generalmente se caracteriza la condición de anomia. Tampoco nos encontramos ante la presencia de una sociedad de masas en la cual los sujetos involucrados requieren -para recuperar la unidad simbólica de lo social y la adhesión a un orden- delegar decisiones y discursos en un líder autoritario. El apoyo que han dado al gobierno de Fujimori se explica por razones de presunta eficacia y por lo mismo no se

trata de adhesiones incondicionales. El presidente está obligado a realizar cuidadosos cálculos cotidianos de cada uno de sus pasos en lugar de recurrir a prédicas y comportamientos que busquen tocar emociones y sentimientos de reivindicación y desquite en sus seguidores.

Actores tradicionales y emergentes

En plazos relativamente breves, los trabajadores asalariados se han encontrado afectados por dos procesos que amenazan su estabilidad ocupacional y sus potencialidades organizativas y políticas: por un lado, una extendida crisis económica y sus secuelas recesivas y, por otro, cambios en la producción que definitivamente los sitúan en un escenario diferente al de la década anterior. No puede haber retorno al pasado ni -por ahora- caminos para intentar recuperar una tradición de crítica que responda a un proyecto de alternativa de sociedad.

En este mismo período un vasto número de personas han encontrado oportunidad de progreso volcándose al mercado; para la mayoría de ellas, este mismo movimiento ha conducido a situaciones de exclusión. Hirshmann señala que en las sociedades que emprenden un proceso de cambio, y donde nuevos grupos emprenden actividades que ofrecen perspectivas de progreso económico, los protagonistas sienten que atraviesan por una experiencia excitante y liberadora. La idea de que existen oportunidades abiertas para todos tiene un contenido democratizador. En estas situaciones la búsqueda de la ganancia privada toma una dignidad hasta entonces no advertida, puesto que la creación de riqueza se presenta, mucho más que la persecución del poder, como un juego en el que todos pueden ganar. Sabemos lo ilusorio de esta perspectiva. Sin embargo, las ilusiones importan, ayudan a pensar, convencen, orientan las acciones. Este mismo sentimiento de autoestima se lograba en décadas anteriores por la participación en la esfera pública. Los dirigentes de procedencia popular de partidos, de sindicatos, de

organizaciones de pobladores, adquirieron en la lucha política un reconocimiento social que antes de asumir esta opción les había sido sistemáticamente negado. La búsqueda del cambio social tenía un intransferible contenido de afirmación individual. Visto el proceso en una perspectiva que en aquellos momentos no se podía advertir o era negada enfáticamente, otorgaba mayor sentido y proyección a una acción que sólo se valoraba, en apariencia, en su dimensión colectiva.

En el período al que ingresamos los actores capaces de influir en el comportamiento de otros van a ser distintos. Las personas que ocupan posiciones estratégicas en las redes económicas son aquellas que dan las instrucciones que conviene obedecer para no quedar desplazados en la competencia económica. Y ofrecen modelos de conducta que se convierten en referentes también en otros planos, como los culturales y políticos.

Mientras el discurso gremial invocaba la homogeneidad del conjunto aunque en los hechos existiera una diferencia de posición y expectativas entre dirigentes y dirigidos, en este universo laboral emergente se parte de una heterogeneidad aceptada a partir de la cual se van construyendo reglas comunes que justifican la preeminencia de quienes se encuentran investidos de autoridad.

El peso de los nuevos liderazgos

El ejercicio del poder cuando se organiza en una dinámica de pequeños grupos dirigida a la actividad productiva y comercial condiciona las modalidades con las que se establece el flujo de informaciones, la calidad de la comunicación y los estilos con los que se van afirmando los nuevos liderazgos. Esta capacidad de determinar conductas -aferrada como está a la vida cotidiana de las personas involucradas- no deriva de una sola fuente ni requiere instituirse recurriendo a criterios para controlar o absorber distancias o disidencias; en contraste con lo que ocurría en los casos de un gremio o de un partido.

No siempre existen jerarquías formalmente establecidas. El hecho que resulta decisivo es el eslabonamiento en las redes de influencia y de comunicación que evocan la imagen de un caleidoscopio en que los cristales revelan al observador un orden que es preciso descubrir en cada uno de los movimientos.

Como destacan Arens y Karp⁸ este eslabonamiento supone «más que una característica de situaciones aisladas de interacción social, una serie de ideas ligadas a acciones que tienen un efecto en otras ideas y acciones». Pensando en la autoridad de los nuevos liderazgos sociales, esta cualidad explica su capacidad de articulación y las potencialidades para transmitir rápidamente informaciones y conocimientos. Las opciones políticas que se han tomado en elecciones y referendums no solamente han sido volátiles. Quizás finalmente ésta no sea una de sus características importantes. Lo que llama la atención es la rapidez con que el conjunto de la sociedad realiza en pocas semanas un cambio en sus opciones sin que ella pueda explicarse por la exposición a los medios de comunicación, que en ocasiones defienden una posición opuesta a aquella que la mayoría de los ciudadanos finalmente deciden tomar. La debilidad de las instituciones políticas no provoca la desarticulación social. Los estilos de vincularse de unos con otros, sitúa el mercado como un escenario decisivo, pero poco tiene que ver con la presunta impersonalidad de sus mecanismos y la vigencia de considerables grados de autorregulación. Por lo contrario los hechos parecen demostrar el poco alcance explicativo de esta perspectiva. La importancia de la familia y de la comunidad con respecto a los tradicionales grupos de intereses obliga a la redefinición de las relaciones entre sociedad y política.

La situación es comparable al paternalismo, al que Sennet consideraba la principal fuente de la autoridad en la Europa del siglo XIX. A diferencia de la dominación

⁸ *The creativity of power*, Smithsonian Institute Press, Madison, 1990.

patrimonial que se sustenta en la costumbre o en el derecho natural o del liberalismo en el pensamiento de Locke -en el que el acatamiento al poder se justifica considerando derechos ciudadanos que limitan los ámbitos de intervención de los gobernantes- en el paternalismo la idea de contrato o de pacto fundacional no tiene vigencia. Los símbolos y creencias que definen a la autoridad son un espejo distorsionado de la autoridad familiar, pero por lo mismo esta distorsión no puede entenderse sin la imagen a la que se refiere. Las pautas, obligaciones y derechos quedan sometidas al arbitrio de quien controla la relación, que puede justificar sus actos invocando la vigencia de su potestad aun cuando ella contenga rasgos de discrecionalidad o de violencia.

Contrariamente a lo que dan por supuesto los estudios sobre el tema, la idea de la comunidad (que en la situación presente se encuentra asociada a la descentralización productiva y la interacción personal) no se asocia a grupos que tiendan a atenuar las diferencias entre sus participantes. Coexisten en ella un complejo de valores, la intolerancia frente a los otros, la desconfianza al establecimiento de vínculos plurales que puedan afectar la cohesión alcanzada y al mismo tiempo una aceptación a las reglas de la competencia y un énfasis en la idea de que el progreso depende de los esfuerzos individuales. En estos nuevos actores se encuentran las bases para una preocupación igualitaria que surge de la oposición o el menosprecio por privilegios que no han sido obtenidos por el esfuerzo personal o colectivo. Sin embargo, esta noción de igualdad no conduce, por lo menos en primera instancia, al fortalecimiento de percepciones y aspiraciones democráticas. Un liderazgo que apela a vínculos familiares o comunitarios restringe tanto las demandas de quienes están en condiciones de subordinación como las oportunidades socialmente aceptadas para plantearlas. La escasa influencia de las nociones de convención y contrato como articuladores del lazo social, cuando se traslada al plano político, conduce probablemente al rechazo de los compromisos en que se fundamenta la democracia repre-

sentativa o aun a considerarlos expresiones de ineficacia y corrupción. El descentramiento de las preocupaciones de la vida cotidiana respecto a los debates en la esfera pública, descalifica el concepto de participación política como aspiración compartida, más allá de si ésta anteriormente se ejercía en los hechos. Esta situación va a plantearle a las organizaciones políticas problemas difíciles de resolver. Ingresamos definitivamente a una nueva etapa.

LA PÉRDIDA DE VIGENCIA DE LOS PARTIDOS

Los cambios en la sociedad y el Estado obligan a pensar la práctica política en nuevos términos. Los partidos no encuentran los procedimientos que les permita cumplir con sus tareas de representación. La crítica usual que se formula desde la perspectiva de la modernidad⁹ es que cada una de estas organizaciones y el sistema de partidos en su conjunto actúan desde el punto de vista de los intereses preconstituidos por los distintos grupos que le prestan su explícito apoyo. Esta condición no permite la emergencia de una esfera pública en la que surjan las oportunidades de diálogo y se consiga llegar a conclusiones innovadoras a partir del intercambio de distintos puntos de vista. No existen entonces debates, sino simulacros de debates con conclusiones conocidas de antemano. La democracia se ritualiza dejando de ser una construcción social puesta a prueba a partir del cumplimiento de su promesa de transparencia, de libertad y de preocupación por la vigencia de los principios de igualdad. Y el consenso resulta una consecuencia de negociaciones realizadas en secreto en lugar de presentarse como un resultado de discusiones que provocaron la participación o por lo menos la atención de un grupo significativo de ciudadanos.

⁹ Especialmente en el trabajo de Habermas *The structural transformation of the public sphere*, Cambridge, Mit Press, 1989.

El fin de los discursos y los proyectos

En los últimos años en el Perú, como en otras sociedades, parece que hubiera ocurrido una alteración perversa de estos enunciados. La crítica anotada pierde fundamento pero la salida termina siendo también desalentadora. Ya no es tan sencillo identificar los intereses preconstituidos que presionaban sobre las élites políticas y marcaban el paso de sus decisiones. La sociedad civil ya no se organiza en alineamientos rígidos ordenados por una identidad social y una política unidimensional. Procesos de diverso signo pero convergentes, impiden que se llegue a un discurso común aunque este mismo discurso se haya prestado a distorsiones y manipulación. Entre estos cambios podemos anotar la descentralización productiva, la movilidad social, el mayor peso por las preocupaciones individuales a las que con buenas razones se las estima legítimas e intransferibles, los referentes étnicos que pueden trabajar silenciosamente pero influyen en el momento de tomar opciones, diferencias en valores y en perspectiva de vida entre adultos y jóvenes. Los partidos no tienen un sitio seguro desde el cual ubicarse. Los individuos a los que acostumbraba dirigirse modificaron sus prioridades e inquietudes y los grupos que eran sus interlocutores se han debilitado o desaparecido.

A este proceso se agregan el cuestionamiento de los proyectos de transformación social. Una vasta literatura sobre el tema explica los hechos que provocaron esta situación, así como algunas de sus consecuencias. Señalemos algunas: el fin de la preeminencia de la política y en ocasiones la desconfianza hacia ella; una valoración del presente vivido con mayor intensidad pero también con desasosiego; las dudas o la negación sobre las probabilidades de vincular los principios de libertad y de igualdad; una extrema flexibilidad en los esquemas de interpretación de lo que ocurre en la vida cotidiana; el rechazo a las pretensiones de la razón y de lo que Mafesoli llama los saberes orgánicos; el reconocimiento de las virtudes de la competencia individual así como de los presuntos equi-

vocos a los que llevan los comportamientos solidarios; un clima de desaprensión o intolerancia respecto a los otros considerados los diferentes. Este ambiente no es propicio para la práctica de los partidos, de cualquier partido y no sólo aquellos que defienden las utopías más totalizadoras de transformación social.

En estas condiciones, no es sorprendente que surjan líderes por fuera del sistema político y que las preocupaciones de los partidos por transformarse, dictadas por el realismo pero muchas veces legítimas y bien inspiradas, caigan en el vacío. Dos personajes que sustentaban la vida partidaria están desapareciendo. El militante comprometido desiste o se vuelve oportunista ya que no existen ideales a los cuales vale la pena dedicar sus mejores esfuerzos. El votante fiel ha abandonado sus convicciones primeras o le desconciertan los cambios y rectificaciones en las orientaciones partidarias y por una u otra de estas razones las circunstancias asume un obligado pragmatismo.

Partidos y medios

Los partidos han sido afectados también por la influencia de los medios planteando una relación difícil de resolver para las fuerzas políticas entre comunicación y representación. Los medios no son el único principio ordenador de la vida política- aunque en ocasiones parecen imponerse avasalladoramente- pero alteran los contenidos de los discursos y la propia naturaleza de la esfera pública. Hasta hace unos años la dimensión de publicidad podía concebirse como irrumpiendo desde abajo, expresándose primero en clubes y tertulias, y luego en asociaciones y gremios en las que existían oportunidades de expresión, de discusión y de crítica que socavaban, por lo menos hasta ciertos límites, la razón de estado como círculo mágico e intocado de las decisiones secretas y reservadas¹⁰.

¹⁰ Las reflexiones más detenidas sobre el tema han sido

A la larga, y diríamos también que marchando a los tropezones, con la extensión de esta esfera pública se aspiraba a un contenido en el que estuviera presente la deliberación y que culminara en un juicio ilustrado por la información y el conocimiento. Este propósito estaba destinado al fracaso, ya que perseguía un contenido -afortunadamente inalcanzable- de expresión de una voluntad general esencialista que podía asumirse como una impuesta unanimidad. Sin embargo, en este ambiente a los protagonistas les importaba las palabras por sobre la imagen que resultaba sospechosa «ya que tiene menos sentido que rigurosidad»¹¹. En un ambiente de estas características los partidos encontraban un ambiente propicio para su formación y desarrollo.

El recurso a la opinión pública a través de las campañas en los medios publicitarios refiere a un público anónimo e indiferenciado. El político, obligado intérprete, debe formular un discurso general e involucrador que se centre en proyectos generales, reformas sopesadas en sus consecuencias, promesas de garantías de estabilidad, ideas de objetividad y de ponderación que consigan vincularse a fines de escasa proyección. El candidato debe recurrir a un «staff» de asesores, supuestos portadores de un conocimiento técnico neutral a la medida de los hechos, y a los expertos en mercadeo aconsejando movimientos, gestos, tonos. En esta desconcertante combinación lo trivial se combina con la espectacularización. Mientras el diálogo y hasta la asamblea política apelaba a argumentos y a símbolos (y al mismo tiempo los disociaba a veces explícitamente) en la comunicación masiva nos situamos de plano ante una de las avanzadas de las tendencias críticas de la razón en la que se trata de ir más allá de la lógica discursiva del oyente para tocar emociones y resistencias. Los efectos gravitan sobre el contenido. El

desarrolladas por Habermas y Kosselleck. Aquí se ha tomado en cuenta especialmente el artículo de Jean Marc Ferry, «Las transformaciones de la publicidad política» contenida en *El nuevo espacio público*, GEDISA Editorial, Barcelona, 1992.

¹¹ Jean Marc Ferry, *op. cit.*

momento de reflexión del político es con frecuencia relegado y el supuesto protagonista acepta esta velada estigmatización.

Desde los primeros trabajos por los años 30 se cuestiona -especialmente por Lazarfeld- la omnipotencia de los medios de comunicación, destacando la importancia del pequeño grupo anónimo al interior del cual los presuntos espectadores seleccionaban lo que escuchaban y lo sometían a una nueva elaboración. Esta interpretación impugnaba la idea de una masa atomizada, bombardeada de mensajes ante los cuales no tenían reacciones ni respuestas. Ferrarotti cuestiona el optimismo de esta opinión: se pregunta si no se «trata tan sólo de la cálida nostalgia del emigrante vienés (se refiere a Lazarfeld) por aquella sociedad estática altamente organizada que conociera en su patria; del íntimo recuerdo de una *gemeinschaft* perdida (de una comunidad tal como la definiera el sociólogo alemán F. Tönnies) surgidos a su pesar, de los más profundos pliegues del inconsciente?»¹². La vigencia de liderazgos dispersos en el conjunto de la sociedad ha atenuado, por las razones explicadas precedentemente, la disolución de los vínculos interpersonales. Sin embargo, esta comprobación no nos puede llevar al optimismo de afirmar la existencia de una comunidad activa y vigilante, aunque hay sociólogos que han hecho de esta creencia su esperanza o su profesión.

La comunicación política en el contexto de las nuevas sociedades -incluida la nuestra- se halla sometida a límites en su difusión, al mismo tiempo que vende la imagen de una transmisión sin trabas de sus contenidos. El ámbito de la comunicación informal y personalizada que evoca la tradicional esfera pública se circunscribe a un pequeño grupo de conocidos y a encuentros ocasionales o puntuales. El círculo decisivo es el formado por los especialistas o autoatribuidos especialistas vinculados al periodismo, los políticos, los formadores de opinión política,

¹² Franco Ferrarotti, «La disolución del individuo autónomo», Revista *Letra* Nº 27, Invierno, Madrid, 1992.

los técnicos que seleccionan la información, por prioridades que poco tienen que ver con la afirmación democrática, mientras buscan hacer creíble ante los ajenos que les preocupa y les inquieta lograr una transparencia sin ambigüedades.

Al final de este proceso se trastoca la idea de representación. Los periodistas que afirman reflejar a la opinión pública, valiéndose con frecuencia de los sondeos como garantía de veracidad, se sitúan frente a legisladores y dirigentes partidarios electos sugiriendo la idea que en sus preguntas y dudas están las voces de todos y las de nadie en particular. Afirman expresar lo que se encuentra en el ambiente, lo que se sabe, lo que se pregunta el público.

Buena parte de los personajes políticos notorios, por su parte, duran poco tiempo cuando se está buscando un efecto de notoriedad y los dirigentes seleccionados son aquellos que se adaptan al medio¹³. Convocados las primeras veces por su gravitación, poco tiempo después se invierte el proceso y la gravitación depende de la convocatoria. En este juego de espejos poco tiene que hacer la representación democrática.

Los partidos ya no pueden enfatizar aquellos recursos centrados en la construcción institucional de intereses propio de los tiempos de las asambleas y las reuniones en las calles. No se trata de discutir en términos de ventajas o anatemas el alcance de los medios masivos de comunicación; importa señalar que debilitan el arte de asociarse desde el cual proyectar la sociedad civil y la sociedad política. El espacio creado favorece nuevamente al líder oportunista y autoritario.

LAS DÉBILES ESPERANZAS

En una situación en la que no acuden razones para el optimismo anotamos también la crisis de las élites políticas

¹³ Este hecho ha sido destacado por Rémy Rieffel en «Sobre el vedetismo de los medios» en la compilación ya mencionada sobre *El nuevo espacio público*.

partidarias para imponer -en base a arreglos institucionales restringidos- ofertas electorales aceptadas sin cuestionamientos, por una ciudadanía poco informada. Estamos lejos del horizonte y de las previsiones señaladas por el modelo del elitismo competitivo. Sus supuestos deben también someterse a urgente revisión. Puede observarse ahora con mayor nitidez la precisión del comentario de Macpherson¹⁴ cuando hacía notar que en lugar de un mercado político relativamente transparente y abierto existían mercados oligopólicos en los que como «hay pocos vendedores, no necesitan responder y no lo hacen, a las demandas de los compradores como tendrían que hacerlo en un sistema competitivo. Pueden fijar el precio y la variedad de bienes que ofrecen. Más aún, hasta cierto punto crear sus propias demandas».

El pragmatismo de los políticos más influyentes en los años de transición a la democracia restringía los actores legitimados a las élites que propugnaban acuerdos como salida razonable a los prolongados períodos de autoritarismo. Estos protagonistas partían de un modelo normativo en el que debían establecerse reglas de juego y eventuales concesiones para evitar interferencias en un proceso que debía funcionar como una suerte de mecanismo de relojería. Al mismo tiempo, se enfatizaba en la exigencia de los pactos tanto como resultado de una legítima preocupación por la constitución de un orden democrático estable como por el temor de la intervención de organizaciones de la sociedad civil, en la medida que ellas podían alterar equilibrios y correlaciones. Los científicos sociales que se atribuían un conocimiento riguroso de lo que estaba ocurriendo y los políticos presuntamente realistas que entendieron que la construcción democrática favorecería a todos pero convenía que su manejo fuera asunto exclusivo de los más cautos o los más astutos, quitaron bases a una apertura democrática donde la mayoría de los ciudadanos entendiera que lo que estaba

¹⁴ Este comentario ha sido tomado del libro de David Held, *Modelos de democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

ocurriendo en las «altas esferas» también les concernía. La idea latente de una «voluntad política manufacturada» perdió vigencia y la consecuencia del despropósito inicial de haber encarado los hechos bajo estos supuestos no ha sido una mayor democratización de la sociedad sino el surgimiento y la afirmación de liderazgos autoritarios.

La modernidad en política, como señalan Cohen y Arato¹⁵, tiene que ver con el proceso de monetarización y de burocratización que contiene la ambivalencia de abrir el espacio para la defensa de intereses que prefigura una sociedad pluralista, pero en el marco de un proceso que impone una abstracción violenta y penosa que despoja el espacio para la reflexión de situaciones sociales y personales. La sensibilidad abierta a la emergencia de nuevos movimientos sociales y los caminos a encontrar y recorrer para que mantengan vigencia los viejos actores debe encontrar las vías para defender la comunicación democrática y la autonomía individual -la deliberación en la esfera pública y la intimidad en la esfera privada- y evitar así la involución o el erosionamiento de estas construcciones por la influencia totalizadora de los mecanismos del mercado y del poder. Estas alternativas en conflicto se encuentran presentes en los movimientos locales y regionales, en los de género, en los de trabajadores en el momento de abordar una redefinición de sus tareas, en los preocupados por los problemas étnicos, en los homosexuales, en los ecologistas, y también influyen en agencias de socialización como las familiares y educativas.

Como destacan los autores mencionados, se trata de defender políticas de influencia y de identidad que tomen a la sociedad civil como terreno y objeto de la acción colectiva. La experiencia del movimiento feminista, por ejemplo, demuestra que no se trata solamente de plantear una alternativa en contraste con la dominante, sino de alterar los propios términos del discurso para

¹⁵ Jean Cohen, y Andrew Arato, *Civil society and political theory*, Mit Press, Massachusetts, 1992.

propugnar nuevas interpretaciones, nuevas identidades, nuevas normas.

Estamos en un período en la que ya no se puede incurrir en el simplismo de asumir que la política es el criterio ordenador o el que representa al conjunto de la sociedad. El período es de «déficit de poder, estrés decisonal, ausencia de centros, múltiples movimientos, policentrismo»¹⁶.

Ni los llamados «partidos *catch-all* (atrapalotodo) que plantean programas imprecisos y que buscan dirigirse a vastos sectores del electorado ni las organizaciones que propugnan un proyecto articulador presuntamente orientado al largo plazo confieren elementos de identidad ciudadana que permitan convicciones duraderas. Los comportamientos son pragmáticos, volátiles, a veces autoritarios, otros desconfiados de los desbordes del poder. En cualquier caso distantes de la definición de ideales fuertes en lo personal o lo colectivo.

Si estamos accediendo al terreno de la política restringida -por lo menos si lo comparamos con lo ocurrido en las décadas anteriores- las alternativas son aceptar las reglas del mercado y del ejercicio del poder por las élites como la racionalidad impuesta, o bien procurar el fortalecimiento de la sociedad civil. Esta última opción, la que puede rescatar las dimensiones de participación y las preocupaciones por la justicia social, requiere de organizaciones políticas en las que se establezcan relaciones horizontales, una actitud despreocupada por la afirmación de una autoridad central, el quiebre de la distinción entre militantes y no militantes, la creación de un lugar de discusión que no esté atada a una estricta agenda en temas y pautas organizativas. Exige además una disposición para abrirse a las múltiples voces que surgen desde la sociedad, recogidas sin aspirar al reclutamiento, y que se comprenda finalmente que la persua-

¹⁶ Nora Rabotnikof, «El retorno de la filosofía política: notas sobre el clima teórico de una década», en: *Revista Mexicana de Sociología*, N° 4, UNAM, México, 1992.

sión es una tarea a realizarse vez por vez y no dar por supuestas o por deseables, adhesiones definitivas.

Lo que debe hacerse no es sencillo pero en contrapartida resulta difícil seguir argumentando a favor del desarrollo de estrategias tradicionales. En tiempos de confusión y de cambio vale más imaginar y arriesgarse por lo inesperado que insistir en lo aparentemente sabido que no ayuda a pensar en nuestros angustiosos dilemas políticos.

INTRODUCCIÓN

A pesar de ser una palabra muy común hoy en día, "tecnologías" significa muchas cosas en diversos contextos. Para efectos del presente trabajo, usaremos este sentido para representar el conjunto de técnicas, métodos, instrumentos, productos, procesos y sistemas que una sociedad utiliza en la producción, los servicios, el gobierno, la comunicación entre sus miembros, el arte, la guerra u, en general, para todas sus actividades económicas y sociales.

Esta definición, si bien muy amplia, nos ayuda a introducir en el texto algunas categorías que servirán a manera de marco teórico, dos aspectos importantes para el análisis de los efectos que sobre una sociedad dada tienen las innovaciones y los cambios a los que accede.

En primer lugar permite hablar en el análisis tanto a las tecnologías duras (máquinas, equipos, procesos industriales, nuevos materiales y productos) como a las tecnologías blandas (gestión empresarial, sistemas, métodos administrativos, formas de organización, innovación, inventos, investigación).

En segundo lugar, evidencian también la forma en que la tecnología se inserta en el tejido social por medio de

PERÚ, TECNOLOGÍA, SIGLO XXI: ¿VUELVEN LOS CABALLOS?

Isaías Flit

*La respuesta es TECNOLOGÍA;
¿Cuál fue la pregunta?*

(Anónimo)

INTRODUCCIÓN

A pesar de ser una palabra muy común hoy en día, «tecnología» significa diversas cosas en diversos contextos. Para efectos del presente trabajo, usaremos este término para representar el conjunto de técnicas, métodos, instrumentos, productos, procesos y sistemas que una sociedad utiliza en la producción, los servicios, el gobierno, la comunicación entre sus miembros, el arte, la guerra y, en general, para todas sus manifestaciones económicas y sociales.

Esta definición, si bien muy amplia, nos ayuda a introducir en nuestro discurso, sin tener que recurrir a mayores circunloquios, dos aspectos importantes para el análisis de las efectos que sobre una sociedad dada tienen los conocimientos y los objetos a los que accede.

En primer lugar permite incluir en el análisis tanto a las «tecnologías duras» (maquinaria, equipos, procesos industriales, nuevos materiales y productos) como a las «tecnologías blandas» (gestión empresarial, sistemas, métodos administrativos, formas de organización, programación, mensajes, capacitación).

En segundo lugar, evidencia tanto la forma en que la tecnología se inserta en el tejido social como la estrecha

relación de la tecnología con la cultura. De hecho, la influencia de los cambios tecnológicos sobre la sociedad son de tal magnitud que al hablar del mundo actual viene a nuestra mente el concepto de la *Civilización tecnológica*.

En esta *Civilización tecnológica*, la relación entre tecnología y sociedad, que siempre ha existido, se convierte en un factor central en la interpretación de la realidad.

El cambio tecnológico transforma costumbres, hábitos y valores; modifica las relaciones de poder tanto al interior de los países como en el ámbito internacional; crea nuevas manifestaciones culturales y artísticas. También lleva al ser humano a los límites mismos de su esencia biológica, moral y ética al introducir, mediante la biotecnología y la robótica, la posibilidad de crear nuevas formas de vida y de ser el autor (y no sólo el sujeto, como hasta ahora lo era) de su propia evolución como especie.

Estamos recién en los albores de esta civilización tecnológica que florecerá (por usar algún término) en el siglo XXI en formas para las cuales nuestro nivel de predicción es mucho menor que el que se tenía a mediados de este siglo con respecto al mundo actual.

El Perú ingresa al siglo XXI y a la «Civilización Tecnológica» en forma parecida a la que entró al siglo XVI y a la «Civilización Occidental y Cristiana»: sin entenderla bien, con sorpresa, arrastrado por las circunstancias y al ritmo de los cascos de los caballos. Sólo que ahora el ritmo es el de los electrones, los genes y las moléculas.

TODO PASADO... FUE DIFERENTE

La conquista española representa para el Perú la irrupción abrupta de un sistema político, económico, religioso y cultural muy distinto al hasta entonces existente. Implica además, el repentino ingreso de un nuevo paradigma tecnológico:

- El caballo y el navío a vela representan formas de transporte desconocidos para los nativos, no sólo en la forma sino también en sus características de alcance y velocidad.

- Las armas de fuego, las armaduras y las espadas significan una nueva tecnología de guerra, poder y dominación.

- Las modalidades de construcción, los tipos de construcción y los materiales empleados son cambios tecnológicos en la tecnología del habitat.

- Se introducen nuevas especies vegetales y animales que implican nuevos usos, nuevos productos y, además, cambios radicales en procedimientos agrícolas y pecuarios.

- Las prácticas mineras, el uso de los minerales, el valor de los mismos y los nuevos instrumentos de trabajo aparejados a todo esto, son también parte del gran vuelco tecnológico que se difunde en el Perú con la llegada de los españoles.

- Se transmite además una importante tecnología de información y comunicación hasta entonces desconocida en el Perú: la escritura. Esto constituye un cambio tecnológico de gran trascendencia, no sólo visto a la luz de la importancia de la información y las comunicaciones en nuestra época, sino también teniendo en cuenta lo que la capacidad de guardar, transportar, difundir y recuperar información ha significado para la humanidad a lo largo de toda su historia.

Muchas otras cosas cambian. Los esquemas de poder, los sistemas de gobierno, la estructura de la sociedad, las creencias, la lengua, se transforman con este nuevo paradigma tecnológico que llega al Perú no mediante el trabajo acumulado de generaciones que lo van construyendo y asimilando, sino a galope de caballo.

Pero la influencia no es unidireccional. El Perú también aporta a la tecnología -tal como la hemos definido- del mundo vencedor. La papa, la quinina, el caucho (que tanta importancia tendrá más tarde en el cambio tecnológico), el guano, y en general una serie de

productos naturales, pasan a engrosar el inventario tecnológico del mundo eurocentrado.

La inserción del Perú en la *civilización occidental y cristiana*, nos enlaza a los cambios que se van produciendo en ella. Entramos así, del lado equivocado claro está, a la *civilización imperialista* donde algunos viven de los recursos de los más.

Se suceden siglos de cambio tecnológico lento, constante y manejado por algunos pocos países. En mayor o menor parte, el Perú participa del usufructo de ese cambio, si bien poco o nada interviene en su generación.

Así, en el furgón de cola de la locomotora del progreso (para usar una frase no por manida menos descriptiva), entramos a la *Civilización industrial*, que se caracteriza por la concentración creciente de recursos materiales e intelectuales que se aplican a la producción y comercialización de bienes procesados y servicios, y por la preponderancia que adquieren las empresas industriales y comerciales de ciertos países en la toma de decisiones que afectan a toda la humanidad.

Por otra parte, la acumulación del conocimiento tecnológico para la producción y consumo de bienes y servicios que se inicia con la llamada Revolución Industrial se va acelerando paulatinamente, marcando diferencias cada vez mayores entre los países que poseen dicho conocimiento y los que dependen del ajeno.

A fines de la Segunda Guerra Mundial, la *Civilización industrial* ya ha calado, y es un dogma de fe que el futuro de los países, y de la Humanidad, depende de su industrialización. La Ciencia y la Tecnología (así, con mayúsculas), iluminadas por los resplandores nucleares, se presentan como la solución a los problemas y carencias de la Humanidad. En una versión moderna de la frase bíblica de «convertir las espadas en arados», las innovaciones militares se transforman en productos y procesos industriales y el conocimiento se convierte en un factor importante de la riqueza de las naciones.

Los países apuestan su futuro a la industrialización y en consecuencia centran su desarrollo en el avance

tecnológico y se lanzan a la conquista de lo que uno de los propugnadores de la acumulación y uso del conocimiento llamó «la frontera sin límites».

Entre tanto el Perú, como otros «países en desarrollo», se adhiere al credo de la industrialización, y al influjo de las teorías en boga, adopta una política de desarrollo industrial basada en la sustitución de importaciones, enmarcada por la promoción y fomento industrial mediante incentivos tributarios, protección arancelaria, crédito preferencial (banca de fomento) y creación de cierta infraestructura básica (sobre todo en transportes, comunicaciones, educación y seguridad social).

Se da también cierta participación empresarial del Estado en el sector industrial, con la creación de empresas estatales dedicadas a la producción (no exclusiva) de insumos o bienes de capital considerados estratégicos.

Con empresas carentes de una base tecnológica propia, y no existiendo en el país las instituciones y capacidades para generarla, el grueso del conocimiento empresarial y gerencial con que se estructura el sector industrial proviene de afuera, vía la inversión extranjera, adquisición de plantas y equipos y los contratos de transferencia de tecnología.

Se crean, sobre todo por iniciativa o recomendación de organizaciones o programas de apoyo de los países desarrollados o de organismos internacionales, instituciones de investigación y desarrollo, tales como el Instituto Geofísico, la Comisión Peruana de Energía Atómica, y el Instituto de Investigaciones Agroindustriales. En algunas universidades surgen o se refuerzan programas de investigación aplicada.

Sin embargo, esta incipiente estructura científica y tecnológica nacional tiene poco efecto en términos de disminuir la dependencia del sector industrial en las fuentes externas de conocimiento.

El gobierno militar que toma el poder en octubre de 1968, combina la política de sustitución de importaciones con las corrientes socializantes de moda y promulga, en Julio de 1970, la Ley General de Industrias, Decreto Ley 18350.

El D. L. 18350 plantea una política de industrialización para el país, que busca el «desarrollo industrial permanente y autosostenido» y que se basa en la priorización de la industria básica y de bienes de capital como motor del desarrollo industrial. Es de corte altamente proteccionista, nacionalista y estatista.

Una de las primeras medidas de ese Gobierno, fue la de crear el Consejo Nacional de Investigación (CONI) que constituye un intento de otorgar dinamismo y coherencia a la investigación en el Perú. La misión que se le asigna en el Decreto Ley 17096 por el cual se le crea, es la de «fomentar, coordinar y orientar la investigación científica y tecnológica en el Perú».

Además, en julio de 1970 se crea, en el contexto de la Ley General de Industrias, el Instituto de Investigación Tecnológica Industrial y de Normas Técnicas (ITINTEC), el cual marca el inicio de un sistema de investigación y servicios tecnológicos conformado por instituciones sectoriales.

El CONI obedece a un modelo de planificación, fomento, financiamiento, establecimiento de políticas y representación internacional del país de corte centralizado, multisectorial y todista. El ITINTEC, en cambio, refleja una propuesta sectorial, circunscrita al campo de la tecnología de aplicación industrial, apoyándose en la utilización de diversos instrumentos de política tecnológica industrial.

Leyes sectoriales posteriores a la industrial generaron institutos similares en otros sectores tales como la minería, las comunicaciones, la pesquería, y la vivienda.

Se va definiendo así una red de instituciones relacionadas con el desarrollo tecnológico en sus respectivos sectores y que asumen diferentes formas de organización y financiamiento.

Los dos sistemas conviven con cierto nivel de conflicto e incongruencia, pero la sangre (o la tecnología, para el caso) no llega al río. Debido, entre otras cosas, a la escasez de recursos asignados al CONI, en la práctica prevalece el modelo sectorial de los institutos de investigación sobre el esquema del Consejo Nacional de Inves-

tigación. Este se convierte posteriormente en el CON-CYTEC, (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) y alcanza una época de preeminencia durante el gobierno aprista del 85 al 90 gracias al dinamismo y a los contactos políticos de su presidente de turno, quien logra obtener recursos suficientes para desarrollar una serie de actividades de promoción de la ciencia y la tecnología dentro de un esquema denominado por él como «caos organizado» que consiste en auspiciar una gran cantidad de actividades de tipo cultural, científico y tecnológico, sin mucha selección, con la idea de que los que den resultado compensen con creces los fracasos.

En cuanto a los institutos de investigación, a medida que la crisis económica avanza, los recursos se van haciendo cada vez mas insuficientes.

En los inicios de la década de los 70, el Perú se involucra en el Acuerdo de Integración Subregional Andino, lo cual tiene implicaciones sobre la política de desarrollo industrial del país puesto que el esquema original incluye para ciertos sectores (petroquímica, metalmeccánica, automotriz) una rígida programación industrial que exige la negociación casi producto por producto para seleccionar el país al que se le asigna.

Los aspectos de nacionalismo y proteccionismo se refuerzan visto que los países miembros establecen como uno de los instrumentos comunitarios más importantes las barreras arancelarias.

En el campo tecnológico, la Decisión 24 nos compromete a un régimen común de tratamiento al capital y a la tecnología extranjeros, a los cuales se les establece controles y restricciones. En el caso de las inversiones extranjeras se les exige incluso nacionalizarse en un plazo determinado. En relación a la transferencia de tecnología, se implementa un sistema de revisión y aprobación de contratos que busca reforzar la capacidad negociadora de las empresas naturales y evitar restricciones o abusos en dicha transferencia.

A partir de 1980, con el fin del gobierno militar y el inicio de un gobierno democrático, en el Perú, el

péndulo empieza a moverse en sentido contrario al de la década anterior.

Empieza un proceso de liberalización y de apertura de mercados unido al inicio de un desprendimiento del Estado de su actividad empresarial, que se expresa en la nueva Ley General de Industrias, Ley No. 23407 promulgada el 28 de Mayo de 1982. La elaboración de esta ley estuvo concordada con el sector empresarial, y elimina todos aquellos aspectos de la 18350 considerados negativos por el sector empresarial. Además, lleva implícita una subordinación del desarrollo industrial al manejo de divisas por el Ministerio de Economía y Finanzas.

Con el establecimiento de regímenes de apertura, se va perdiendo el interés por un desarrollo tecnológico autónomo. Esto ocurre tanto a nivel de gobierno como al de las empresas de los diversos sectores forzadas a enfrentar los problemas de la supervivencia propios de un país en crisis económica sujeto a políticas de ajuste radicales.

La liberalización se acelera con el gobierno actual, el cual supedita toda la política económica a la reinserción en el sistema económico internacional, lo cual implica, entre otras cosas, un esfuerzo notorio por el pago de la deuda, una apertura del mercado con reducción de aranceles, eliminación de subsidios y un tratamiento al capital extranjero si no preferencial, por lo menos igual al nacional. Se inicia también un programa de venta de la participación del Estado en las empresas, de desregulación y de simplificación administrativa.

Además, al influjo de los vientos de reducción del Estado, y de aplicación de las leyes de mercado -versión países desarrollados para países en desarrollo («haced lo que digo y no lo que hago»)- se reduce al CONCYTEC a un mínimo y se elimina casi todo el sistema de institutos sectoriales. Irónicamente, se hace en esta época, en la cual se proclama al conocimiento como el ingrediente principal de la competitividad de las empresas y de los países, y ese sistema, con las debidas adaptaciones, podría haberse convertido en un mecanismo eficaz para que el Estado

Peruano aplique la única forma de subvención que los países desarrollados no recusan: la subvención a la tecnología.

El ITINTEC es sustituido por el INDECOPI, cuyo principal objetivo parece ser el de mostrar que en el Perú se protege a los caballos (perdón, a los derechos de propiedad del conocimiento generado en los países desarrollados).

Dada la similitud de estas políticas con las que se vienen dando en el resto de los países que componen el Grupo Andino, éste se ha visto transformado en su estructura básica, con la eliminación de la programación industrial y de las restricciones a la inversión y tecnologías extranjeras, así como con la reducción de los aranceles.

Se da también un cambio de dirección (cuya velocidad se incrementa en los últimos años) de la posición comunitaria en varios aspectos. La Decisión 24 sufre una serie de modificaciones para terminar convertida en una mera enunciación de principios dirigidos a atraer la inversión y la tecnología extranjeras.

A medida que la crisis alcanza las instituciones encargadas de la integración, el aspecto tecnológico y científico va perdiendo fuerza en las políticas nacionales de los países miembros.

EL PRESENTE... ES UN SUEÑO, UNA ILUSIÓN

Los albores de la Civilización Tecnológica encuentran pues al Perú sin una política de desarrollo científico y tecnológico, con sus instituciones de generación o transferencia de conocimientos debilitadas o inexistentes y con un considerable número de empresas industriales que desaparecen o se convierten en importadoras de lo que antes producían.

En estas circunstancias, el proceso de transición mundial hacia la *Civilización tecnológica* se manifiesta en nuestro país en formas curiosas:

- En poblados de nuestra sierra donde las escuelas son un remedo de centros de enseñanza, los zapatos un lujo y las «comodidades de la vida moderna» una promesa incumplida, se ven niños entretenidos con juegos electrónicos tipo NINTENDO, que les permiten dominar a la perfección, al menos en la pantalla, naves espaciales, armas, personajes e historias que pertenecen a realidades muy distintas a la propia.

- Las computadoras y su manejo se han convertido, para el grueso de la sociedad peruana, en un culto en el cual se cifran las esperanzas de una vida tecnológica mejor, o de la posibilidad de encontrar una salida al laberinto del desempleo. En las zonas urbanas al menos, quien puede compra una computadora, pero casi todos tratan de aprender a manejarlas. El gobierno las regala por docenas, pretendiendo demostrar así su compromiso con el desarrollo tecnológico de las nuevas generaciones de peruanos. Las secciones de avisos clasificados están llenas de ofertas de computadoras, ensambladas muchas de ellas en el dormitorio o la sala de quien la ofrece, con componentes de dudosa procedencia y poca confiabilidad. Para quien no dispone ni siquiera de una de estas computadoras (que el ingenio local ha bautizado «marca chanco»), hay gente emprendedora que ha instalado locales donde por unos cuantos soles se puede tener acceso a una hora de computadora.

- La copia de programas es casi un deporte nacional, a pesar de los afanes y desesperación del INDECOPI, que las ve negras para tratar de demostrar que en nuestro país se cuida el cumplimiento de las disposiciones que sobre protección al *software* (así suena más fino) se dan en los acuerdos del GATT y en las leyes comerciales de los Estados Unidos, principales productores de caballos (otra vez perdón: de *software*). Pero ¿Cómo hacerle entender, a quien gastó todo lo que tenía en comprar una computadora marca chanco o un par de horas de alquiler de computadora, que comprar una copia ilegal perjudica al desarrollo mundial del *software*?

- Proliferan, como hongos después de la lluvia (o

como las frases manidas en este artículo), las academias de cómputo, que van desde las más modernas y caras con excelentes profesores, equipo de última generación e instalaciones de lujo, hasta las improvisadas en cualquier cuchitril, con equipo y sistemas obsoletos, y donde hasta lo poco que cobran significa menos de lo que dan (a menos que se valore debidamente una ilusión).

- En el país donde la informalidad se ha convertido en un culto, propiciado por personajes muy formalitos, no podían faltar los profesores de cómputo al paso. Estos son programadores profesionales que se quedaron sin trabajo o exalumnos de academias que nunca lo encontraron, y que se acercan a quienes están en los locales de alquiler de computadoras por hora para ofrecer, por una módica suma, enseñar los secretos de algún programa.

- La economía de pobreza ha desarrollado una tecnología de pobreza, que se alimenta en la tan proclamada habilidad manual de los técnicos y artesanos peruanos. Los encendedores desechables no se desechan, se recargan en las esquinas, para admiración de los turistas, que ni siquiera habían pensado en ello. Se arreglan, planchan y pintan carros a domicilio, utilizando equipos y herramientas que no figuran en los catálogos de Detroit. Se cambian escapes usando zanjas cavadas a los lados de las pistas. En fin, se ofrecen diversos servicios con más ingenio que técnica, y se recoge y recicla todo lo posible, para envidia de los «verdes» de los países desarrollados, donde todavía no saben que hacer con su basura.

- Adelantándonos a los valores de la Civilización Tecnológica, el conocimiento en el Perú es un bien altamente apreciado. Los cursos y seminarios de todo precio, tamaño, tema, calidad y contenido se han convertido en la esperanza de muchos (sobre todo si hay certificado de por medio) y en la forma de vida de otros tantos. Quien quiera prepararse para ingresar al mundo donde el conocimiento es el factor de éxito (y todos quieren) tiene a su disposición una amplia oferta, que va desde preparación de tortas para la venta hasta cursos de alta gerencia (Peter Drucker incluido).

Muchas empresas industriales cierran o hacen su reingeniería criolla convirtiéndose en importadoras, y las que aún siguen en el sector siguen dependiendo de la tecnología de afuera, vía equipos, contratos o asociaciones. Las actividades de investigación y desarrollo son mínimas y no muestran el menor indicio que por ese camino el Perú obtenga algún día su primer premio Nobel.

Se crean también nuevas empresas dirigidas a la exportación que buscan nichos en el mercado internacional. Un ejemplo notable de esto son las que se dedican a la exportación de productos agroindustriales, de productos agrícolas «ambientalmente sanos» u «orgánicos», y de ciertos productos autóctonos como el algodón «ecológico». Hay casos interesantes de reconversión, como el caso de una fábrica de vajillas de cerámica, que no puede competir con las importadas y se transforma en exportadora de artesanías especializadas.

Las últimas modas tecnológicas de gerencia (*Calidad total, Reingeniería, Organizaciones inteligentes, Benchmarking, Downsizing, Gerencia estratégica, Justo a tiempo*) llenan auditorios, mantienen ocupados a consultores nacionales e importados y se convierten en cursos que ayudan a balancear los presupuestos de algunas Universidades, de las Escuelas de Negocios y de grupos emprendedores. El fenómeno de los hongos después de la lluvia se repite en este caso.

Cabe agregar al respecto, que en muchas ocasiones no es muy claro si las empresas y los empresarios que adoptan estas técnicas de gerencia asimilan su esencia (que pone mucho énfasis en el capital humano y las relaciones internas en la empresa) o solamente siguen la moda sin digerir del todo la nueva filosofía empresarial que ellas implican.

Como telón de fondo, casi todo el mundo desea convertirse en empresario y surge un culto al empresario que en algunos casos llega a exageraciones conceptuales como la de incluir entre los empresarios a quienes aprovechan su vocación por el caos, y las facilidades que les dan para ello ciertas medidas neoliberales,

para lanzarse por las calles al timón de una «Combi», sin permiso para conducirlos y con una atracción fatal hacia peatones distraídos u otros vehículos.

En honor a la verdad, surgen también una gran cantidad de emprendedores que conforman empresas (la mayoría pequeñas y micro) que sí merecen el título de tales por sus posibilidades de permanencia, su potencial de crecimiento, la visión de negocio y el espíritu de acumulación de capital y competitividad que las acompañan.

En medio de este panorama frenético, se sigue hablando de tecnología como en las épocas anteriores, pero es muy poco, mucho menos que antes, lo que se hace, a nivel de Empresa o de Estado, por desarrollar una capacidad nacional de reproducción (no hablemos de generación) tecnológica.

EL FUTURO... ¿EXISTE?

Los albores de la *Civilización tecnológica* no están exentos de ciertas ironías y contradicciones. Hay una que es especialmente importante y amenazadora para los países que estamos de este lado de la «brecha tecnológica» (que ya tiene dimensiones de abismo):

La información se hace cada vez ubicua y es un recurso abundante, pero el conocimiento se hace cada vez más privado y es un recurso escaso.

Por un lado, los avances en la microelectrónica y las comunicaciones permiten ahora una transmisión y procesamiento de información mayor y más veloz. Tenemos acceso casi inmediato a un acervo de información que crece rápidamente.

Pero, de otro lado, nuestro acceso al conocimiento tecnológico que nos permita competir en los mercados internacionales, y en el nacional, se restringe cada vez más, tanto por nuestra poca capacidad de generar dicho conocimiento, como por el hecho de que nuestras posibilidades de acceder a él se limitan o encarecen debido a las medidas que con respecto a su propiedad y uso están

imponiendo los países desarrollados, en especial los Estados Unidos, tanto en sus legislaciones nacionales como en los tratados internacionales. El reciente acuerdo de la Ronda de Uruguay del GATT es una indicación del valor económico y el carácter privado y restringido que se le está dando en forma creciente a los derechos de propiedad sobre el conocimiento.

En la *Civilización tecnológica*, el conocimiento es la base de la riqueza de las naciones. Los países que no tomen desde ahora las medidas necesarias para crear, obtener, y manejar el conocimiento tecnológico, verán su capacidad de competir en la economía global cada vez más reducida.

Las antiguas ventajas comparativas (costos bajos de mano de obra, abundancia de recursos naturales) no nos servirán de mucho en un mundo donde la robótica, la ciencia de los nuevos materiales y la biotecnología restarán considerablemente importancia a los productos y servicios que antes constituían la base de la economía de los países en vías de desarrollo. Historias como la del caucho y el guano se repetirán con cada vez mayor frecuencia.

El lugar que un país ocupe en el ordenamiento económico de las naciones en el mediano plazo, depende de las medidas que hoy se tomen con respecto a la generación y adquisición del conocimiento y a la formación de una base tecnológica nacional capaz de aprovechar ese conocimiento para competir en el *mercado global*.

Si seguimos sin una política de desarrollo tecnológico, sin una base institucional para el desarrollo de la Ciencia y Tecnología y exportando el poco recurso humano calificado que a pesar de todo logramos formar, los caballos regresarán, pero esta vez ni siquiera para conquistarnos. Solo para arrasarnos.

En *Un mundo feliz*, Aldous Huxley describe una sociedad altamente tecnificada y organizada, sin carencias, gracias a los adelantos científicos y tecnológicos. Junto a esa sociedad describe otra, marginal, la de los «salvajes», que no han accedido a la tecnología del mundo feliz y viven

miserablemente, con carencias, enfermedades e incomodidades.

De lo que se haga ahora depende que el Perú termine en el Mundo Feliz o en el Mundo Salvaje. Cada uno de ellos tiene sus aspectos positivos y negativos, pero coincido con lo expresado por uno de los empresarios participantes en el reciente X Congreso de Gerencia organizado por IPAE:

«No estoy seguro a cuál de los dos quisiera que el Perú pertenezca, pero exijo que seamos los peruanos quienes lo decidamos».

El presente artículo tiene como objetivo principal describir el uso de la medicina tradicional en la zona de estudio, así como su relación con la medicina moderna. Se realizó un estudio descriptivo y correlacional en la zona de estudio, con el fin de determinar el uso de la medicina tradicional y su relación con la medicina moderna. Se aplicó un cuestionario a 100 personas de la zona de estudio, con el fin de determinar el uso de la medicina tradicional y su relación con la medicina moderna. Los resultados del estudio muestran que el 70% de la población utiliza la medicina tradicional, y el 30% utiliza la medicina moderna. Se concluye que la medicina tradicional es ampliamente utilizada en la zona de estudio, y que existe una estrecha relación con la medicina moderna.

La medicina tradicional es una forma de medicina que ha existido desde tiempos antiguos. Se trata de un sistema de medicina que utiliza plantas, animales y minerales para tratar enfermedades. En la zona de estudio, la medicina tradicional es ampliamente utilizada, y se ha convertido en una parte importante de la cultura local. Sin embargo, en los últimos años, ha habido un aumento en el uso de la medicina moderna, lo que ha generado un debate sobre la efectividad de la medicina tradicional. Este artículo busca explorar el uso de la medicina tradicional en la zona de estudio, así como su relación con la medicina moderna.

El estudio se realizó en la zona de estudio, con el fin de determinar el uso de la medicina tradicional y su relación con la medicina moderna. Se aplicó un cuestionario a 100 personas de la zona de estudio, con el fin de determinar el uso de la medicina tradicional y su relación con la medicina moderna. Los resultados del estudio muestran que el 70% de la población utiliza la medicina tradicional, y el 30% utiliza la medicina moderna. Se concluye que la medicina tradicional es ampliamente utilizada en la zona de estudio, y que existe una estrecha relación con la medicina moderna.

Se concluye que la medicina tradicional es ampliamente utilizada en la zona de estudio, y que existe una estrecha relación con la medicina moderna. Este estudio puede ser útil para comprender mejor el uso de la medicina tradicional y su relación con la medicina moderna en la zona de estudio.

MODERNIDAD CULTURAL, CAPITALISMO Y SOCIALISMO

¿HAN CAMBIADO REALMENTE LOS TÉRMINOS DEL DEBATE?

José Carlos Ballón

CON EL FINAL de la guerra fría y de los regímenes políticos de la URSS y Europa del Este, se ha popularizado una imagen en la que ya no existe alternativa alguna capaz de superar el horizonte material y cultural de la modernidad burguesa.

El éxito del capitalismo parece tan evidente que modernidad y capitalismo han devenido hoy prácticamente en categorías sinónimas, tanto para los defensores como para los críticos de la modernidad.

Para los defensores de la modernidad, toda crítica de fundamentos al capitalismo es resultado de una óptica premoderna e implica un ataque a la modernidad en general. Para los críticos postmodernos, la función social dominadora y la función ecológicamente depredadora de la racionalidad capitalista, es en realidad una propiedad general de toda la modernidad cultural.

Tengo la sospecha de que el actual escepticismo existente entre la intelectualidad con respecto al ideal socialista, depende en buena parte de los mismos argumentos.

Aunque estos argumentos no se han construido expresamente contra el socialismo, hacen teóricamente impensable una alternativa socialista moderna superior a

la modernidad burguesa. Prácticamente todo progreso, se reduciría a una mayor democratización política del capitalismo y a regular o controlar ciertos aspectos del mercado para que éste no devenga en «salvaje». Lo demás serían utopías inútiles, vanos intentos románticos pasadistas o mera gimnasia intelectual.

Sin necesidad de exageraciones polémicas es probable que, para un defensor sensato de la modernidad, la evolución que tomó el socialismo contemporáneo -luego de la victoria de la revolución rusa y la posterior degeneración stalinista- se le presente como de un alejamiento acelerado respecto al paradigma cultural moderno sintetizado en los tres célebres lemas de la revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad.

Lo peor de todo es que este alejamiento puede ser visto, no como una superación de las formas sociales, políticas y culturales más reprobables de la modernidad capitalista, sino como un «regreso» a formas sociales premodernas del colectivismo campesino, a viejas formas políticas del despotismo asiático e incluso como la exaltación o fusión (con barnices antropológicos de por medio) con formas culturales premodernas místico-religiosas, milenaristas, telúrico-metafísicas, ético-católicas, etc., presentes en ciertos marxismos nacionales o regionales.

No parece casual que el llamado «socialismo real» se haya expandido principalmente en la Europa eslava, balcánica y latina, en donde más tardara en consolidarse la modernidad burguesa-europea; y en el caso del tercer mundo, en regiones de Asia y América Latina (como las regiones andina y centroamericana) donde más dificultad y resistencia encontró la modernidad burguesa para su expansión, al chocar con antiguas y consolidadas civilizaciones agrarias y culturas arcaicas, que incluso llegaron a sugerir al viejo Marx la existencia de una suerte de «modo de producción asiático» particularmente resistente a la modernidad burguesa¹.

¹ Véase Carlos Marx, *Formaciones económicas pre-capitalistas*,

Desde el punto de vista del socialismo moderno, este entorno cultural no es un asunto de menor cuantía. Recordemos que el socialismo moderno europeo se reclamó a sí mismo como continuador consecuente de los ideales de la ilustración desde Babeuf hasta Engels².

Más aún, si bien el socialismo tiene raíces económicas en la desigualdad y pobreza que el capitalismo engendra, estas no son sus premisas. Se hallan más bien en productos típicos de la cultura moderna europea como el materialismo moderno inglés, el idealismo clásico alemán y la filosofía política francesa³.

Más aún, respecto de las condiciones de civilización que generan esta matriz cultural, Marx enfatizó en *El capital* que el socialismo moderno es impensable sin la existencia previa del moderno individuo libre, es decir del productor privado independiente y del obrero libre (libre de relaciones de servidumbre o esclavitud) sin las cuales tampoco es posible la noción de igualdad entre los individuos. Por ello en las sociedades premodernas formadas por castas sólo existe la noción de «equilibrio» y no de igualdad⁴.

Lo mismo sucede con la noción de fraternidad o solidaridad entre individuos libres (ética laica que supone la no instrumentación del hombre, único ser natural que no es un medio o un tránsito hacia otra realidad sobrenatural, sino un fin en sí mismo, como lo sostiene la ética kantiana). Fue por todo esto que el *Manifiesto comunista* deslindó larga y pesadamente con los «socialismos» premodernos que -según Marx- se oponían no tanto al capitalismo sino a la modernidad como un todo, cosa que los hacía ineficaces y hasta peligrosos como supuestos aliados progresivos en la lucha contra el régimen burgués⁵.

Este razonamiento me conduce a postular una

² Véase de Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*,

³ Así lo muestra el conjunto de la obra de Marx, Engels, Kautsky y Lenin.

⁴ Al respecto *La política* de Aristóteles, es un texto clásico.

⁵ Carlos Marx, *Crítica del programa de Gotha*.

primera conjetura: que tal vez la principal causa del actual desprestigio teórico del socialismo frente al capitalismo reside en que el primero se apoyó para realizar prácticamente el ideal socialista -no sabemos si por desesperación, por oportunismo, o por trágicas circunstancias imprevistas- en fuerzas materiales, sociales y culturales premodernas, absolutamente incapaces de doblegar y menos aún de superar la modernidad burguesa.

Por el contrario, tal vez ellas sirvieron para alzar una muralla china capaz de defender regiones enteras, castas, clases, instituciones, regímenes políticos y formas culturales arcaicas (situadas en la periferia del mundo moderno) bajo el cosmético de un discurso supuestamente socialista-moderno.

Habría que analizar también cuánto de interés hubo por parte del decadente conglomerado financiero especulativo del capitalismo tardío en favorecer este deterioro de la modernidad en el discurso socialista y en la política social demócrata de los países avanzados, fortaleciendo la creencia en la identidad modernidad-capitalismo y en la identificación del socialismo revolucionario con las críticas premodernas o arcaicas a la modernidad en general.

Este razonamiento me conduce también a sugerir una segunda conjetura: que la misma evolución que llevó al socialismo contemporáneo a apartarse de los sujetos sociales, institucionalidades políticas y formas culturales modernas, lo condujo de manera inexorable a reducir el paradigma socialista (desobjetivizado, desocializado y des-culturizado) a una mera representación económica cosificada y tecnocrática de producción y distribución material muy cercana -sólo por su forma aunque no por su contenido histórico- a los antiguos grandes regímenes despóticos (asiáticos y precolombinos) de la antigüedad, o al actual estado burocrático de bienestar keynesiano de postguerra. Ambas vertientes representadas políticamente por el stalinismo y la social democracia, respectivamente.

Tal vez por ello, los críticos postmodernos encuentren en la evolución política contemporánea del socialismo

-versión stalinista o social demócrata- la misma racionalidad dominadora y depredadora que atribuyen a la modernidad burguesa, y por tanto a la modernidad en general.

Pero si bien esto puede explicar el origen sociológico del desprestigio intelectual del socialismo, no justifica sin embargo teóricamente el argumento posmoderno. En primer lugar porque la racionalidad (dominadora y destructiva) atribuida al régimen moderno en su conjunto, no es un asunto empírico sino de demostración teórica.

Me explico. No se puede demostrar la ley de gravitación apelando a la manzana que cayera en la cabeza de Newton mientras éste meditaba -según cuenta la leyenda- debajo de un árbol. Tampoco se puede refutar a Galileo, Hume o Zenón de Elea tirando piedras desde una torre o pateándolas en público, o simplemente caminando. La racionalidad no es una propiedad de las cosas sino una interpretación conceptual de la práctica social que ejercen los hombres sobre el mundo que los rodea.

Marx construyó en *El capital* un modelo de la racionalidad capitalista, a partir de determinar las variables abstractas que -según él- intervienen en la forma práctica de su producción y reproducción social. Para bien o para mal, esto le permitió restringir de una manera demostrativa los aspectos dominadores y depredadores del mundo moderno a ciertas propiedades históricamente limitadas de la forma social de reproducción ampliada capitalista (o valorización del capital) y distinguirlas de las propiedades universalmente liberadoras y constructivas existentes en las fuerzas productivas creadas por la modernidad en general (ciencia, técnica y gran industria, por ejemplo).

Es por supuesto teóricamente discutible atribuir, como lo hace Marx, determinada racionalidad -dominadora y depredadora-, como propiedad intrínseca, de cierta forma de reproducción social históricamente limitada (como el capitalismo). No obstante, me resulta teóricamente incomprensible el salto que dan las críticas actuales de la modernidad, disimuladas por la forma meramente negativa que tiene su discurso crítico, en las que se atribuyen propiedades racionales de dominación social y depreda-

ción natural a la modernidad en su conjunto. Es decir, pretenden un alcance teórico e histórico bastante mayor que el que modestamente intentó Marx, quien en modo alguno pretendió construir algún modelo teórico demostrativo de semejante alcance.

En conclusión permítaseme sugerir la idea de que detrás de la actual identificación aparentemente evidente que se hace entre capitalismo y modernidad, para alabar sus cualidades o para criticar sus vicios, hay de uno u otro lado sólo una ilusión metafórica de haber ampliado el viejo horizonte histórico del debate *socialismo o capitalismo* en términos de modernidad o postmodernidad.

Lima, 4 de agosto de 1994

APROXIMACIONES PARA EL ESTUDIO DEL JOVEN MARIÁTEGUI: LOS ESCRITOS JUVENILES*

Ricardo Portocarrero G.

Es CONOCIDA la reacción negativa de Mariátegui frente al período de su vida que autodenominó «Edad de Piedra». Este criterio fue asumido -por muchos años- por sus editores, y por algunos de sus principales divulgadores, razón por la cual en sus *Obras Completas* inicialmente no se incluyeron sus escritos de 1911-1919. Hoy contamos con una edición de dichos escritos al alcance de los investigadores, tarea realizada por el desaparecido Alberto Tauro del Pino. Los pocos autores e investigadores que se han aventurado a la búsqueda y lectura de estos textos, plantearon una serie de preguntas que han recibido hasta hoy, según nuestro criterio a falta de una lectura sistemática, respuestas prematuras¹. ¿A qué se debió esta reacción negativa de Mariátegui? ¿Qué es posible rescatar de los textos y de los principales hechos de su historia

* Texto basado en la ponencia presentada en el II Coloquio de Estudiantes de Historia de la Pontificia Universidad del Perú en noviembre de 1991. Agradezco a Eduardo Cáceres sus comentarios y observaciones.

¹ Sobre el interés y los estudios realizados acerca de los escritos juveniles, véase: Ricardo Portocarrero G., «Crónica Bibliográfica, José Carlos Mariátegui y su Edad de Piedra (1930-1993)», en *Revista Andina*, Año 12, Nº 23, Cusco, julio de 1994, pp. 217-253.

juvenil? ¿Aportará elementos nuevos para la comprensión del Mariátegui maduro? El presente ensayo es un intento de delinear las búsquedas, la evolución y los tránsitos del joven Mariátegui que aporten a estas respuestas.

Para este o cualquier propósito relacionado con el joven Mariátegui, se ha convertido imprescindible citar la respuesta a una entrevista que Magda Portal le hiciera en 1923:

«En el fondo, yo no estoy muy seguro de haber cambiado. ¿Era yo, en mi adolescencia literaria, el que los demás creían, el que yo mismo creía? Pienso que sus expresiones, sus gestos primeros no definen a un hombre en formación. Si en mi adolescencia mi actitud fue más literaria y estética que religiosa y política, no hay que sorprenderse. Esta es una cuestión de trayectoria y una cuestión de época. He madurado más que he cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionariamente y larvadamente cuando yo tenía veinte años y escribía disparates de las cuales no sé por qué la gente se acuerda todavía. En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. pero la he encontrado por que mi alma había partido desde muy temprano en busca de Dios»².

Esta es la primera referencia que Mariátegui hizo acerca de sus años juveniles. Pero no es la única. En otros escritos dio mayor información sobre su juventud, pero en cierta forma obligado por las circunstancias. Son los casos de la carta escrita a Samuel Glusberg (quién le pidió sus datos biográficos con objetivos editoriales), las referencias a Valdelomar y al grupo «Colónida» en los *Siete ensayos*, o la reseña de sus actividades políticas en los documentos enviados a la III Internacional (Comintern) en 1929³.

² «Una encuesta con José Carlos Mariátegui», en *Mundial*, Año VII, Nº 319, Lima, 23 de julio de 1926.

³ Carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg, 10 de enero de 1928; en *Correspondencia*, tomo I, Empresa Editora Amauta, Lima, 1984, p. 331; «Colónida y Valdelomar», en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1980, pp. 281-290; «Antecedentes y Desarrollo de la Acción

En todos estos casos, Mariátegui fue bastante selectivo en la información que daba, poniendo énfasis en su actividad periodística y su inicial evolución política. Sin embargo, no hay que olvidar que en los documentos señalados predomina la confidencia. Salvo los *Siete ensayos* ningún otro escrito de corte autobiográfico sobre la «Edad de Piedra» llegó a un público masivo en vida de Mariátegui. Estas referencias tienen, además, algo en común: todas dan referencias sesgadas e incompletas de sus escritos y actividades juveniles. En todas ellas existen silencios y omisiones, de los cuales Flores Galindo ya nos había advertido⁴. Entre ellas tenemos, por ejemplo, sus escritos en revistas sociales e hípicas, el escándalo del cementerio y las experiencias de *Nuestra Época* y *La Razón*. La causa para esta actitud podría hallarse en el hecho de que todos estos hechos se hallan en una línea contestataria y vanguardista, muy lejana de la ortodoxia marxista. Además, remitían a viejos odios y rencores de los sectores políticos y sociales conservadores de Lima hacia su persona. En ese sentido, algunos de estos silencios y omisiones son comprensibles, pero otros no.

De todas las referencias citadas anteriormente, la entrevista de Angela Ramos (1926) y la carta de Samuel Glusberg (1928) son constantemente citadas, ya que en ellas Mariátegui califica y da una valoración general a su etapa juvenil. Estas han dado lugar a dos interpretaciones contrapuestas: de continuidad y de ruptura. Pero creemos que es especialmente en la primera que se puede hallar la clave para comprender la relación que Mariátegui mismo establece entre ambas etapas de su vida.

Es posible ubicar la existencia de dos planos. El primero es el plano de los textos. El segundo el plano de la actitud. En el primer plano, llama a sus escritos *Clasista*, en *Ideología y política*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1975, pp. 96-104.

⁴ Alberto Flores Galindo, «Años de iniciación: Juan Croniqueur, 1914-1918», en *Apuntes*, Año V, N° 10, CIUP, Lima, 1980, p. 81.

«disparates de las cuáles no sé por qué la gente se acuerda todavía» en la entrevista de 1926, y «tanteos de literato inficionado de decadentismos y bizantinismos finiseculares» en la carta de 1928. Este es el plano de la ruptura entre su etapa juvenil y su etapa madura. En el segundo plano se halla más bien la continuidad, de la actitud más «literaria y estética» en su adolescencia y «política y religiosa» en su madurez. Aquí no contraponen: «He madurado más que cambiado. Lo que existe en mí ahora, existía embrionariamente y larvadamente cuando yo tenía veinte años». Lo que une a este plano es su actitud de búsqueda: «En mi camino, he encontrado una fe. He ahí todo. Pero la he encontrado porque mi alma había partido muy temprano en busca de Dios».

Realmente, ¿hay que optar por uno u otro, o hay que descubrir en qué nivel de la experiencia vital ambas afirmaciones son válidas? Para responder a esta pregunta hay que entender a la Edad de Piedra como la etapa de la crítica no tematizada. El interés por este período de la vida y la producción de Mariátegui se basa en la aceptación predominante de que «he madurado más que cambiado». La distinción entre los dos planos señalados no invalida un análisis de ambos. Es más, es imprescindible. La actitud frente a sus escritos juveniles no quedaron en mera retórica. Por testimonio del Dr. Javier Mariátegui, se sabe que Mariátegui ordenó la destrucción mediante el fuego de los recortes periodísticos de sus escritos juveniles y de sus «Cartas de Italia», preservados por su madre, Amalia La Chira, en dos libros de recortes. Como nos relata el mismo:

«La tradición familiar recoge, en testimonio de nuestra madre, que Mariátegui, a su retorno de Europa, recibió como obsequio significativo de su progenitora, dos libros de recortes publicados en la etapa juvenil, los remitidos desde Europa y algunos juicios o notas sobre su labor periodística. En gesto que pareció desconcertante, por su tono enfático, desusado en una persona sosegada y de suaves maneras, que veneraba a Doña Amalia, José Carlos ordenó la destrucción. La orden se cumplió con

uno de ellos; el otro se conservó ocultamente y nos ha sido muy útil en la tarea de recopilación»⁵.

No es de extrañar, entonces, que Mariátegui haya denominado a esta etapa de su vida, su Edad de Piedra.

En términos cuantitativos, entre 1911 y 1919 Mariátegui escribió 1,053 textos, divididos de la siguiente manera: 1911 (3), 1912 (7), 1913 (1), 1914 (31), 1915 (112), 1916 (286) [17], 1917 (287) [8], 1918 (256) [1] y 1919 (70). Sus años de mayor producción fueron de 1916 a 1918 con un total de 829 textos⁶.

Esta primera aproximación cuantitativa de sus textos, que nos muestra lo prolífico de su producción juvenil, nos lleva a otra de tipo cualitativo: el de los temas y contenidos de los escritos juveniles. Por ello, hemos ordenado los textos de la Edad de Piedra de manera cronológica y temática para señalar períodos y analizar los entrecruzamientos que son, creemos, la mejor forma de seguir el tránsito del joven Mariátegui hacia la política y el socialismo. De los 1,053 textos escritos entre 1911 a 1919, 57 fueron dedicados a poesía (38) [16], cuento (16) [7] y teatro (3); y 73 a crítica de arte, teatro y literatura; es decir, su producción estrictamente literaria. Otros temas que hallamos son: temas urbanos (43) [1],

⁵ José Carlos Mariátegui, *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra I*, Editorial Gráfica Labor, Lima, 1987, p. 5.

⁶ Los datos están basados en una reelaboración de los cuadros I (Escritos por año) y II (Escritos por género) que incluimos en *Invitación a la Vida Heroica. (Antología de José Carlos Mariátegui)*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1989, p. 24. Dicha revisión, que formará parte de nuestra tesis de Licenciatura, se ha realizado contrastando las referencias de Rouillón (1963, 1975) con los ocho volúmenes de los *Escritos Juveniles* a cargo de Tauro del Pino publicados entre 1987 y 1994 y nuestro propio trabajo de archivo. Los cuadros incluyen algunos textos no incorporados en la edición de Tauro del Pino, como los artículos dedicados a pronósticos deportivos en la revista *El Turf*, la sección «Cabecitas Limeñas» y otros artículos sociales de *Lulú*, y artículos de «Voces». Esta situación se debe a falta de colecciones completas y de vacíos comprensibles a toda primera edición. Pese a la falta de uno u otro texto, los tomos publicados por Tauro son la única edición de los textos de Juan Croniqueur. Los números entre corchetes se refieren a textos reimpressos.

vida social en Lima (15), el turf (48), religioso (7) [2], política nacional (776), americanos (8) y europeos (26)⁷.

Sobre los períodos en los cuales podemos dividir la etapa juvenil de Mariátegui en base a sus escritos juveniles, Oscar Terán estableció dos grandes períodos. El primero abarcaría los años 1911-1917 y el segundo los años 1918-1919, donde

«...en los varios centenares de artículos de la primera etapa señalada predominan las notas sociales y literarias, junto con otras sobre motivos religiosos, crónica criminal, deportes (muy especialmente, hipismo), temas históricos y costumbristas, y también artículos con referencias políticas. En la etapa posterior, se observa la desaparición de los temas literarios, en tanto que el predominio de las descripciones político-nacionales se torna abrumador»⁸.

En lo fundamental, estamos de acuerdo con lo planteado por Oscar Terán. Según los cuadros que hemos elaborado, los temas predominantes entre 1911 y 1916 serán los temas urbanos, el turf y su obra literaria. Los textos dedicados estrictamente a la vida social de Lima y a la religiosidad, son más bien poco numerosos. Ello podría cuestionar la actitud aristocrática y religiosa del joven Mariátegui que sus estudiosos han insistido en señalar, pero hay que tener en cuenta que ambos temas están muy presentes en su obra literaria que no es poca.

⁷ Como se señaló, los cuadros están basados en las colecciones existentes y accesibles de diferentes periódicos y revistas. El número de textos por hallar no sería significativo, por lo cual no creemos que afecte sustancialmente su análisis. En el cuadro III (Escritos por temas) hemos tratado de agrupar los Escritos Juveniles en la menor cantidad de temas posibles, para evitar la dispersión. Queda claro que la clasificación temática de algunos textos es arbitraria, ya que en el caso de que un texto pueda ser clasificado indistintamente en dos temas se resuelve, en primer lugar, dando prioridad al tema predominante; y en segundo lugar, a través de su análisis en los acápites correspondientes.

⁸ Oscar Terán, «Los Escritos Juveniles de José Carlos Mariátegui», *Buelna*, Año II, N° 4-5, enero-marzo de 1980, Universidad de Sinaloa, México, pp. 118-119.

Por ello es que creemos que estos temas merecen un interés especial ya que, como se ha podido notar en los datos señalados líneas arriba, el tema predominante en toda la etapa juvenil es la política nacional, con un total de 776 textos. Ello se debe al carácter diario de su sección política «Voces», especialmente entre 1916 y 1918 que, como ya se señaló, son sus años más productivos. De los textos publicados entre 1917 y 1919, 598 están dedicados a política nacional y 15 están dedicados a otros temas.

Asimismo, Oscar Terán establece un período de tránsito: «En rigor, no se trata de una *mutación* que escinda ambos subperíodos, sino que dicha recomposición se desplaza a lo largo de un lapso que cubre desde julio de 1916 hasta abril de 1917»⁹.

Terán no sustenta por qué ubica el tránsito del joven Mariátegui entre julio de 1916 y abril de 1917. Al revisar nuestros cuadros podemos dar una respuesta. En julio de 1916 comienzan a aparecer los artículos de la sección «Voces» en el diario *El Tiempo*. En abril de 1917, más bien, se dan las últimas colaboraciones de Juan Croniqueur en lo referido a su obra estrictamente literaria, la vida urbana y social de Lima, y sus pronósticos hípicos. Es, además, el momento en que gana el Concurso de la Municipalidad de Lima con «La procesión tradicional». Desde este momento en los textos de política nacional se convierten en el único tema de preocupación de Mariátegui.

A partir de lo planteado líneas arriba, analizaremos algunos de los temas de cada período de la etapa juvenil de Mariátegui y el tránsito entre ambos. Para ello utilizaremos como base los textos juveniles, así como algunos de los acontecimientos más representativos de esta etapa de su vida.

En el caso del primer período, uno de los rasgos más saltantes de Juan Croniqueur fue su aristocraticismo. Guillermo Rouillón ha planteado que este tiene su origen en la temprana desaparición del padre, que pertenecía a

⁹ *Ibid.*, p. 119.

los sectores aristocráticos limeños. Por esta razón, Mariátegui habría buscado acercarse y ser aceptado por su familia paterna y a los sectores sociales a los que perteneció¹⁰. Nosotros no compartimos esta opinión. Los temas aristocráticos están más relacionados con el proceso de incorporación de Mariátegui al periodismo. Como es sabido, a temprana edad Mariátegui entró a trabajar en los talleres del diario *La Prensa* y en 1914 fue incorporado a la plana de redactores. Pero entre 1911 y 1913, en que escribió algunos artículos, estuvo bajo la supervisión del propio director del diario, Alberto Ulloa, en un duro proceso de aprendizaje.

Es desde este diario que sus colaboraciones comienzan a tener regularidad. Los temas primeros están relacionados a los temas urbanos, no tratan sobre la vida de los sectores aristocráticos limeños. El tono es aristocrático, pero ello responde más al afrancesamiento de Mariátegui, que se expresa en la elección de su más conocido seudónimo: Juan Croniqueur (Juan, el cronista). Estos comienzan a aparecer más bien cuando Juan Croniqueur comienza a ser conocido y leído, y revistas como *Lulú* o *Mundo Limeño*, dedicadas a las jovencitas aristocráticas, le piden su colaboración. Teniendo la necesidad de abrirse paso en el periodismo, Mariátegui aceptará. En ellas escribió algunas crónicas y madrigales galantes.

Nuestra opinión la sustentamos en el hecho de que entre 1914 y 1916, Mariátegui sólo escribió 15 artículos dedicados estrictamente a hablar de la vida social de los sectores aristocráticos limeños. En el caso de *Lulú*, entre julio de 1915 y julio de 1916, escribió 10 artículos de los cuales 4 están dedicados a temas aristocráticos, 2 a cuentos y 4 a poemas. En dicha revista, le fue encargada la sección «Cabecitas limeñas», en la cuales se colocaban siluetas primero, y fotografías después, de diferentes jóvenes aristocráticas colocando al pie algún elogio o

¹⁰ Guillermo Rouillón, *La creación heroica de José Carlos Mariátegui. Tomo I: La Edad de Piedra*, Editorial Universo, Lima, 1975, cap. III.

poema galante. Es claro que Juan Croniqueur no estaba contento con esta tarea y que más bien le producía fastidio. Podemos encontrar expresión de este fastidio, por ejemplo, en el seudónimo utilizado para este caso: «El de siempre». Para ocultar tal fastidio, Mariátegui recurrió a encubrirlo de abulia, como una actitud aristocrática.

«Nada tendría de particular si sustituyeran las siluetas con las cabecitas, si hubiese sustituido también al cronista glosador de las primeras. Pero ha sido vano mi empeño por conseguirlo». (...)

«El empeño bondadoso del director me obliga otra vez a trazar estas líneas»¹¹.

En el caso de *Mundo Limeño* pasa cosa similar, revista para la cual sólo escribió dos artículos: «Más a la amistosa instancia de quienes redactan esta revista que a la seducción de tornarnos comentaristas de cosas femeniles y como tales en confidentes y amigos tuyos, debes lectora nuestro asentimiento a charlar en esta página contigo»¹².

Ello no obvia tampoco, momentos de gran entusiasmo, sobre todo cuando se trataba de escribir un poema o una glosa galante a una señorita de la cual estaba enamorado: Juanita Martínez de la Torre. En su sección «Cabecitas Limeñas», sección por la cual, como ya vimos, no sentía mucho entusiasmo, escribió: «Yo no sé en cual abanico versallesco o en cual áurea estampa de romanesco abolengo, conocía ya esta blonda cabecita de ensueño...»¹³. O comentando su participación en un concurso de pintura aventurara una confesión de parte señalando que «la señorita Juanita Martínez de la Torre cuya inspiración y talento son tan grandes como escasa su edad y limitados sus estudios artísticos, es una de las

¹¹ «Cabecitas Limeñas», *Lulú*, Año I, Nº 2, Lima, 22 de julio de 1915, p. 7.

¹² «Contigo Lectora. Causerie», *Mundo Limeño*, Año I, Nº 1, Lima, 27 de junio de 1914, p. 12.

¹³ «Cabecitas Limeñas», *Lulú*, Año I, Nº 3, Lima, 28 de julio de 1915, p. 9.

principales contribuyentes en el concurso»¹⁴. En donde realmente se manifiesta el acercamiento entre Mariátegui y los sectores aristocráticos, es en su afición a la hípica. Será desde la revista *El Turf* (1915-1917) donde desarrollará una literatura del hipódromo a través de cuentos, versos y crónicas del paddock¹⁵, que le permitiría acceder a la dirección de la revista y ganar un premio por ser el comentarista hípico con mayor número de aciertos en las carreras. Pero también hay que enfatizar, que el Hipódromo de Santa Beatriz no es un espacio exclusivamente aristocrático. También se desenvuelve lo popular. Pero en espacios físicos diferenciados. Mariátegui era consciente de ello. En un artículo comparará la actitud diferenciada de los asistentes del paddock frente a un caballo caído y frente a un ladrón que sorprendido, se suicida para no ir a la cárcel.

«El pobre diablo que se quitó la vida, desesperado, no merece una sola palabra compasiva. Nadie ha arrojado sobre su cadáver caliente todavía, crispado por el último gesto de la muerte, la piadosa limosna de un recuerdo cualquiera. Todos han preferido seguir a su corral al caballo herido, al caballo heroico, de músculos de acero, de cabeza orgullosa, de ancas formidables. Lloran su apartamiento obligado de las pistas, sin pensar que más tarde curará sus tendones lesionados, recobrará el vigor que la tiranía del entrenamiento le restara y encontrará en una buena cuadra el descanso regalado que requiere, y la compañía asidua de las hembras antes inaccesibles dentro de sus boxes estrechos»¹⁶.

En conclusión, si bien existe un tono y temas de índole aristocrático, no creemos que correspondan a una búsqueda de acercamiento o de identificación social con

¹⁴ «Al margen del arte. El Concurso Concha», *La Prensa*, Lima, 24 de diciembre de 1914, pp. 1-2. Juanita Martínez de la Torre tenía 17 años.

¹⁵ Jorge Basadre, *La vida y la historia*, Editorial Gráfica, Lima, 1981, p. 172.

¹⁶ «Cosas vulgares. Al margen de la crónica de policía», *La Prensa*, Lima, 13 de octubre de 1914, p. 3.

la clase alta limeña. Responde, más bien, a las necesidades de Juan Croniqueur de abrirse campo en el periodismo.

Fue más bien a través de su amistad con Abraham Valdelomar y su acercamiento a la bohemia de la revista *Colónida*, donde el joven Mariátegui depuró el tono aristocrático de sus escritos y desarrolló su poética en base al modernismo literario. Están aún por estudiarse los lazos íntimos de la amistad que unió a estos dos hombres, cuya relación se vio trunca con la temprana muerte de Valdelomar en 1919. Valdelomar, como se sabe, desarrolló durante su vida en Lima un estilo personal basado en un fino humorismo con cierta crítica social. De origen provinciano (nació en Ica en 1888) se burlaba del ambiente aristocrático de Lima a través de la exageración de las costumbres de los limeños de entonces. Usando el seudónimo de El Conde de Lemos, escribió una célebre *boutade* donde señalaba que el Perú se podía reducir a un salón de té: «El Perú es Lima/ Lima es el Jirón de la Unión,/ el Jirón de la Unión es el Palais Concert,/ luego: el Perú es el Palais Concert»¹⁷. El Palais Concert era el punto central de reunión de los periodistas de *La Prensa* y de la bohemia que giraba alrededor de Valdelomar y los «Colónidos». Esta célebre confitería, ubicada en la esquina de las antiguas calles Baquijano y Minería, estaba construida «al estilo parisino, (y) lucía en todas sus paredes y columnas una cantidad de espejos que permitían ver a los parroquianos desde cualquier ángulo. Al centro, sobre una rotonda-mezzanine, una orquesta de damas vienesas, especialmente contratadas en la capital austríaca, dejaban escuchar diariamente la música de la época, siendo su especialidad, desde luego, los inolvidables valeses de Strauss»¹⁸.

Allí los «colónidos» desarrollaron una literatura del

¹⁷ Citado por Luis Alberto Sánchez en su prólogo a Willy Pinto Gamboa, *Abraham Valdelomar. Obras. Textos y dibujos*, Editorial Pizarro S.A., Lima, 1979, p. XXV.

¹⁸ Ernesto Arcles, *Curiosidades limeñas*, Lima, 1974, pp. 28-29.

Palais Concert escrita en servilletas de papel¹⁹. Mariátegui participó de esta bohemia, aunque no integró el grupo íntimo de *Colónida*. La amistad estrecha con Valdelomar no se expresó, sin embargo, en la incorporación de Mariátegui al grupo²⁰. En una carta de Valdelomar escrita en junio de 1918 le dirá: «Es usted el único producto biológico que recibe cartas mías». Este vínculo amical le permitía llamar a Mariátegui con toda confianza «cojito genial»²¹. Se cuenta una anécdota en la cual encontrándose ambos en el Palais Concert, un grupo de personas comenzaron a mirar a Valdelomar (bastante conocido en el centro de Lima por sus extravagancias) y éste aprovechó para besarse ruidosamente las manos y decir en voz alta: «Beso estas manos que han escrito cosas tan bellas». A lo cual Mariátegui retrucó: «Hacéis bien Conde, las merecen»²².

Este acercamiento tan íntimo se manifestaba en Mariátegui, más que nada, en acompañar a Valdelomar en sus poses y actitudes, que en una influencia en las técnicas literarias. El tono frívolo y aristocrático, el aburrimiento o *spleen*, algunos temas poéticos predominantes como la tristeza o la muerte, el uso de drogas -más pregonado que practicado-, se convirtieron también en expresiones de los intentos de Juan Croniqueur por seguir al Conde de Lemos. Todos estos elementos están presentes en la obra poética del joven Mariátegui. El libro de poemas que no llegó a publicar se titulaba *Tristeza* y habría contenido poemas como «Morfina» («*Tu amor es mi morfina. Yo he soñado/ que desde nuestro encuentro lo supiste/ y, piadosa enfermera, me has amado/porque*

¹⁹ Jorge Basadre, *op. cit.*, p. 162.

²⁰ Carta de Alberto González Prada a Luis Alberto Sánchez, en *Abraham Valdelomar. Colónida*, Ediciones Copé, Lima, 1981, pp. 211-212.

²¹ Carta de Abraham Valdelomar a José Carlos Mariátegui, junio de 1918, en José Carlos Mariátegui, *Correspondencia*, tomo I, p. 3.

²² Rubén Chayca Arriaran, *Abraham Valdelomar. Vida y Obra*, Concytec, Ica, 1988, pp. 51-52.

soy infinitamente triste»), «Gesto de spleen» («Un desdén por la vida. Una vaga inquietud/ ante la certidumbre de que habré de morir/...»), «Plegaria del cansancio» («Mi tristeza es tan sólo la tristeza enfermiza/ de un niño un poco místico y otro poco sensual/ cuyo raro destino leyó una pitonisa, o el astrolabio intérprete de un oráculo astral»), entre otros²³.

Si bien hoy su obra literaria pueda no parecer mala y hasta huachafa, hay que aceptar que ésta tuvo demanda por parte de un sector del público, y que fue esta demanda, entre otros factores, lo que hizo de Juan Croniqueur un periodista y un literato -en otras palabras, un intelectual en el sentido amplio de la palabra-, de reconocida trayectoria, fama y reconocimiento para sus contemporáneos.

Aunque nuestra intención no es hacer un balance de la poesía de Juan Croniqueur, habría que agregar algunos rasgos más de su poética a los ya señalados, como son los aspectos sentimentales y místicos, como en «Elogio de la celda ascética» («Sobre la mesa rústica duerme un devocionario/ y dice evocaciones de estampa de un misal:/ San Antonio de Padua, exangüe y visionario/ tiene el místico ensueño del Cordero Pascual») o «Plegaria Nostálgica» («Está lejos de mí la fragancia/ de la mística fe de mi infancia/ que guardaba con blanco cariño»)²⁴. Estos ejemplos nos permiten encontrar en el tono de la obra poética del joven Mariátegui, eufórico y melancólico unas veces, triste y escéptico otras, el «alma vacía» de que habló²⁵ que se expresaba en un «decadentismo y bizantinismo finiseculares». Es decir, una literatura

²³ «Morfina», *La Prensa*, Lima, 2 de enero de 1916, p. 5; «Gesto de spleen», *Lulú*, Año I, N° 3, Lima, 28 de julio de 1915, p. 26; «Plegaria del cansancio», *Colónida*, Año I, N° 3, Lima, 1 de marzo de 1916, p. 26.

²⁴ «Elogio de la celda ascética», *Alma Latina*, Año II, N° 19, Lima, 15 de mayo de 1916, p. 12; «Plegaria nostálgica», en *Renacimiento*, Año I, N° 6, Guayaquil-Ecuador, 1916, p. 225.

²⁵ «El artista contemporáneo, en la mayoría de los casos, lleva vacía en alma. La literatura de la decadencia es una literatura sin

sin absoluto, sin una fe, sin una meta. El sentir religioso no fue ajeno a esta actitud de búsqueda ya que su alma «había partido desde muy temprano en busca de Dios», recordando la cita inicial.

Este era también un rasgo de los jóvenes de la generación literaria de 1910, de la cual *Colónida* formaba parte. Era la expresión, tanto individual como generacional, de la frustración y desencuentro con el entorno social y político, con la historia reciente, con la rigidez del régimen oligárquico. En ese sentido, el uso de la palabra *spleen*, que intenta resumir pena y cansancio, tristeza y aburrimiento, estaba plenamente justificado. Lo que unía a esta generación no era una problemática común sino una actitud común, aún cuando ésta no hubiera encontrado forma doctrinal o programática. Lo que los define es un «elan vital», no una doctrina. Ellos mismos se consideraban una «nueva generación»: Juan Croniqueur utiliza tal término en su entrevista a González Prada y José Carlos Mariátegui en la presentación de la revista *Amauta*. Era una generación que estaba en búsqueda. En su caso, lo que los une y define es el rasgo de ser «vitalmente renovadores»; representaron un proyecto común de renovación aún cuando sus expresiones llegaran a ser distintas. A la larga, Juan Croniqueur lo hallaría en la política y el socialismo. Es en esta perspectiva que más adelante desarrollaremos los tránsitos del joven Mariátegui, en donde los escritos juveniles dedicados a temas de política nacional y europea cumplen un rol fundamental.

En la primera etapa, Mariátegui no estuvo al margen de los acontecimientos políticos. Es interesante constatar su temprano acercamiento a los temas del socialismo europeo. Su primer artículo publicado en el diario *La Prensa* estuvo dedicado a un mitin en favor de la Valencia por el Partido Radical español en favor de la

absoluto. (...) El hombre no puede marchar sin una fe, porque no tener una fe es no tener una meta», José Carlos Mariátegui, «Arte, revolución y decadencia», *Amauta*, Año I, Nº 3, Lima, noviembre de 1926, pp. 1-3.

candidatura del socialista Pablo Iglesias, y posteriormente escribiría otro dedicado al asesinato del socialista francés Jean Jaurés²⁶. Otro tema importante fue la gran guerra europea de 1914, desarrollada como parte de la sección «Cuenta el Cable» en el diario *La Prensa* donde comentaba diversos aspectos de las noticias europeas²⁷. Como otros escritores de la época, Mariátegui veía la guerra europea como un absurdo de un continente que había expresado ser lo más adelantado de la civilización occidental, y punto de referencia cultural del Perú. Debido a la distancia, y manifestando su posición francófila, sus escritos exaltan el patriotismo y de heroísmo de los soldados de ambos bandos.

En los tópicos nacionales de este período ya se van perfilando algunos elementos de su posterior crítica a la política criolla. Tenemos, por ejemplo, sus críticas a la Universidad de San Marcos y a intelectuales pertenecientes a las diferentes facciones del Segundo Civilismo. Comentando el año universitario de 1914 dirá:

«Trágico, vergonzoso, indigno de la vida política es tan sólo un año opaco y lamentable en la vida universitaria, que sólo se ha distinguido por una tendencia peligrosa a hacer de la Universidad un dominio de política sectaria, interesada e ilegal, y por una apatía moralmente delictuosa de los estudiantes hacia el único centro de su comunidad estudiantil...»²⁸.

Más conocidas son sus iniciales críticas gramati-

²⁶ «Crónicas Madrileñas. La popularidad de Lerroux», *La Prensa*, Lima, 24 de febrero de 1911, p. 4; «La muerte de Jaurés», *La Prensa*, Lima, 5 de enero de 1915, p. 2.

²⁷ Entre el 1 de agosto de 1914 y el 21 de mayo de 1915, Mariátegui escribió 14 artículos dedicados a la guerra europea. Véase por ejemplo: «El fin heroico de Garrós», *La Prensa*, Lima, 5 de agosto de 1914, p. 3; «El Buque Fantasma», *La Prensa*, Lima, 18 de marzo de 1915, p. 2; «El arma del terror», *La Prensa*, Lima, 16 de mayo de 1915, p. 5.

²⁸ «El año universitario», *La Prensa*, Lima, 5 de enero de 1915, p. 2.

cales al discurso sobre el Inca Garcilaso realizado por José de la Riva Agüero en San Marcos. Con esta crítica marcaba distancias y diferencias con los intelectuales vinculados al segundo civilismo, y reforzaba su sentimiento antiacadémico, sentimiento compartido por la mayoría de escritores y periodistas provincianos que escribían en los diarios de Lima, especialmente en *La Prensa*²⁹. La raíz de la crítica de Mariátegui a Riva Agüero es el conservadurismo de este último, tanto en lo político como en lo literario, contrario a la actitud de búsqueda y de renovación que caracterizara a Mariátegui y a los miembros de la generación literaria de 1910:

«... he escuchado hace cuatro días un discurso muy largo de un sabio joven y buen mozo, que hace mucho tiempo he oído nombrar con elogio a otro joven abogado, amigo mío, que enseña gramática en una escuela particular y que *pertenece a un partido político denominado futurista, sin duda porque en su declaración de principios se puso añejas tendencias y conservadoras orientaciones*. Este sabio joven y buen mozo es el doctor José de la Riva Agüero, de quien se dice tiene aristocrático abolengo, que muy bien se compagina con la euforia soberbia de su nombre de caballero ilustre y noble hidalgo. (...).»

El señor Riva Agüero se proclama afiliado de la escuela clásica y devoto del purismo, de la precisión y del gusto discreto. Reprueba las modernas tendencias literarias que llevan «a las inciertas regiones de la penumbra, la indecisión y la exorbitancia, que a otras razas proporcionarían bellezas inestimables, pero que no dejan a los nuestros, según lo acredita una experiencia tres veces secular, sino la palabrería más vana y hueca y los más

²⁹ Alberto Flores Galindo, *op. cit.*, p. 89.

torpes balbucesos. *Es un enemigo del exotismo modernista. Un adversario de toda renovación.* Un académico que proclama la inexorabilidad de las reglas gramaticales»³⁰.

Los primeros escritos dedicados a la política nacional publicados bajo un sólo epígrafe fueron publicados en el diario *La Prensa* en «Gignol del Día». Anticipo de lo que sería el modelo y el estilo de «Voces», no duró mucho por su estilo ligero, risueño, intrascendente y caricaturesco³¹. Pero el predominio de los temas de política nacional vendrá de la mano con su salida del diario *La Prensa* y el paso al diario *El Tiempo*, en donde se dedicó a la sección de crónica política llamada «Voces». (Cabe resaltar que Valdelomar tuvo una sección similar llamada «Palabras» en el diario *La Prensa* entre el 25 de julio de 1915 y el 19 de noviembre de 1917). Es a partir de esta nueva experiencia y ubicación al interior del periodismo que se producen los tránsitos del joven Mariátegui. Se produce lo que Eduardo Cáceres ha denominado un «doble desplazamiento»³² en las actividades e intereses de Juan Croniqueur.

Se trata tanto de un desplazamiento del observador y cronista parlamentario a la actividad política abierta, y un desplazamiento en los espacios urbanos en que se desenvuelven las actividades de Juan Croniqueur. En el plano de los espacios urbanos, Mariátegui transita del Jirón de la Unión y el Palais Concert, del local de *La Prensa*, el hipódromo de Santa Beatriz y los teatros, al Parlamento, el Palacio de Gobierno, a los barrios obreros

³⁰ «Un discurso: 3 horas, 48 páginas, 51 citas. ¿Gramática? ¿Estilo? ¿Ideas? o acotaciones marginales», *La Prensa*, Lima, 30 de abril de 1916, p. 6. El énfasis es nuestro.

³¹ Alberto Tauro del Pino, «Prólogo» a los *Escritos Juveniles. La Edad de Piedra 3*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1991, pp. XVII-XVIII.

³² Eduardo Cáceres. «Itinerario, estaciones y tanteos del joven Mariátegui». Texto inédito, Seminario sobre Mariátegui, realizado en SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1986.

y los locales sindicales, al local de *El Tiempo*. En el plano político, el centro de su actividad será su sección «Voces», dedicado al comentario de las actividades políticas y parlamentarias. Dichos comentarios expresaron muchas veces el ambiente abúlico de la vida cotidiana en Lima reflejados en la política. En sus artículos es posible encontrar títulos tan significativos como «Desperezo», «Monotonía», «Languidez», «No pasa nada», entre otros³³. Los principales representantes de la política nacional, desde el Presidente de la República, José Pardo, hasta los representantes parlamentarios de la oposición, pasaron por el estilo irónico y satírico de «Voces». Pero no se dedicó tan sólo a comentar a representantes políticos individuales, sino también a los partidos políticos. Este fue el caso, por ejemplo, del Partido Nacional Democrático de José de la Riva Agüero.

El Partido Nacional Democrático era el partido de unos cuantos notables, de tibia oposición al segundo civilismo. Su discurso político se basaba en la necesidad de realizar una serie de reformas modernizadoras a través de la Constitución y las leyes, pero que a su vez no cuestionaran las bases de la República Aristocrática. Su temor a los sectores populares les impidió recurrir a ellos para lograr fuerza política. La experiencia de Billinghurst estaba todavía fresca. Desoídos aún por las clases sociales dominantes a los que buscaban llegar, se convirtieron en el centro de la sátira política. Este partido, nacido en 1915 y moteado de «Futurista»³⁴, fue uno de los blancos de la sátira política de Mariátegui por sus expresiones aristocráticas, de élite, de camarilla. A ello se suma el hecho de que, a pesar de su discurso modernizador y democrático, era profundamente conservador. En el artículo «Postura» Mariátegui señala que:

«Hoy el futurismo encontró una oportunidad in-

³³ Oscar Terán, *op. cit.*, p. 22.

³⁴ Para un estudio reivindicatorio y documentado, véase de Pedro Planas, *El 900. Balance y recuperación*, CITDEC, Lima, 1994, cap. II.

interesante para hacer otro manifiesto. Y esta vez no quiso perderla. E hizo la declaración que ayer publicaron los diarios de la mañana. Nada le importa que los empleados públicos se indignen y chillen contra las ideas que patrocinan. Nada le importa que se arme el alboroto contra sus doctrinas. Lo único que pretende es que su nombre y sus palabras salgan en los periódicos y que los periódicos tengan para su postura unos epígrafes muy gordos y muy llamativos»³⁵.

Una crítica posterior, más política pero igualmente satírica, dirá que «el Partido Nacional Democrático se olvida constantemente de su nombre de pila. En cambio no se olvida nunca de su mote»³⁶. De esta manera, Mariátegui reafirmaba, en el plano político, su distanciamiento de los intelectuales que buscaban convertirse en los intelectuales orgánicos del segundo civilismo.

Pero esta posición distante, escéptica y de desagrado frente a la política debe ser ubicada en su contexto. Hemos señalado en las páginas iniciales que la actitud fundamental de Mariátegui es de búsqueda. En su obra literaria, había hallado en Valdelomar una renovación de la literatura. En este período, Mariátegui estaba ya a la búsqueda de la renovación en la política. Tal vez por ello su ensañamiento con el Partido Nacional Democrático. Sin embargo, Mariátegui ya se sentía atraído por la política. Ello se expresa en su solidaridad con la candidatura de Jorge Prado, candidato independiente a una diputación por Lima, mediante una firma de adhesión pública y un artículo en la sección «Voces» en donde llama a la candidatura de Prado «candidatura de la juventud, candidatura del ideal»³⁷. Jorge Prado aunque perteneciente socialmente a las familias oligárquicas, representaba una

³⁵ «Postura», *El Tiempo*, Lima, 10 de agosto de 1916, p. 1.

³⁶ «Escenario criollo», *Nuestra Época*, Año I, N° 1, Lima, 22 de junio de 1918, p. 3.

³⁷ «Ovación y vuelta al ruedo», *El Tiempo*, Lima, 6 de mayo de 1917, p. 1.

postura diferenciada de los partidos tradicionales. Prado no llegó a acceder a la diputación impedido por una serie de maniobras electorales, con lo cual Mariátegui reforzó su rechazo y distanciamiento con la llamada «política criolla». Asimismo, señala un cambio en la forma de observar y escribir sobre la vida cotidiana y política de Lima y el Perú. Abre nuevas posibilidades a una «...mirada (que) abarca todo el territorio nacional. Va de un confín a otro. Y recorre el mapa del Perú en una excursión que no es geográfica sino política. Nuestra mirada abarca el país entero»³⁸.

Pero quizá el texto que marca un hito en los desplazamientos del joven Mariátegui es «La procesión tradicional». Escrito originalmente en 1914, fue reescrito para el concurso Municipalidad de Lima a inicios de 1917. En el texto de 1914 la procesión del Señor de los Milagros es vista como expresión de la tradición colonial. Expresa su inicial etapa literaria de índole criollista tradicional.

«Es la procesión del Señor de los Milagros uno de los últimos rezagos del pasado tradicional. La más típica tal vez de las manifestaciones de ese risueño, fastuoso y alegre criollismo que se extingue, que se pierde con hondo desconsuelo para los pocos, los insignificantes que, como nosotros, aman la tradición fervientemente. (...)

Deteniéndose en la observación del espíritu de esta fiesta y aunque tal vez resulte un poco profano suponerlo, el cronista cree que no es el fervor religioso, que no es el prestigio de los milagros que generoso prodiga el Crucificado, lo que congrega año tras año en torno de la imagen venerada a miles de fieles, lo que le da a esta romería tal carácter de suntuosidad y de pompa, sino el íntimo, el secreto, el arraigado culto que tiene nuestro pueblo a la única de las festividades que en esta época le recuerdan su tradición y sus costumbres. Es un instintivo y cariñoso sentimiento de respeto por el pasado

³⁸ «El Mapa del Perú», *El Tiempo*, Lima, 25 de marzo de 1917, p. 1.

que huye»³⁹.

El texto de 1917 señala, más bien, el descubrimiento de las masas fervorosas, místicas; de un hecho masivo que «canta, reza y emociona»:

«Las manifestaciones de fe de una multitud son imponentes. Dominan, impresionan, seducen, oprimen, enamoran, enternecen. La contemplación de una muchedumbre que invoca a Dios conmueve siempre con irresistible fuerza y honda ternura. El paso de la procesión del Señor de los Milagros por las calles de Lima, produce una emoción muy profunda en la ciudad que se encuentra sorpresivamente invadida por un sentimiento ingenuo, sedante y religioso (...).

Yo he sentido y he visto así la procesión. Yo he comprendido así lo que significa y lo que representa en la vida de la ciudad. Yo he amado así el instante en que el espectáculo magnífico de un recogimiento tumultuoso y sonoro ha cohibido y enternecido de pronto mi corazón (...).

Y yo supe entonces por qué el espectáculo de este desfile místico y tumultuoso impresiona tanto a las almas, enternece tanto a los corazones y hace que los ojos lloren, que las rodillas se hinojen y que las manos se junten, por la señal de la Santa Cruz, etc.»⁴⁰.

Este encuentro con la procesión establece una identificación con la multitud policlasista unido por el fervor religioso.

«El cortejo del Señor de los Milagros es abigarrado, heterogéneo, inmenso, amoroso, devoto,

³⁹ «La procesión tradicional», *La Prensa*, Lima, 20 de octubre de 1914, p. 3.

⁴⁰ «La procesión tradicional», *La Crónica*, Lima, 10 de abril de 1917, pp. 12-13. El día 12 apareció en las ediciones matutinas de *La Prensa* y *El Tiempo*.

creyente. Es aristocrático y canalla. Junta al dechado de elegancia con el ejemplar de jifería. Hay en él dama de buena alcurmia y buen traje, moza de arrabal, barragana de categoría, mondaría plebeya en arrepentimiento circunstancial, criada y fregona humildes. Y hay por otra parte, varón pulcro y de buen tono, obrero mal trajeado y mal aseado, mendigo plañidero, hampón atrito, gallofero fervoroso y campesino zafio y rústico, todos ellos codeándose sin disgustos, grimas ni desazones»⁴¹.

Cabe resaltar que, en ambos casos, el cronista se presenta como espectador, como sujeto externo, que interpreta una ciudad, sus habitantes, sus comportamientos masivos, en un claro intento de búsqueda de identificación con la multitud. Más adelante, Mariátegui tendría un encuentro con otro fenómeno masivo: el de las movilizaciones obreras de 1919, que sellaría su compromiso con el socialismo.

A partir de entonces es claro que la actitud de búsqueda de sectores que representen la renovación ha pasado de un carácter estético y literario (piénsese en Valdelomar y el grupo *Colónida*) a otro político y religioso (la candidatura de Jorge Pardo, «Voces», «La Procesión Tradicional»), orientándose al socialismo. Los textos y hechos señalados hasta el momento, marcan algunos hitos de esta búsqueda por la renovación, de un absoluto que llene su «alma vacía». Para sustentar lo antes dicho, es necesario hablar de lo que hemos denominado crítica y superación del medio.

Los tránsitos del joven Mariátegui se manifiestan como ruptura con el escándalo del cementerio. Ruptura con determinados temas periodísticos y con un determinado público al cual se dirigió en sus primeros escritos. Esto significó un choque frontal con una Lima aristocrática, conservadora y cucufata. (Es interesante anotar que mien-

⁴¹ *op. cit.*

tras Mariátegui está en la cárcel producto de su «acto artístico», «uncioso y santo»⁴², los bolcheviques tomaban el poder en Rusia.) El escándalo llegó al parlamento y afectó a diversos sectores religiosos. Estas reacciones dejaron en claro en Mariátegui que los sectores políticos y sociales conservadores de Lima limitaban el desarrollo de aquellos que rompían los estrechos marcos impuestos por estos sectores predominantes. A la defensiva ante las críticas y los enfrentamientos que se abrieron entre Mariátegui y la sociedad limeña, éste señaló que la miseria del medio era el limitante de todo intento renovador o expresión de lo nuevo, literaria y estética, primero, y política después.

«La miseria del medio nos aflige a todos. Desvía cruelmente las vocaciones de los hombres. En un país rico y activo la gente puede elegir libre y fácilmente el empleo de su capacidad. En un país pobre e inerte no ocurre lo mismo. La gente más apta suele ser vencida por la miseria del medio. La miseria del medio es más fuerte que su aptitud. El fracaso personal no es por ende una culpa ni es, mucho menos, una vergüenza (...) Si yo no me gobernara, en vez de que me gobernara la miseria del medio, yo no escribiría diariamente, fatigando y agotando mis aptitudes, artículos de periódico. Escribiría ensayos artísticos o científicos más de mi gusto»⁴³.

Esta explicación será manifestada por Mariátegui cuando debió responder ante los escándalos que lo enfrentaron a la sociedad limeña. Frente a ello Mariátegui asume la necesidad de enfrentar ese medio que limita su búsqueda de un absoluto, llenar su «alma vacía». En una

⁴² «El asunto de Norka Rouskaya. Palabras de justificación y defensa», *El Tiempo*, Lima, 10 de noviembre de 1917, pp. 2-3.

⁴³ «Mariátegui, explica el artículo de Nuestra Época», *El Tiempo*, Lima, 27 de junio de 1918, p. 2.

carta a Bertha Molina (Ruth), fechada en Roma el 6 de marzo de 1920, dice:

« Tú sabes que no todos han sido conmigo, igual que tú, generosa y comprensiva. Me han agredido tanto que he tenido que vivir siempre en son de combate. Se han aprovechado los menores pretextos para soliviantar contra mí la ciudad. He salido de una acechanza para caer en otra. Escándalos tras escándalos. Escándalo de Norka Rouskaya, escándalo de los militares, etc., etc. Cierto que yo no he sido prudente jamás. Pero es que no he podido, no puedo, ni podré serlo. Un hombre todo sinceridad no puede ser prudente. No puede ocultar su abominación de la estupidez, ni su pasión por la belleza, la verdad y el talento.

La agresividad que yo he despertado generalmente me envanece a ratos. (Contigo no debo ser falsamente modesto). Y es que si no valiese algo, si fuese un mediocre como los demás, no sería posible que suscitara sórdidas hostilidades. Más que yo las ha suscitado, contemporáneamente, Abraham Valdelomar, mi amado amigo, el más brillante talento literario del Perú de hoy y del Perú de ayer. En el Perú es necesario ser absolutamente mediocre para no ser detestado. El talento causa miedo y, por ende, reacción»⁴⁴.

Este mismo argumento será utilizado en su polémica con Haya de la Torre en 1928:

«Me he elevado del periodismo a la doctrina, al pensamiento, a través de un trabajo de superación del medio que acusa cierta decidida voluntad de oponerme

⁴⁴ Carta de José Carlos Mariátegui a Ruth (Bertha Molina), Roma, 26 de marzo de 1920, en *Invitación a la vida heroica*, p. 120.

con todas mis fuerzas, dialécticamente a su atraso y a sus vicios»⁴⁵.

De esta manera, rotos sus vínculos con aquellos sectores a los que buscó llegar en sus primeros textos periodísticos, Mariátegui comienza sus «primeras divagaciones socialistas». Las noticias sobre la revolución rusa, la influencia del socialista peruano Víctor Maúrtua, la prédica del Presidente norteamericano Wilson y la revista *España* de Unamuno y Araquistain, señala este nuevo derrotero: De ella nace *Nuestra Epoca*⁴⁶, revista de moderada orientación socialista que desapareció después de su segundo número, debido a un nuevo escándalo, el de los militares, por un artículo antimilitarista de Mariátegui⁴⁷. Esta revista estaba formada por jóvenes redactores de *El Tiempo* como César Falcón y Humberto del Aguila, núcleo que con el tiempo empezó a marcar distancias con la orientación proleguiísta del periódico. Este mismo grupo funda un Comité de Propaganda y Organización Socialista, de la cual finalmente se retiran por discrepancias políticas con respecto a su participación en las elecciones generales de 1919.

Esta orientación socialista, sin un contenido doctrinal claro aún, es pregonada abiertamente en sus escritos. Ante una acusación de *bolchevikis* responden: «Muy bolchevikis y muy peruanos. Pero más peruanos que bolchevikis»⁴⁸. Ante el avance cosaco sobre la capital de Rusia Mariátegui dice: «Y nos preguntamos como es que Dios consiente que una república tan bonita, tan original, tan nueva y tan rusa, y, sobre todo, tan de nuestro gusto, se venga abajo de la noche a la mañana»⁴⁹.

Esta adhesión es fervorosa. Cuando termina la guerra escribe:

⁴⁵ Carta de José Carlos Mariátegui a Eudocio Ravines, Lima, 31 de diciembre de 1928, en *Correspondencia*, tomo II, p. 491.

⁴⁶ Oscar Terán, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁴⁷ «Antecedentes y desarrollo de la acción clasista», *Ideología y política*, pp. 98-99.

⁴⁸ «Maximalismo peruano», *El Tiempo*, Lima, 30 de diciembre de 1917, p. 1.

⁴⁹ «Cable hostil», *El Tiempo*, Lima, 30 de junio de 1918, p. 1.

«Y nos salimos de nuestras casillas cuando nos acordamos de que somos socialistas. Socialistas convencidos. Socialistas ardorosos. Socialistas máximos. El día, más que de la paz nos parece del socialismo. Tanto que nos ponemos a punto de treparnos en un automóvil, agitar una bandera roja y lanzar el primer grito del socialismo peruano»⁵⁰.

En los temas de política nacional, se manifiesta más bien el predominio de temas sociales. El apoyo a la huelga por las ocho horas por el diario *El Tiempo* lleva a su clausura. Las discrepancias al interior de la orientación del periódico llevan finalmente a la ruptura entre el director, Pedro Ruíz Bravo, y el grupo de jóvenes socialistas. De esta escisión nace *La Razón* diario de izquierda que en su breve vida, apoyó la reforma universitaria y al comité pro-abaratamiento de las subsistencias⁵¹. Estos hechos marcaron un acercamiento de Mariátegui con algunos dirigentes obreros como Del Barzo, Barba, Gutarra y Fonkén. Cuando Leguía llega al poder y son liberados los obreros presos durante el movimiento por las subsistencias, estos se dirigen al diario *La Razón* a agradecer el apoyo brindado. Mariátegui, ante la manifestación y desde un balcón, señala que «La Razón» «es un diario del pueblo y para el pueblo y sus escritores están al servicio de las causas nobles» y que las campañas del diario se «inspirarán siempre una alta ideología y un profundo amor a la justicia...»⁵². Según refiere María Wiese este hecho marca «el pacto que debía unirlo con sus hermanos, los proletarios, los trabajadores»⁵³.

⁵⁰ «Un Día Grande», *El Tiempo*, Lima, 12 de noviembre de 1918, p. 2.

⁵¹ Información preparada por José Carlos Mariátegui sobre su actividad política, llevada al congreso de Montevideo (mayo de 1929) y a la conferencia de Buenos Aires (junio de 1929), en *Ideología y política*, pp. 16-17.

⁵² «La Libertad de Barba, Gutarra y sus compañeros», *La Razón*, Lima, 8 de julio de 1919, p. 1.

⁵³ María Wiese, *José Carlos Mariátegui. Etapas de su vida*, Empresa Editora Amauta, Lima, 1980, p. 22.

A pesar de que el ascenso de Leguía se realizó con gran apoyo y expectativa popular, basado en las promesas de una «Patria Nueva», los redactores de *La Razón* mantuvieron una línea de oposición al gobierno de Leguía. Su desconfianza y su crítica a la política criolla, y el entusiasmo por los movimientos de protesta obrera y popular en ascenso, llevaron a un enfrentamiento cada vez mayor con el gobierno. Dicho enfrentamiento llevó finalmente a la clausura de *La Razón*. El motivo fue un editorial del diario titulado «La Patria Nueva. Un personal senil y claudicante», cuyo objetivo central era desenmascarar la composición política del gobierno de Leguía, que no expresaba ninguna renovación de la política sino más bien la continuación de la «política criolla».

«No hay un solo hombre nuevo en el alto grupo del gobierno. No hay ni una inteligencia joven ni una arrogancia primaveral. Tampoco hay ímpetus de renovación. Se amalgaman allí los nombres de fatales horas pretéritas. Hombres que no pudieron mantenerse a flote en los vaivenes de la política de acomodados, transacciones y vergüenzas que han llenado las tres últimas décadas de nuestra historia republicana. (...) Son los mismos hombres fracasados de la función pública. Son los mismos hombres que en hora iluminada, se borró del escalafón político. Son los negros autores del atraso del país. Son los incapaces, los protervos, los que arrancaron al pueblo todos sus derechos y toda la libertad, los que han llegado al borde del sepulcro sin dejar más que una pantanosa huella de su paso por la vida gubernamental. Estos son los prohombres del señor Leguía»⁵⁴.

La imprenta arzobispal prohibió la publicación del editorial, motivo por el cual ese número del diario salió

⁵⁴ *La Razón*, artículo editorial del 3 de agosto (de 1919), suprimido por la censura arzobispal. Hoja volante impresa. Sala de Investigaciones de la Biblioteca Nacional.

con un cuadro en blanco. Pero el editorial fue impreso en volante y repartido por Lima. La imprenta arzobispal y otras más se negaron a prestar los servicios de impresión para la salida del diario por presión del gobierno, garantizando de esta manera su clausura. Posteriormente vendría el ofrecimiento a Falcón y Mariátegui de viajar como agentes de propaganda del gobierno en Europa. La otra alternativa era la cárcel. Optaron por viajar a Europa⁵⁵. Aunque cuestionable, Mariátegui tenía varias razones para aceptar. En primer lugar, aunque no fuera a la cárcel le sería difícil encontrar empleo en el periodismo debido a su salida de diarios como *La Prensa* y *El Tiempo*, más aún cuando comenzaba a imponerse una prensa oficialista. En segundo lugar, era perspectiva de todo intelectual de la época viajar a Europa a perfeccionar su formación. Mariátegui no desaprovechó la oportunidad de hacer ese viaje, que a la larga le resultó ampliamente ventajoso.

Para muchos de sus contemporáneos, esta última era la razón fundamental de su viaje. Una demostración de esta afirmación, es la carta que le envía a Europa José María Eguren a Mariátegui en 1921, en donde no le es extraña esta perspectiva.

«Yo lo recuerdo con frecuencia, y espero recibir pronto una obra suya, que será muestra por su arte nativo y su conocimiento de los hombres, que ya lo tenía en estas tierras. Creo que una obra suya en estos tiempos de su vida, será muy artística; pues ha llevado ud. el alma limeña delicada y profunda a estos ambientes magníficos de belleza. Mientras esto se cumple envíeme sus producciones, especialmente poesías»⁵⁶.

Esto muestra que pese a los hechos en que participó, especialmente entre 1918 y 1919 en el Perú, cuando partió a Europa, partió siendo considerado un periodista y un literato. Nadie esperaba otra cosa de Mariátegui que la de perfeccionar su formación periodis-

⁵⁵ Guillermo Rouillón, *op. cit.*, tomo I, cap. V.

⁵⁶ Carta de José María Eguren a José Carlos Mariátegui, Barranco, 21 de octubre de 1921, en *Correspondencia*, tomo I, p. 32.

tica y literaria⁵⁷. A diferencia de la opinión que los escritores pudieran tener acerca de su periplo europeo, para Mariátegui significaba algo totalmente distinto. «En Europa he hecho mi mejor aprendizaje», dijo⁵⁸. El encuentro con el marxismo en Europa, le dio a su socialismo un contenido doctrinal concreto y le dio «una filiación y una fe». Su actitud de búsqueda había encontrado un camino y su «alma vacía» había sido colmada.

Pero este hecho de suma importancia requería de una ruptura radical con sus escritos llenos de «decadentismos y bizantinismos finiseculares». A su regreso al Perú, Mariátegui ordenó la destrucción mediante el fuego de los recortes de periódico que su madre guardaba celosamente. (El hecho de ser quemados podría implicar un acto de purificación.).

La experiencia europea significó la culminación de los tránsitos de Juan Croniqueur al marxista José Carlos Mariátegui. Ello se comprueba al leer la correspondencia de Mariátegui con Bertha Molina (Ruth). A pesar de que Mariátegui había renunciado a su seudónimo Juan Croniqueur en 1918⁵⁹, en estas cartas que datan de 1916 a 1920, es posible hallar aún algunos de los rasgos de Juan Croniqueur⁶⁰, ¿Hasta dónde llegará realmente a coexistir Juan Croniqueur con José Carlos Mariátegui marxista convicto y confeso? Tal vez mucho más tiempo del que realmente suponemos.

⁵⁷ Ricardo Portocarrero G., *La experiencia europea*, Texto inédito, Seminario sobre Mariátegui, realizado en SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1986.

⁵⁸ *Siete ensayos...*, op. cit., Advertencia, p. 12.

⁵⁹ «Nuestro compañero José Carlos Mariátegui ha renunciado totalmente a su pseudónimo de Juan Croniqueur, bajo el cual es conocido, y ha resuelto pedir perdón a Dios y al público por los muchos pecados que escribiendo con ese seudónimo ha cometido. *Nuestra Epoca*, Año I, Nº 1, Lima, 22 de junio de 1918, p. 3.

⁶⁰ «Las cartas de José Carlos Mariátegui a Bertha Molina (1916-1920)», *Anuario Mariateguiano*, Año I, Nº 1, Editorial Gráfica Labor, Lima, 1989, pp. 37-72. A pesar de que las cartas de 1919 y 1920 están firmadas como José Carlos y no Juan o Juan Croniqueur, el estilo y los temas corresponden a este último.

**CONCURSO INTERNACIONAL DE ENSAYO
«JOSE CARLOS MARIATEGUI»**

En ocasión de celebrarse el Centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui y con el objetivo de incentivar el estudio y análisis de la obra mariateguiana, la Comisión Nacional del Centenario de JCM convoca a un Concurso Internacional de Ensayo, cuyas bases son las siguientes:

- * Podrán participar todos los estudiosos de la obra mariateguiana.
- * El tema del ensayo es: «Vigencia del Pensamiento de José Carlos Mariátegui».
- * En ensayo tendrá un mínimo de 100 páginas a doble espacio, formato A-4.
- * La obra debe ser inédita, aunque parte de ella haya sido publicada.
- * No podrá presentarse más de un ensayo por persona.
- * El ensayo se presentará con seudónimo, y en sobre aparte, se incluirá el nombre y los datos personales del autor.
- * La fecha de entrega vence el 31 de enero de 1995.
- * El primer premio es de US\$3,000 y la obra del ganador será publicada por Empresa Editora Amauta S.A.
- * El segundo premio es de US\$1,500.
- * El tercer premio es de US\$1,000.
- * Los Ensayos que ocupen el 2do. y 3er. lugar podrán ser publicados por Empresa Editora Amauta S.A.
- * El Jurado está integrado por los siguientes especialistas: Roland Forgues (Francia), Antonio Melis (Italia), Harry E. Vanden (EE.UU.), Günther Maihold (Alemania), Leopoldo Zea (México), Estuardo Núñez (Perú) y Aníbal Quijano (Perú), se reunirá en Lima en abril de 1995.
- * El fallo del Jurado tiene carácter definitivo y es inapelable.
- * Los ensayos deberán ser remitidos a la siguiente dirección:
Comisión Nacional del Centenario de Mariátegui
Av. Larco 299, Miraflores
Lima 18, Perú.
Fax (5114) 458583.

DEBATE DE LA MALA CONCIENCIA?

¿DEBE EL MEDICO?

EN EL FRENTE DE LA SUICIDA?

¿DEBE EL MEDICO?

DISCUSSION ON THE PROGRESS OF THE REVOLUTION

The first of the main problems of the revolution is the economic one. It is the problem of the distribution of the national income. The second is the problem of the distribution of the national income.

The second of the main problems of the revolution is the economic one.

The third of the main problems of the revolution is the economic one.

The fourth of the main problems of the revolution is the economic one.

The fifth of the main problems of the revolution is the economic one.

The sixth of the main problems of the revolution is the economic one.

The seventh of the main problems of the revolution is the economic one.

The eighth of the main problems of the revolution is the economic one.

The ninth of the main problems of the revolution is the economic one.

The tenth of the main problems of the revolution is the economic one.

The eleventh of the main problems of the revolution is the economic one.

The twelfth of the main problems of the revolution is the economic one.

The thirteenth of the main problems of the revolution is the economic one.

The fourteenth of the main problems of the revolution is the economic one.

The fifteenth of the main problems of the revolution is the economic one.

The sixteenth of the main problems of the revolution is the economic one.

¿EL FIN DE LA MALA CONCIENCIA? SOBRE LO MODERNO EN EL PERÚ DE LOS 90

Oscar Ugarteche

INTRODUCCIÓN: LO MODERNO COMO SURGIMIENTO DE LA SOCIEDAD NACIONAL

MODERNO, dice el diccionario de la Real Academia de la Lengua, es lo que existe hace poco tiempo, lo que ha sucedido recientemente, lo contrapuesto a lo clásico, lo que vive en la actualidad. Este será el punto de partida para buscar qué es lo moderno en el Perú de hoy. Posiblemente podríamos ingresar en las diversas corrientes sobre la modernidad y la postmodernidad como marco referencial, pero preferimos ensayar una visión del Perú actual y sus cambios, novedades, dudas y vicisitudes. Este es un ensayo a partir de cosas leídas, escuchadas, sentidas y percibidas. Es una intuición en voz alta que se produce para provocar. No es una respuesta ni mucho menos una propuesta.

Luego de los desplomes del sistema político, de las creencias, del sistema económico, del Estado y de las estructuras sociales antes realmente existentes, nos enfrentamos en un ahora y aquí a una nueva circunstancia, un nuevo escenario donde los actores participan, casi todos, conscientes de que lo hacen para intentar la

recuperación del país que perdieron o que nunca tuvieron, o que tuvieron a medias. Para el 60% de la población, aquella menor de 25 años, lo moderno es haber salido de una caída económica en la que crecieron desde que tenían diez años y con eso haber recuperado la esperanza en el futuro.

Para el 80% de la población económicamente activa, sobre la edad de 15 años, que no tiene empleo estable con un nivel de ingresos que le permita cubrir la canasta mínima de consumo, es recuperar la sensación de poder trabajar buscando una salida al final de la vida que los lleve más allá de las colas que hacen los pensionistas que luego de 40 años de trabajo reciben 100 dólares mensuales. Para algunas mujeres urbanas, es haber logrado un espacio de igualdad con la que soñaban las sufragistas inglesas en 1900: igual paga por igual trabajo y derecho a las libertades civiles. Para los campesinos, hombres y mujeres, es la certeza de que en la forma en que están enrumados tampoco tienen futuro, del mismo modo como antes no tenían futuro bajo el paraguas de los hacendados. Ahora dueños de sus tierras y sus destinos, la economía los explota como antes lo hicieron los terratenientes. Para los no blancos, es la sensación de igualdad creciente frente a los blancos, más aun cuando un Presidente japonés ganó las elecciones de 1990. Para los blancos, es la reacción anti-moderna de amenaza. Frente al triunfo de Fujimori la reacción fue el clericalismo (el Señor de los Milagros fue sacado a pasear por Lima, una Virgen lloró), el racismo y el fetichismo. Las ganancias dejaron de ser una mala palabra y el interés en el bienestar propio ingresó como rasgo fuerte.

La precisión numérica de las ciencias sociales y el desbanque del Marxismo reemplazado por las matemáticas en la economía y la sociología convirtieron el estudio sobre la sociedad en estudios sobre fórmulas y números. Terminó el marxismo como teoría de enseñanza universitaria generalizada y se le reemplazó por una economía y una sociología desvinculadas de la sociedad.

Todo lo que tenga que ver con el interés por el dinero ha emergido como nuevas corrientes de estudio -así llamado- teórico. Ha emergido la teoría del pragmatismo o, mejor dicho, la anti-teoría.

Estas apreciaciones especulativas tienen algunas raíces que hay que revisar, al no ser todas necesariamente modernas. La filosofía de la individualidad y de la libertad de empresa ha sido promovida como rasgo de modernidad por Hernando de Soto primero, y por su discípulo económico Vargas Llosa luego. En realidad, ha sido una forma de conjugar la necesidad de sobrevivir a la moderna crisis con una caída del producto bruto equivalente a un tercio del ingreso nacional y una alteración de precios de 10 millones por ciento en una década, entre 1980 y 1990. Surgida la crisis social como resultado de la contracción del empleo a escasamente el 20% de la PEA y de los ingresos salariales a 16% de su nivel de 1980, es la manifestación de respuesta frente a la peor crisis que ha sufrido el Perú en su historia, comparable a los caballos del conquistador y a la guerra con Chile pero en dimensiones más traumáticas, para ponerla en términos de Manuel Burga.

Incapaz de reconciliarse consigo misma, la sociedad peruana permitió el desbarranque de la infraestructura política, económica y social que le permitía funcionar. ¿Pero, qué es la sociedad peruana? o, incluso, ¿se puede hablar de una sociedad peruana? La gran interrogante es si lo antes realmente existente permitía a la sociedad vivir en armonía o si el colapso de lo anterior es semejante a la revolución francesa, 26,000 muertos incluidos, mal que nos pese a todos.

Tal vez el descubrimiento entre 1987 y 1992 de que todos estábamos en peligro surgió de una percepción de que todos no estábamos en el mismo sitio ni éramos de la misma clase social ni del mismo color, pero éramos un *todos* que conforma la nación puesta en jaque por la inclemencia del terror. La bomba de Tarata trajo a casa la percepción que no sólo eran *ellos*, sino también *nosotros* los que estábamos en juego. La amenaza real

de un Sendero en Palacio de Gobierno en setiembre de 1992 doblegó la soberbia de sentirnos, cada uno ajeno del problema de todos en su conjunto y que, en todo caso, nos podíamos escabullir. Ha sido, propongo, una forma sangrienta de refundar la nación. Descubrir que los ashaninkas eran víctimas del ejército y de Sendero y verlos en televisión nos reunió con ellos y con muchísima gente que de otro modo no se tomaba en cuenta. La muerte de María Elena Moyano logró que *Expreso* dejara de tratarla de *dirigente comunista* y la transformara en *mártir de la democracia*. El país se reencontró más allá de sus rencillas, trágicamente, para refundarse como *sociedad nacional*.

Por primera vez se discute con amplitud el tema del racismo y los textos de Gonzalo Portocarrero, Nelson Manrique, Guillermo Nugent, Juan Carlos Callirgos y Cesar Rodríguez Rabanal analizan, desde diversos ángulos, por dónde subyacen los elementos que aportan al racismo y la manera como afectan la vida de la sociedad y la integración de la nación. Las cicatrices de la pobreza afectan, descubrimos, no sólo a la gente migrante en los pueblos jóvenes, sino a gente de la antes clase media y por allí clase media alta, si no a los antes ricos terratenientes que hoy alquilan los altos de sus casas para poder vivir y manejar taxis para seguir pagando sus cuotas del Club Nacional y la Universidad de sus hijos. Para los blancos dentro del Perú no queda ningún espacio resguardado: ni la banca, ni la política, ni los clubes exclusivos. El mundo de los blancos terminó y con eso un estilo de vivir, de hacer política y de manejar la economía; pero, sobre todo, una manera de interrelación social. Sobrevivió el verticalismo y el autoritarismo, pero que tienen connotaciones sociales absolutamente diversas a las antiguas cuando son ejercidas hoy por un militar o por un hijo de japonés. Si bien políticamente pueden ser idénticas, socialmente no lo son. Hay menos opresión racial. La mudanza de La Victoria a San Isidro se hizo posible y la comunicación entre empleador y empleado se abrió. Es una tendencia moderna y alentadora frente

a la anquilosada sociedad oligárquica. Mientras la cultura sufre de transformaciones, la mentalidad permanece rezagada y se enquistó en un pasado hoy inexistente.

Se puede entender cuánto de esto se inició con el ocaso del poder oligárquico y los cambios introducidos en los años de Velasco, cuando se escuchan las reacciones frente a dicho período aun hoy día, veinticinco años después. Cuánto se produjo por efecto del desplome de la economía a partir de 1976 y cuánto se movilizó como fruto de la violencia, no será nunca claro. Existe, sin duda, un desfase entre lo objetivo que tiende a la unificación nacional, y lo subjetivo, que jala por las mentalidades al pasado, provocando espacios de resistencia. La mezcla, sin duda alguna, revolucionó la estructura social y renovó una sociedad esclerótica y aislada de sí misma, dejando espacios sociales de antimodernidad. Si la modernidad es la integración, la antimodernidad es la diferenciación racial. La pobreza generalizada ha servido para unificar. Si bien los que asaltaron el poder con Fujimori son algunos de los que lo detentaron siempre, aunque ha habido un resurgimiento del pasado, ha sido en un contexto de directorios ministeriales de apellidos combinados entre japoneses, judíos, árabes, y sencillamente peruanos sin sangre azul, que no son herederos de la Isla del Gallo ni Fundadores de la Independencia o descendientes de los Héroes de la Guerra con Chile.

LO MODERNO EN LA MARCHA DE LA ECONOMÍA

Luego de un debate iniciado por Fernando Villarán y respondido por Fernando Rospigliosi sobre la naturaleza de lo moderno en el capitalismo contemporáneo hay varias cosas que apuntar. En primer lugar, el individualismo weberiano a matar, que parte de una lógica de austeridad y esfuerzo personales absolutos, donde el competidor puede ser atropellado por la fuerza de las iniciativas, no parece ser tal en el Perú de ahora. Este

es un capitalismo familiar donde la familia extendida apoya al más ingenioso a salir adelante porque con él salen todos adelante. Al mismo tiempo, si pueden arreglarse armando estructuras de comercialización o de producción que incorporan a diversas partes de la familia, lo hacen. La inigualada capacidad de copia que ha aparecido en el Perú como producto de la crisis y de la necesidad de sobrevivir ha abierto la puerta a un futuro industrial promisorio en el largo plazo. Es el camino asiático, paradójicamente. Igualmente, el concepto de la familia extendida incorporada a la dinámica individual del capitalista es bastante similar a la asiática y sirve para ampliar la masa de beneficios reduciendo así la capacidad de ahorro fruto de la austeridad. La austeridad weberiana en el Perú no es para permitir al capitalista ahorrar para invertir más y así tener una masa de reproducción ampliada sino, en primer término, para darle ingresos al resto de la gran familia ampliada. Si no lo hace puede ser objeto de severas críticas sociales. El peso de lo social en el Perú es grande y la opinión del entorno sobre la marcha de cada uno puede ser determinante. Esta es una herencia antigua y vigente.

Al otro lado, existe una confusión extraordinaria entre lo que es la pequeña empresa como iniciativa de sobrevivencia que puede dar pie a empresas mayores y la noción que todos los pequeños empresarios irán a parar la mediana o gran industria. No todos lo harán. Ni siquiera la mayor parte. El proceso de tecnificación es lento y se está dando aisladamente pero por cada empresario exitoso hay cien que fracasan. Comenzamos a ver que estos éxitos han estado aunados al hecho de no pagar impuestos, como muestra el ejemplo del primer detenido por evasión de impuestos, próspero industrial y comerciante de jirón Gamarra, y paradigma del pequeño empresario. Aquí se comienza a mostrar cómo el nuevo poder económico del pequeño empresario tiene poco que ver con el poder político. La pequeña empresa no viene de la actual libertad de empresa sino de la vieja necesidad de comer que llevó a la masificación del trabajo

ambulatorio y del inicio del autoempleo hace más de una década. La actual libertad de empresa permite una formalización costosa en un tiempo menor al anterior y fuerza al pago de impuestos, es decir, a la incorporación económica al Estado. No le hace ni a las iniciativas ni a la lógica que condujo a la creación de las pequeñas empresas hace más de una década. Lo cierto es que si no existen inversiones mayores que establezcan industrias mayores, serán las pequeñas empresas las que lideren el desarrollo industrial. Pero esto sería un patrón distinto de los procesos de desarrollo industrial observados en el resto del mundo. Para ponerlo en términos modernos, no es la forma como se da el desarrollo industrial asiático. En términos clásicos, no es como se dio el desarrollo industrial europeo ni norteamericano. ¿Estamos frente a un nuevo patrón de desarrollo industrial?

Lo moderno es pensar que las regulaciones son obsoletas, pero es un dato que para que el capitalismo funcione tiene que estar regulado. No es preciso atropellar a los competidores ni matar a los posibles nuevos actores en el mercado. Regulación no es sinónimo de socialismo de la misma manera que el mercado no se inventó en 1990. Es perfectamente posible regular y ordenar las formas de ingreso y salida del mercado así como la posibilidad que pueden tener los detentores del poder de utilizarlo para beneficio privado desde el Estado. Se confunde liberalismo con anarquía capitalista y al pragmatismo con falta de ética, dando al Perú moderno un aire a Inglaterra de la Revolución Industrial. Es un aire lleno de polvillo de historia superada.

LA TECNOLOGÍA: ¿RESPUESTA A QUÉ PREGUNTA?

La utilización de las nuevas tecnologías cuyo paradigma es la información ha modificado los patrones educacionales, laborales y productivos. Más aún, abre interrogantes sobre los destinos de partes de la sociedad alejadas

de los centros urbanos. La introducción de la computación ha inducido a la creación de escuelas e institutos técnicos que permiten la formación del educando en el uso de las mismas. A su vez, la introducción de la nueva tecnología de la información ha acelerado en el Perú, como en el resto de los países, la velocidad con la que se toman decisiones y se hacen análisis que conducen a decisiones. Esta aceleración es un rasgo importante porque lleva a la renovación de formas de producir y de hacer operaciones comerciales, pero también a la producción de ideas nuevas.

No obstante, más allá de la computación está el sistema de telecomunicaciones que deriva del mismo paradigma. Los sistemas de video, el fax, el correo electrónico y la televisión por satélite permite hoy, desde los puntos más alejados del país, estar en contacto con otro medios y realidades. La comunicación televisiva ha convertido al país en un país comunicado e informado, provocando demandas diversas en lugares antes remotos y permitiendo una suerte de integración por la uniformidad de la información que circula por esta vía a nivel nacional. La ampliación de los sistemas telefónicos por microondas también está permitiendo ingresar en la red nacional de información e intercambio. Si la televisión es información de un solo lado, el teléfono evidentemente permite el intercambio modificando los términos de la relación entre las zonas rurales y las zonas urbanas a largo plazo.

De otro lado, el surgimiento de los videos introduce modificaciones importantes en la información de los pueblos antes considerados alejados. Una noche Romeo Grompone y yo estábamos en la plaza de armas de Calca a los ocho de la noche en un cambio de microbuses rumbo al Qosqo cuando escuchamos a dos americanos discutir en voz alta y agarrarse a balazos en medio de la oscuridad de la plaza. Era la video-carpa que al estilo de las carpas del circo tiene pintados fuera a los forzudos de la pantalla y que tenía colocados parlantes sobre la plaza. Funcionaba con baterías de auto. La entrada costaba

el equivalente a 25 centavos de dólar. Esta recreación trae a la población andina un acceso al cine que de otro modo está reservado a las capitales de distrito o de provincia, según sea el caso. Pero también los pone en contacto con un idioma y realidades ajenas que les amplía el panorama y que les coloca en perspectiva a los extranjeros que visitan la zona.

De otro lado, los juegos de «nintendo» en carpas feriales de provincia en los lugares más apartados del Ande compitiendo con los viejos fulbitos y tiros al blanco, dejándolos atrás en preferencias introduce a los niños en lógicas matemáticas que les permitirán aprender con mayor facilidad en el futuro. (En Yucay no había ningún niño en los fulbitos ni en el tiro al blanco. Todos estaban en torno a los nintendos. En Urubamba, frente al mercado no había tampoco nadie frente a los juegos tradicionales y todos estaban frente a los videojuegos). Es un estimulante al raciocinio infantil y en esa medida les aporta para su futuro como estudiantes. El campeonato mundial de fútbol visto en una cantina de la Plaza de Armas de Urubamba, sin embargo, es un ejemplo de cómo las transmisiones de TV en directo llegan hasta lugares alejados y no permiten, hoy, pensar que es posible un mundo desarticulado de la dinámica de la economía-mundo. Estamos todos los peruanos en un mundo que, aunque tenga matices diversos, es uno solo.

Los ejemplos de los retos que abre el paradigma de la información muestran los grados hasta donde llegan expectativas que deberán ser llenadas para esa porción de la población en términos del desarrollo de su futuro bienestar. El horizonte de futuro que se abre con estas tecnologías es un cambio de estadio en los niveles de desarrollo. Ni las mismas tecnologías de producción andinas podrán seguir siendo utilizadas, ni los hoy niños estarán dispuestos a utilizarlas para producir los cultivos tradicionales. Se abre la posibilidad de revolucionar las formas de producción y los cultivos a partir del acceso a lógicas que permitan un razonamiento más elaborado y expuesto a otras realidades. El lado contrario de esto

es la frustración con no poder revolucionar las formas de producción ni mejorar sus niveles de vida salvo a través de la migración.

La revolución educativa traída como efecto de los cambios de paradigma técnico separa hoy a estudiantes con acceso a computadoras de aquellos que no lo tienen. A secretarías que saben computación de aquellas que no saben. A profesores conectados al correo electrónico de aquellos que no lo están. Separa a aquellos con formas y medios de ingreso a las nuevas tecnologías de aquellos que no lo tienen. Es una expulsión *de facto*. La respuesta a esta expulsión es una innovación en las formas de acceder a ellas. Desde la mitificación de las computadoras como formas de asegurarse el empleo, y por ende la necesidad de aprender a usarlas, hasta la idea de que saber algo de cómputo es lo moderno. El ejemplo de Flit sobre los profesores de computación *al paso* es muestra de eso. Existe crecientemente conciencia de que para ser moderno es preciso estar en la nueva tecnología y que estar fuera de ella te expulsa de la capacidad de trabajo o te subordina a empleos menores. La complejidad de las nuevas tecnologías y la necesidad de conocer nuevas formas de producción debe acompañar, en todo caso, la reingeniería productiva.

LAS MIGRACIONES Y LA SOCIEDAD MODERNA

Resultado de la desolación producida por la violencia de la guerra aunada a problemas como el deterioro de los términos de intercambio campo-ciudad así como las condiciones de vida en el campo pre-reforma agraria durante los últimos treinta años se ha observado una multiplicación en el tamaño de algunas ciudades. Lima se multiplicó por siete, convirtiéndose en una megalópolis seguida por una ciudad diez veces mas pequeña, Arequipa, otra doce veces mas pequeña, Trujillo y así sucesivamente, tendencia iniciada en los años 50 según indica Matos Mar. Sin embargo, todas las ciudades han

observado un proceso de migración acentuado durante el período de la guerra contra Sendero Luminoso. Las migraciones han traído masas poblacionales ingentes y con ellas la cultura del campo a la ciudad y han transformado, por ejemplo, los centros urbanos en mercados campesinos. La resistencia a esta tendencia es escasa. Los efectos son que las personas no conocen el espacio en que desarrollan su actividad económica. Fue imposible encontrar un conocido hotel donde debíamos asistir Alfonso Grados y yo a una reunión preguntándole a las personas que trabajaban en las calles adyacentes a dicho hotel en el centro de Miraflores. Es más, difícilmente hablaban castellano. Lo encontramos al topar Grados con un viejo amigo miraflorentino en la vereda de la Avenida Benavides. ¿Qué relación tienen esas personas con su entorno? ¿Cuán participes son de lo que ocurre en su entorno? Desde otro ángulo, los clubes departamentales han tomado dimensiones y relevancia antes desconocidas. Pero también, a la inversa, los retornos al lugar de origen por vacaciones o de visita a familiares han introducido un contacto campesino con la vida urbana antes imperceptible. Pero también han servido para articular lo andino con lo criollo produciéndose fenómenos musicales nuevos como *la chicha*, *el tecno-huayno* y *el rock peruano* y, lo más importante, rompiendo barreras sociales antes infranqueables.

La otra migración ha sido del Perú hacia el exterior. Los 600,000 peruanos registrados en algún estudio como migrantes que comenzaron a salir a fines de los 70, se ha convertido en una tendencia que ha resultado en la conformación de colonias peruanas en diversa partes del globo. Tokio, Nueva York, Washington, Miami, París, Londres, Heidelberg, San José de Costa Rica, México, La Paz y Buenos Aires para no abundar, se tornaron en paraderos de profesionales de éxito, jóvenes sin carrera, profesionales sin éxito que salieron a buscarse la vida, así como la meta de mujeres jóvenes casaderas buscando marido. No está demás decir que además migran ladrones, prostitutas, *burros* cargados

de cocaína (de todas clase social y color) y todo el resto de la gama social imaginable. El gran éxito de Baily en su novela es mostrar a esa clase de peruanos de clase alta que detestan al Perú y están dispuestos a irse a donde sea a hacer lo que sea con tal de no volver. Las migraciones internacionales no excluyeron socialmente a nadie. El único freno fue el dinero para irse y algún conocido para llegar. Al igual que con la migración del campo a la ciudad, la migración internacional se da por grupos de familia y no es precisamente entre los sectores más pobres sino entre los más desesperanzados que anticipan que *allá* les irá mejor. El descubrimiento, una vez *allá*, es que extrañan *acá* y que efectivamente el vals criollo les gusta y que la comida criolla es la mejor del mundo, y dónde se compra la papa seca, y conseguiste ají panca. *Allá* los peruanos somos iguales, vamos a los mismos sitios, nos preocupa lo mismo y salvo unos pocos elegantes, todos los demás gozamos de lo mismo y carecemos de lo mismo: del Perú. La tendencia nueva es el retorno y lo moderno es regresar al Perú para hacer cualquier cosa ahora que ya se puede. Algo similar a lo que pasa con los migrantes andinos con la salvedad de que los andinos se quedan con un pie en Lima, y los internacionales regresan con todo, hastiados de la nostalgia del vals y hambrientos de cebiche.

LOS MERCADOS:

LA METÁFORA DE LO MODERNO

Una vieja discusión ha sido la naturaleza de la heterogeneidad de los mercados en el país. Poca discusión ha habido sobre los componentes históricos o culturales que han determinado que los mercados sean tan heterogéneos. Los economistas suelen reducir esta discusión a niveles de ingresos diversos y estructuras productivas variadas, pero va mas allá. Un elemento antiguo y que carga es, por ejemplo en Cusco, la visión vigente desde el siglo XVIII. La sociedad colonial empobrecida actúa

como si tuviera vigencia y obstruye la renovación de los modos de efectuar la marcha económica. Títulos de propiedad de tierras divididos entre cien herederos de cuatro generaciones son tan frecuentes como tierras no tituladas. Casonas tugurizadas que fueron mansiones principales no tiene valor de mercado hasta que salen los habitantes precarios que dejaron de serlo hace veinte años, y en ese momento el valor se vuelve infinito por el valor histórico de la casa. Infinito por el límite superior o inferior, es difícil comprender en qué consiste el mercado de bienes raíces cusqueño o la manera como se determina el precio del bien raíz. Frutas del valle, valiosas en cualquier ciudad, no salen del valle por costosas pero tampoco se consumen en el valle, observándose un potencial de riqueza que recuerda a tiempos gloriosos cuando no era preciso sacar esa riqueza al mercado más próximo o era geográficamente imposible hacerlo. Casas hacienda valiosas arquitectónicamente están abandonadas por el valor simbólico de la opresión del pasado y la confusión sobre la propiedad de las mismas. El culto a los símbolos del pasado, por positivos o negativos, parece convivir casi religiosamente, con el surgimiento de nuevos actores económicos.

Un supuesto del mercado es su amplitud y la igualdad de información. La información está al día por radio o por TV vía satélite. La electrificación ha facilitado esto y se ven los programas emitidos desde Lima junto con los anuncios de Lima, los programas de discusión políticas y las telenovelas. Si bien dice Habermas que la universalidad del lenguaje es un rasgo de la modernidad, en el mercado de la información, el demandante de la información decodifica la misma con sus referentes culturales que se ven ampliados con lo que está observando. Fue esto en parte lo que trajo abajo a Europa del Este, al comprarse la idea de un occidente que era como lo vendían los programas de televisión norteamericanos. Una vez caído el muro descubrieron que no todo lo que brilla es oro. Nosotros en Occidente descubrimos una realidad que no se reflejaba tampoco en su cine. No

tenemos la menor idea de la nueva cultura que se forja como efecto de las telecomunicaciones pero sí sabemos que el mercado, que debiera ser el beneficiario, no parece serlo. Los precios no son menores porque la TV diga que en Lima la Coca-Cola cuesta un precio ni el precio del pan es más alto porque el pan Pyc cuesta tanto más. La información está. ¡La decodificación de la misma quien sabe! Es más lejos señor. El costo de transporte usted sabe, o la cara de tonto que le ven al foráneo al Valle atentan contra un mercado uniforme. Cultura, geografía y transporte parecen ser los responsables de que el mercado no funcione como único.

LA CRISIS DE LAS CREENCIAS

Frente a la muerte de las ideologías que propugna Fukuyama, en el Perú parecería que las creencias en las ideologías ha mutado. De las creencias políticas a muerte -Sendero siendo el extremo letal- al surgimiento en nuevas creencias, hay un paso cortísimo. La crisis de la creencia en las ideologías políticas objetivas ha coincidido casi exactamente con el resurgimiento de la subjetividad de la creencia religiosa en su gama más amplia. Desde la brujería, el psicoanálisis y lo metafísico, hasta el surgimiento de nuevas religiones en un país tradicionalmente católico (aunque sincréticamente), hay un importante rebrote de fe y de misticismo. La decadencia de la creencia en los partidos políticos ha ido aunada en la década de los años 80 al surgimiento de un *yo sí puedo con una ayudita*, y luego se busca *quién* va a dar la ayudita. El decaimiento en las creencias políticas y en la función del sistema político ha llevado hacia una nueva generación para la que el término político es una palabra desusada. El proceso de identificar formas políticas de actuar se ha transformado en identificar formas de actuar personales y los discursos políticos en discursos sobre temas específicos: derechos humanos, ecología, mujeres, homosexuales, racismo, igualdad, etc. Lo que queda del

pasado es la construcción forzada de caudillos dentro de espacios ideológicos pequeños. Un innovador se transforma en caudillo por efecto de una cultura tradicional que impide a la sociedad asumir la responsabilidad de su propio destino, no obstante la crisis de fe política.

Tal vez por esto mismo, el resurgimiento de formas de religiosidad y creencia diversas han aparecido para apuntalar a la persona en su esfuerzo por obtener esa parte de mejora que busca. Es creciente la frecuencia con que se recurre a la brujería, el/la psicoanalista o el cura, para confirmar un deseo propio ejecutable solamente si están dadas un conjunto de variables ajenas a la persona. Esto, que en el Perú del norte tiene un pasado tradicional, se ha introducido en las urbes de todo el país. De los brujos de las Huaringas a las brujas de Miraflores hay un salto cultural amarrado por la misma sogá. Tal vez de la misma sogá estén amarrados psicoanalistas y curas hoy en gran demanda. La selección del intermediario de la fe dependerá de ingresos, cultura, nivel educativo y tradición familiar. En extremos hay combinaciones como ir al psicoanalista y a la bruja o al cura y al analista y en los sectores de menor información y más pasado creyente, brujas y curas.

En el plano de la religión hay un giro de la corriente de la Teología de la Liberación liderada por Gustavo Gutiérrez y comprometida con el pueblo, por la corriente de derecha comprometida con el poder. La influencia del Opus Dei en cosas como la prevención de una campaña contra el SIDA, la política nacional de población, y la pena de muerte, han impedido que el Estado cumpla con su función de velar por la salud pública y mejorar la calidad de vida de la población, y casi logra que se reinstaure la aplicación de la pena capital. Este giro se observa en la existencia de siete obispos de este grupo, de un total de 40, un obispo capellán del ejército, y la aparición de nuevas universidades y colegios bajo la marca de la derecha católica. De su lado los fundamentalistas cristianos, con una intolerancia similar a los anteriores, amplían su jurisdicción

retornando la esperanza en un orden monolítico a una población desprotegida por efectos de la crisis. La intolerancia religiosa parece un nuevo sello que distingue lo moderno.

LAS VIOLENCIAS: EL NUEVO RASGO

Ha emergido una sociedad atravesada por el empobrecimiento y la frustración de las expectativas de futuro. Como consecuencia de esto apareció una sensación de enriquecimiento rápido, o el método del enriquecimiento instantáneo, suerte de lotería, que puede ser ganada con un susto y una carrera. El robo y el vandalismo se han tornado en rasgos modernos instalados permanentemente, como en la película *Brazil*. Oculto detrás de la violencia mayor de las bombas y los secuestros de los últimos tres lustros está el robo directo a personas, mayoritariamente mujeres, en las calles, con métodos ingeniosos, como romper el vidrio de un auto, con la chofer adentro, y tirar un pericote, con lo que se pierden el dinero y los documentos de la mujer que conduce pero también el auto. Otras formas menos radicales son sencillamente la pedrada en el vidrio para el robo de la cartera, o un modesto empujón en la calle. El resultado es una pérdida de la confianza de andar por las calles si es que el sujeto tiene algo que perder. Este rasgo que podría parecer de gran metrópoli empobrecida se reproduce en diversas ciudades del país con diversas variantes. Siempre el sujeto víctima es alguien que aparentemente tiene algo que se le puede robar y casi siempre es una mujer o un extranjero. Es bastante más agresivo cuando se trata de una varón nacional: aparecen la tradicional chaveta o la humilde pistola.

Esto toma otro cariz cuando los actores son bandas como las barras bravas del fútbol. Fenómeno similar al *hooliganismo* inglés, masa de muchachos (todos varones) utilizan el pretexto de un partido de fútbol para amparar diversas formas de violencia que van desde

el robo y el saqueo hasta el asesinato de víctimas irrelevantes. En parte, como señala Castro Pérez, se da porque detrás de la barra brava se oculta un elemento lumpen, pero en parte también se da porque los varones se encuentran reforzados en su poder por el número. A diferencia del robo individual donde la violencia ejercida por el actor resulta en la obtención de un bien para el disfrute individual del ladrón, en la violencia de masas, el resultado es un disfrute no de los bienes adquiridos sino de la demostración de poder efectuada en una sociedad donde la impotencia es un rasgo instalado y antiguo.

La violencia tiene otros elementos menos traumáticos pero que se han instalado como parte del ingreso familiar. El empleo infantil, el uso de drogas por niños/niñas, la prostitución infantil de ambos sexos y la ya generalizada mendicidad en forma de limpieza de lunas de autos, ventas de caramelos, etc., violentan los principios sociales establecidos como son que los niños son inocentes y que el dar dinero a un niño termina acostumbrándolo a no trabajar. De alguna manera, para los conductores de autos, la limpieza de lunas en las esquinas por niños y la venta de caramelos en los micros son asaltos a la conciencia donde el sujeto se encuentra atrapado entre el dinero que no tiene, la responsabilidad con los niños/niñas, el horror que los niños/niñas deban llevar ingresos a sus casas, y el dinero que finalmente tiene frente a estas circunstancias. Este no es un fenómeno sólo limeño pero es mayormente limeño.

La violencia derivada de la delincuencia en sus diversas formas se ve refrendada por la que ejercen las fuerzas del orden que deben velar por el respeto de las leyes y la defensa del ciudadano. En los casos de robo u otras formas de violencia, el/la sujeto víctima teme apelar a la policía como garante de sus derechos. Normalmente los policías piden dinero para facilitar la resolución del caso o para eximir al sujeto de ciertas responsabilidades. La coima institucionalizada en los policías de tránsito es el primer escalón de un fenómeno

generalizado: por ejecutar su función los veladores del orden público piden un pago directo al sujeto violentado. Podemos añadir las bandas de delincuentes constituidas por policías y también la nueva modalidad del alquiler de sus armas para que delincuentes cometan delitos. La sensación de desprotección social que esto crea sobre la existente desprotección real frente a la violencia que motivó la búsqueda de ayuda termina dejando a la persona con una doble violencia. La construcción de corrupción, impotencia y desprotección que queda instalada en la sociedad se convierte en fatal para la normatividad de la misma. Por ejemplo, hubo un caso reciente en el que dos policías mataron a tres muchachos de 16 años en Huancayo porque uno de los muchachos había salido con la enamorada del hermano de uno de los policías. Es decir, a la falta de orden público, los que velan por el orden público lo violentan, en este ejemplo, frívolamente y en extremo.

La sociedad que ha emergido no tiene, entonces, referentes de formas en que se vela por la buena marcha del *corpus social*. Cuando esta forma de violencia ingresa a la marcha del Estado como un todo se percibe que la única manera de obtener del Estado lo que el Estado debe hacer, es través de la corrupción de sus funcionarios. Es decir, no hay reglas válidas. Las leyes pueden ser contravenidas, las constituciones canceladas, los juicios fallados a favor del delincuente, los ciudadanos detenidos y enviados a la cárcel de por vida, los terroristas liberados y los acusadores pueden terminar acusados, todo es posible en una anomia que parte desde el Estado y termina en el último ciudadano. Los ciudadanos no lo son tanto en la medida que no sienten que tienen derechos ciudadanos o sienten que nadie va a defender estos derechos. La vida no vale nada, la justicia tampoco. Vale la defensa propia en una sociedad de impotentes. La sociedad moderna no tiene reglas y, si las tuviera, no habría quien las defiendan o las haga cumplir.

LA MUJER COMO PROTAGONISTA RECONOCIDA

Lo femenino entendido como la expresión del cariño, la compasión, lo intuitivo, es un elemento devaluado, para ponerlo en términos de Roberto Miro Quesada. De esta devaluación surgió siempre que la relevancia de un actor estaba dada por su género. Lo masculino ha sido siempre importante y sobrevalorado. Este es el caso de América Latina en su conjunto. Sin embargo, entre lo nuevo está que las mujeres de hoy están reconocidas en el Perú como las protagonistas sociales dinámicas frente a la crisis. Los programas de Vaso de Leche y Comedores Populares se instituyeron como la forma en que las mujeres defendían el *pan nuestro* de sus familias ante la evidente incapacidad de sus hombres de hacerlo. Un paso más adelante ha sido el surgimiento reconocido de mujeres líderes y su incorporación a la vida política. María Elena Moyano es un paradigma trágico de esto porque se enfrentó con Sendero. Tuvo el coraje para hacerlo. Las mujeres de Sendero que hacen los remates en los asesinatos son un desgarrador segundo ejemplo. Pero la incorporación de mujeres a los gabinetes ministeriales y la hoy impensable posibilidad de tener planchas electorales sin incluir mujeres son un tercer ejemplo más quieto.

La tendencia -iniciada hacen veinticinco años- de mujeres que ingresan a estudiar a la Universidad y lo que les permite la posibilidad de desarrollar sus carreras, ha llevado a una visión moderna en que las mujeres tienen la capacidad de efectuar labores antes impensadas y cumplir papeles profesionales antes vedados. Si bien este es un fenómeno de clase media, también hay que reconocer que en la medida en que la Universidad puede ser una canal de promoción social, las mujeres están hoy incluidas en la posibilidad como seres autónomos. Por una Matilde Pérez Palacio de hacen cuarenta años hoy aparecen decenas de mujeres públicas (entendidas en el sentido correcto del término). Tal vez se esté rompiendo el sinónimo que identificaba a una mujer en la esfera

pública con una prostituta y, lentamente, esté ocurriendo un cambio cultural donde se espera una actuación pública de las mujeres, pues fácilmente se reconoce que tienen algo más que la capacidad, la honestidad y el coraje frente a varones débiles. De otro lado, las mujeres, por razones que habría que analizar, no aparecen en las barras bravas ni aparecen como corruptas en el aparato del Estado.

El ingreso forzoso de las mujeres a la fuerza de trabajo, como efecto de la caída de los ingresos ha coincidido en el tiempo con la formación del movimiento feminista peruano y del feminismo como corriente. Es un ingreso a la fuerza de trabajo para apuntalar el ingreso familiar; pero además le da cierta independencia antes inexistente y poder de negociación frente al varón. Los diversos trabajos de Maruja Barrig, Virginia Vargas, Virginia Guzmán, y de los movimientos Manuela Ramos y Flora Tristán se orientan en este sentido. Aún cuando lo femenino continúa devaluado, lo moderno es que la aparición de mujeres como actoras de lo social está dando pie a la revaloración de lo femenino y a lo que algunos denominan la androginia social, donde se rescata lo mejor de ambos en ambos, y el macho clásico es visto con desprecio. Empero, la discusión del machismo es más compleja porque la reproducción está dada por las madres que castran a sus hijos de su libertad y los hacen dependientes de ellas. Tal vez el último paso de la revaloración de las mujeres sea la revaloración del varón como un anti-macho, el varón como persona independiente de la mujer. Esto aparece reflejado tanto en la reciente novela de Oscar Malca como en la última obra de Javier Arévalo.

La revaloración y el proceso por el cual las mujeres atraviesan en su ingreso como pares en la sociedad se puede preciar en la inmensa y magnífica poética femenina aparecida en la última década. En el Perú una generación de poetisas había sido inédita hasta la década de los ochenta. Más inédito aún que la mejor producción, como colectivo, lo tengan las mujeres. Este

parece ser el lado de *soul searching* de las mujeres en su conjunto con poesía que habla directamente a otras mujeres de algo que atañe el descubrimiento de su goce sin culpa, de su función y (a veces) de su amor/desprecio por los hombres, a la inversa de los boleros.

Lo más moderno, sin embargo, no es que la mujeres existan, escriban, hagan, o trabajen, sino que sean reconocidas en todos esos otros planos públicos más allá del espacio privado. El haber salido del espacio doméstico no quiere decir que se haya liberado, aún, de ese espacio, pero sí que puede entrar a tallar en competencia abierta con varones sin necesidad de renunciar a su femineidad. En las artes plásticas, en la economía, en el derecho, en la política, en la poesía, en la producción, las mujeres comienzan a ser reconocidas sin necesidad que de tener que renunciar a su ser femenino para lograrlo. No es tan necesario hoy masculinizarse para entrar al espacio público, como lo era hacen dos décadas. La relevancia pública no implica dejar los elementos constitutivos de lo femenino ni la adhesión a características masculinas como son la agresividad, la competencia y la desconexión con los sentimientos, por ejemplo.

LA IDENTIDAD NACIONAL: ALGUNAS REAPARICIONES

Quizás como resultado de todo lo anterior y de los traumas de las migraciones o como resultado del proceso de desidentificación fruto de la crisis y la apertura radical frente a lo que fue la inundación de lo andino y su derivado mestizo, la chicha, han reaparecido como válidos el vals criollo y los símbolos de los criollos. Desde la comida, central en la formación de lo que nos une como nación, hasta el vals, han salido de la vergüenza de su pasado señorial para retornar a algunos espacios de radio, a peñas diversas, con cantantes reconocidas (todas mujeres), respondiendo al reto de la inundación

andina. Tal vez sobre la vergüenza creada a fines de los sesenta sobre lo costeño y lo que fue la revaloración de lo andino cargado de culpa urbana más que de reivindicación de la cultura pasada, hoy ha reaparecido lo tradicional costeño. Lo criollo llegó a ser sinónimo de dominación andina heredero de la historia racial del país. Tal vez en el trance de superar la tensión racial se esté perdiendo esta vergüenza o esté resurgiendo una visión de lo costeño como identidad propia.

La primera identidad propia recobrada a través de la música ha sido la negritud. Desde los esfuerzos pioneros de los Santa Cruz hasta esta parte ha habido no sólo una mistificación sino una revaloración de lo negro. Movimientos como Francisco Congo aparecen reclamando los derechos de igualdad de los negros a través de la cultura, quizás además poniendo una marca en el sentido de la recuperación de las identidades étnicas además de culturales. Aún no aparece un movimiento Quechua ni Aymara pero estarían enmarcados dentro de este proceso de revaloración de lo específico como políticamente válido.

Lo criollo ha pasado de significar hijo de español a mezcla de blanco con cholo costeño, a avivado. Un acriollado es un tipo conocido como rápido, un fisgón, un truhán, un elemento dudoso. La viveza criolla, en antonomasia a la lentitud andina, tiene una connotación delincencial o cuasidelincencial, de hurto de menor cuantía o trampa. Las malas artes pasaron a ser un rasgo de lo criollo frente a la honestidad andina más mítica que real, con eso de que en todas partes se cuecen habas. Frente a la lentitud andina, lo criollo; frente a la honestidad andina, la criollada. Es una novedad donde graciosamente se le resta méritos y se hace escarnio de lo criollo. Al otro lado de la medalla está el racismo donde al final no queda claro quién hace escarnio de qué ni quién domina. Si el dominante es el criollo truhán sobre el andino de m... la nueva imagen nacional más cohesionada en conjunto se muestra como desvalorada. Los peruanos, como un todo, no nos apreciamos entre nosotros. De ser el caso, lo

moderno es reconocerlo para actuar sobre esto.

En suma, ni los mercados se acaban de inventar ni los micro y pequeño empresarios surgen como efectos de políticas de moderización. Son fruto de la pobreza y de la crisis. La nueva tecnología está ingresando en el país y ayudando a comunicarlo mejor mientras se está produciendo una revolución de las esperanzas fruto de esto. La crisis de los sistemas de creencias políticos y religiosos han introducido nuevas formas de hacer política más específicas y la plétora de nuevas religiones. El viraje a la derecha de la iglesia católica peruana marca distancias con un pasado reciente, instalando la intolerancia, al mismo tiempo que el liberalismo parte del principio del respeto a las diferencias. No es evidente que nada de esto tenga que hacer con políticas neoliberales en el plano económico ni con el autoritarismo en el plano político. Estos serían resultados parciales de lo anterior y no a la inversa. Existe una tendencia hacia la integración nacional con resistencias antimodernas de los sectores antes dominantes explicitándose más claramente ahora el racismo. Hay una recuperación del futuro y de la esperanza que abre la puerta a una población mayormente joven que busca en estas nuevas tendencias nuevas formas de actuación económica, política y social. Las nuevas formas de actuación están por descubrirse.

COMENTARIOS

REFLEXIONES SOBRE LO MODERNO

EN EL PERÚ/ Carmen Rosa Balbi

El texto de Oscar Ugarteche constituye una excelente y provocadora invitación a pensar de manera más global sobre qué es lo moderno hoy en Perú.

Comparto muchas de las sensaciones e impresiones que nos presenta el texto con las que configura una visión que permita acercarnos a la dimensión objetiva y, a partir de allí, a los procesos subjetivos de algo que se nos asemeja a una fotografía impresionista de la realidad peruana actual. Quiero sin embargo introducir algunas reflexiones sobre algunas de las afirmaciones que contiene, discutir otras, o simplemente introducir un razonamiento más matizado de lo que Oscar sostiene.

1. Es cierto que más allá de toda ironía, parte de lo que con el derrumbe del socialismo empieza a cambiar es la visión de una ética capitalista donde ser empresario o buscar hacer ganancias deja -como dice Oscar- de ser mala palabra, para mí más allá de todo tono irónico o nostálgico que me parece percibir en el texto. En un país donde la crisis se instala, donde las posibilidades de movilidad social por el canal tradicional se estancan, las gentes empiezan a pensar, es cierto, en el propio bienestar. Creo no equivocarme al percibir un cierto tono nostálgico de que ello sea así. Quizá insinuando la desolación por una visión mucho más pragmática de la vida de la que existió veinte años antes. No veo por qué.

Pero creo problemático aceptar la afirmación de que un supuesto reflejo de ello haya sido el desbanque del marxismo en las ciencias sociales, que convirtieron el estudio de la sociedad en estudios sobre fórmulas y números.

Es cierto que -como el autor sostiene- terminó el marxismo como teoría de enseñanza universitaria generalizada pero no me parece tal el afirmar que «se la reemplazó por una economía y una sociología desvinculadas de la sociedad» y por

«todo lo que tenga que ver con el interés por el dinero».)

Como socióloga y profesora universitaria, más que sospechas, tengo evidencias no sólo que es grueso afirmar esto sino que no es real. Es cierto: la economía en su investigación y su enseñanza ha introducido los números, pero ello en la búsqueda de un rigor científico del que se carecía con la predominancia de la teoría marxista.

Es cierta más bien la tendencia creciente que la matematización de la economía conlleva, la pérdida de un entendimiento de ésta como economía política; que tiene como objetivo estudiar y buscar el crecimiento de los países con el fin de mejorar la calidad de vida de sus habitantes, sin que estos se conviertan más bien en esclavos de los equilibrios macroeconómicos perseguidos a cualquier precio, en los que el hombre deja de ser el fin de la disciplina.

Algo más complejo ocurrió en el campo de la sociología. Creo, por mi aproximación directa y cotidiana a este problema que, para decirlo crudamente, la implantación del cuerpo de ideas del marxismo en las universidades, aniquiló el conocimiento de la realidad social que tanto hacía falta: la sociología- botando al bebe y a la bañera-, en una operación inversa a la que hiciera Mariátegui en su tiempo, arrinconó toda la producción y el cuerpo teórico que no era marxista. Así, todos los aportes teóricos del estructural-funcionalismo fueron desechados porque eran reaccionarios: Durkheim y sus reflexiones sobre la anomia hoy tan urgentes; Weber, el más importante sociólogo, empujado por su obsesión de hacer ciencia de la sociología jamás fue leído en serio; peor aún, los dogmas y el cuerpo teórico del marxismo en donde se confundía el aporte del materialismo histórico a la reflexión sociológica con la escatología de la revolución proletaria, llevaron a *grosso modo*, a la sociología en los setenta, a una suerte de «década perdida» al convertirla en un rollo que daba para todo menos para dar cuenta de la realidad.

Devaluado quedó todo estudio empírico de nuestra compleja realidad social por pequeño o grande que fuera. De lo que se trataba era de «aplicar» -odiosa palabra- el marxismo a la realidad peruana como dijera Abisrael Guzmán. Como efecto grave, quedo atrás la actitud de conocer lo que pensaban las clases sociales sobre los roles que nosotros -desde la ideología- les asignábamos.

Creo en ese sentido que el cambio que se opera en la sociología es para bien: en una actitud más humilde. Busca, antes que adjetivar realidades y trazar la línea para la gran transformación, entender la lógica de actuación de sistemas y actores sociales. Creo que no es casual que Oscar tenga que partir tan atrás: qué es la sociedad peruana se pregunta, y me temo que la sociología, hasta años atrás aportó poco, por las razones que señalo, a estar mejor armados para responder.

No considero ajena a esta ideologización de las ciencias sociales que describo, su incapacidad para entender un fenómeno social tan terrible y aparentemente irracional como Sendero Luminoso. Es decir, entender lo que eran -lo que son- sus aspiraciones y límites, pero también dar cuenta de los enormes traumas, fracturas, frustraciones y resentimientos que incubaba la sociedad peruana. ¿Cómo no se es más exigente de un balance -más allá de la nostalgia- de las ciencias sociales en el Perú de los últimos 25 años?

2. Conuerdo con la idea -por cierto terrible- de que Sendero ha sido una forma sangrienta de refundar una nación; de alimentar un nosotros plural y étnicamente mixturado rompiendo o contribuyendo a romper un nosotros (Miraflores y sus alrededores simbolizado en el atentado de la calle Tarata) y ellos, el resto lejano de eso que llaman país. Sin embargo, no tengo todavía un balance de lo que esto supone, y me preocupa que tal vez no tengamos explícitas las implicancias de que el reencuentro del país consigo mismo para refundarse como sociedad nacional, se haya debido a que SL fue el sangriento vehículo que permitió mostrar a la «sociedad constituida» las dimensiones de crueldad y vesanía de la que eran capaces los excluidos.

Y digo *supone* porque creo que el proceso de refundación aún no ha terminado; percibo todavía a veces en quienes tienen poder en la sociedad, una actitud de «todo vuelve a ser como antes»: el Perú como una enorme cuerno de ganancias prometedoras, que se disfrutaban alegremente de espaldas a la lacerante pobreza que socava el país y la idea misma de nación. Sé que mi comentario es un alerta sombrío. Por eso quisiera mayores evidencias empíricas de que estoy equivocada.

3. Me parece importante el llamar la atención sobre las sutiles connotaciones que ha tenido el fin del sistema oligárquico-terrateniente centrales en nuestro proceso de ser

modernos: Oscar enfatiza el hecho que con esto terminó, no solo un estilo de hacer política y manejar la economía sino también un estilo de vivir, «una manera de interacción social», de la que la sociología no termina de dar cuenta. Si algo cambió radicalmente en el país, fue eso efectivamente. Eso que -como Oscar grafica muy bien- permitió que la mudanza de La Victoria a San Isidro fuera posible, resulta indicativo de algo vital: un acelerado proceso de aceptación del Perú como un país y mestizo. La aceptación del otro como diferente. Resalta en algo que concuerdo y amplío: el velasquismo y los setentas trajeron consigo lo que en algún momento denominé la revolución de los derechos, para dar cuenta de los cambios de mentalidad y en el sentido común que se producían centralmente en el mundo popular, pero también en los de arriba: la prepotencia hacendada de un actuar cotidiano, cedió paso a actitudes y comportamientos mas cercanos a la ciudadanía.

Es cierto que nos faltó mucho en ese tránsito de individuos a ciudadanos -como dice Max Hernández-; de otro modo, no se explicaría el surgimiento de un movimiento como Sendero Luminoso en las entrañas mismas de la nueva sociedad que emergía del despome oligárquico.

Una conciencia exacerbada de derechos ciudadanos que el Estado no garantizaba y la sociedad iba negando en el marco de una crisis económica perpetua, enraiza a SL en los nuevos pero frustrados ciudadanos de la exclusión.

El que las políticas económicas de los últimos años hayan conducido al crecimiento y la extensión de la llamada pobreza extrema en sectores y regiones del país, muestra a mi modo de ver -mas que «desfases entre lo objetivo y lo subjetivo, que jala por las mentalidades al pasado», como lo frasea Oscar- todavía la incapacidad de quienes giran alrededor del poder de desarrollar, a pesar de los 26,000 muertos y de una guerra que aún no termina, un compromiso solidario con el destino y la situación de las mayorías. Aquello que los politicólogos conceptúan como indispensable para la cohesión de una sociedad: la existencia de un pacto social -cuanto más explícito mejor- que ponga límites a las desigualdades sociales que genera el sistema económico.

Este problema fundamental para la refundación de la nación puede ser leído, tanto como la resultante de una modernización conservadora, como por la carencia de un sis-

tema de valores compartido en el que la solidaridad y el respeto por el otro, sea extendidamente, un valor fundamental. Somos más modernos que antes, pero, ¿cuánto nos falta en esto para terminar de serlo? Más aun, pregunto, a pesar de tanto neoliberalismo descarnado y de caricatura, ¿nos encaminamos a ello? No lo sé y no encuentro pistas para responderlo en el texto. El que Sendero aunque arrinconado siga existiendo, es por cierto un mal indicio.

4. Respecto a la polémica del componente de lo moderno en la pequeña empresa en el Perú, habría varias cosas que apuntar, sobre la base de lo que la investigación sociológica, una vez más, debería acometer; sobre la base también de mis percepciones y lo que conozco por referentes empíricos.

Conuerdo en destacar las particularidades de este capitalismo popular con redes familiares y sociales, que se convierten en indispensables para que el migrante salga adelante, en ciudades donde encuentra más bien un clima hostil. Y, en ese sentido, tiene efectivamente similitudes con el modelo asiático. Pero para destacar el peso y la importancia que esto tiene en las actitudes y opciones cotidianas, más que destacar lo que Oscar llama «el peso de lo social» lo es la particular combinación entre lo individual y lo colectivo donde no es sólo el referente un colectivo que posibilita un mayor cultivo de las relaciones personales de un capitalismo exacerbadamente individualista. Pero me pregunto cuán moderno pueden conceptuarse las frecuentes relaciones laborales, nada modernas, que se entretajan en este brioso capitalismo familiar. Faltan estudios pero, podría tal vez constatarse que son modernos en términos de los valores económicos que el mercado permea y que son indispensables para competir exitosamente, pero, ¿hasta qué punto se construye calidad en las relaciones humanas familiares- laborales?

Ante la interrogante que levanta Oscar, ¿estamos frente a un nuevo patrón industrial? Al constatar la pujanza de la pequeña empresa creo que más allá de su indiscutible pujanza, los indicadores de productividad o su participación en la economía, nos estarían mostrando, a mi modo de ver, que no hay visos de semejanza con el rol de la pequeña empresa en el modelo asiático, o aún italiano. La gran diferencia radicaría en el rol promotor de aquella desde el Estado, con políticas orientadas a que éstas adquieran un mayor dinamismo, supe-

rándose un capitalismo chicha, o innovaciones tecnológicas sin replicabilidad alguna, por señalar algunos ejes indispensables de dicho rol del Estado.

5. En el acápite que describe la tendencia al retorno de los migrantes, aunque nos cueste, es imposible señalar que hoy aquellos se pueden «dar el lujo de satisfacer sus nostalgias por el terruño porque son efectivamente dos logros del fujimorismo: la pacificación y la estabilización de la economía... Últimamente con crecimiento; crecimiento sin norte, por sectores al azar, pero crecimiento que genera al menos en término de lo que los sociólogos llamamos la subjetividad, un horizonte de futuro, en donde los costos sociales del ajuste se trocan por una visión de futuro.

6. Creo que se destaca bien la crisis de valores y el afincamiento, o el retorno, de la gente al mundo de las creencias, llamando la atención sobre la creciente fuerza de los nuevos vientos conservadores. Pero esto aparentemente le impide detenerse a percibir el importante proceso de secularización ocurrido en la sociedad peruana en los últimos 20 años; como parte ciertamente de la secularización que suele acompañar a las sociedades modernas.

Ello se manifiesta de múltiples formas que van desde la liberalización de las costumbres, el tratamiento abierto de la sexualidad y la ruptura de muchos tabúes. Objetivamente es indiscutible que evolucionamos hacia una mayor separación entre Iglesia y Estado; sin embargo, creo que -derrumbados los paradigmas y las orientaciones globales- se extendieron, en el marco de un intenso proceso de individuación, también el nihilismo y las dificultades de construir una ética laica, no sólo aquí sino en todo el mundo occidental.

Esta búsqueda de liberación personal, distanciada de referentes colectivistas o familiares, está hoy signada por el escepticismo, y el desconcierto, en el contexto de lo que se ha dado en llamar la crisis de la razón instrumental. Es bastante nítida en los jóvenes y en su afán por usar un lugar común, de encontrarse a sí mismos. Pero creo que lo que está a la base son pues las resultantes de los procesos de individuación, y las no del todo claras dimensiones de una ética construida sobre la libertad individual en un mundo materialista. Lo que debe explicarnos el retorno a distintas formas de creencia no es sino la búsqueda de certezas básicas.

Me parece importante distinguir el descreimiento del sistema político y los discursos globalizantes, de lo que a mi modo de ver es una aproximación mayor a formas 'no racionales' de búsqueda de respuestas a una realidad que se hace día a día más compleja y desconcertante.

Llamar la atención sobre un *revival* religioso-conservador, sin duda existente y preocupante, que además tiene pretensiones de tutelar esa libertad. No puede pues soslayar lo que a mi modo de ver ha sido un importante proceso de secularización de nuestra sociedad; sería prescindir de aspectos centrales de transformación de la sociedad peruana hacia lo moderno.

7. En cuanto a la violencia como nuevo rasgo, es cierto que, paradójicamente, lo que ha emergido como sociedad moderna es una sociedad signada por el empobrecimiento y la frustración.

Es cierto, se han instalado todas las formas de violencia cotidiana que Oscar señala: el robo al paso, el asalto, las formas diversas de agresividad en la convivencia cotidiana donde muchas veces parece primar el todo vale, por encima del respeto de reglas básicas de convivencia, que quedan muy gráficamente representados en la forma de conducir de los choferes de las llamadas «combis» de transporte público, en las que de múltiples formas se hace presente la sensación de desprotección real frente a la violencia de la moderna urbe. Donde no hay reglas válidas o claras que normen la convivencia.

Sin embargo, la mirada y «las impresiones» que tiene Oscar sobre la violencia creo que quedan muy sesgadas. Si las cotejamos con los cursos de la realidad social y los procesos subjetivos que son los que servirían de fundamento, encuentro una visión excesivamente negativa y sombría, que nos transmite el texto en este punto que no comparto.

Si hay agresividad, achoramiento, rasgos anómicos en los comportamientos alimentados por la inexistencia de un estado regulador, sobre todo en las múltiples esferas de la vida cotidiana, qué duda cabe. Pero, sin dejar de ser todo ello cierto, la múltiple investigación sociológica o simplemente las calles, muestran que junto a lo descrito existen *también* formas múltiples, lazos extendidos de solidaridad.

La reciprocidad comunitarias, diría, no sólo no ha

desaparecido, está permanentemente en acción en el universo de la migración andina a las ciudades, puesta de manifiesto en la asombrosa pujanza y progreso de cientos de pueblos jóvenes, cinco o diez años atrás surgidos de la estera. Redes de solidaridad y reciprocidad que operan en la ciudad que son parte de nuestra cultura y que son tan vigentes. Es por eso que tengo reticencias a hablar como algunos lo han hecho de una «cultura combi», para describir este comportamiento ahorado que transgrede toda regla, que se insinúa extensivo a todos los intersticios de la sociedad. Creo que, felizmente, la realidad que emerge del tejido social de la sociedad moderna es bastante más compleja que esta lectura sombría, cargada excesivamente hacia un lado.

La telenovela «Los de Arriba y los de Abajo» que tanto éxito ha obtenido en la sintonía televisiva, muestra, sin idealizaciones y de manera bastante real, estos rasgos de solidaridad que yo creo que son también culturales.

En esta preocupación de no «cargar los énfasis» a una sola dirección, encuentro, por el contrario, una lectura bastante idealizada de lo que Oscar subtitula «La mujer como actora reconocida», aunque coincido en asumir un reconocimiento de la mujer en condiciones de cierta igualdad producido en la sociedad peruana en los últimos años como un rasgo central de modernidad.

Sin embargo, en la búsqueda de revaloración y exploración de lo femenino, me parece peligroso el insinuar una dualización de rasgos a los que se les adosa un elemento valorativo, en el que estos son negativamente agresivos, competitivos, y portadores de una cierta impotencia cultural, causante de frustración. Frente a ello el razonamiento de Oscar se insinúa en la línea de la existencia de una esencia femenina -ubicable dentro de la vertiente denominada «el feminismo cultural»- en la que esta aparece portadora de unos valores y una cultura de las mujeres donde predomina la ternura, la tendencia de género a la solidaridad y un rechazo a la disociación de los sentimientos, cultura que aparecería como alternativa a la cultura machista dominante.

No me convence para nada esta línea argumental. No sólo no creo haber encontrado ninguna literatura convincente que me muestre que «las características (constitutivas) masculinas sean la agresividad, la competencia y la desconexión con

los sentimientos». Creo que la evidencia empírica del estudio de las organizaciones de mujeres, de la forma como ellas ejercen el poder o se comportan en la esfera del trabajo, dista de este perfil de lo femenino. Más bien, estudios recientes desde el feminismo con los que encuentro mayor afinidad en mis reflexiones en esta materia, llaman la atención sobre las grandes limitaciones que la cultura le impone a la mujer para desenvolverse exitosamente, en igualdad de condiciones con el hombre, en la esfera laboral, estando todavía excluidas de las esferas donde se toman las grandes decisiones.

Ellos llaman la atención justamente sobre lo que en realidad constituye más que una virtud, un problema: Las mujeres por su socialización no han sido preparadas a cabalidad para competir exitosamente con los hombre en el moderno mundo laboral. Y si algo requieren para lograrlo, es justamente un desarrollo de la personalidad en todos aquellos aspectos relacionados con el ser competitivas, agresivas en el logro de metas, arriesgadas y decididas.

Creo en un aspecto de estos «rasgos femeninos», resaltado el que crecientemente parece mostrar que la mujer integra de manera más equilibrada razón y sentimiento. Quizá porque el proceso de liberación personal en un mundo machista tiene que pasar por complejos procesos subjetivos, que posibilitan finalmente «dar el salto de la esfera doméstica a la esfera pública» en sus posibilidades múltiples. Sin embargo, tampoco en este énfasis debe dejar de tomarse en cuenta, que esa vigencia de mayor sensibilidad femenina- usualmente exacerbada en las vivencias de las mismas mujeres-, puede tener un alto costo emocional, que las películas de Almodóvar por cierto caricaturizan de manera casi estridente. Mi conclusión, como mujer sería, es, que la tendencia a una búsqueda de mayor integración entre razón y sentimientos es positiva... *ma non troppo*, y que la mujer quede, como no pocas veces he visto ocurrir presa de un descontrol emocional.

Me parece deducir de una lectura más «entre líneas», que el texto cae -tal vez sin proponérselo- en una idealización de lo femenino y del aporte de la mujer cuando ésta sale masivamente del espacio doméstico. Ello a causa de un objetivo nuevo e importante: destacar la capacidad de empuje, de sacar adelante organizaciones y familias, y mostrar una garra que parece contrastante con un cierto derrotismo masculino. Pero

creo que sería equivocado que se pueda sostener que la mujer, tal como aparece formulado en el texto, este *au dela* de toda contaminación agresiva anómica o individualista de nuestra emergente sociedad moderna.

Los diversos estudios llevados a cabo sobre Comedores Populares y Organizaciones de sobrevivencia, por ejemplo muestran que así como se desarrolla la ayuda mutua, cimentada en la decisión común de enfrentar corajudamente el problema alimentario, existen en dichas organizaciones las mismas taras, los mismos conflictos, que en otras.

Por otro lado, no estoy segura todavía que se pueda afirmar tan optimistamente que «el macho clásico es visto con desprecio». Curiosamente, en nuestros países dicha revaloración de lo femenino puede coexistir con valores autoritarios en hombres y en mujeres, en mucho en los sectores populares donde todavía la imposición que supone el machismo se acepta consciente o inconscientemente con gran dosis de resignación, a veces masoquista, a veces pragmática.

Me he detenido en este tema planteado por Oscar porque creo que es parte de una discusión más de fondo sobre cuáles son las coordenadas por las que pasa la renovación de una manera «moderna».

«En suma», creo que termina con un balance -aunque más sintético e impresionista del que desearíamos- bastante ponderado de los bandazos que he tratado de resaltar, para utilizar un término caro a los 70s.

A lo largo del texto, uno encuentra que está signado por distintos humores que, por momentos, son casi exabruptos no completamente colegidos de un análisis empírico.

En mi caso, como deformación profesional, lo he sometido, también de una manera casi ensayística, a un minucioso razonamiento lógico, buscando que el texto, inteligentemente estructurado para dar cuenta que es lo que sería hoy moderno en el Perú de los 90, no salte determinadas mediaciones indispensables.

Espero con estos comentarios, contribuir con algunas ideas a este fin.

Hay muchas otras cosas mas sobre las que me gustaría seguir. Pero por el momento, dejémoslo aquí.

LA LARGA MARCHA HACIA LA MODERNIDAD: ¿DE UN CENTRO DE GRAVEDAD A DOS? / Guillermo Rochabrúm

Algunos de los textos más estimulantes que he leído últimamente han sido escritos sin pretensiones teóricas, y esta coincidencia no es casual. Tengo en mente *El laberinto de la choledad* de Guillermo Nugent (1992), *María Marimacha. Los caminos de la identidad femenina* de Cecilia Rivera (1993), así como este trabajo de Oscar Ugarteche; en ellos hay poca o ninguna referencia a «teorías», pero sí abundancia de «hechos» concretos, bajo la forma de situaciones o de acontecimientos. Lo que los hace tan singulares es su capacidad para lanzar una mirada fresca sobre viejos temas, la libertad en la que dejan al lector para pensar por su cuenta, la manera cómo lo incitan a aguzar sus reflexiones previas¹. En mi caso éstos son algunos de los resultados.

POLÍTICA Y SOCIEDAD

En el último cuarto de siglo el país ha sido sacudido por tres grandes conmociones políticas: Velasco, la crisis económica que se inicia hacia 1975 (donde la *política* económica tiene un rol

¹ Encuentro lo contrario en textos que, aunque desde varios puntos de vista puedan ser interesantes o valiosos, los siento fatalmente monocromáticos, ante una realidad tan compleja como es el Perú de nuestros días. El caso que con más rapidez viene a mi mente es Luis Pásara. Véase, por ejemplo, su comentario al excelente trabajo «Estado de la cuestión de las investigaciones en Derecho: 'El Derecho' puesto en cuestión», de Raquel Yrigoyen. En Humberto Rodríguez P. y Jonny Castillo Ch. (eds.): *Investigaciones en Ciencias Sociales, Balance necesario: 1993*, CONCYTEC, Lima, 1994. Así también cfr. «La crisis también es nuestra», *Idéele* Nº 65, Instituto de Defensa Legal, Lima, junio de 1994, pp. 31-32.

central), y la violencia subversiva de Sendero Luminoso. Cada uno de estos episodios tiene un alcance vastísimo en cuanto a sus determinantes y consecuencias; y sin embargo, los cambios más *profundos* en la sociedad no provienen de la política sino de la sociedad misma: el proceso de migración de amplios contingentes de origen campesino, y la penetración en el campo de elementos modernos a través del comercio, los medios masivos y la educación.

Ahora bien, no pretendo introducir una querrela pueril disputando que «esto es más importante que lo otro», para propiciar la exclusión o el olvido de elementos sin duda esenciales; a fin de cuentas se trata de sumar, y no de restar explicaciones. Pero dadas mis preocupaciones me pregunto si tales o cuales procesos son o no irreversibles, o qué tanto se presentan como condiciones ineludibles para cualquier acción. En todo esto me parece que lo básico es la emergencia de un país cuyos diversos mundos, sin dejar de ser distintos, se interpenetran y conectan entre sí mucho más que antes; donde en consecuencia cada vez hay más referentes simbólicos comunes, aunque no provoquen necesariamente las mismas reacciones. En una palabra, nos entendemos más, aun si no necesariamente nos estemos queriendo más.

Si el controvertido lema español para el quinto centenario fue «el encuentro de dos mundos», aquí podríamos hablar del encuentro de mundos múltiples; pero, ¿surge de él una matriz discernible?, ¿algo parecido a una «modernidad» digna de ese nombre? Pues veamos.

LA MODERNIDAD EN AUJE

Rasgos típicamente modernos que van emergiendo son la reducción de lo estamental, aunque mucho más en la esfera pública que en la privada. Se consolida también un proceso de individuación, y también un mayor individualismo: lo adscrito retrocede (el apellido, la «raza», el estrato socio-cultural, el género) frente a lo adquirible. La correspondencia entre desempeño y recompensa se convierte en una posibilidad; un cierto sentido común liberal, si no «neo-liberal», se extiende en la población. La eficiencia y el lucro (sin complejos de culpa), y la tecnología se han consagrado, al menos verbalmente. Pero

también la democracia y la honestidad son valores respetados -el autoritarismo parece ser juzgado como medio para realizar algunos de estos valores, y no como valor en sí mismo-, aunque no son precisamente valores «modernos» en el sentido que Ugarteche da a la palabra.

LA MODERNIDAD ESTANCADA

Sin embargo, de otro lado hay límites muy añejos, por ejemplo al desarrollo del mercado, que parecen seguir gozando de buena salud: en ese mercado no hay criterios de universalidad, aún existiendo información; el capitalismo se sigue desarrollando sobre bases familiares; de otro lado no hay una racionalidad weberiana (en rigor, calvinista) en la búsqueda del éxito económico, sino un deseo de lucro desbocado, y no se forman *instituciones* modernas. Un detalle más -no precisamente el menos importante-, entre muchos otros posibles: seguimos siendo tan impuntuales como antes.

LA EROSIÓN DEL ORDEN OLIGÁRQUICO Y LA MODERNIDAD PASMADA

Prácticamente todo lo ocurrido en estas décadas ha ido erosionando el orden o sistema oligárquico; vale decir a grupos e instituciones que en más de un sentido eran «pre-modernos», si bien en su momento constituyeron importantes avances modernizadores. Quizá fueron un «tradicionalismo modernizante», más que una «modernización tradicionalista». Pero no ha sido reemplazado con nada que sea orgánico. Hay quienes hablan de «anomia», y de hecho en los últimos diez años muchas instancias colectivas de la sociedad civil, nutridas del proceso político del velasquismo, o directamente de sus reformas, se han replegado. Por eso varios de los portavoces de esta tesis se refieren más al pasmo de la modernización velasquista que a la crisis del orden oligárquico².

² Por ejemplo: «Velasco fue quien 'quebró el espinazo de la oligarquía'...El intento fracasó...aunque como proyecto se prolongó diez años en

PERSISTENCIAS Y (RE-)SURGIMIENTOS

De otro lado, según Ugarteche persisten el caudillismo, el verticalismo, el autoritarismo, aún cambiando de significado; y persiste el «criollismo» -este último aparece en el texto en un doble sentido y con una doble valoración: como tradición artística y cultural (positiva) y como mentalidad (negativa: «le hizo una criollada»). Creo que esto invita a hacer las palabras menos polisémicas, pero lo importante es ¿por qué persisten?, o en todo caso, ¿por qué ello nos llama la atención?

Finalmente surgen (más que resurgen), incluso en sectores medios supuestamente modernos, lo místico e incluso lo mágico -a veces de la mano del individualismo-, la intolerancia religiosa y focos de anti-modernidad. Ahora bien, aún cuando sean fenómenos significativos y elocuentes, no me parece que expliquen el momento presente; creo que tienen más bien un lugar complementario en su caracterización.

Obviamente hay un complejísimo entrecruzamiento de todos estos fenómenos y procesos. Ahí está la crisis económica, las formas en que ella pudo alentar objetiva y subjetivamente la militancia en la subversión, en debilitar al movimiento sindical y crear condiciones para el auge de la informalidad de «los de abajo»; y también están ahí las consecuencias económicas de la acción subversiva, la aparición de «migrantes» de nuevo tipo en los desplazados por la guerra, el enriquecimiento «fácil» de diversos sectores ligados al narcotráfico, y los diversos efectos institucionales y económicos que ello produce.

¿Podríamos entonces discernir si cuando alguien habla de «crisis familiar», o de la ausencia de rumbos (sobre todo propios) entre los jóvenes, ello (a) remite a la quiebra de un orden tradicional, (b) alude simplemente a una consecuencia de la crisis económica, (c) es un mero corolario de la modernización como tal, o (d) es el pasmo de un intento específico de modernización (Velasco)?

¿Cómo interpretar -por tomar otro caso- el descolocamiento de los partidos políticos, o la erosión del Estado, de la

las manos poco hábiles de la izquierda. En algún momento de esa década empezó el desmoronamiento, capaz de alimentar en nosotros una cierta nostalgia.» Luis Pásara: «La crisis también es nuestra», op. cit., p. 32.

legalidad y del orden público? ¿Tiene ello algo que ver con la «modernidad», o con su crisis, o solamente con la caducidad de formas ya trasnochadas de hacer política, incluyendo a las corrientes de izquierda que pretendieron renovarla? ¿Estamos entre una modernidad tradicionalista y una modernidad «chicha»?

BUSCANDO UN ORDEN EN EL CAOS

De muchos recuentos de la realidad nacional surge rápidamente una imagen caótica por la multiplicidad de líneas de fuerza que están simultáneamente en marcha, y por la dificultad para calibrarlas. De ahí que haya lugar suficiente para optimismos y pesimismos bastante extremos³. El recuento de Ugarteche no nos proporciona un principio ordenador ni pretende hacerlo, pero a partir de él obtengo las siguientes impresiones.

En primer lugar, la «modernidad» que más ha avanzado en el Perú es de carácter social y socio-cultural -a veces en la esfera pública y a veces en la privada- antes que económica. Aunque quizá sea antes bien una suerte de *sub-modernidad*, porque deriva o consiste sobre todo en formas de sobrevivencia ante la crisis que se expanden en un relativo vacío de tradiciones, más que apoyarse en un -inexistente- desarrollo de las fuerzas productivas. De ahí también se colige su falencia en el plano institucional; es decir, hasta el momento esa sub-modernidad no muestra portadores capaces de llevarla a otros planos. En tal sentido concuerdo plenamente con las opiniones del autor sobre los límites de la llamada «informalidad» respecto al desarrollo.

En segundo término, la imagen según la cual el Estado predominaba de manera unilateral sobre la sociedad, pareciera dar lugar a otro escenario en el que (a) el Estado deja a la sociedad «en libertad», o si se prefiere «a la deriva»: se reducen sus funciones y servicios, a la par que de manera creciente diversos sectores se procuran medios alternativos (rondas, serenazgo, seguros, educación, salud, etc.), muchas veces en

³ He intentado decir algo al respecto en un breve texto: «Entre la decadencia y el renacimiento», *Idéele* N° 63-64, Instituto de Defensa Legal, Lima, mayo de 1994, pp. 42-43.

medio de una gran precariedad económica⁴; (b) caduca la forma partidaria de enlazar a la ciudadanía con el Estado. Claro está, cabría preguntarse, es obvio, sobre la persistencia y/o transformación de fenómenos tales como el clientelismo y el caudillismo.

Como se ve, no se trata de que el Estado quede subordinado a la sociedad; la relación previa no se ha invertido, pero sí se ha modificado apreciablemente.

Por último quiero plantear una observación situada un poco más allá del texto que nos motiva. En contraste con algunas opiniones, no me parece que el actual gobierno se corresponda con los «nuevos actores» que hoy serían los más dinámicos en la sociedad peruana. Si bien ellos y (todos) los hombres del Presidente, él incluido, son nuevos personajes, ello de por sí no los hace afines ni crea relaciones entre ellos. Como ha dicho Fernando Rospigliosi, «la relación entre algunos empresarios y el Estado nunca ha sido tan estrecha como ahora.» Y estos empresarios llevan apellidos tales como Aguirre Roca, Bustamante, Camet, Goldenberg, Picasso, etc.. Es decir, muy poco novedosos.

En definitiva esta reflexión apunta a destacar esa autonomía que hoy en día la sociedad tendría frente al Estado. Transición inconclusa, como casi todas, pero que nos lleva a la hipótesis de que en el Perú podríamos estar pasando de un centro de gravedad (el Estado) a dos: Estado y sociedad. Y ello sería un rasgo de modernidad.

⁴ Es cierto que también se refuerzan mecanismos de manipulación en base a la «psicología de las masas». Pero ello es más un intento de manejo a «control remoto» que un encuadramiento organizativo o institucional.

LA MALA CONCIENCIA NO SE CREA NI SE DESTRUYE, SÓLO SE TRANSFORMA (A propósito de las reflexiones de Oscar Ugarteche) / Federico Salazar

Si identificamos lo moderno con lo actual, lo moderno puede llegar a ser cualquier cosa. En la década de los treinta lo moderno en Alemania era Hitler y, a fines de los ochenta, la caída del Muro de Berlín. Por eso creo que deberíamos diferenciar lo actual y lo moderno como dos objetos de estudio completamente diferenciados. De hecho, en la actualidad pueden cohabitar y efervesecer tendencias modernas y anti-modernas, como se desprende del propio texto de Ugarteche.

La historia es historia de individuos en primer término y es por eso que no tiene «leyes» en el sentido de la física, a pesar del éxito de Fukuyama en establecer la nueva moda retrocede su hegelianismo reeditado. No hay, pues, *fin* de la historia ni de nada; tampoco de la mala conciencia. Para decirlo en un lenguaje pasado de moda, la mala conciencia no se crea ni se destruye, sólo se transforma.

Las contradicciones en el seno de nuestra «modernidad» no vienen, pues, de su peruanidad sino de su propia inmadurez. Si este concepto nos remite a la noción de quiebra del sistema de castas, del «antiguo régimen», podemos advertir una coincidencia entre nuestra actualidad y la modernidad. Pero si queremos asociar el término al establecimiento definitivo de un mundo sin corte ni monarcas, veremos nuestra actualidad comprometida en afanes pre-modernos. Después de todo, la revolución francesa pretendió acabar con los Luises y lo único que consiguió fue encumbrar a Napoleón. La caricatura de un emperador no es el fin de la monarquía, ¿o sí?

El problema no se puede discernir si nos quedamos con la visión en bloque de los noventa. De hecho, podemos distinguir procesos diferentes y hasta contradictorios en pocos

⁵ F. Rospigliosi: «De combis y mercedes», *Caretas*, Lima, 31 de marzo de 1994, p. 14.

años. Lo que Europa vivió en treinta años acaso lo experimentamos en tres: el costo de haber llegado tarde a la fiesta de la modernidad.

Un primer escenario bien definido es el año 1990. Es la derrota de los «blancos» y lo que Oscar Ugarteche llama la reacción anti-moderna de tipo clerical. Hoy, apenas cuatro años después, las vírgenes no lloran, entrando también en plan de austeridad. También secaron las lágrimas de las señoras que insistían en «Vargas Llosa Presidente» a pesar del resultado electoral. Ahora, ¿dónde están? Han trocado su fidelidad por el giro más pragmático de «amor de lejos...».

Un segundo escenario es el de 1991, cuando el gobierno «ni-ni» del entonces «chinito» Fujimori adopta una copia artesanal del programa de los «blancos». Este debe haber sido el momento de la reconciliación del señor de los Milagros con Cambio 90. Chirinos Soto arria las banderas del racismo y, con él, el empresariado nacional. Fujimori va acumulando matrimonios: primero con el *demos* en 1990 y, luego, con los «blancos» en 1991.

Un tercer escenario es el que empieza el 5 de abril de 1992. Esta vez el jefe del Estado llega al altar de la mano de las Fuerzas Armadas. Para ese entonces ya estaba casado con todos y comían, del mismo plato, perro, pericote y gato. Se unificaron así las fuerzas anti-modernas con las modernas; la regresión política con la modernización económica. Un papel decisivo en este proceso lo jugó la aglutinación de la sociedad civil frente al terrorismo aunque no me atrevería a decir que eso refundó el país como *sociedad nacional*, tal como lo afirma Oscar Ugarteche. Debo reconocer, en todo caso, que si no se ha producido un proceso tan completo como una «refundación», sí cabe señalar que por lo menos se han establecido las bases para tal recomposición.

Que se concluya este proceso depende de lo que suceda con los «espacios de resistencia». La «modernidad» peruana ha nacido viciada: el autoritarismo amenaza con reproducir formas de poder pre-modernas. Lo que sucede es que las reglas de juego han cambiado y eso hace más lentas las alianzas mercantilistas; los grupos llegados al poder, por otro lado, recién se empiezan a componer y eso les puede dar más oxígeno, pero no inmunidad contra el viejo estilo de hacer política y de manejar la economía. Ni siquiera las mujeres han

quédado inmunes a la corrupción, como cree Oscar: ¿es que nos hemos olvidado de Rosa de Fujimori, la viceministra Schenone, Violeta Mori o la ministra Federici?

En lo que se refiere a la economía, existe un peligro de identificar el reordenamiento con la liberalización. No habrá una incorporación de la fuerza empresarial informal a la legalidad hasta en tanto siga la orientación fiscalista de la política económica. La privatización de las telecomunicaciones grafica la superficialidad de la «modernidad»: se ha transferido un monopolio estatal a un grupo privado. Se ha vendido, en realidad, una cédula real, una licencia, como las que tenían las fábricas de naipes en el siglo XVII. ¡Todo por la recaudación!

Ahora bien, todos estos «espacios de resistencia» son bombardeados desde fuera. Ugarteche ha hecho un recorrido exhaustivo por toda la trama de efectos que teje la revolución tecnológica. La informática y el satélite nos conducen a una visión más uniforme del mundo, atómica e individualista, pero también más universal y sumamente personal. Esta personalización de la cultura, lejos de tener efectos, desintegradores, impondrá reglas de libre concurrencia en el mercado de los valores, las ideologías y la moral. Desbanca la moral oficial no equivale a quedarnos sin moral alguna, sino más bien a consagrar reglas de convivencia de distintas morales.

En la medida en que permanezcamos abiertos al mundo este bombardeo tecnológico servirá de contrapeso a las tendencias anti-modernas. Por ese lado hay que advertir el reforzamiento del culto al poder coincidiendo con el culto al machismo. Las reacciones sobre el lío conyugal de Alberto Fujimori y Susana Higuchi así lo confirman. Casi se ha aceptado la visión de la unidad familiar a expensas del derecho individual de la mujer, de la «fidelidad» como complicidad: es fiel la mujer que se calla frente a la corrupción que rodea a su esposo.

Mientras no se resuelvan estas contradicciones, mientras la modernidad no pase de la epidermis, la regresión será una amenaza permanente y la violencia encontrará siempre conductos por donde drenar el desembalse. En sus tareas esenciales el Estado no se ha modernizado ni reconstituido: la corrupción no ha bajado sus niveles de escándalo ni en el Poder Judicial ni en las fuerzas del orden. No hay sociedad viable en el largo plazo sin una administración de justicia siquiera tolerable y sin una policía eficiente y confiable.

El panorama no se muestra sombrío como antes, pero tampoco hay certidumbres en el horizonte. Antes de ceder al optimismo relativo, yo preferiría mantenerme en una prudente cautela. La mala conciencia no se ha acabado ni se acabará hasta que no enterremos, en todos los ámbitos, la intolerancia y la prepotencia; esto es, el poder ilimitado y la arbitrariedad. No se ganan las batallas que no se pelean. Y la libertad no es un estadio final, sino una lucha permanente. Como decía Lord Acton, la vigilancia permanente es el precio de la libertad. No conseguiremos nada si no estamos dispuestos a pagar.

¿Y LA CONCIENCIA DE UN MAL FIN? IDEAS PARA UN OPTIMISMO CRÍTICO/ Eduardo González Cueva

El problema con las definiciones de lo que es o no *moderno* radica en su multiplicidad: pueden ser *modernos* un nuevo tipo de artefactos, una forma de entender las relaciones conyugales, una manera de vivir, un lugar, una persona y, por esta razón, hablar de *lo moderno* evocando el amplio repertorio de sus manifestaciones puede convertirse en un ejercicio de contabilidad -seguramente interesante- pero que no nos permitirá arribar a conclusiones.

Encuentro que Oscar Ugarteche está fascinado por el inmenso bazar de cosas nuevas que es el Perú. ¿Cómo no estarlo? Nuestra cultura (*moderna* por supuesto) aprecia lo nuevo, la moda, «el último grito». Pero existe un pequeño detalle: en todo lo que se nos presenta como nuevo es muy frecuente encontrar desenfadados saltos hacia el pasado -la moda es un excelente ejemplo de lo que digo- y, por eso, frente a los bazares atiborrados de cosas nuevas se imponen, por lo menos, dos tareas. La primera consiste en separar aquello que es -en efecto- radicalmente novedoso, *moderno*, y lo que no es más que vino viejo en odres nuevos; la segunda consiste en decir en voz alta -para que todos lo escuchen- qué es lo que estamos buscando en medio del desorden.

En torno a lo primero, algo se ha hecho en los últimos años: la discusión acerca del «nuevo» discurso político en el Perú

-por ejemplo- ha señalado que, sobre la base de problemas reales del anterior sistema de representación, el «nuevo» discurso encubre prácticas tradicionales que los optimistas creían superadas desde las épocas de Odría. La novedosísima «democracia directa» de los años de Fujimori es la cara cirujía plástica que se aplica a los viejos rostros de la concentración de poder y el autoritarismo. El artículo de Oscar Ugarteche avanza en esta misma tarea estableciendo agudas distinciones entre las baratijas «nuevas» que nos ofrecen los teóricos de la economía de libre mercado y la iniciativa individual. Y lo hace con muy buena leche, además. Es más agradable reírse de las confusiones de los partidarios de la «cultura combi» que protestar amargamente contra los atropellos de esa «cultura», en nombre de la dignidad humana y la decencia.

Sin embargo, mi sensación global al leer el ensayo de Oscar Ugarteche es de insatisfacción, porque -tal como lo anuncia en sus primeras líneas- intuye y provoca, pero nunca se llega a saber para qué son tanta intuición y provocación; no llego a saber lo que está buscando con tanto afán.

El ensayo nos presenta con una certeza envidiable una larguísima enumeración de cosas modernas, tradicionales y posmodernas en diversas áreas de la vida social peruana. Se puede estar de acuerdo o en desacuerdo con la etiqueta asignada en cada caso, pero ¿para qué discutir, si se trata de «intuiciones en voz alta» que pretenden sólo provocar, no ser propuesta?

En esa situación, incómoda para cualquier lector, estamos obligados a cambiar el ángulo de mira: no nos debe interesar tanto la suma de objeciones y coincidencias puntuales que podamos tener con algunas afirmaciones sueltas, sino la mano que las escribe y la certeza con que lo hace. En efecto: ¿Cuál es el criterio usado para señalar que lo moderno es la aparición de un nosotros nacional que surge como contraposición a un ellos violentista? ¿Qué determina la modernidad de una política especializada en la producción de discursos específicos y no de un discurso totalizador? ¿Por qué puedo decir que el fin de la mala conciencia peruana es lo moderno y la mala conciencia lo tradicional? ¿Son fenómenos modernos por el hecho de ser nuevos, porque antes no estaban ahí?

Si Oscar enarbola la bandera de las tibias y la calavera para afirmar con total libertad sus criterios sobre lo que es moderno, todos -entonces- estamos en la libertad de conver-

tirnos en bucaneros. Sable en mano y parche en el ojo, propongo la siguiente afirmación: *lo moderno no es lo nuevo*. Lo moderno consiste solamente en una promesa que nos hacemos y en la creencia de que la podemos cumplir. Es una promesa viejísima, cuyo contenido no ha variado mucho desde la Ilustración: el autogobierno de los hombres, el dominio racional de la naturaleza, la comprensión clara y distinta del alma humana.

Esa promesa se encuentra en nuestra época en una situación trágica. Su tragedia no radica en haber sido cuestionada por ingenua o por totalitaria: la tragedia de las promesas radica en la posibilidad de que pierdan sentido y dejen de interesarle a nadie. La tragedia de la promesa moderna está en que los hombres, en vez de «enfrentar sobriamente las condiciones de su existencia» deciden simplemente existir embriagados en las condiciones dadas.

Y con la misma patente de corso, entonces, sigo afirmando: lo que debiéramos buscar en medio de tanta cosa usada que se hace pasar por nueva son *razones para volver a creer, sin negar el desencanto*. Conciencia de los contrastes que la realidad nos ofrece, obligándonos a un adusto pesimismo y conciencia de las rutas que se abren para un risueño optimismo, que es lo más rescatable del ensayo de Oscar. Y paso entonces a responderme a preguntas hechas líneas arriba.

Para Oscar es moderna la nación fundada como reacción ante la violencia me temo mucho que por comodidad. Es más cómodo imaginar que hemos terminado de constituirnos como nación ahora que «ya pasó» la guerra, ahora que algunos ya hicieron el trabajo sucio por *nosotros*, que reflexionar sobre las inmensas heridas abiertas por los años del coche bomba y de la desaparición forzosa; esas son heridas que por largo tiempo nos impedirán hablar de un *nosotros* con la facilidad que quisiéramos. En efecto, ¿quiénes están más incorporados a ese *nosotros*: los asháninkas a los que Sendero aniquiló por centenares -y que sólo abrigan la esperanza de que el ejército los «recupere» también por centenares-, o los vecinos de la calle Tarata, cuya tragedia fue *la* tragedia y cuyas expectativas de reparación eran evidentemente más altas? Dos tragedias espantosas, dos sumas increíbles de dolor, de impotencia, pero qué distintos epílogos.

Se ha constituido un nuevo escenario nacional, es

cierto, pero para que se constituya ha sido necesario que uno de los actores le imponga al resto su visión de las cosas como si fuera la visión de todos. La nación, si es que ya está constituida -y no digo que lo esté- se ha formado de la manera más clásica posible: como el espacio de hegemonía de una clase que presenta sus victorias como victorias del conjunto y sus tragedias como las tragedias por excelencia. La tragedia de La Cantuta en algunos momentos también se proyectó sobre la escena como algo que nos correspondía a todos, pero qué incómoda resultó ser. Apenas los jueces la declararon caso cerrado entre gallos y medianoche, los medios también optaron por declararla caso cerrado, y dijeron con voz tonante «¡que no se vuelva a repetir!» Con todo su dolor humano, con toda su impune espectacularidad, el asesinato de los diez cantuteños continúa siendo para una buena cantidad de gente, el asesinato de diez de ellos.

Y también hay problemas con la afirmación de que lo nuevo en el discurso político radica en su irreductible heterogeneidad, en la especificidad de campos separados. Esto es correcto, es cierto y -además- nos confronta a la exigencia de asumir un discurso crítico ante áreas muy conflictivas. ¿Quién puede poner en duda el coraje de activar discursos críticos en temas como los derechos humanos, la ecología, la homosexualidad y el racismo? Decir: «estoy por una solución a la guerra que se negocie abiertamente ante toda la sociedad» es un acto de valor cívico. Decir: «la empresa Centromin Perú ha provocado un desastre ecológico casi irreversible» es exponerse a las iras de los que quieren vender esa empresa ahora mismo. Decir «soy homosexual, mis derechos como tal son permanentemente violados» es un acto de coraje y no es una forma cómoda de vivir, bien lo sabe Oscar. Decir «soy tratado como *cholo*» es incomodísimo. El problema, lo que falta decir, es que un discurso crítico no puede conformarse con áreas específicas: está obligado a buscar una síntesis, porque el corazón de los problemas que denuncia radica en *una forma de modernidad*, la modernidad capitalista en permanente transformación y refinamiento. Si no se establece un amplio arco que incorpore todos los discursos críticos particulares que señala Oscar, si no se ordena mínimamente la crítica en una dirección, con un conjunto de supuestos (perfectamente criticables, a su vez) corremos el riesgo de que nuestras actitudes de coraje en un

campo sean abstención y acomodamiento en otro. ¿La mala conciencia ha terminado? Sí, tal vez. Hoy día están más de moda las entrevistas a Chirinos Soto que las entrevistas a Macera, y eso se podría comprobar con un cuidadoso trabajo de archivo. La oposición «maximalista», así bautizada por *Expreso*, tiene mucho menos aceptación ciudadana que la hidalga oposición del CCD, y para comprobarlo basta cualquier encuesta. La voz de los tiempos parece ser *take it easy*.

Y aquí es donde quiero atar algunos cabos. He dicho que lo más rescatable del texto que nos ofrece Oscar Ugarteche es su optimismo: se respira en cada página, en cada ejemplo, en el título mismo del ensayo, que distancia al autor de la actitud de profeta amargado, tan frecuente en nuestro mundillo académico y político. Y tiene razón en este medular optimismo, pues una actitud de amarga autoflagelación no es la que va a acabar con el predominio de la mediocridad, el cinismo y la patanería que estamos viviendo. Basta con la conciencia de que un largo proceso de acumulación democrática y modernizadora en el país terminó en tragedia; con la constatación de que sujetos sociales que parecieron modernos demostraron compartir también lastres y acartonamientos tradicionales. Además de apuntar el fin de la mala conciencia, tiene que haber conciencia del mal fin que tuvo el período pasado de la historia del país.

Las razones para el optimismo moderno están en aquellos procesos que -como el viejo topo del cuento- permiten pensar en nuevas oleadas democratizadoras y modernas. Los chiquillos que hoy acceden a los partidos del mundial en un país lejano y que mañana accederán a las cámaras para que sus diversas demandas se escuchen por todos; los cinéfilos de Calca que hoy escuchan el inglés y mañana exigirán aprenderlo; la violencia ritual de los jóvenes *hooligans* que, detrás de las palabrotas, inunda de corazones las paredes de Lima; son los múltiples rostros de una modernidad radical que -en una nueva situación- puede exigir derecho de ciudadanía. ¡Vaya si son un peligro para los que se amarren a este parcial desenlace, a esta provisional modernidad triunfante! ¡Vaya si son suficiente base para ser optimistas!

¿MODERNIDAD CHICHA O CHAUFÁ PRE-MODERNO? / José Carlos Ballón

Oscar Ugarteche ha reunido de una manera «intuitiva» lo que pareciera considerar como algunos rasgos característicos de la actual modernización de la sociedad peruana. Su artículo me parece inteligente, muy sugerente y estoy de acuerdo en muchas de sus observaciones.

Sin embargo, no puedo evitar mi escepticismo con respecto a dos tesis que su artículo parece sugerir o suponer, como si se tratara de hechos evidentes que no necesitan demostración.

Primera tesis: la existencia de un proceso de modernización de la sociedad peruana (¿será Fujimori el Cromwell o el Bismarck chicha de este proceso de modernización?). La segunda tesis sería que este proceso -a pesar de todas sus vicisitudes- es un fenómeno básicamente progresivo o al menos esperanzador.

Soy totalmente escéptico respecto a la primera tesis y, consecuentemente, no me parece evidente la segunda. Pero admito que de ser cierta la primera, habría que aceptar la segunda, mas todas sus consecuencias políticas.

Hablo en términos cautelosos porque no estoy en condiciones de probar las tesis opuestas. Ello no quiere decir que mis afirmaciones sean gratuitas. Simplemente no he elaborado una teoría demostrativa que me permita probar algo en particular. Sólo estoy en condiciones de sugerir una lectura que interprete de una manera consistente los mismos hechos señalados por Oscar, solo que en un sentido contrario. Es decir: no estamos en un proceso de modernización sino de regresión.

Para Oscar, al parecer, la fuente de la dificultad para entender el proceso actual de modernidad deviene de que nuestra modernidad no tendría la forma clásica europea; sería un «capitalismo familiar» y un «camino asiático». Pero no se trata de cambiar nombres; el asunto es demostrar que con estos elementos se puede generar una dinámica o *lógica* capitalista de acumulación y centralización.

Si por «capitalismo familiar» y «vía asiática» estamos sugiriendo que es posible basar un proceso de acumulación y

centralización capitalista preservando las estructuras de parentesco premodernas y convirtiéndolas en palancas de producción y comercialización, entonces estamos entendiendo por capital y modernidad algo tan aguado que vale incluso para Grecia, Roma, la India y China de la antigüedad; o estamos afirmando que se ha producido una revolución en el capitalismo en donde su desarrollo es posible sin propietarios privados independientes, sin obreros libres, sin competencia mercantil, sin quiebra de los competidores y sin aumento de la productividad del trabajo.

Francamente soy totalmente incapaz de entender la lógica misteriosa de esta «vía asiática». ¿No será que todo el problema reside en que queremos darle forzosamente a estructuras arcaicas de parentesco basadas en el sistema social de clientelaje, y en un régimen político orientado hacia un despotismo asiático, la lógica moderno-burguesa, de la misma forma como hace algunas décadas Castro Pozo quería ver en las instituciones campesinas comunitarias, la lógica moderna de una sociedad socialista?

Sólo habríamos invertido el mito, pero seguimos en la misma mitología. Queremos ver relaciones sociales capitalistas ahí donde sólo hay un régimen de clientelaje de tipo asiático. Queremos ver una lógica de acumulación capitalista ahí donde sólo hay una estrategia de sobrevivencia. Queremos ver un incremento intensivo de la productividad del trabajo en la forma capitalista de aumento en la composición orgánica, ahí donde sólo hay un aumento extensivo de la explotación servil de la mano de obra, cuya bajísima productividad se salva apelando a relaciones pre-burguesas de parentesco.

En fin, queremos ver «burguesía chola» (en Gamarra por ejemplo) ahí donde sólo hay nuestros viejos caciques y poderes de clientelaje local, de la misma manera como quisimos ver «burguesía blanca» (la SNI) en la vieja casta criolla. Queremos ver finalmente liberalismo económico ahí donde sólo existe una anarquía pre-moderna, evasión tributaria, violación de todas las conquistas laborales modernas, mercados cautivos y todas las formas desintegradoras que generan las relaciones de clientelaje preburguesas que antecedieron históricamente a la conformación de mercados nacionales modernos. Ahora llamamos «creatividad andina» a lo que antes denominamos «viveza criolla». En fin seguimos haciendo más de lo mismo. Frente a estas dificultades el artículo parece sugerir que

estamos frente a un nuevo patrón de desarrollo industrial que ya no se basa en el modelo europeo o americano debido a que se viene operando un desarrollo revolucionario de nuevas tecnologías de la información que han modificado totalmente los paradigmas productivos y educacionales.

Me pregunto si verdaderamente estamos asistiendo a una novísima revolución científico-técnica de la producción y educación capitalista, o -una vez más- estamos resucitando nuestra vieja imagen fetichista, cosificante y puramente tecnocrática de la modernidad.

Para nuestros ilustrados de fines del siglo XVIII, la modernidad peruana residía en sus recursos naturales; Baquijano pensaba que eran los minerales y no el trabajo agrícola la fuente de nuestro desarrollo moderno. Raymondi pensaba que estábamos sentados en un banco de oro. El siglo XIX creó otro mito: modernidad=ferrocarriles+migración europea. El siglo XX imaginó que la clave de la modernidad era la industria metal-mecánica. Hoy pensamos que modernidad=informática. Cambiamos de objetos pero la imagen cosificante de la modernidad es la misma.

Pero el capitalismo y la modernidad no son objetos sino relaciones sociales. Ni los minerales, ni los ferrocarriles, ni las razas, ni las fábricas, ni las computadoras son las que engendran por sí mismas algún desarrollo capitalista moderno. Por el contrario las relaciones sociales capitalistas son una condición previa a los objetos y no a la inversa.

Sólo cuando hay previamente una dinámica social capitalista ejercida por sujetos modernos (propietarios privados independientes y asalariados libres) es posible que la informática y las innovaciones tecnológicas en general encuentren un terreno fértil para aumentar la rotación del capital, pero no a la inversa.

Los chinos conocían la pólvora y los griegos y romanos conocían ya importantes máquinas como la palanca. Pero ellas no produjeron capitalismo ni modernidad en la antigüedad. La pólvora fue usada para las festividades y las máquinas fueron usadas para la guerra, para capturar más esclavos, es decir, para reproducir el esclavismo.

Oscar sugiere entonces otro factor que podría garantizar un recambio de nuestro viejo régimen social por la modernidad: los procesos actuales de «globalización» de la

«economía mundo», en la medida que ya no permiten un mundo «desarticulado». Prácticamente el mundo nos forzaría a la modernidad productiva. Lo cual no implica que nos incluya necesariamente como consumidores en el disfrute de sus beneficios. Como socialista nunca he tenido esta candorosa expectativa, ni he pedido nada más al capitalismo.

Pero confieso con profundo malestar que 150 años después del Manifiesto Comunista me encuentro realmente escéptico respecto de la vitalidad y universalidad de la lógica de la modernidad, impulsada por el capitalismo, para articularnos en su esfera productiva. El tercer mundo es la evidencia más palpable de los límites históricos de la universalidad capitalista y del agotamiento de su papel civilizador en la esfera productiva.

No estoy actualmente en condiciones de afirmar demostrativamente si este estancamiento en la expansión capitalista se debe a la capacidad de resistencia de una periferia pre-moderna a toda modernización, o, simplemente al agotamiento del capitalismo central europeo, o, tal vez a ambos factores.

En pocas palabras, conceptos como «globalización» me parece cada vez más superficiales, cuando no mera retórica diplomática de organismos internacionales. ¿Qué tiene que ver con la globalización de la modernidad la matanza tribal en Ruanda, la guerra senderista en el Perú, la desintegración de Yugoslavia, el racismo desatado en Europa y el auge del fundamentalismo musulmán, de la iglesia católica y del Opus Dei, todos ellos expresiones sin lugar a dudas premodernas?

Oscar Ugarteche hace una lectura del proceso de migración campo-ciudad iniciado en la década del 50, como un rasgo decisivo de modernización urbana. De hecho así fue leído a comienzos de la década de los 70. Hoy es más difícil sostener dicha tesis. Tenemos un buen número de estudios que nos muestran que dicha migración no estuvo sujeta al deterioro del intercambio campo-ciudad típico del *desarrollo capitalista* sugieren mas bien la existencia de una dinámica diferente, propia de relaciones sociales pre-modernas. Hay por lo menos tres razones fuertes para ver esto:

(1) No se trató de la migración que proporciona asalariados libres urbanos para la industria. Se trató de migraciones grupales regidas por estructuras de parentesco, comu-

nales, de paisanaje y de clientelaje. (2) Sobre esta base se conformaron «mercados» cautivos (centros productivos y rutas comerciales), no competitivos, no monetarios y de muy baja productividad (la llamada economía informal). Mercado que crea una red de ingresos de subsistencia y una suerte de sujetos semiasalariados, aparentemente libres, pero realmente atados a relaciones de clientelaje y parentesco. En consecuencia, dicha migración, mas que una integración a la modernidad urbana significa la preservación de espacios para la autosubsistencia de relaciones grupales premodernas.

Esta migración interna (campo-ciudad) es absorbida por el mundo urbano en la forma de servicios marginales (domésticos o ambulatorios, etc.), o termina desplazando un sector urbano calificado hacia una migración externa (más de 500,000 han migrado en los últimos diez años) debido a que éste no puede competir con la baratura de la mano de obra que ofrece el migrante campesino que no vive estrictamente de su salario, que es un ingreso complementario.

El resultado no es entonces un proceso de modernización urbana y centralización productiva, sino algo más cercano a una calcutización urbana y a una ruralización cultural de las ciudades semejante a las ciudades en decadencia del mundo antiguo (Atenas, Roma, etc.) y no a la urbe moderna burguesa. No por la existencia de la pobreza en sí misma, sino por la lógica regresiva que la engendra, completamente diferente a la pobreza que genera la modernización burguesa.

Coincido con Oscar Ugarteche cuando caracteriza los mercados que surgen con este proceso, como una mera «metáfora de lo moderno». En efecto, la propiedad grupal impide la valorización de la propiedad en general (sujeta a estructuras de parentesco) imposibilitando su circulación mercantil y consecuentemente la circulación del dinero, y su transformación en capital y la acumulación respectiva. No permite surgir el propietario privado independiente y menos aún el propietario del dinero, independiente de cualquier forma específica de bien inmueble (léase capitalista propiamente dicho). En conclusión, no permite la formación del sujeto social básico de toda acumulación capitalista: *el burgués*. De ahí mi gran incredulidad respecto a la posibilidad de una «novísima» burguesía chola.

Por otro lado, los mercados cautivos impuestos por el clientelaje, impiden la formación de un mercado nacional y

con ello la circulación del dinero como patrón general de precios y medida del valor. En consecuencia tampoco se crean condiciones para el surgimiento de «asalariados libres» o vendedores de su fuerza de trabajo. Los individuos sujetos a relaciones de parentesco o clientelaje, no constituyen una unidad de medida y por lo tanto la fuerza de trabajo no se puede vender por su valor. El ingreso salarial es sólo un ingreso complementario muy por debajo del valor de la fuerza de trabajo, (es decir, de los medios de subsistencia del asalariado). Esto bloquea a su vez cualquier aumento de la productividad por renovación tecnológica (la mano de obra se torna sumamente barata y no vale la pena adquirir maquinaria) y consecuentemente cualquier aumento en la composición orgánica del capital. Adiós productividad, adiós modernización.

En conclusión los mecanismos de clientelaje y reciprocidad premodernos suplantán cualquier relación mercantil basada en la productividad del trabajo y con ello cualquier dinámica de modernización de la sociedad. La noción moderna de progreso basada en el aumento de la riqueza mediante la productividad del trabajo es absolutamente incompatible con esta lógica premoderna. Resulta más compatible con esta sociedad la noción premoderna de «equilibrio» o «bien común», (de origen aristotélico-tomista) es decir, de igualación en la distribución entre las castas y grupos de poder independientemente de la productividad del trabajo. La noción moderna de mercado en este régimen social es, por supuesto, una pura metáfora.

No creo que estemos viviendo el «resurgimiento de la subjetividad» en sentido moderno. Conuerdo totalmente con Oscar en que la crisis de las ideologías políticas ha impulsado el resurgimiento de las creencias religiosas, del misticismo y la fe, así como la metafísica existencial y el psicoanálisis en los medios intelectuales. Hasta la brujería se ha hecho un espacio. Pero ¿es la subjetividad moderna del individualismo burgués la que está emergiendo? Creo que no hay que engañarse con los discursos.

La mayoría de discursos que hoy circulan en el ambiente, tienen que ver poco con la ética individual que fluye del trabajo asalariado o del productor privado independiente, es decir, con la ética capitalista-protestante del trabajo. El interés por el dinero y la riqueza se orienta más a la búsqueda del enriquecimiento fácil y rápido, del golpe de mano espe-

culativo o del atropello, del aprovechamiento ventajoso que da el poder, o las ventajas del clientelaje por pertenecer a alguna corporación o poder local.

El complemento de este mundo terrenal es la celestial e hipócrita ética católica de la conmiseración, «solidaridad» y limosna para con el pobre (base material de su propio clientelaje). De ahí la masificación y legitimación que hoy ha adquirido la mendicidad. Desde el Estado hasta la calle, la mendicidad invade todos los niveles de la sociedad, como si fuera una manera legítima de obtener ingresos. No es casual que en este ambiente se opere el resurgimiento del Opus Dei en la escena oficial.

La violencia social a la que hoy asistimos, ¿es producto del desarrollo de un capitalismo salvaje, o peor aún un regreso a la barbarie premoderna?

Por supuesto que el capitalismo y la modernidad burguesa, como todo régimen de clases, es profundamente salvaje y fuente de una violencia estructural de la cual emerge la lucha de clases, producida por sus propias relaciones de producción. Pero esto no nos puede llevar a igualar la modernidad burguesa con la barbarie premoderna. La primera tiene una inmensa superioridad social integradora sobre la segunda.

¿Asistimos al surgimiento de clases modernas? ¿una «burguesía chola» por ejemplo, y una homogeneización horizontal de la sociedad peruana, como parece sugerir el texto de Oscar? ¿o simplemente se trata del resurgimiento de los viejos poderes locales y corporativos?

En la medida en que la violencia más relevante no parece proceder de la modernización de nuestras relaciones de producción, ni de la consecuente conformación de amplios y horizontales agrupamientos políticos y sociales (partidos populares de masas, sindicalización masiva, etc.), dando lugar a una superestructura jurídica que resguarde los intereses individuales y conforme una sociedad civil homogénea, la tendencia mas bien parece orientarse a la articulación de numerosas y pequeñas estructuras verticales y despóticas de poderes locales, grupales o corporativos, de clientelaje y su correspondiente nacional. El déspota asiático.

Lo que estaríamos llamando «liberalismo» sería en realidad la actual ausencia de derecho público o privado. Hoy como ayer en nuestro país el individuo no vale nada si no está

integrado a algún grupo de poder local capaz de establecer alguna correlación de fuerzas con el resto de grupos de su entorno. No nos engañemos. El conjunto es sólo un frágil y paralizado equilibrio de fuerzas y no una sociedad homogénea burguesa.

El Estado es más un reflejo pálido de este equilibrio inestable y violento de libanización o tribalización que nada tiene que ver con la homogeneización o igualación formal de la moderna sociedad civil burguesa. Por eso nuevamente mi pregunta anterior: ¿No estaremos forzando la lectura y dando la categoría de «capitalismo salvaje» (léase moderno) a lo que no es más que la vieja barbarie premoderna que ha impedido por casi dos siglos construir una nación burguesa en el Perú?

Vale la pena recordar aquí la vieja reflexión de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán (1781), luego de la derrota de la revolución tupacamarista: «... las vejaciones hechas a aquellos pueblos no han hecho sino acelerar una revolución que indudablemente habría acaecido de inmediato, si por cualquier motivo se hubiera perdido el equilibrio entre las diferentes castas que componen la población del Perú, cuya recíproca desconfianza suspendía los efectos del descontento y del resentimiento que en cada una existía contra el gobierno. . . ».

En conclusión, creo que hay fuertes razones para ser pesimistas respecto a la supuesta existencia de un proceso de modernización capitalista que devenga en la formación de una moderna nación burguesa y por ende en un proceso histórico que razonablemente podríamos caracterizar de progresivo.

Seguimos insistiendo en ver la modernidad en las cosas y no en los hombres y sus relaciones sociales. Seguimos pensando tal vez que por algún milagro del destino podemos modernizarnos sin tocar nuestras arcaicas relaciones sociales, instituciones, sujetos y cultura premodernas.

Sospecho que, una vez más, estamos poniendo las cosas de cabeza. En los setenta desarrollamos una imagen invertida del socialismo. Su proletaria modernidad productiva y su ética materialista liberadora de los individuos fueron asimiladas a una suerte de imagen colectivista asiático-campesina y a una ética católica de distribución de la miseria (y no de aumento de las FF.PP.) e idealización culposa de la pobreza, cuya noción premoderna de solidaridad devenía en una per-

secución inquisitorial de toda individualidad. La consecuencia fue la barbarie senderista.

Hoy leemos la modernidad productiva capitalista y su ética liberal a través de los anteojos de nuestra barbarie premoderna. Volvemos a hacer una lectura premoderna de la modernidad porque, en realidad, nuestra sociedad sigue manteniendo intactos los mismos sujetos, las mismas instituciones y las mismas relaciones materiales y culturales premodernas. La consecuencia es la barbarie fujimorista.

¿No será esta la razón por la que Guzmán y Fujimori se han entendido tan bien?

En la barbarie... hermanos.

REALIDAD CHICA Y REALIDAD GRANDE / Humberto Campodónico

Al leer el texto de Oscar Ugarteche, se me vino a la mente una idea sobre la cual vengo reflexionando desde hace tiempo. Se trata de una avenida de doble vía en la cual, por una de las pistas, transita la modernidad y el progreso, mientras que, por la otra, tenemos marginalidad social y pobreza. Si bien la avenida es una sola, pareciera que las dos vías estuvieran desconectadas y no tuvieran nada que ver la una con la otra.

Lo que esto significa concretamente es que todo nos indica que avanzamos en un mundo en el cual los progresos en el saber y el conocimiento, la revolución de la informática y las comunicaciones, están dando paso a una nueva época. Nos quedamos maravillados en cada momento ante los descubrimientos de la ciencia y la aplicación que tienen en nuestra vida diaria.

Schumpeter decía que el comienzo de un ciclo largo u onda larga en la economía se da cuando las innovaciones tecnológicas son tantas y tan importantes (vienen en racimos o en cascada) que modifican todos los procesos comerciales e industriales de la época. Pareciera que en esa realidad estamos, por lo menos a nivel de las economías de los países industrializados, y que nos situamos al borde de un despegue de larga duración.

Mientras tanto, hay otra parte de la realidad que es más compleja, dolorosa y, con seguridad, bastante más grande que la otra. Si pudiéramos hablar en términos cuantitativos diríamos que se trata de «realidad grande» y «realidad chica». La «grande», por mayoritaria, es la de la pobreza y la marginalidad. La «chica» es la de la modernización y el avance científico.

La cuestión aquí, para retomar la idea del principio, es que las dos realidades son como las dos vías de la avenida. Una va y la otra viene, pero no se juntan. Pareciera que no se conocieran. Ambas son la realidad, por más que una sea «grande» y la otra, «chica».

Sucede, sin embargo, que a nivel general, a nivel de percepción, lo que prima es la realidad «chica», la del progreso y el avance. Esa es la percepción dominante en todas las clases sociales. En una palabra, se acepta generalmente que el mundo «se va para arriba» (y también el Perú) en una nueva onda larga de prosperidad y progreso.

Pero, al mismo tiempo, África se desconecta del mundo, hay guerras civiles (Ruanda, Yugoslavia, conflictos nacionales en la ex-Unión Soviética), reaparece el racismo y la xenofobia en Europa; en Estados Unidos aumenta el número de «homeless», que ya llegan a 7 millones de personas. Asimismo, se multiplica la pobreza: hay más de 1,100 millones de personas que no ganan un dólar al día, según el Banco Mundial. Crecen los programas de compensación social de emergencia para combatir a la pobreza y crece también cada día la demanda de «expertos» en pobreza, que en otro lugar hemos llamado «pau-perólogos».

En una palabra, la realidad «grande» (o realidad-realidad desde nuestro punto de vista), nos dice que todo está patas arriba. Pero la percepción de la realidad va por el otro lado de la avenida. Y pareciera, como dicen algunos, que la percepción de la realidad es a veces más importante que la realidad misma.

Cuánto de esta percepción de la realidad es aplicable al Perú actual, es algo que se me escapa, que no puedo medir. Como dice el texto de Oscar, lo moderno en el Perú varía según quien sea la persona o el estrato social, es decir, depende del color del cristal con el cual se mira. Y, como se dice también en el texto, hay percepciones de «lo moderno» que nada tienen que ver con la modernidad.

El actual Consejo de Ministros, por ejemplo, es racialmente integrado, lo que es distinto a los que existían antes. Esto podría ser considerado moderno. Pero es verdad también que su proyecto económico y político es más excluyente que todos los que han existido anteriormente. Y es verdad también que el crisol de razas del Consejo de Ministros se caracteriza por un verticalismo y autoritarismo reñidos con la participación democrática de la sociedad civil, lo que tiene poco de moderno.

Oscar nos dice que la pobreza generalizada ha servido para unificar, no hacia arriba, sino hacia abajo. Un número mayor de peruanos es ahora más pobre. Pero a la vez se ha concentrado más la distribución del ingreso, como nos lo recuerda Julio Gamero. En otras palabras, la pirámide de la distribución se ha achatado en su base y se ha alargado en la punta. ¿Es que esa situación puede ser parte de la modernidad? A nosotros nos parece que, más bien, agudiza los problemas sociales existentes y prepara situaciones de inestabilidad social y política.

Otro punto difícil tiene que ver con el hecho de que la amenaza de Sendero contribuyó a la refundación de la sociedad nacional. No entiendo la afirmación de que no sólo eran «ellos», sino también «nosotros» los que estábamos amenazados cuando sucedió lo de la bomba de Tarata en julio de 1992. Me parece que, salvo sectores muy aislados, la guerra había llegado a todos los rincones del país.

No sólo eso. Pienso que la derrota de Sendero no está contribuyendo a refundar al Perú sino que, por el contrario, ha afirmado al autoritarismo, que insiste en separar, en dividir, en abrir zanjas entre los diferentes sectores de la población. Pienso que la guerra nos pudo servir como punto de partida para refundar al Perú. Pero los actuales gobernantes no lo entienden así. Entonces podríamos arriesgar la opinión siguiente: para avanzar en el sentido de refundar al Perú habría que terminar (en el sentido de ganarle) con el autoritarismo mesiánico.

EL CAPITALISMO NACIONAL Y EL ASIÁTICO

En el texto de Oscar se afirma que el individualismo a matar weberiano no parece ser tal en el Perú de ahora. Mi percepción de la realidad, sin embargo, es algo distinta. Creo

que sí está presente y en grados muy superiores a los planteamientos del liberalismo económico primigenio.

Por ejemplo, si tomamos la esencia del planteamiento liberal de Adam Smith, podemos ver que la noción de egoísmo económico del individuo y de la mano invisible del mercado tenían como objetivo alcanzar el desarrollo económico y el bienestar para el conjunto de la sociedad. En otras palabras, el egoísmo económico era bueno, porque al preocuparse cada individuo de su propio bienestar propiciaba, sin querer queriendo, el bienestar del resto. Lo mismo puede decirse del funcionamiento del mercado libre, considerado como un asignador óptimo de los recursos económicos y, por tanto, propugnador de la eficiencia, el aumento de la productividad y el beneficio del consumidor. En otras palabras, había un contenido humanista de fondo en el liberalismo económico de fines del siglo XVIII.

Hoy en día, sin embargo, en mi percepción este pensamiento moderno (este sí que es moderno de verdad) no constituye la característica central de la sociedad burguesa. De la concepción humanista poco o nada queda. Y no es que estemos «embelleciendo» al liberalismo de Adam Smith, pues el egoísmo económico significa hoy lo mismo que hace 200 años. Basta con leer *El Capital* para saber cuál fue el verdadero comportamiento del capitalismo. Nos referimos, más bien, a algo que podríamos llamar el «espíritu general» de la sociedad de esa época. Había en la burguesía una idea de progreso, de visión positiva del mundo y de proyecto para la sociedad.

No es eso lo que vemos ahora. Ni afuera ni aquí en el Perú. Ahora se trata del «sálvese quien pueda». La prueba más palpable son las enormes tasas de desempleo, por ejemplo, de la propia Europa y el hecho que a nadie parece inmutarle esta verdadera calamidad (por no llamarla con otro nombre). En España hay 25% de desempleados y entre los jóvenes este porcentaje sube al 40%. En el conjunto de Europa la tasa es del 12% y «la vida sigue igual». Los «homeless» en Estados Unidos se cuentan por millones. En nuestros países, como sabemos, la cifra es más dramática. ¿Y cuando le tocará el turno de bienestar a los pobres? Pues cuando el modelo «chorree» sus beneficios para los de abajo. Mientras tanto, los pobres pueden esperar sentados su «alivio» para la emergencia.

El objetivo de trabajo para todos no constituye ya un referente para la sociedad actual. Esta deshumanización cons-

ciente y subjetiva viene desde arriba, ha estado incubada y es alentada por el carácter del capitalismo de la época y se nutre con el fracaso del «socialismo burocrático» de la Unión Soviética y de los países del Este. Quizá eso no sea lo que sorprenda tanto sino, más bien, la manera tan fácil -por así decirlo- con que «pasa», con que se acepta esta manera deshumanizada de ver la realidad.

Es esta lógica que viene desde arriba la que alimenta al capitalismo del «sálvese quien pueda» en nuestros países. La misma que traducida al lenguaje popular y adoptada por amplios sectores de la población se expresa así: «lo que me interesa es arreglar mi problema, mi situación y no me importan los demás; si no les va bien, ese no es mi problema».

Consecuentemente, los individuos tienen que hacer todo lo posible para no ser pobres, porque los pobres siempre pierden, nadie los quiere, son los «apestados». Antes, los obreros pobres podían decir que la explotación capitalista se llevaba los beneficios de su fuerza de trabajo; los pobres urbanos podían responsabilizar al sistema y, en todo caso, el Estado se sentía en la obligación de intervenir para mejorar la situación de los ciudadanos compatriotas.

Eso ya no existe hoy en día. Y concuerdo con Oscar en la apreciación de que esto lleva al fundamentalismo, a la búsqueda de tradiciones y «lugares seguros» (como los equipos de fútbol) y, también a la violencia urbana, a la violencia social, incluido el fenómeno del narcotráfico.

Dice también Oscar que el capitalismo familiar peruano tiene rasgos similares al asiático, es decir, que incorpora a la familia ampliando la masa de beneficios a los allegados más cercanos. No he estudiado el fenómeno de cerca pero en mi percepción, no es la lógica del capitalismo familiar la que se está imponiendo en el Perú. Es, más bien, la lógica del «sálvese quien pueda» la que lleva la delantera. Espero estar completamente equivocado en esta percepción.

¿QUÉ PIENSAN LOS INTELECTUALES?

Que los miembros del gobierno y otros sectores de la sociedad tienen su paradigma neo-liberal, es una realidad. Que ese paradigma tiene mucho de ideología, que se cruza con

el avance de la tecnología y forma una mezcla entre realidad «chica» y realidad «grande» (como la que se puede ver en la Plaza de Armas de Urubamba con los chicos jugando Nintendo), eso es también una realidad.

Pero los intelectuales, ¿qué es lo que estamos pensando? ¿en qué creemos? ¿pensamos que la realidad chica va a «chorrear» poco a poco y va a integrar, a modernizar a la realidad «grande»? En otras palabras, ¿es que el sistema económico nos lleva a sociedades viables?

Pienso que algo muy valioso en el texto de Oscar es que nos trae un enfoque fresco de los cambios habidos en los últimos años: el avance de las mujeres, el rol de la tecnología, lo que están pensando los jóvenes, los migrantes, el lugar del vals criollo, etc. Concuerdo en el señalamiento que se hace de los principales problemas.

Lo que me es más difícil de entender es si estos avances en el plano social pueden configurar una sociedad moderna sin tomar en cuenta la igualdad económica y la justicia social (esto es de mi cosecha y no un planteamiento de Oscar, por si acaso). Confieso, aquí, limitaciones que provienen de un determinado enfoque de la vida y de mi formación como ingeniero y posterior reciclamiento a la economía.

En otras palabras, me pregunto ¿es que los avances constatables en el plano social y cultural puedan continuar su despliegue en este marco económico excluyente? ¿es que el sistema económico frena y condiciona el avance de las manifestaciones de lo moderno? ¿o, por el contrario, es que los avances en la cultura, en el género, en la tecnología, en la igualdad social hacia abajo (es decir, en la superestructura, para acordarnos de viejos términos) son más determinantes, en última instancia, que la base económica?

Como lo dice el propio texto, «hay una tendencia a la integración nacional, con resistencias antimodernas de los sectores antes dominantes, explicitándose más claramente ahora en el racismo». Agrego un matiz: ¿son sólo resistencias? ¿cuál es la fuerza de su base material? ¿No es acaso que saben transmitir su percepción de la realidad «chica», lo que les da mucha cancha para jugar el partido con sus propias reglas?

Son muchas las preguntas que suscita el texto de Oscar. Y las respuestas sólo pueden provenir de nuevos enfoques; o de la renovación de los antiguos. Y para regresar

al principio, habría que tratar de ver la forma en que la avenida de doble vía tienda puentes entre sus dos carriles, para que se miren y no se ignoren, para que avancen en una sola dirección. De manera que no haya realidades «chicas» ni «grandes». Sólo realidades.

COMENTARIO FINAL / Oscar Ugarteche

Hice la selección de comentaristas al texto de debate pensando en tener un contrapunteo de puntos de vista generacionales teóricos y de género. Falta el punto de vista de Mirko Lauer para completar una visión de lo actual que me intriga y que me llevó -en el más subjetivo sentido- a buscarle algún orden. Sorprendentemente las reacciones al texto fueron en muchos casos de depresión y desconsuelo que llevó a los comentaristas a pelearse con su propia sombra frente a su propia incapacidad de comprender, tampoco, qué está pasando y qué es esto que estamos llamando moderno. El texto fue escrito para provocar ideas y ver si de allí se puede discernir mejor aquello que llamamos moderno.

La idea central de la mayor parte de los comentarios es que conviven dos tendencias opuestas al mismo tiempo en virtualmente todos los ámbitos tocados. Frente al surgimiento de la pequeña empresa está la falta de guía estatal que le asigna el rol promotor del cambio técnico en Asia e Italia. Frente al dinamismo de algunos sectores que incorporan pequeños segmentos de la sociedad, está la exclusión penosa de los que no se pueden incorporar. La resultante de esta exclusión es la violencia indicada. Sin embargo, frente al emergente individualismo tenemos ámbitos de reciprocidad comunitarias en las zonas urbanas que derivan del pasado cultural peruano. Es decir, estamos en un proceso de modernización con rasgos del pasado que de pronto son los que le dan el sello distintivo a la nación.

Tal vez para un joven hacer una referencia a los años sesenta sea prehistoria, pero es importante por la solidez del presente recordar ese pasado y ver adonde vamos después de los dolores de parto sociales en los últimos veinticinco años.

Nadie parece objetar la idea de que estamos frente a un viento conservador aunque exista un ligero viento liberal en lo económico. El peso conservador de lo político oculta el liberalismo económico. Gobiernan, y en el corto plazo seguirán gobernando, conservadores. Sin embargo, existe una ausencia de planteamientos ideológicos conservador, socialista y socialdemócrata. Esto es lo que da el sabor a «todo está como antes» que tienen algunos. Está como antes pero no lo es. En la misma lógica de que en el Perú nada funciona pero así es como funciona. Incluso hasta crece la economía. Ojalá este texto sirva a todos y provoque ideas que permitan reconceptualizar. La teoría no es un acto de fe sino de razón construida a partir de la interpretación de la realidad.

La lectura liberal del joven Salazar, contemporáneo de González, nos ofrece una propuesta de que el mundo conservador pervive en el sistema político y también reconoce los afanes premodernos existentes en el acontecer del cambio cultural. Tal vez lo que se deriva de lo que propone Salazar es que lo moderno es lo universalmente vigente, a pesar del lenguaje. En este sentido, la santidad de las mujeres comienza a desaparecer y se vuelven seres humanos corruptibles al igual que los varones. La precisión teórica de que lo que está ocurriendo en el Perú es una reorganización antes que la aplicación del liberalismo, me parece fundamental y nos debe ayudar a todos a pensar cómo es la reconstitución del conservadurismo detrás del discurso semi-anti-estatista y que a la postre resulta, como siempre, el botín de unos pocos. El monopolio de los naipes, el estanco del tabaco, ENCI y las formas de actuación de los oligopolios concentrados (la banca) y de los monopolios absolutos (CPT-ENTEL) son formas contrarias de lo mismo, de impedir la marcha del mercado, si ese fuera el objetivo moderno y, más aún, si ese fuera el objetivo moderno en el Perú. Frente a la crisis del fordismo y el replanteamiento de las formas de producción y propiedad en el mundo y la articulación de las diversas economías en la economía mundo, este viento conservador parece anquilosado. También aparece anquilosado el monopolio político, a lo Fujimori con sabor a Odría, Leguía y algunos otros populistas autoritarios, en el nombre de la modernidad.

El señalamiento de que el conflicto entre el Presidente y su esposa ha hecho visible la unidad familiar versus la libertad

individual sirve para apuntalar mi cuestionada afirmación de que en el Perú el capitalismo es familiar y no individual. Los derechos individuales y los intereses individuales aparentemente se subsumen a los familiares. Cuando no se subsumen, trabajan en tandem con lo familiar. Posiblemente en la base de esta noción de familia esté la tradición colonial o sencillamente la desconfianza, o, peor aún, una noción extremadamente conservadora de familia aunque en términos económicos, esto permita, en efecto, fórmulas de mejoramiento de niveles de vida para más de uno. También es posible que esto erosione la calidad de las relaciones intrafamiliares y laborales anulando demandas y asumiendo la sobreexplotación. De pronto de esto está armando el relanzamiento del Perú tras treinta años de declive de la inversión privada.

Es cierto que el proceso de modernización y lo moderno está plantado en un boulevard de doble vía como indica Campodónico, y le da sombra y embellece a ambos. El proceso entrópico-caótico de la dinámica económica es algo que se observa en la economía internacional y dentro de los espacios nacionales. Los cambios técnicos han introducido ahorros de mano de obra, energía y materias primas que han sacado a continentes enteros de la dinámica global, como África; han permitido la recolocación de los países del sudeste asiático; han limpiado virtualmente a los países del este de Europa del mapa y han obligado a hacer cambios de orientación económica en América Latina. Negar esto es casi tan absurdo como declarar persona no grata a un intelectual que afirmó que si la zona andina no se integra a la sociedad y a la economía en su conjunto quedará descolocada igual que África.

La interrogante de la aparente falta de relación entre ambas vías me parece en este sentido mal planteada, o para decirlo mejor, el proceso entrópico genera el proceso caótico como efecto, introduciendo en la dinámica económica un divorcio entre ambos sectores. De allí la necesidad de buscar la integración porque la fuerza centrífuga entrópica expulsa personas, regiones y continentes enteros. Si bien es cierto que en el caos es posible tener sistemas, es también cierto que la impredecibilidad introduce intestabilidad a los mismos no permitiendo la eventual integración al conjunto.

Igualmente, es cierto que dentro de las economías nacionales hay incorporación de nuevos sectores y desplaza-

mientos de viejos sectores; eso es lo que está modificando en las reglas del juego sociales y políticas. Efectivamente, el concepto de pleno empleo, hoy, es un concepto obsoleto, casi tanto como el de salario, no por que no sea deseable sino porque el Perú no está plantado allí y los cambios en el mundo ha reintroducido la noción de los excedentarios. Reconocer que los cambios de fines de siglo XX sólo son comparables con los del siglo XIX en su magnitud global es un buen primer paso para reconocer que no necesariamente lo moderno es beneficioso para todos ni corre por esa vía la discusión. Mi impresión es que los cambios técnicos son un aspecto de lo moderno y los efectos sociales de esto también pero que mayormente *lo moderno está en un cambio en el modo de pensar* la vida, la política, la actuación social y la marcha económica. Es un cambio en la búsqueda de mayor equidad social en condiciones materiales que dicen lo contrario. Eso es lo nuevo teóricamente. Antes el supuesto fue que la base material introducía los cambios superestructurales. Hoy casi puede decirse que existe cierta autonomía entre ambos o quizás que la lógica es la inversa. El atraso peruano ¿es un problema de reglamentaciones o de actores económicos? Luego de 30 años de desacumulación privada, ¿podemos decir que porque hubo eso no hubo cambios positivos en la sociedad y en la cultura? ¿No hubo cambios culturales que están pesando sobre la nueva visión de lo económico y de lo político? Hay evidencias, como algunos ministros con empresas privadas que antes construyeron las empresas públicas y que hoy venden. Mañana venderán las cárceles que hoy construyen. Pero son pocos los que ganaron antes, durante y después de su relación con todos los gobiernos. Son bolsillos grandes de dinero pero pequeños socialmente, que expresan el pasado. Antes era la forma de hacer política. El asalto al Estado era el requisito *sine qua non* del viejo orden. Los nuevos agentes económicos no asaltan al Estado ni tienen necesidad de hacerlo ni quieren toparse con el Estado. Por ejemplo usted, amable lector. Tanto que los socialistas de un matiz u otro iniciaron el movimiento de organizaciones no gubernamentales y han estado de espaldas al Estado quince años, desde su fundación a fines de los años setenta. Tanto que el Estado ve a las ONGs hoy, y corren como alma que ha visto al diablo, para ponernos a tono del Opus Dei, Rafael Rey y Marta Chávez.

Es indudable que hay un proceso de secularización de la sociedad, pero también es indudable que los vientos ultracatólicos del Opus Dei, Sodalitium y otros grupos con filosofías de moral más parecidas al Siglo XIV que al XXI están ganado fuerza y serán las que se deberá enfrentar para impedir un retroceso en las búsquedas individuales. La revitalización de la creencias abre espacio para esto. El oprobioso discurso contra el aborto en un momento en que se discutía la relación entre población y desarrollo es un indicador de que frente a la secularización está la reacción de reintroducir los viejos valores morales donde la muerte es la vida y la vida, la muerte. Parecen estar bajo la bandera franquista de ¡Viva la muerte!

Los pobres de hoy, como los de ayer, quieren dejar de serlo. Nadie quiere ser pobre ni se identifica con la pobreza. Ese fue el cuestionamiento a la cultura de la pobreza de la que escribía Oscar Lewis en los años sesenta y que queda remarcado en los trabajos de Parodi. Nadie quiere ser pobre, obrero, ni ser asociado con pobreza. La gente quiere más y mejor, eso explica las migraciones internas e internacionales. En el tema de la pobreza es donde se cruzó, me parece, el sentimentalismo católico con el socialismo peruano de los setenta. La gente quiere trabajar y mejorar su nivel de vida y el no poder hacerlo es lo que introduce la noción de violencia en todos sus matices en la sociedad peruana. La noción moderna debiera ser comprender el modo como se puede dar la salida de la pobreza y de las resistencias económicas y sociales que lo impiden. La organización política y social para salir de pobres es un eje nuevo de reflexión luego del colapso de los partidos. Por lo visto algunos de los que trabajan desde un referente marxista no quieren ver esto, evidente para todos los liberales hoy frontalmente encontrados con los conservadores en el poder.

CRÓNICAS

ΕΛΛΗΝΙΚΗ

UNMSM-CEDOC

ALGUNAS ACTIVIDADES DE SUR EN 1993-1994

Conversatorios

Noviembre: «María Marimacha. Los caminos de la identidad femenina». *Oscar Ugarteche, Cecilia Rivera, Jeaninne Anderson.*

Febrero: Delito y modernización en Lima 1860-1930. *Carlos Aguirre.*

Marzo: Perspectivas de la pacificación. *Nelson Manrique, Eduardo Cáceres, Iván Hinojosa, Carlos Reyna.*

Abril: Flores Galindo y Mariátegui: huellas de un encuentro (4to. aniversario de la muerte de Alberto Flores Galindo). El redescubrimiento de Juan Croniqueur. *Ricardo Portocarrero, Juan Gargurevich, Javier Mariátegui.* Utopía y realidad. *Alberto Adriánzen, Eduardo Cáceres, César Germaná.*

Seminarios y Universidad Libre

- Seminario de homenaje a Edward P. Thompson. *Iván Hinojosa, Ricardo Portocarrero* (9-11 de noviembre de 1993).
 - Temas de historia. *Charles Walker, Cecilia Méndez, Carlos Aguirre.*
 - La influencia de Thompson. *Javier Flórez, Guillermo Rochabrún.*
- Seminario del Taller Permanente de Historia: *Corrientes historiográficas contemporáneas.* *Iván Hinojosa* (4, 11 y 18 de mayo).
 - «Los aportes de la historiografía francesa: una primera aproximación». *María Isabel Remy.*
 - «Historia para la revolución: los historiadores marxistas británicos». *Javier Flórez.*
 - Introducción a los debates y problemas de la historia social norteamericana». *Carlos Aguirre.*
- Seminario-Taller: *Imágenes del Perú III. Relectura de Marx.* *Eduardo Cáceres y José Carlos Ballón* (mayo-noviembre).
- El Grupo «Narración» y la novela peruana en los 90. *Iván Hinojosa, Sara Rondinel* (agosto-setiembre).
 - Los viejos saurios retoman: un balance crítico de la Revista Narración. *Roberto Reyes.*
 - Presencia popular en la literatura urbana reciente (a propósito de la novela *Final del porvenir* de Augusto Higa). *Augusto Higa, Abelardo Sánchez León.*

- Novela e historia en *La violencia del tiempo* de Miguel Gutiérrez. Miguel Gutiérrez, Nelson Manrique, Tulio Mora, Miguel Angel Huamán.
- Imaginario juvenil: vigencia de *Los inocentes* de Oswaldo Reynoso entre los jóvenes narradores peruanos. Oswaldo Reynoso, Jorge Eslava.
- Seminario Internacional *José María Arguedas: 25 años después* (9-11 de noviembre de 1994). Co-organizadores: Departamento de Antropología de la Universidad Católica, DESCO, CEPES. Auspicio: Instituto Bartolomé de las Casas, APRODEH, TAFOS, Coordinadora Rural, CONCYTEC.

Publicaciones

- Los nuevos limeños. *Taller de Mentalidades Populares*, Gonzalo Portocarrero, ed. (en coedición con TAFOS).
- Márgenes Nº 12
- Obras Completas. *Alberto Flores Galindo*. Segundo volumen (en coedición con la Fundación Andina).

En prensa:

- Linajes y futuro. *Efraín Trelles* (en coedición con Otorongo Producciones).

En preparación:

- Violencia y política. *Nelson Manrique*.

Otros

- Presentación de *Márgenes* Nº 10/11. Mesa Redonda: Manuel Burga, Guillermo Rochabrún, Luis

Miguel Glave (17 de diciembre en el Auditorio de la Feria del Libro de Miraflores).

- Presentación del libro *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Producido por el Taller de Mentalidades Populares, de la Universidad Católica, Gonzalo Portocarrero, ed. (en coedición con TAFOS). Mesa Redonda: Carlos Franco, Chalena Vásquez, Guillermo Nugent, Gonzalo Portocarrero. (20 de enero. Sala Alzedo).
- Auspicio al Foro «Democracia y Pobreza», organizado por FOVIDA y el Instituto Democracia y Socialismo. *Eduardo Cáceres*.

Exposiciones

- La muestra que SUR preparó celebrando el 60 Aniversario de Amauta, en 1986, fue incluida en la Exposición «Mariátegui Cien Años», preparada por la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui. *Ricardo Portocarrero y Eduardo Cáceres*.
- *Imágenes y realidad: La vigencia de una mirada. Muestra fotográfica* preparada conjuntamente por TAFOS y SUR Casa de Estudios del Socialismo, que se inauguró el 1º de julio en el Salón de Grados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica. Se ha exhibido luego en Chimbote, Villa El Salvador y El Agustino.

**SUR GANA PREMIO MEJIA BACA
ACTA DE LA SESION FINAL DEL JURADO**

Los suscritos, integrantes del Jurado designado por la Asociación de Cultura Peruana JUAN MEJIA BACA, reunidos el día 20 de mayo de 1994 a las 7.30 p.m. en Avda. La Paz N° 1641, Miraflores, para otorgar los premios «JUAN MEJIA BACA 1993», después de haber examinado y deliberado sobre las candidaturas propuestas para dichos premios (cuya nómina se detalla en el Acta de la Sesión de Instalación del Jurado, de fecha 17 de mayo de 1994), acordó por unanimidad:

1. Otorgar el Premio al AUTOR PERUANO a la obra *Ensayos de Historia Andina*, de María Rostworowski, publicada por el Instituto de Estudios Peruanos y el Fondo Editorial del Banco Central de Reserva. Este libro, que reúne el fruto de diversas investigaciones de la autora y abarca asuntos de las épocas prehispánica y colonial de nuestra historia, constituye una representación excelente de los valiosos aportes hechos por Rostworowski para la mejor comprensión del Perú antiguo y de la vida y la organización social y económica de sus pobladores. En este sentido, el Premio que se le asigna implica un reconocimiento a su extensa e iluminadora labor dentro de la historiografía nacional.
 2. Otorgar el Premio al EDITOR PERUANO a la tarea cumplida por SUR Casa de Estudios del Socialismo. Los títulos publicados por esta entidad el año pasado, sin ser muy numerosos, inciden en temas sustantivos de la problemática nacional y abren cauces de indudable interés para un debate comprometido en todos ellos con el futuro de la sociedad y la cultura peruanas.
El jurado deja constancia aquí del alto valor de la producción editorial peruana en 1993, valor que los problemas económicos y de recesión del mercado hacen más notable. Y precisa que, para conferir este premio, ha tenido en cuenta no sólo la significación cultural de las ediciones presentadas sino también las dificultades que se ha debido superar para realizarlas.
 3. Otorgar mención honrosa a la Edición *Nueva crónica y buen gobierno*, de Felipe Guamán Poma de Ayala, en edición de Franklin Pease G.Y. y con vocabulario y traducción de textos andinos por Jan Szeminski, publicada en Lima por la filial peruana del Fondo de Cultura Económica, edición que juzga la mejor que se ha hecho en el país de dicha obra.
- Recomendar para futuras convocatorias a este Premio que se independice la producción científica y ensayística en los campos de la historia y las ciencias sociales de la creación literaria, por la dificultad, prácticamente irresoluble, de proponer criterios objetivos y válidos para confrontar los valores de la primera con la segunda.

Miraflores, 20 de mayo de 1994

Luis Jaime Cisneros, Washington Delgado, Abelardo Oquendo, Luis Paredes (Secretario).

IMÁGENES Y REALIDAD

LA VIGENCIA DE UNA MIRADA

EXPOSICIÓN FOTOGRÁFICA

*«En verdad, os digo,
no ha debido morirse José Carlos
al menos no tan pronto...» (J.C. Rose)*

Existen múltiples maneras de aludir a la vigencia de una obra, en este caso la de Mariátegui, al conmemorarse el centenario del nacimiento del autor. Una de ellas, seguramente la más fácil, consiste en contentarse con el comentario de algunos textos y una superficial vinculación con algunos aspectos del presente. Otras intentarán explorar las coordenadas históricas y existenciales de tal obra, preguntarse por su hilo conductor, cuestionar su pertinencia como intento de explicación global de la realidad pasada y presente.

La que aquí se propone es una aproximación distinta. La obra de Mariátegui es fundamental; más aún, fundacional, en la medida en que inaugura una manera de ver el país. De intuirlo y de pensarlo. De imaginarlo distinto. Es un tejido de textos, gestos, opciones, que difícilmente pueden separarse bajo pena de perder su riqueza vital. Más allá de sus afirmaciones sobre tal o cual aspecto específico de la «realidad nacional», o sobre tal o cual autor, texto u obra de arte, lo relevante del Amauta, lo que reconocemos como fundamental incluso a un siglo de distancia, es su manera de ver. Su punto de vista. Su mirada.

Se trata entonces de acceder a esta mirada original por la vía que el «ver» se patentiza y se comunica: las imágenes. Ciertamente no contamos con imágenes visuales producidas por el Amauta. Pero sí con imágenes de otra índole, literarias y políticas, que apelan a nuestra sensibilidad antes que a nuestra razón.

En Mariátegui el estilo no es cuestión accesoria. Se ha dicho que el estilo es la ideología en imágenes. La escritura

directa, elegante, concisa, revela no sólo la formación periodística sino sobre todo la claridad de objetivos: «*Tengo tendencia al método. Me preocupa mucho el orden de la exposición. Me preocupa más todavía la expresión de las ideas y las cosas en fórmulas concisas y precisas. Detesto la ampulosidad... Procuro tener, antes de ponerme a escribir, un itinerario mental de mi trabajo*» (1926).

La predilección por el ensayo tampoco es casual. El carácter provisional y abierto del ensayo está en correspondencia con el carácter del autor: «*Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaba un libro espontánea e inadvertidamente*» (Advertencia a *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, 1928). Espontaneidad que está vinculada a la seriedad con la que Mariátegui sopesó los aportes del intuicionismo de Bergson y el psicoanálisis de Freud.

Reivindicarlo como productor de imágenes no es pues arbitrario. Más aún si se tiene en cuenta la riqueza visual de la revista *Amauta*. En ella encontramos no sólo reproducciones y grabados de Sabogal y Julia Codesido, de Diego Rivera y Groz, las fotografías de Malanca; sino cosas insólitas como ampliaciones de los retratos en miniatura hechos por José María Eguren. Ajeno a su intención sería, sin embargo, congelarlo como un mero registro del pasado.

Es por estas razones que la presente muestra busca articular imágenes del Perú que vivió Mariátegui con el Perú de hoy. Los textos intercalados entre las imágenes visuales pretenden apenas sugerir encuentros, contrastes, continuidades, rupturas. En algunos casos tratando de acercar la experiencia vital de José Carlos por la vía de sus equivalentes contemporáneos: el circo de barrio, el «puenting», la bohemia y el cine, el viaje a la sierra nunca exento de incertidumbre. En otros, dejando que las actividades y los lugares se presenten a sí mismos y con ellos las vicisitudes de su uso: la procesión, los locales sindicales, los paros nacionales, la ciudad misma.

Imágenes y textos que no sólo evocan el pasado, apuntan al presente. Incluso lo anticipan. Un buen ejemplo de ello es la transformación sufrida, en casi un siglo de existencia, por el famoso *Palais Concert*. Centro de reunión de aristócratas

y bohemios, acompañados por la música de una orquesta vienesa de señoritas, provocó la famosa expresión de Abraham Valdelomar: «*El Perú es Lima, Lima el jirón de la Unión, el jirón de la Unión el Palais Concert, y el Palais Concert soy yo*». Hoy, el viejo edificio enclavado en el cruce del jirón de la Unión y Emancipación cobija los restos de un almacén de ropa, un restaurant de pollos *broaster* de nombre nisei, un chichódromo de nombre andino en el sótano y un hotel «al paso» en los pisos superiores. Una buena síntesis del Perú de hoy. (Eduardo Cáceres)

IMÁGENES DEL PERÚ III

UNA RELECTURA DE MARX

SEMINARIO

A lo largo de dos semestres, en 1993, nos hemos abocado al examen crítico de las diversas imágenes históricas y contemporáneas del Perú como totalidad. Como resultado de dicho trabajo hemos sacado a luz el carácter problemático que presentan muchas de estas imágenes, que conforman el «sentido común» sobre el que se ha elaborado, a lo largo de nuestra historia, una nutrida y variada producción intelectual.

Interesa ahora confrontar esos problemas con algunos postulados básicos del marxismo. Las razones son múltiples. Una de ellas es que muchas de esas imágenes se construyeron apelando a dicho paradigma (particularmente en dos décadas intelectualmente muy productivas: 1920 y 1970).

La actual crisis de las mismas ha llevado a algunos a pasarle íntegramente la factura al marxismo. Nos interesa averiguar hasta qué punto esta es una conclusión razonable. Más aún, al examinar el pensamiento de Marx nos proponemos más que un análisis literal de su discurso, un análisis de la forma en que dicho discurso ha sido asumido en el Perú. Es decir, sus articulaciones con las prácticas sociales y sus correspondientes tradiciones culturales. ¿Qué es lo que hace ver al marxismo como teoría adecuada para el análisis de nuestra realidad? ¿De qué manera dicho discurso se modifica al ser asimilado?

Dada la complejidad del marxismo, consideramos necesario distinguir a su interior varios niveles. Un nivel filosófico, que engloba aspectos ontológicos y gnoseológicos, en algunos casos anteriores a la modernidad burguesa europea, originados en tradiciones culturales occidentales clásicas y medievales. Y un nivel histórico-social, que comprende y articula aspectos económicos, sociológicos y de teoría política, referidos ciertamente al mundo moderno capitalista y que parecen proyectarse más allá de éste.

Esta complejidad es la que plantea varias preguntas y varias disyuntivas decisivas a la hora de asumir su análisis. ¿Es el marxismo una propuesta de «lógica de la historia», con pretensión de universalidad? ¿O es simplemente una teoría social de validez limitada al espacio y tiempo europeo? En todo caso ¿dónde reside la universalidad a la que aspira? En segundo lugar, ¿Qué ha pasado cuando el marxismo se ha confrontado con otras racionalidades culturales y prácticas sociales no-occidentales y/o pre-modernas?

En el primer sentido, en la selección de los textos de Marx se ha buscado diferenciar, por un lado, su matriz filosófica y, por otro, su teoría crítica del capitalismo. En esta última, a su vez, dos aspectos cruciales: la teoría de la transición al capitalismo y la de la transición al comunismo.

En el segundo sentido, la lectura de algunos textos básicos de Marx nos sirven para confrontar las tradiciones constitutivas del marxismo, su pertinencia en Marx, y sus recepciones y relecturas desde diversas tradiciones nacionales y culturales.

Programa:

- I. Crítica del paradigma de la modernidad burguesa y alternativa de modernidad. La matriz filosófica del marxismo: los conceptos de ser social, historia y praxis.
 - El concepto de ser social. La ontología social de Marx. *El Manifiesto Comunista. Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. José Carlos Ballón*
 - El concepto de historia: *La Ideología Alemana*, cap.I. *Raimundo Prado.*
 - El concepto de la praxis: *Tesis sobre Feuerbach. Eduardo Cáceres.*

- Lectura y recepción peruana de esta matriz filosófica: 1920 y 1970 (Mesa Redonda). *José Carlos Ballón, Eduardo Cáceres.*
- II. El camino a la modernidad: teoría y experiencias históricas
 - A. Teoría marxista de la transición al capitalismo
 - *El capital*, tomo 1, parte II: La transformación del dinero en capital. *José Carlos Ballón.*
 - ¿Cuál es la vigencia de la teoría del valor de Marx?. *Guillermo Rochabrún.*
 - ¿Cuál es la relación del capital de Marx con las realidades empíricas y los procesos históricos, de su época y de la nuestra? *Guillermo Rochabrún.*
 - *El capital*, tomo 1, parte VIII: La llamada acumulación primitiva. Parte VII, cap. XXV. La ley general de la acumulación capitalista. *José Carlos Ballón.*
 - *El capital*, tomo 3, parte III, cap. XIII. Ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia. Cap. XIV. Causas que contrarrestan la ley. *José Carlos Ballón.*
 - De los *Grundrisse*: Formaciones económicas pre-capitalistas. *Eduardo Cáceres.*
 - Algunas reflexiones sobre el desarrollo del capitalismo y el imperialismo (Mesa redonda). *Guillermo Rochabrún, José Carlos Ballón, Eduardo Cáceres.*
 - B. Lectura marxista de algunas experiencias históricas de transición al capitalismo
 - Las revoluciones de 1848 (Alemania). *Juan Arroyo.*
 - La lucha de clases en Francia. *Eduardo Gonzáles.*
 - La revolución en España. *Nelson Manrique.*
 - Escritos sobre India y China. *Eduardo Cáceres.*
 - Escritos sobre la guerra civil en Estados Unidos. *Iván Hinojosa.*
 - Relectura de la historia del Perú, hoy). Mesa Redonda. *Nelson Manrique, Eduardo Cáceres, Iván Hinojosa.*
- III. Más allá de la modernidad burguesa. Teoría marxista de la transición al comunismo
 - Extractos de los *Grundrisse*. *Eduardo Cáceres.*
 - *Crítica al programa de Gotha*. *José Carlos Ballón.*
 - *Cartas sobre Rusia*. *Maruja Martínez.*

- La polémica Kautsky - Lenin y la experiencia histórica posterior. (Mesa Redonda), Eduardo Cáceres, José Carlos Ballón, Maruja Martínez.

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS, 25 AÑOS DESPUÉS

SEMINARIO INTERNACIONAL

Con el correr del tiempo, la obra de Arguedas ha ido alcanzando una creciente difusión, llegando a nuevos públicos en el Perú y el extranjero y, lejos de perder vigencia, ha ido mostrando nuevas facetas que lo han convertido en un contemporáneo de la sociedad peruana a la que dedicó sus esperanzas, su vida y su obra. Su influencia es sin duda hoy mayor que la que ejerció en vida (basta revisar la extensa lista de estudios que su obra ha suscitado), lo cual es paradójico, si se piensa que los científicos sociales que entonces juzgaron su obra consideraban que ella no reflejaba el nuevo rostro que iba emergiendo de la sociedad peruana. Pero el proceso vivido durante las dos décadas siguientes ha obligado a revalorizar la visión arguediana del Perú y nos parece importante reflexionar sobre las razones de la sorprendente actualidad de un intelectual como Arguedas.

Un tema de reflexión interesante es la forma de aproximación a la realidad de Arguedas, que combinó el recurso a la literatura, la etnología y el folklore. Como justamente ha remarcado Ruggiero Romano, es imposible entender cabalmente su aporte en cualquiera de estos campos prescindiendo de los otros. A la aproximación racional, organizada en base a los códigos de las disciplinas científicas, Arguedas sumó el recurso a la intuición y la sensibilidad como caminos igualmente válidos para aprehender la realidad. Este camino parece particularmente fructífero para una sociedad tan diversa y compleja como el Perú. Quizá aquí radique una de las claves para explicar su vigencia veinticinco años después. (Nelson Manrique)

Programa:

Mesa 1: Sociedad y cultura I

- Antonio Cornejo Polar (Universidad de Berkeley, California): «Condición migrante y representatividad social en la obra de José María Arguedas».
- Manuel Burga (Departamento de Historia, U.N.M. San Marcos): «Historia y utopía en *Todas las sangres*».
- Fermín del Pino (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Madrid): «Arguedas en España como escritor-antropólogo, o la condición mestiza de la Antropología.»

Comentarista: Carlos Iván Degregori (IEP)

Mesa 2: Sociedad y cultura II

- Nelson Manrique (SUR): «Estudios sobre el valle del Mantaro y la cuestión del mestizaje».
- Manuel Castillo (DESCO): «Sociedad y Cultura en José María Arguedas».
- José Tamayo Herrera (U. de Lima): «Arguedas, el Cusco y el quechua».

Comentarista: Jaime Urrutia (CEPES)

Mesa 3: Biografía

- Cecilia Rivera (Dpto. de Antropología, U. Católica): «La infancia de Arguedas».
- Rodrigo Montoya (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos): «Arguedas en España»
- Jorge Comejo Polar (Facultad de Ciencias Humanas, U. de Lima): «José María Arguedas y la política cultural en el Perú».

Comentarista: Marco Martos (UNMSM)

Mesa 4: Pensamiento

- Carmen María Pinilla (U. Católica): «Arguedas y el conocimiento comprensivo».

- Augusto Castro (U. Católica): «Arguedas: una propuesta ética».
- Melisa Moore (Spanish Department, London University): «Los personajes femeninos en la obra de José María Arguedas».

Comentarista: Carlos García Bedoya

Mesa 5: Literatura

- Alberto Portugal (Middlebury College): «Muerte y resurrección del autor».
- Miguel Angel Huamán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos): «Amor, goce y violencia en el relato arguediano».
- William Rowe (London University, Londres): «El primer Arguedas: poética, política y antropología».

Comentarista: *Edgardo Rivera Martínez* (UNMSM)

Mesa Redonda: Antonio Cornejo Polar (U. Berkeley), William Rowe (U. de Londres), Fermín del Pino (Inst. de Invest. Históricas, Madrid), Gonzalo Portocarrero (SUR).

Conferencias en la Universidad Católica

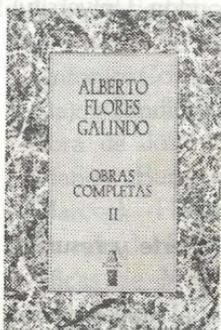
9 de noviembre. William Rowe y Fermín del Pino.

10 de noviembre. Antonio Cornejo Polar.

No has vivido en vano. Encuentro y testimonio

Jaime Guardia, Alicia Maguiña, Máximo Damián y los Danzantes de Tijeras, El Vaquerito de los Andes, Isabel Asto, Nelly Arguedas y Juan Ochoa. (11 de noviembre, Casa Yuyachkani) Este evento se realizó los días 9, 10 y 11 de noviembre de 1994 y fue co-organizado por CEPES, DESCO y el Departamento de Antropología de la Universidad Católica. Contó con el auspicio de APRODEH, CONCYTEC, Coordinadora Rural, Grupo Cultural Yuyachkani, Instituto Bartolomé de las Casas, Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) y TAFOS.

Ultimas Publicaciones de SUR



Obras Completas
de Alberto Flores Galindo
Vol. 2: Apogeo y crisis de
la república aristocrática/
La agonía de Mariátegui
SUR/Fundación Andina



Los nuevos limeños
Taller de Mentalidades
Populares (TEMPO)
SUR/TAFOS

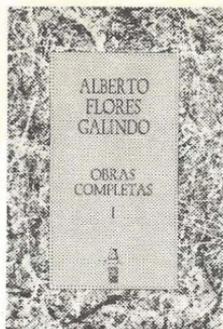


Linajes y futuro
Efraín Trelles
SUR/Otorongo

Pedidos en:
SUR Casa de Estudios del Socialismo
Av. Brasil 1329, Dpto. 201, Jesús María
Telf. 23-5431

O escribenos a:
Apartado 14-0098, Lima 14, PERU

En venta:



Obras Completas
de Alberto Flores Galindo
Vol. 1: Los mineros de la
Cerro de Pasco / Arequipa
y el sur andino
SUR/Fundación Andina

Dos ensayos sobre
José María Arguedas
de Alberto Flores Galindo.



Racismo y mestizaje
de Gonzalo Portocarrero

Para repensar nuestras
utopías
de Alfonso Ibáñez
SUR/TAREA



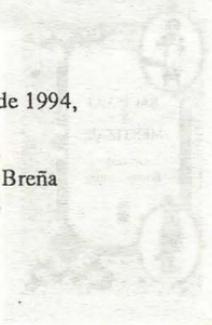
Últimas Publicaciones de la SUR

Obras Completas
de Alberto Flores Galindo
Vol. I: Los mineros de la
Cerro de Pasco y Andahuaylas
y el sur andino
SUR-Fundación Andina



Se terminó de imprimir en noviembre de 1994,
en el Taller Gráfico de Tarea
Asociación Gráfica Educativa.
Pasaje María Auxiliadora 156-164 - Breña
☎ 248104 Telefax: 241582

LIMA - PERU



U.N.M.S.M. BIBLIOTECA CENTRAL



000000265842

UNMSM-CEDOC