

MÁRGENES

ENCUENTRO Y DEBATE



LA CUARTA ESPADA Y LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN
Nelson Manrique

DEMOCRACIA Y NEOPOPULISMO EN EL PERÚ
Aldo Panfichi/Cinthya Sanborn

LOS SIGNOS MESIÁNICOS
Gustavo Buntinx

PERCEPCIÓN ANDINA DE LOS SÍMBOLOS NACIONALES
Rossano Calvo

LA EVOLUCIÓN DEL CUSQUEÑISMO
Luis Nieto Degregori

EL PROYECTO LITERARIO DE "NARRACIÓN"
Sara Rondinel

GONZÁLEZ PRADA Y FLORES MAGÓN
Ricardo Melgar

LA MÚSICA CHICHA EN LOS 90
Wilfredo Hurtado

EL AMOR QUE NO SE ATREVE A LLAMARSE POR SU NOMBRE
Oscar Ugarteche

Año VIII, N° 13/14

UNMSM-CEDOC

Donc. Casa de Estudios del Socialismo Sur

DONACION

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

CASA DE ESTUDIOS
DEL SOCIALISMO



SUR

UNMSM-CEDOC

Márgenes

Encuentro y debate. Año VII, Nº 13/14, noviembre de 1995

Comité Editorial

Maruja Barrig, Gustavo Buntinx, Humberto Campodónico, Reynaldo Ledgard, Nelson Manrique, Oscar Ugarteche. Coordinadores de este número: Iván Hinojosa/ Gonzalo Portocarrero.

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, Yves Saint Goeurs (París), Verena Stolcke (Barcelona), Ernest Tugendhat (Santiago).

Edición: Maruja Martínez

Secretaria: Gaby Quispe M.

Composición: Betsy Palomino V.

Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa
Psje. María Auxiliadora 156-164 - Breña
☎ 424-8104 - 424-1582

Correspondencia:

SUR Casa de Estudios del Socialismo
Apartado 14-0098, Lima-Perú
e-mail : casasur@csur.org.pe

Av. Brasil 1329, Of. 201, Lima 11.
☎ 423-5431

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	7
<i>Aproximaciones</i>	
La caída de la cuarta espada y los senderos que se bifurcan/ <i>Nelson Manrique</i>	11
Democracia y neopopulismo en el Perú contemporáneo/ <i>Aldo Panfichi y Cynthia Sanborn</i>	43
<i>Encuentro: Arte y cultura</i>	
Los signos mesiánicos: fardos funerarios y resurrecciones míticas en la plástica de la «República de Weimar peruana» (1980-1992)/ <i>Gustavo Buntinx</i>	71
Tres momentos en la evolución del cusqueñismo/ <i>Luis Nieto Degregori</i>	113
Percepción andina de los símbolos nacionales en el contexto social y cultural del Cusco/ <i>Rossano Calvo</i>	163

La música chicha en los 90/ <i>Wilfredo Hurtado S.</i>	171
La noche y la utopía en América Latina: Itinerario de un desencuentro en González Prada y Flores Magón/ <i>Ricardo Melgar Bao</i>	189
El proyecto literario de «Narración»/ <i>Sara Rondinel</i>	207
<i>Reseñas y crónicas</i>	
El amor que no se atreve a llamarse por su nombre/ <i>Oscar Ugarteche</i>	229
Lo moderno en el Perú de los 90/ <i>Jorge Oshiro</i>	237
Mariátegui: destino y voluntad/ <i>Eduardo Cáceres</i>	249
El Islamismo: crónicas y controversias/ <i>Carmen Rosa Balbi</i>	254
Repensando el Perú/ <i>José Carlos Ballón y Eduardo Cáceres</i>	259
¿Violentos por naturaleza o por los tiempos?: Identidad y violencia juvenil en los 90	262
Actividades de SUR en 1994-95	267

EDITORIAL

Es INDUDABLE que la victoria de abril último significa la consolidación del fujimorismo, esto es, de un régimen que siendo neo-neoliberal en lo económico tiene una vocación autoritaria y caudillista en lo político. Sin embargo, ello no ha impedido que cuente con la simpatía de amplios sectores de la población.

De otro lado, el colapso de los partidos políticos y la crisis de las ideologías hacen previsible que en los próximos tiempos la oposición al gobierno sea débil y desarticulada. Aparece, pues, remota la posibilidad de lograr una política nacional de desarrollo y una institucionalidad política realmente representativa.

Las advertencias de la oposición sobre los puntos débiles del modelo no son tomadas en cuenta. Así, la pobreza y la exclusión social, la desindustrialización y los déficits en las cuentas externas, no son ponderados en su real importancia. El triunfalismo tiende a imponerse. Tampoco se mira lejos cuando se arrasa con las instituciones, o se fomenta el personalismo, o se colocan los intereses de los colaboradores del régimen por sobre la opinión pública y los derechos humanos fundamentales.

Para los que seguimos adhiriendo al horizonte ético del socialismo, el problema es, sin embargo, mucho más grave. Sucede que la propuesta neo-liberal, aún si lograra sacar al país de la pobreza (lo que últimamente está cuestionado por las experiencias de México y Argentina), no nos convence. Los seres humanos, hombres y mujeres, merecemos más, mucho más que la satisfacción material que el neoliberalismo nos ofrece como única promesa.

Pero los problemas de la época atañen no sólo a los habitantes de las naciones pobres del planeta. La exclusión crece también en los países desarrollados. Es un fenómeno cotidiano ver a millares de personas que viven en las calles en las grandes urbes. Sobre el descontento social crecen los grupos de extrema derecha, que cultivan la xenofobia y el racismo.

Sucede que la realización plena de la libertad, de la igualdad y del conjunto de nuestras capacidades requiere de un orden social donde la persona humana no sea simplemente un medio al servicio de la expansión del capitalismo, sino donde sea posible poner la sociedad al servicio de las necesidades de la gente.

Como nunca en la historia de la humanidad el desarrollo técnico-científico brinda las posibilidades de satisfacer el conjunto de las necesidades materiales de los ciudadanos del mundo. No obstante, como en ninguna época histórica el avance científico está desligado del perfeccionamiento y la felicidad de los seres humanos.

Actualmente, el llamado proceso de globalización está significando la concentración de la producción y la unificación de las diferentes economías como si fueran uno solo. El resultado es evidente: un solo mercado donde las personas que acceden son considerados no como ciudadanos sino como consumidores. Para el resto de la población, el proceso de globalización viene implicando un aumento de la desigualdad económica y social, la misma que se traduce en la distribución desigual del ingreso, el «crecimiento sin empleos» y el aumento del número de pobres en el mundo, que ya llega a los 1,300 millones de personas.

La debacle de los llamados socialismos reales no significa, pues, que la crítica al capitalismo neo-liberal esté fuera de lugar. Tampoco que hayan dejado de ser vigentes los mismos valores democráticos. Esta situación implica sobre todo, un desafío para los que aspiramos a ver más lejos. La necesidad de renovación es perentoria.

Debemos (re)iniciar una crítica a los años 70, a las culturas de la izquierda, pues fueron muchos los errores que cometimos. Para empezar la reflexión debiera tratar de explicar el por qué hubo una separación entre la ética y la política, entre intelectuales y partidos, entre ambos y los movimientos de base. Por qué se enseñoreó al dogmatismo.

Para reconstruir una visión de futuro, el primer paso es mirar atrás, expresar sin temor, lo que fueron nuestras creencias y sentimientos. En todo esto el testimonio tiene un lugar privilegiado. Es tanto más importante cuanto que las nuevas generaciones no tienen un balance sincero, generado desde la izquierda, de lo sucedido en las últimas décadas. Y estamos en la obligación de proporcionarlo.

Es necesario refundar la política. El Perú parece ingresar a una etapa similar a la que se abrió con la primera reelección de Leguía en 1924. Entonces, como ahora, desaparecieron los partidos y la tarea del momento fue elaborar las bases ideológicas de una política nueva. Una agenda de temas y posiciones.

Hoy, en los albores del siglo XXI, los problemas son parecidos, pero mucho más complejos. Ya está la efervescencia que nos hiciera soñar con un mundo justo, bello, liberado. En vez de ella, demasiada resignación, estrecho pragmatismo. Pero, paradójicamente, la misma deshumanización y mediocridad a la que este sistema nos quiere condenar, la insatisfacción que generan, son el estímulo para perseverar en nuestra apuesta.

APROXIMACIONES

LA CAÍDA DE LA CUARTA ESPADA Y LOS SENDEROS QUE SE BIFURCAN

Nelson Manrique

LA CAPTURA del líder máximo del maoísta Partido Comunista del Perú, «Sendero Luminoso», abrió una gran interrogante sobre el futuro que esperaba a su organización. Abimael Guzmán fue capturado en un momento particularmente crítico para su organización, en medio de la mayor ofensiva emprendida desde el inicio de su «guerra popular», bajo la consigna lanzada en un documento publicado en noviembre del año 1991: «*¡Que el equilibrio estratégico estremezca al país*». La primera oleada violentista programada para cerrar la segunda campaña de su V Plan se realizó en febrero de 1992 e incluyó múltiples atentados en la capital y el asesinato de varios dirigentes populares.

Capturado Guzmán el 12 de octubre de 1992 y presentado ante la prensa internacional en un montaje teatral, que incluía su exhibición vestido con un traje a rayas en una gran jaula enrejada, con el número 1509 en el pecho¹, él definió su caída como apenas «una batalla perdida», que no constituía un revés decisivo en el desarrollo global de la guerra. En la proclama que enunció desde la jaula, ordenó que se prosiguieran las acciones programadas para el Sexto Plan.

¡QUÉ DIFÍCIL ES SER DIOS!

Este epígrafe constituye el título de un texto publicado por Carlos Iván Degregori hace algunos años, que subrayaba el rol mesiánico que jugaba el «presidente Gonzalo» al interior de Sendero Luminoso. Desde los inicios de su guerra Sendero llevó adelante una política sistemática e intencional de culto a la personalidad en torno a su líder que sólo puede ser comparada con las desplegadas en torno a Lenin y Stalin en la Unión Soviética y a Mao Tsetung en China. No en vano Abimael Guzmán ha proclamado su admiración por ellos. Los aparatos propagandísticos de Sendero Luminoso se referían al «presidente Gonzalo» sólo utilizando superlativos: «el más grande marxista viviente del mundo», «la Cuarta Espada del marxismo»².

Pero mientras que el culto a la personalidad en torno a ellos surgió después del triunfo de sus respectivas revoluciones, el del «presidente Gonzalo» fue promovido al interior de su organización virtualmente desde el inicio de su guerra revolucionaria. Como resultado, para el imaginario político senderista, Abimael Guzmán nunca constituyó el primero entre sus pares dentro de una dirección colectiva, sino una especie de ser sobrehumano, situado por encima de los demás mortales, constituyendo su aporte -el «pensamiento Gonzalo»- uno de los momentos estelares del desarrollo del pensamiento humano:

«...las revoluciones -afirma un documento oficial de Sendero- generan un pensamiento que las guía (...)

¹ Pocas personas conocen el significado de la cifra: corresponde al aniversario de la Policía de Investigaciones del Perú, el día 15 de setiembre; esta fue pues la manera simbólica como la policía secreta peruana reafirmó que la "captura del siglo" era obra suya y no de las fuerzas armadas: una especie de revancha frente a los aparatos militares que no ocultan su desdén por las fuerzas policiales.

² Las tres primeras "espadas" vendrían a ser Marx, Lenin y Mao, siendo el doctor Guzmán (el título era igualmente subrayado por su propaganda partidaria) su digno sucesor.

pensamiento guía que, llegado a un salto cualitativo de decisiva importancia para el proceso revolucionario que dirige, se identifica con el nombre de quien lo plasmó teórica y prácticamente. En nuestra situación este fenómeno se especificó primero como pensamiento guía, luego como pensamiento guía del Presidente Gonzalo y posteriormente como pensamiento Gonzalo (...) aprender del Presidente Gonzalo es decisivo para servir al pueblo de todo corazón» («Acerca del Pensamiento Gonzalo»).

Es difícil hacerse una idea del impacto que este tipo de prédica ha tenido entre los cuadros senderistas. En una entrevista periodística realizada en un penal limeño, un militante de esta organización, hablando de la significación histórica de su líder, decía: «(el pensamiento Gonzalo) colma el yo profundo, mueve el alma y encanta al espíritu: y da al individuo, como parte del conjunto, razón última de vivir. Yo como individuo no soy nada, con las masas y aplicando el Pensamiento Gonzalo, puedo ser un héroe, muriendo físicamente por la revolución, viviré eternamente»³. Entre los documentos internos incautados por los aparatos de inteligencia contrainsurgentes se han encontrado también múltiples «cartas de sujeción» al Presidente Gonzalo, que constituyen testimonios de la renuncia expresa de los nuevos militantes a su individualidad, ofrendada no al partido o la revolución sino al líder, el intermediario imprescindible a través de quien se plasma el compromiso con la causa. Es de imaginar el golpe moral que significó la caída de Guzmán, y particularmente la forma cómo ésta se produjo.

DE LOS NOMBRES DE DIOS

Es muy sugerente observar la evolución de la imagen del presidente Gonzalo entre sus seguidores, y los cambios que

³ Julio Roldán, *El mito Gonzalo*, Lima, 1990, p. 116.

ella experimentó, paralelamente al desarrollo de su «guerra popular». Este proceso puede seguirse observando la evolución de la autodefinición de Sendero. Aunque el tema parece a primera vista escolástico, esconde algunas cuestiones medulares para la comprensión de lo que significa el proyecto político senderista, conteniendo toda una «epistemología práctica» que legitima el discurso de la dirección partidaria, confiriéndole el rango de «saber científico».

Antes del inicio de las acciones militares, la denominación oficial de la organización dirigida por Abimael Guzmán era «Partido Comunista del Perú, marxista-leninista, pensamiento Mao Tsetung». Durante los años siguientes la primera parte de esta denominación se mantuvo invariable pero la segunda -que en sustancia es una calificación ideológica que cumplía la función de distinguir a Sendero de las otras organizaciones que se proclamaban revolucionarias- cambió notablemente. Durante el período de la preparación del inicio las acciones armadas la definición se amplió a «marxista-leninista, pensamiento Mao Tsetung, pensamiento guía». Iniciada la guerra, se amplió a «marxista-leninista, pensamiento Mao Tsetung, pensamiento guía del presidente Gonzalo»: un reconocimiento al «salto cualitativo de decisiva importancia para el proceso revolucionario», que significaba su aporte. Algún tiempo después, se produjo un nuevo salto sustantivo cuando la calificación de «marxista-leninista» se amplió a «marxista-leninista-maoísta», cambio decidido en un evento partidario donde, según la dirección senderista, se llegó a la conclusión de que los aportes del presidente Mao a la teoría revolucionaria tenían tal grado de universalidad que justificaban elevar a su autor al mismo nivel que ocupaban Marx y Lenin, como los padres fundadores de la teoría revolucionaria.

Tras de este aparente simple cambio de nombres se encuentra un problema teórico-político muy importante, desde el punto de la teoría del conocimiento de Sendero. Puesto que su línea es «científica» y es este carácter lo que la convierte en la garantía del triunfo final, sus posiciones deben inscribirse dentro de una tradición de producción del conocimiento que cumpla los requisitos que el saber científico

exige. Esto es fundamental para zanjar cualquier discrepancia ideológica pues éstas, es bueno no olvidarlo, suelen adquirir literalmente una importancia de vida o muerte en condiciones de guerra. El recurso a la *ortodoxia*, es decir la invocación a la fidelidad a los principios revolucionarios científicamente establecidos, es la manera cómo se procesan las diferencias. El conocimiento científico es único: frente a su enunciación todos los demás postulados son errados, incorrectos⁴. Era pues imprescindible proclamar el carácter científico del aporte del presidente Gonzalo. Pero el desarrollo del pensamiento científico dentro de la tradición ideológica del maoísmo sigue un camino que recuerda la forma de ascensión hacia la santidad al interior de la iglesia medieval: el ascenso de un candidato a la canonización de un escalón de santidad a otro debe ir precedido de la elevación del predecesor a una nueva posición, que deje libre el espacio que el nuevo postulante aspira a ocupar. Convertir el «pensamiento Mao Tsetung» en «maoísmo» abrió camino al ascenso del «pensamiento guía del presidente Gonzalo» a la categoría de «pensamiento Gonzalo». Esta denominación presidió el desarrollo de la praxis senderista durante la década pasada. El «pensamiento Gonzalo» era la ortodoxia en materia de «la aplicación de las verdades universales del marxismo-leninismo-maoísmo» a la realidad peruana. Pero una serie de opciones políticas asumidas por esa organización en respuesta a las condiciones extraordinariamente difíciles que tuvo que afrontar desde mediados de la década del ochenta, que se apartaban claramente de los postulados teóricos de Marx y Lenin, obligaron a añadir a la definición partidaria la partícula «*principalmente maoísmo*», como una manera de reafirmar de qué lado estaba la ortodoxia partidaria.

En algún momento de la coyuntura vivida a inicios de la década del noventa se produjo la última innovación, que

⁴ Quienes consideran a Sendero una organización premoderna debieran reparar en que este postulado es profundamente moderno. Mejor aún: ortodoxamente moderno.

adquiriría una importancia dramática cuando fue capturado Guzmán. A la denominación oficial de Sendero, «Partido Comunista del Perú, Marxista-Leninista-Maoísta, pensamiento Gonzalo» se le añadió la precisión de «*principalmente pensamiento Gonzalo*». La explicación de este novedoso énfasis (que desplazaba al maoísmo en su papel de encarnación de la ortodoxia) puede explicarse por la imposibilidad teórica de conciliar la doctrina de Mao Tsetung con algunas resoluciones fundamentales adoptadas por la dirección senderista en ese período, que a la larga tendrían graves consecuencias. De ellas, las sustanciales fueron dos: la primera, proclamar que se había alcanzado el «equilibrio estratégico» en la guerra popular, y la segunda, que se debía acelerar el tránsito de la guerra del campo a la ciudad, convirtiendo a ésta última en el escenario fundamental donde deberían desenvolverse las acciones bélicas en el futuro.

Estas dos resoluciones eran insostenibles desde el maoísmo ortodoxo. Para Mao, el tránsito de la «defensiva estratégica» al «equilibrio estratégico» en la guerra tiene como correlato militar la constitución de fuerzas regulares (es decir, un ejército) capaz de pasar de las acciones irregulares, características de la «defensiva estratégica» (acciones de propaganda armada, sabotaje, atentados, terrorismo, guerra de guerrillas), a la primera forma de guerra regular, la *guerra de movimientos*, donde es posible ya desarrollar enfrentamientos regulares de profesionales de la guerra organizados en ejércitos, aunque las fuerzas insurgentes aún no estén en condiciones de defender territorios, como sucederá en la fase final de la guerra revolucionaria, la «ofensiva estratégica», donde las acciones bélicas adquirirán las características de una *guerra de posiciones*. Las acciones senderistas no rebasaron jamás las características de una guerra irregular, no llegándose a formar un verdadero ejército (aunque en los documentos se hablara del «Ejército Guerrillero Popular») con el cual desarrollar combates regulares ni siquiera en la región del Huallaga, donde más avanzó militarmente Sendero.

Por otra parte, el tránsito del escenario de la guerra del campo a la ciudad para Mao Tsetung está asociado a un

desarrollo del trabajo político y militar del partido muy elevado: el «cerco de las ciudades» y su caída final son la fase final de la guerra; el prelude inmediato de la victoria final. Como es evidente, tampoco se daban tales condiciones en el Perú a inicios de la década del noventa. No había cómo sustentar «científicamente» tales resoluciones desde el «marxismo-leninismo-maoísmo». Es esto, en última instancia, lo que obligó a la dirección senderista a romper con la ortodoxia maoísta y declarar el «pensamiento Gonzalo» la nueva ortodoxia. En adelante, el criterio de verdad para Sendero sería la palabra del «presidente Gonzalo»: la encarnación viviente de la línea correcta.

Interesa ahora subrayar que la captura de Guzmán se produjo poco tiempo después de que su «pensamiento» fuera elevado a la categoría de la nueva ortodoxia senderista. Por eso las consecuencias fueron muy graves, pues para Sendero es artículo de fe que la línea correcta surge siempre de la «lucha entre las dos líneas» en el seno del partido: la correcta (proletaria) y la incorrecta (burguesa). Dirimir entre la «línea correcta» y su contraria exige siempre, por eso, contar con una ortodoxia a la cual remitirse, que permita «separar el grano de la paja». Para la historia oficial de Sendero el presidente Gonzalo encarnó siempre la «posición correcta» enfrentándose en sucesivos combates, siempre victoriosos, a quienes empujaban a la organización hacia las incorrectas posiciones burguesas. La entronización de su «pensamiento» como la nueva ortodoxia partidaria no hacía más que llevar a su culminación natural la dinámica establecida desde los inicios de su «guerra popular». Puede comprenderse entonces en qué medida los golpeó, primero, su captura, que los privaba del guía ideológico infalible, dejándolos en la orfandad ideológica y la desorientación, y, peor aún, condenados a remitirse a la ortodoxia de un «pensamiento» cuyo creador había salido de la circulación. Pero el golpe definitivo vino con su decisión de solicitar al gobierno del presidente Fujimori, a apenas un año de su captura, abrir negociaciones de paz, en una carta en que lo reconocía como el «Señor Presidente Constitucional del Perú». El mismo Guzmán había calificado en una oportunidad anterior a Fujimori «ese que funge de

presidente del Perú», según una muletilla continuamente repetida por la prensa senderista-, como

«representante de la gran burguesía, principalmente compradora, de todos los terratenientes y el más obsecuente pro-imperialista yanqui hasta hoy, y el más rabioso enemigo de la guerra popular, en síntesis, un genocida vendepatria»⁵.

Los epítetos con que Guzmán se refería a Fujimori antes de su captura eran tan pintorescos como «reptil lambiscón», «sinuosa serpiente oriental», «chumbeque enganchado en las puntas de las bayonetas»⁶.

La caída del «Presidente Gonzalo» agudizó los conflictos políticos internos, por producirse en el peor momento para Sendero. Ella desencadenó el enfrentamiento público de sus dos figuras más destacadas en Europa: Maximiliano Durand, miembro de la dirección senderista de la primera época, ligado por lazos de parentesco con el núcleo histórico del grupo de Ayacucho más cercano a Guzmán -conocido como «la Sagrada Familia»-, a quien se le llegó a conocer como «el canciller de Sendero», y Luis Arce Borja, el director de *El Diario Internacional*, el vocero oficial senderista que se publica en Bruselas. Estos conflictos terminaron aireándose

⁵ «Sobre Campaña de Rectificación con ¡Elecciones No! ¡Guerra Popular, Sí!», 1991. Citola transcripción realizada por *El Diario Internacional*, Bruselas, setiembre-octubre 1993, p. 9, que publicó una antología de textos de Abimael Guzmán donde éste, a lo largo de la década de los ochenta, se pronunciaba categóricamente contra cualquier negociación que no fuera para discutir los términos de la rendición del enemigo. *El Diario Internacional* publicó esta antología con la finalidad de demostrar que las cartas de Guzmán eran una patraña, pues estaban en frontal contradicción con el «pensamiento Gonzalo». El rechazo de los senderistas a aceptar que Guzmán había solicitado negociar está expresado muy gráficamente en el contenido de la primera plana de esta publicación: «Presidente Gonzalo: El diálogo es un siniestro tráfico». La cita transcrita es una de las tantas declaraciones del líder senderista sobre el tema antes de su captura.

⁶ El término «chumbeque» se incorporó al argot político peruano en honor a un perro de ese nombre que, al irrumpir agentes de Seguridad del Estado a detener a su amo, un conocido líder político, salió en su defensa atacando a los invasores.

en la prensa partidaria internacional, incluyendo denuncias por malos manejos económicos, poco después se expresaron también en el vocero senderista editado en el Perú.

Los efectos en la relación entre Sendero y la población peruana fueron igualmente graves. El mito de la invulnerabilidad de Sendero fue liquidado con la captura de su líder máximo, y la exitosa imagen que había cultivado de ser una organización muy eficiente, que no cometía errores (lo que hacía mortíferamente temibles sus amenazas), quedó aún más gravemente mellada por las circunstancias en las que ésta se produjo. No debe perderse de vista que la Dincote había intervenido ya dos viviendas donde el jefe de Sendero había vivido durante algún tiempo, encontrando múltiples evidencias de su estadía -entre ellas el famoso video en que aparecía bailando al final de una reunión partidaria- y hasta algunas de sus pertenencias, incluyendo sus anteojos de lectura. Nadie imaginaba, por otra parte, que el temible presidente Gonzalo viviera sin un fuerte resguardo armado; para el operativo que culminó con su captura Dincote movilizó cientos de efectivos y fue una gran sorpresa no encontrar ninguna resistencia.

LA VERDAD UNIVERSAL Y EL NACIMIENTO DEL «PENSAMIENTO GONZALO»

Puede comprenderse la importancia del cambio de línea asumido a inicios de los noventa por Sendero si se analizan someramente las posiciones que Abimael Guzmán había sostenido apenas un par de años antes, en julio de 1988:

«Consideramos que en la actualidad -decía entonces el 'presidente Gonzalo'- ser marxistas, ser comunistas, nos demanda necesariamente ser marxista-leninista-maoístas y *principalmente maoístas*; de otra manera no podríamos ser verdaderamente comunistas» (el énfasis es mío)⁷.

⁷ "La entrevista del siglo. El presidente Gonzalo rompe el silencio", *El Diario*, Lima, 24 de julio de 1988, p. 3. La entrevista fue realizada por

Las amplias implicaciones de esta posición se derivan directamente de la forma cómo comprende Sendero la naturaleza del conocimiento y su relación con la transformación de la realidad. Para A. Guzmán el marxismo-leninismo-maoísmo

«...es ideología pero es científica. Sin embargo deberíamos comprender -prosigue- que *no podemos hacer concesión alguna a las posiciones burguesas que quieren reducir la ideología del proletariado a un simple método*, pues, de esa manera se la prostituye, se la niega. Para nosotros la ideología del proletariado (...) el marxismo-leninismo-maoísmo y *hoy principalmente el maoísmo*, es la única ideología todopoderosa porque es verdadera y los hechos históricos lo están demostrando (...) Y nuestro problema hoy ¿cuál es precisamente?, es enarbolarlo, defenderlo y *aplicarlo* y bregar esforzadamente sirviendo a que sea mando y guía de la revolución mundial. Sin ideología del proletariado no hay revolución sin ideología del proletariado no hay perspectiva para la clase y el pueblo, sin ideología del proletariado no hay comunismo» (los énfasis son míos) (p. 4).

Es importante reparar en la cuestión de la «aplicación» de un pensamiento verdadero preexistente a una realidad social determinada para transformarla, como una de las cuestiones medulares de la teoría del conocimiento que subyace bajo las concepciones senderistas:

«El marxismo siempre nos ha enseñado -dice Abimael Guzmán- que el problema está *en la aplicación de la verdad universal* (...) Es la *aplicación* del marxismo-leninismo-maoísmo a la revolución peruana la que ha generado el pensamiento Gonzalo, en la lucha de

dos periodistas adictos a Guzmán, Luis Arce Borja y Janet Talavera y tiene un marcado carácter apologético. En adelante citamos simplemente las páginas de las que extraemos las citas.

clases de nuestro pueblo, del proletariado principalmente, de las incesantes luchas del campesinado y en el gran marco estremecedor de la revolución mundial; es en medio de todo ese fragor, *aplicando de la manera más fiel posible la verdad universal a las condiciones concretas de nuestro país, como se ha plasmado el pensamiento Gonzalo*. Este fue antes pensamiento guía, y si hoy el Congreso ha sancionado pensamiento Gonzalo es porque se ha producido un salto en ese pensamiento guía, precisamente en el desarrollo de la Guerra Popular. En síntesis, *el pensamiento Gonzalo no es sino la aplicación del marxismo-leninismo-maoísmo a nuestra realidad concreta (...)* Pero, para nosotros, viendo la ideología en términos universales *lo principal es el maoísmo*, reiterándolo una vez más» (los énfasis son míos) (p. 5).

Adoptar el «pensamiento Gonzalo» como la nueva ortodoxia iba a crearle a Sendero complicaciones no sólo en el frente interno sino también en el externo, con el Movimiento Revolucionario Internacional (MRI), una organización que aglutina a pequeños partidos maoístas a nivel mundial, que prestó a Sendero invalorable servicios como apoyo en sus campañas propagandísticas. Pero era necesario fundamentar que se había alcanzado el «equilibrio estratégico» y que, en adelante, sin abandonar el trabajo en el campo, debería priorizarse el desarrollo de la guerra en la ciudad. Veamos las implicaciones de este debate.

¿EQUILIBRIO ESTRATÉGICO O SALTO AL VACÍO?

Desde el inicio de las acciones bélicas, Abimael Guzmán sostuvo que en nuestro país la guerra popular debía desarrollarse simultáneamente en el campo y la ciudad, dada la enorme dimensión de algunas urbes en América Latina y de nuestro país, «pero lo principal -precisaba en su célebre entrevista- es la lucha en el campo, la de la ciudad es complemento necesario» (p. 16). Desde el punto de vista

estratégico, Sendero estaba en la primera etapa de su guerra revolucionaria: «*nosotros aún nos desenvolvemos dentro de la defensiva estratégica y en esas condiciones, la guerra de guerrillas sigue siendo nuestra forma principal*» (el énfasis es mío) (pp. 20-21).

Aunque Guzmán afirmaba que Sendero comenzaba a desplegar el equilibrio estratégico, se cuidaba de precisar: «como dice el Presidente [Mao] tendremos que seguir teniendo la guerra de guerrillas como la principal y una guerra de movimientos como complemento» (p. 21). Según sus previsiones, se iría, en perspectiva, hacia el equilibrio estratégico como resultado de una elevación de la guerra contrasubversiva, que tendría «como centro el genocidio» (*ibid*). Sólo entonces podría plantearse el problema «de cómo desenvolver la guerra para la toma de las ciudades y para preparar la parte referente a la ofensiva estratégica, más por hoy no podríamos plantear» (*ibid*).

Un último factor que debió jugar un papel para precipitar esta trascendental decisión fueron las expectativas que provocó en las filas senderistas el advenimiento de la nueva década. Aunque es dudoso que la dirección de Sendero alimentara intencionalmente esta idea, entre las bases corrió ampliamente el rumor de que el partido tomaría el poder el año 1990. A medida que se acercaba esta fecha las expectativas crecían sin control, favorecidas por el espectacular avance del trabajo político y militar senderista y la velocidad de los acontecimientos.

En cierto sentido, la proclamación del «equilibrio estratégico» por Abimael Guzmán representó una especie de huida hacia adelante. Sendero debía afrontar la pérdida de presencia en el campo, a medida que los «escarmientos», es decir las masacres contra poblaciones campesinas, enfrentando unas comunidades contra otras (el «aniquilamiento de las mesnadas»), se mostraban incapaces de impedir la generalización de la organización militar del campesinado contra el proyecto senderista. Esto minaba desde sus bases el discurso de la guerra popular y prolongada con base en el campo, desde donde debería prepararse el asalto final de las ciudades. En lugar de revisar esta cuestión medular, se intentó obviarla

trasladando el mayor peso de las acciones militares del campo a la ciudad, proclamándose que, dentro del despliegue del V Plan, las campañas debían impulsar el ensayo de modalidades preinsurreccionales de acción, preparando las condiciones para el asalto al poder. Estas decisiones encontraron oposición en sectores de la cúpula senderista, que consideraban que debía continuarse con el proyecto original de fortalecerse en el campo antes de emprender la guerra a fondo en las ciudades, pero el enorme prestigio del «presidente Gonzalo» inclinó el fiel de la balanza a favor de la nueva línea.

Pero la toma de decisiones en toda guerra supone combinar el factor voluntad con la evaluación de las condiciones objetivas. Proclamar que se había alcanzado el «equilibrio estratégico» era una declaración de fe de carácter voluntarista, que no reflejaba el real avance de la guerra y la correlación de fuerzas realmente existente. No se había llegado a la construcción de un ejército propiamente dicho: un aparato militar capaz de desarrollar acciones regulares. Darle ese nombre a las columnas guerrilleras, que por sus propias características son las más avanzadas entre las fuerzas irregulares, pero eso y nada más que eso, no modificaba los términos del problema. El resultado de esta decisión es que se obligó al aparato -tanto el partidario cuanto el de las «organizaciones generadas por el partido»- a accionar exigido al límite de sus posibilidades. Y esta sobreactuación afectó gravemente su acción al multiplicar las probabilidades de fallas de seguridad y de cometer errores múltiples, así como las posibilidades de que el aparato fuera infiltrado.

La caída del video donde aparecían los miembros de la dirección senderista después de la clausura de su I Congreso partidario fue un golpe muy duro, que permitió no sólo identificar a los desconocidos, sino disponer de un testimonio gráfico actualizado que mostraba el rostro de los dirigentes cuya identidad era conocida, incluyendo a Abimael Guzmán. Las escenas en las que el «presidente Gonzalo» aparecía bailando «Zorba el Griego» eran extremadamente importantes no sólo para las campañas psicosociales desarrolladas por el gobierno, sino porque permitieron disponer de imágenes que mostraban su aspecto actual.

Existiendo sin duda un componente de azar en la captura del «presidente Gonzalo» -cuya mejor expresión es el hecho de que el único que salió en una camilla del local donde se produjeron los hechos fue un investigador, que sufrió un síncope, producido por la emoción cuando supo quién era el capturado-, puede concluirse que ella fue simplemente la culminación de los daños que sufrió Sendero como consecuencia del error de carácter estratégico en que incurrió al aprobar la línea política adoptada a comienzos de la década. Ciertamente, entraba dentro de lo posible que Guzmán no fuera capturado; él mismo dijo a su captor, el general Ketín Vidal, que lo habían sorprendido pocos días antes de que cambiara de residencia. Pero no debe olvidarse que su caída fue acompañada del desmantelamiento del 90% de la cúpula senderista.

La caída de Guzmán fue resultado no sólo de los errores de Sendero. Ella coincidió, para desgracia del proyecto insurgente, con un cambio significativo en la estrategia contrasubversiva desarrollada por la Dirección Nacional de Lucha Contra el Terrorismo (DINCOTE), que en sus líneas centrales pasaba por reemplazar la represión indiscriminada por un trabajo de inteligencia selectivo, que no tenía como finalidad mostrar resultados a corto plazo, exhibiendo los prisioneros capturados ante las cámaras de televisión, sino realizar un seguimiento paciente de los senderistas identificados, con la intención de llegar al corazón de la dirección. Jugó un rol clave en este resultado el trabajo del comandante Benedicto Jiménez y el Grupo Especial de Inteligencia (GEIN) creado a su insistencia al interior de la DINCOTE en 1990. El general Ketín Vidal facilitó el trabajo del equipo, alentándolo y dándole los medios para desarrollar su accionar, con los resultados conocidos. Los hechos del 12 de setiembre de 1992 fueron la culminación de esta nueva orientación impresa a la lucha contrasubversiva. La captura de Abimael Guzmán fue pues, ante todo, un trabajo eminentemente policial, que rompía con la lógica imperante durante de los años anteriores, de buscar la definición de la guerra por la vía de la represión militar indiscriminada.

SENDERO DESPUÉS DE LA CAÍDA DE LA «CUARTA ESPADA»

La caída de Abimael Guzmán dejó a su organización sin el gran árbitro capaz de dirimir en las grandes polémicas político ideológicas. «Es a través de una persistente, firme y sagaz lucha de dos líneas, defendiendo la línea proletaria y derrotando líneas contrarias como se ha forjado el pensamiento Gonzalo», afirma un texto partidario anteriormente citado. La convicción de estar armado de un pensamiento invencible dotaba a Sendero de una gran fortaleza, pues garantizaba la absoluta unidad de mando y constituía un poderoso seguro contra eventuales escisiones: a los disidentes sólo les quedaba como alternativas la autocritica extrema o la desaparición. En adelante sería muy difícil -casi imposible- que alguien de la dirección senderista en actividad pudiera cumplir ese papel. Esto plantea graves problemas para una organización armada embarcada en una guerra en la que cualquier error puede significar graves pérdidas, inclusive la caída de centenares de cuadros, y donde las discusiones ideológicas, siempre marcadas por las urgencias que impone una realidad tan cambiante como la peruana, adquieren cabalmente una importancia de vida o muerte.

Otro problema mayor era cómo mantener en alto la moral de la militancia: un asunto crucial cuando los millones de dólares anuales a los que la organización tiene acceso en la zona cocalera del alto Huallaga -la región que produce el mayor volumen de pasta básica de cocaína en el mundo- tienen una capacidad potencial de ejercer un letal efecto corruptor. Mientras la dirección estuvo en manos de Guzmán este peligro fue conjurado combinando una gran mística partidaria con el empleo de mecanismos disciplinarios draconianos, pero faltando el líder y estando mellada el aura mística con que lo revistió el culto partidario extremo nadie puede asegurar que el dinero fácil al que los militantes de la región cocalera tienen acceso no llevará a una aguda descomposición interna.

Aunque con Guzmán cayó simultáneamente una parte importante de la dirección política senderista, quedó relativamente indemne el aparato militar de la organización.

Buena parte de la dirección histórica de Sendero fue desmantelada. En mayo de 1992 fueron muertos en el penal de Cantogrande Yovanka Pardavé, Tito Valle Travesaño y Deodato Juárez Cruzat (Guzmán dijo al general Ketín Vidal que en esa acción le habían matado a sus mejores hijos, refiriéndose a los dos últimos). Con Guzmán fueron capturadas su compañera Elena Iparraguirre y Laura Zambrano, integrantes junto con él del *Comité Permanente*, la máxima instancia de dirección de Sendero, salvándose sólo un miembro de este aparato de dirección: Oscar Ramírez Durand, el «camarada Feliciano». Poco después cayó Martha Huatay, la encargada de reorganizar la dirección senderista. También fueron capturados los responsables del Comité Zonal Sur (Arequipa) y del Comité Regional del Norte, entre ellos Laura Iparraguirre. Igualmente grave fue para Sendero la desarticulación de los «órganos generados por el Partido», *El Diario*, «Socorro Popular» y la «Asociación de Abogados Democráticos».

DOS CARTAS DE AMOR Y UNA ORGANIZACIÓN DESESPERADA

Sin duda fue una gran sorpresa que en setiembre de 1993 se diera a la publicidad una carta enviada por el «presidente Gonzalo», a un año de su captura, a su homólogo, el ingeniero Alberto Fujimori, reconociéndolo como presidente del Perú y pidiéndole iniciar conversaciones de paz. Sus razones han sido motivo de múltiples especulaciones. Para unos, se trataba de un maquiavélico juego político; para otros, expresaba su «quiebra» personal; para los terceros, él trataba de preservar a los miembros de su organización en condiciones políticas adversas; finalmente otros atribuían su decisión a su incontinencia sexual, que lo habría empujado a arriar sus banderas a cambio de que le permitieran reunirse con su compañera⁸.

⁸ "¿Por qué han tomado la decisión de actuar de esta manera Guzmán y la Iparraguirre en dos ocasiones distintas, primero al redactar y

No vale la pena perderse en estas especulaciones. Interesa más evaluar el impacto objetivo del hecho político y sus implicaciones para la guerra senderista. En primer lugar, la redacción de las cartas fue una iniciativa unilateral de Abimael Guzmán, no consultada con la dirección de Sendero que actuaba en libertad ni con todos los miembros del aparato de dirección en prisión. Son reveladoras las reacciones iniciales de desconcierto de los cuadros dirigentes presos entrevistados por la televisión en el penal de Cantogrande, que se negaron a prestar declaraciones, en unos casos, y en otros afirmaron que la carta era una «patraña burguesa». El portavoz de Sendero en Londres, Adolfo Olaechea Cahuas, llegó a afirmar que no sólo la carta sino el video en el que aparecía Abimael Guzmán firmando la misiva, vestido de uniforme militar, flanqueado por su compañera Elena Iparraguirre, era un montaje del Servicio de Inteligencia realizado utilizando recursos tecnológicos semejantes a los empleados por Steven Spielberg para revivir a los dinosaurios en «Jurassic Park». Su desconcierto llegó hasta el punto de llevarlo a afirmar a la revista *Oiga* que, si Abimael Guzmán pedía hablar de paz, era porque el Estado peruano estaba en descomposición y de lo que se trataría sería de negociar cómo se le transfería el poder⁹.

Pero a la primera carta le siguió otra aún más explícita, leída por el propio Guzmán ante las cámaras de

suscribir la carta y luego a leerla ante las cámaras de televisión? Seguramente, en primer lugar, para impedir el desbande de su agrupación: si la guerra cesa, la represión amengua. Entonces, se puede preservar, a través de la hibernación, a sus principales núcleos de combate, a la espera de tiempos mejores. Pero una segunda explicación acaso sea más realista. Y es que la pareja Guzmán-Iparraguirre ya no soporta los rigores del aislamiento severo al que ha sido sometida. Sobre todo él, que –como bien dice Alberto Massa en la edición de *Oiga*– es 'blandengue, lascivo, engreído'... acostumbrado a estar 'acompañado de lectura, música, cigarros, alcohol...'. Por recuperar esos goces perdidos, Guzmán estaría dispuesto a negociar la rendición de Sendero". Manuel D'Omellas, *Expreso*, Lima, 5 de octubre de 1993.

⁹ El mismo Olaechea justificó el coche bomba de Tarata y las muertes que provocó entre la población civil de Miraflores "como una respuesta del partido al aniquilamiento de cien de sus militantes en la cárcel de Cantogrande", en una entrevista telefónica otorgada a un canal peruano de televisión. Los comentarios sobran.

televisión, en la que no sólo reconocía implícitamente su derrota sino exaltaba el golpe perpetrado por el ingeniero Fujimori el 5 de abril de 1992, como un hecho decisivo para explicar los reveses sufridos por Sendero¹⁰. Diversas evidencias que contiene el texto ológrafo distribuido a la prensa¹¹ son reveladoras de la cantidad de versiones de la misiva que debió redactarse y de las complejas negociaciones que rodearon su elaboración. Su publicación fue parte de un vasto operativo orquestado por el Servicio de Inteligencia Nacional con el inocultable objetivo de apuntalar la campaña del presidente Fujimori, para ganar el referéndum constitucional que debía permitirle tentar la reelección presidencial -que estaba expresamente prohibida en la constitución vigente-.

El manejo de las cartas de Abimael Guzmán estuvo sometido a las conveniencias coyunturales del gobierno. Esto puede explicar la forma errática que asumió. Un mes antes de la captura del «presidente Gonzalo», el presidente Fujimori se declaraba partidario de la pena de muerte y afirmaba que, si de él dependiera, mataría personalmente a Guzmán. En el mensaje televisado del 13 de setiembre de 1992, al día siguiente de la captura del jefe máximo de Sendero, lo denominó: «el exterminador, pero también Abimael el disipado (...) un monstruo (...) el mayor sicario del narcotráfico en el Perú». Pero luego de la publicación de la primera carta del líder senderista -realizada aprovechando una presentación presidencial en el recinto de la Organización de las Naciones Unidas- el tono cambió. El tema de la pena de muerte fue abandonado. En el mensaje televisado del 3 de octubre Fujimori afirmó: «el jefe político de Sendero Luminoso es ahora alguien con más cordura que el año pasado». El triunfo político que representaba la carta de Guzmán parecía anunciar una aplastante victoria electoral del régimen. Pero el resultado de la publicación de una segunda carta, el 8 de octubre, fue contraproducente. Las loas del líder senderista al

¹⁰ La mayoría de los diarios, Lima, 10 de octubre de 1993.

¹¹ Como la repetición textual de un párrafo en el final de la primera página y el inicio de la segunda y una descordinación en la frase que cierra la segunda página y la que inicia la tercera.

régimen, lejos de aumentar su apoyo, generaron desconfianza sobre las razones que iban ocultas tras de este operativo. El periódico conservador *Expreso*, que durante estos años se ha constituido en el más firme defensor del fujimorismo, expuso muy gráficamente el malestar provocado por la forma que venía asumiendo el manejo de las negociaciones, en un editorial publicado el día 12 de octubre:

«Guzmán accedió a poner en su carta algo que no es esencial al propósito declarado de la misma. No se necesita ser muy suspicaz para percatarse de que, colgado del objetivo principal, hay otro: consolidar la campaña por el 'Sí'. Guzmán termina legitimando desde un esquema marxista -lo que es casi ridículo- el golpe del 5 de abril. Evidentemente, Fujimori no necesita de la aprobación de Guzmán a esa decisión. Tampoco es necesaria la aprobación de Guzmán a la acción del Servicio de Inteligencia. Porque el pudor aconseja, también, reconocer que la autodefensa comunera y la resistencia de la población -que al cabo decidieron la guerra- ya se hallaban en marcha cuando Fujimori llegó al poder».

El llamado de la derecha al «pudor» es expresivo de hasta qué punto el manejo de las cartas fue percibido como una burda maniobra electorera. El apoyo al presidente Fujimori empezó a bajar en las encuestas con gran velocidad y el manejo de las relaciones con Guzmán comenzó a cambiar de una semana a otra. El 12 de octubre el presidente Fujimori, en declaraciones a la prensa chilena, calificó la decisión de Guzmán de pedir negociar como una «reacción humana, realista», añadiendo que le llamaba la atención «la coincidencia de análisis, sorprendente, que hace Abimael Guzmán y el que yo hago»¹². La semana siguiente Sendero lanzó un conjunto de atentados dejando malparado el optimismo presi-

¹² *Gestión*, Lima, 13 de octubre de 1993. Diversos analistas llamaron la atención sobre las coincidencias entre Guzmán y el presidente Fujimori como la mejor evidencia de la vocación autoritaria de ambos.

dencial y su convicción de que la rendición de Guzmán representaba el fin de la guerra. Entonces Fujimori acusó a Abimael Guzmán de haber delatado desde prisión a algunos cabecillas de Sendero proporcionando una valiosa información. Al mismo tiempo aseguraba que Guzmán conservaba intacta su condición de líder ideológico y político de su organización, es decir, continuaba siendo un interlocutor válido en las conversaciones que sostenía con el gobierno¹³. Dos días después Fujimori dio a conocer que Abimael Guzmán había sostenido una reunión con su exlugarteniente Martha Huatay, quien fue trasladada especialmente para esta reunión a Lima desde el penal de Yanamayo (Puno). El sometimiento de la lideresa a las directivas de Guzmán fue señalado como la confirmación de que éste mantenía el mando de su organización¹⁴. Poco después Fujimori anunció que la dirigencia de Sendero Luminoso en prisión estaba reunida en la base naval del Callao, a petición de Abimael Guzmán. «La rendición se está efectuando en estos momentos», aseguró¹⁵.

El 28 de octubre se dio a publicidad la carta suscrita por otros cuatro importantes miembros de la dirección senderista en prisión que se reunieron con Guzmán en la base naval del Callao: Osmán Morote, Martha Huatay, Rosa Angélica Salas y María Pantoja. En ella respaldaban la iniciativa asumida por el «presidente Gonzalo» y su compañera, Elena Iparraguirre:

«Como militantes del Partido Comunista del Perú, con muy alta sujeción a la Jefatura y a la Dirección Central, con cabal conciencia y pleno convencimien-

¹³ *La República*, Lima 24 de octubre de 1993. El tema de la "traición" de Guzmán contra miembros de su entorno partidario no volvió a ser retomado en adelante por el régimen.

¹⁴ *La República*, Lima 25 de octubre de 1993.

¹⁵ Entrevista en el programa *Pulso* de Paranamericana Televisión, dirigido por Guido Lombardi. Participaron como panelistas Jaime Althaus y Augusto Alvarez Rodrich. En realidad la reunión de los mandos senderistas con Guzmán se había realizado a inicios de octubre, pero el régimen reservó la noticia para las vísperas del referéndum nuevamente en función de sus conveniencias electorales.

to de su insoslayable necesidad histórica, apoyamos las cartas del Presidente Gonzalo y la camarada Miriam [Elena Iparraguire] dirigidas al Señor Presidente de la República, Ingeniero Alberto Fujimori Fujimori, solicitándole conversaciones para llegar a un Acuerdo de Paz, cuya aplicación conduzca a concluir la guerra que por ya más de trece años vive el país, petición que hacemos nuestra y reiteramos».

A continuación, alertaban a la militancia senderista «contra toda acción desesperada, aventurera, o de provocación de terceros, pues sólo apuntan a socavar e impedir la consecución del Acuerdo de Paz propuesto, previniendo al máximo tales actos y denunciándolos rotunda e inmediatamente». Esta carta fue acompañada por una foto de familia distribuida por la Secretaría de Prensa de Palacio de Gobierno a todos los medios de comunicación, para la que posaron Guzmán y sus cinco lugartenientes. Poco después, fueron difundidos videos que mostraban diversos aspectos de las negociaciones desarrolladas entre el líder senderista y los emisarios del régimen.

Pero el resultado del referéndum, que equivalía a un virtual empate entre el gobierno y la oposición, debilitó la posición negociadora de Guzmán, reduciendo progresivamente el protagonismo que le otorgó el régimen durante ese mes, a medida que iba dejando de ser útil a sus intereses políticos.

¿Qué razones llevaron a Guzmán y Fujimori a entablar conversaciones? La explicación más plausible para la decisión de Guzmán, está contenida en la segunda carta cursada al presidente Fujimori:

«Pensamos que nuevos, complejos y muy serios problemas han surgido en los últimos tiempos planteando al Partido Comunista del Perú fundamentales cuestiones de dirección, y es precisamente en ella donde nuestro partido ha recibido el más duro golpe. La cuestión de dirección es, en consecuencia decisiva

y ella en nuestro caso no podrá ser resuelta en buen tiempo, lo que repercute principalmente en el desarrollo de la guerra popular. (...) como ayer bregamos por iniciar la guerra popular, hoy con igual firmeza y resolución se debe luchar por un Acuerdo de Paz. Esta es una decisión histórica de necesidad insoslayable, más aún considerando que la paz ha devenido en necesidad de pueblo, la nación y la sociedad peruana en su conjunto».

Esta evaluación condensaba la contenida en el documento elaborado por los miembros de la dirección senderista en cautiverio reunidos por el Servicio de Inteligencia en octubre de 1992, en la base naval del Callao, a pedido de Abimael Guzmán. Un detalle al que los analistas no le han prestado la atención que merece es que en este documento Guzmán reconoce implícitamente que la decisión de iniciar la lucha armada en 1980 fue equivocada: se afirma que hubo un error en la caracterización de la coyuntura mundial medida en una perspectiva secular, pues, contra lo que sostenían los documentos partidarios anteriores, la «oleada revolucionaria» en la que Sendero consideraba que se inscribía su «guerra popular» había concluido con la derrota de la revolución cultural china en 1968. En 1980 se estaba, pues, en plena fase de reflujo de la revolución mundial¹⁶.

Por parte de Fujimori la negociación con la dirección de Sendero estuvo subordinada al objetivo de asegurar su reelección como presidente en 1995. La virtual rendición de Guzmán debía sin duda rendir réditos políticos. A su vez, el conocimiento de las necesidades electorales del régimen creó el espacio sobre el cual Abimael Guzmán consiguió realizar algo que parecía casi imposible, después de que con su reclusión en una celda subterránea en la base naval del Callao,

¹⁶ El documento considera que esta etapa de reflujo se prolongará por unas tres décadas y que hacia el año 2,010 se dará una reactivación del movimiento revolucionario mundial. De allí que sea necesario replegarse. Es en esta perspectiva que adquiere sentido el "Acuerdo de Paz" que piden al gobierno.

en un régimen de riguroso aislamiento, aparentemente estaba condenado a vegetar por el resto de su vida: volver a hacer política. Es así que no sólo logró disponer de canales para dirigirse a la opinión pública¹⁷, sino hasta que le permitieran reunirse con los integrantes de su dirección partidaria reconstituyendo un Comité Central en prisión.

Las urgencias electorales del régimen determinaban el espacio y el tiempo de la negociación. El ajustado triunfo fujimorista en el referéndum del 31 de octubre de 1993 abrió el espacio sobre el cual las negociaciones -siempre al margen de toda fiscalización, según el estilo que el régimen ha institucionalizado- han seguido desarrollándose. Pero Guzmán sólo puede mantenerse como interlocutor válido en la medida en que demuestre que sigue siendo el jefe acatado por Sendero y ya una semana antes de la votación las acciones militares desplegadas por su organización pusieron en duda su autoridad. Se inició entonces uno de los capítulos más tenebrosos de esta negociación, que incluye la alianza abierta entre el líder senderista y los aparatos de seguridad del régimen, para ayudarlo a ganar la hegemonía en el aparato senderista, primero entre los militantes presos y después entre los que permanecen en libertad.

Para realizar el primer objetivo, se envió emisarios seleccionados por Guzmán, de entre los miembros de la dirección presos con mayor ascendiente partidario, a los distintos penales del país, con la misión de obligar a los recalcitrantes a alinearse con la nueva posición. Este objetivo se logró sólo parcialmente, calculándose que a la fecha un sesenta por ciento de los senderistas detenidos están con el Acuerdo de Paz. Para conseguir el segundo objetivo se ha liberado a dirigentes senderistas con ascendiente sobre las bases partidarias, con el encargo de disputar la hegemonía a Feliciano y sus seguidores, según denuncias realizadas por diversos medios de comunicación.

¹⁷ Y naturalmente a sus propios militantes. Su posición ha llevado la polémica dentro del aparato partidario en activo, obligando a una lucha que, siguiendo la tradición en la que ésta se ha desenvuelto durante estos años de guerra, incluye la aniquilación física de los disidentes.

A pesar de todo, lograr que Guzmán pidiera negociar la terminación de la guerra constituye un éxito estratégico de las fuerzas de seguridad cuya importancia no se puede escatimar. El daño que ha hecho a la organización fundamentalista el viraje de su líder es irreversible. La violencia política no ha terminado. Pero el Sendero de hoy es *otra organización*, que carece de la unidad y centralización que le aseguraba el fanático alineamiento de sus militantes en torno al deificado «presidente Gonzalo».

EL «PENSAMIENTO GONZALO» ANDA SUELTO

El inverosímil viraje de Abimael Guzmán sometió a una dura prueba la fe de sus militantes. En el documento «Comenzamos a derrumbar los muros y a desplegar la aurora», del 28 de marzo de 1990, Guzmán escribió: «Aquellos a quienes dijimos ponerse de pie, levantarse en armas, sembrando en su voluntad, responden: estamos prestos, guíennos, organicénnos, ¡actuemos!, y cada vez requerirán más. *O nosotros cumplimos lo que prometimos o seremos hazmerreir, fermentidos, traidores.* Y eso no somos nosotros» (el énfasis es mío). En la ya citada «Entrevista del siglo» de julio del año 1988 rechazaba cualquier posibilidad de negociación en las circunstancias existentes en el Perú:

«...hay que partir de que en las reuniones diplomáticas sólo se firma en la mesa lo que está refrendado en el campo de batalla porque nadie entrega lo que no ha perdido obviamente, eso se entiende. Bien, uno se preguntaría ¿ha llegado ese momento en el Perú? No ha llegado ese momento, entonces ¿qué razón tiene plantear el diálogo?, el diálogo apunta simplemente a frenar, a socavar la guerra popular, a eso apunta, a nada más, insisto (...) ésa es nuestra condición la rendición cabal, completa y absoluta ¿están dispuestos a eso? Lo que están tramando es nuestra destruc-

ción, así que el diálogo es una demagogia barata» (p. 33)¹⁸.

Capturado Guzmán, los aparatos de propaganda senderista intentaron minimizar el real impacto del golpe recibido proclamando «¡El pensamiento Gonzalo está libre!». Aparentemente lo que quedaba simplemente era implementar los acuerdos adoptados en el Tercer Pleno del Comité Central, donde se había aprobado el Sexto Gran Plan Militar, poco antes de captura de Guzmán. Eso fue lo que él ordenó desde la jaula en la que fue presentado a la prensa. A ese mandato se aferraron los organismos senderistas... hasta que vino la solicitud de Guzmán al gobierno para iniciar conversaciones que dieran término a la guerra.

El impacto de este hecho puede ser medido por el juego de racionalizaciones a las que dio lugar. Hubo militantes que, reconociendo que la demanda de paz era una realidad, intentaron explicarla desde la aplicación del «pensamiento Gonzalo». La más sorprendente de estas racionalizaciones fue realizada por un militante entrevistado por la revista *Quehacer* que se autodefinió como «un disciplinado adherente de la ideología del PCP»¹⁹. Según la lectura que él hace de las misivas, el «presidente Gonzalo» busca concentrar la atención de su partido en los problemas de dirección: «Quizá esto parezca subjetivo -subraya- pero cuando en el segundo video habla de los problemas del partido, su hablar se hace más pausado, como para remarcar lo que está diciendo. El mensaje se dirige a la nueva dirección del partido...» Ante la observación de que en la segunda carta Guzmán admite más bien la derrota de su partido, él responde que en realidad Guzmán se autoinmola por mantener la unidad del partido: «En éste funciona la lucha entre dos líneas. Entonces, cuando

¹⁸ El *Diario Internacional* de Bélgica transcribió sólo aquellos párrafos de esta cita en los que el "presidente Gonzalo" rechazaba el diálogo escamoteando aquellos en los que establece la relación entre el diálogo y la correlación de fuerzas que obliga a uno de los adversarios a demandarlo.

¹⁹ Hernando Burgos, "El mensaje escondido", *Quehacer* N° 85, DESCO, Lima, setiembre-octubre de 1993, pp. 24-29.

[el «presidente Gonzalo»] levanta la bandera de la paz en realidad le niega -por negación- el camino al derechismo, en el nuevo comité central, a quienes pretendan levantar banderas de capitulación. La posición que ahora hace pública busca consolidar a la izquierda en ese organismo, por el repudio que esa posición generará dentro del aparato partidario.

«Como el derechismo no va a levantar las banderas de la claudicación y la izquierda en el comité central probablemente repudie las cartas, se logrará la unanimidad en torno a la nueva dirección» (p. 25).

Ante el escepticismo de su interlocutor, el entrevistado añade que Guzmán busca jugar el papel de ejemplo negativo: al plantear una línea que sabe que será rechazada favorece las posiciones de izquierda, evitando que se caiga en el capitulacionismo. Siendo conciente de su «inutilidad» en prisión recurre pues a un subterfugio: «el mensaje cifrado dirigido al partido a través de las cartas es 'reemplácenme'. A partir del momento en que escribe las cartas se pone al margen, pasa a ser sólo el doctor Guzmán. Al actuar de esa manera sanciona favorablemente a la nueva dirección» (p. 26). Para él, aunque el gobierno cree que ha obtenido un triunfo en realidad eso no es así. Lo que el «presidente Gonzalo» le ha ofrecido es un «caramelo envenenado». Interrogado sobre el sentido de esta última expresión, explica: «Se trata de una táctica muy sutil, usada por los chinos. Lo que aparece como una concesión al enemigo en realidad es un arma contra éste, que se vuelve contra quien la recibe» (pp. 26-27). A los beneficios así logrados por el «presidente Gonzalo» se añaden varios otros de carácter secundario, como los de dejar a Fujimori sin pretexto para su política contrasubversiva, relajar la atención de las fuerzas contrainsurgentes y mejorar la imagen del «presidente Gonzalo» ante la opinión pública, mostrándolo bajo una faz distinta a la del monstruo con que habitualmente lo identifican. Casi se podría afirmar, a partir de esta lógica, que en realidad Abimael Guzmán habría tramado su captura para, de esta manera, infringir una derrota más al gobierno. Aunque

no se trata de un pronunciamiento oficial, y el declarante advierte claramente que habla a título personal, el texto es muy valioso como ilustración de la manera de razonar cultivada en el seno de Sendero. En realidad no interesa que el «presidente Gonzalo» afirme que una cosa es blanca; en realidad su intención, leída por la lógica de los contrarios, era decir negra, y viceversa. De una manera o la contraria, siempre sus posiciones estarán en la línea correcta, al servicio del partido, el desarrollo de la guerra popular y la revolución.

LOS SENDEROS SE BIFURCAN

Ante el pedido de negociaciones de paz de Abimael Guzmán, la reacción más primaria y extendida dentro de Sendero fue negar el hecho mismo. A ella se ha aferrado oficialmente la dirección rebelde, que afirma que todo es una gran patraña elaborada entre el Servicio de Inteligencia y los norteamericanos, aunque en un acto de perfecta esquizofrenia política califica al mismo tiempo de traidores a los ejecutores de la nueva política decretada por el «presidente Gonzalo» con algunos de sus más rebuscados epítetos:

«Esos que luchan por el A.P. [Acuerdo de Paz] no son sino eternos miserables que siempre quisieron medrar con la revolución y usurpar el nombre del Partido, saboteando y adulterando documentos (...) Este grupillo de disminuidos a su mínima expresión caminan de la mano de la reacción, abrazándose desenfrenadamente y haciendo regalitos al asesino de niños, genocida y chumbeque Fujimori»²⁰.

²⁰ *El Diario*, Lima, mayo de 1994. Esta edición, publicada bajo la conducción de los seguidores del camarada Feliciano, circuló en fotocopias, lo cual es expresivo de las dificultades que han tenido para rehacer su aparato de prensa. La alusión a los "regalitos" se refiere al obsequio que hiciera Osmán Morote al presidente Fujimori, cuando éste visitó el penal de Yanamayo en Puno, que consistió en un retablo que él había elaborado, que exaltaba el "Acuerdo de Paz". Conviene recordar que hasta su captura Morote fue el segundo hombre de la jerarquía de Sendero Luminoso.

Naturalmente, no podían faltar las amenazas: «las masas (sic) sabrán sancionar ejemplarmente a todos esos traficantes que de alguna manera u otra manera vomitan por doquier la fétida patraña de la reacción 'Luchar por un Acuerdo de Paz'»²¹.

La dirección de «Sendero Rojo» -la facción de Feliciano- enfrenta fuertes dificultades para repudiar a Abimael Guzmán o, aún más radicalmente, romper con el «pensamiento Gonzalo». Existe una especie de inercia en las bases que no puede ser fácilmente rota. Si entre los miembros de la dirección partidaria los debates de línea política pueden entrar en sutilezas múltiples, ésta llega a las bases en forma de consignas que guían el accionar general de la organización y tareas concretas que realizar. La coherencia de una dirección y su ascendiente está garantizada sobre todo por su fidelidad a unas y otras; esto es lo que ha asegurado a Feliciano el apoyo de la mayoría de las bases senderistas. Pero con ello el problema no está, ni mucho menos, resuelto. Dada la anterior deificación del «presidente Gonzalo» romper con él es sembrar dudas sobre la viabilidad del proyecto que él iniciara y dirigiera. No en vano la propaganda senderista insistió una y otra vez en que el «pensamiento Gonzalo» y la conducción de la jefatura (a la cual los propios miembros de Sendero Rojo declaran su sujeción) eran la única garantía del triunfo final.

Pero esto lleva a un callejón sin salida. Aunque los partidarios del Acuerdo de Paz propuesto por el «presidente Gonzalo» no tienen la absoluta mayoría que inicialmente se supuso ostentaban en los penales y los partidarios de Feliciano controlan bastiones importantes como el penal Castro y Castro (también denominado Cantogrande), además de que tienen una aplastante mayoría entre los senderistas en liber-

²¹ Aparentemente la sanción de "las masas" ha comenzado. La captura de Efraín Morote Durand, hijo de Osmán Morote, quien cayó en el hospital 2 de Mayo, donde convalecía de una herida de bala, permitió saber de una balacera producida cuando partidarios de Feliciano irrumpieron en una reunión de partidarios del "presidente Gonzalo" que se realizaba en El Agustino, con la intención de asesinarlos.

tad²², sus perspectivas a mediano plazo no son halagüeñas. ¿Cómo reclutar nuevos adherentes para la guerra popular en nombre del «pensamiento Gonzalo» cuando su propio autor llama a terminarla? El problema radica no tanto en asegurar el concurso de los senderistas convencidos, sino en cómo ganar nuevos militantes que permitan reemplazar las bajas que inevitablemente se van produciendo. La viabilidad de un proyecto armado depende en última instancia de esta condición: si la velocidad con que una organización pierde militantes es mayor que aquella con que repone sus bajas a largo plazo su proyecto no es viable.

Este es apenas una parte del problema, pues lo más grave para Feliciano y sus seguidores es que según diversas evidencias el «presidente Gonzalo» no piensa limitarse a esperar que los militantes en libertad se convenzan de la justeza de sus nuevas posiciones sino ha decidido intervenir directamente en la lucha por la hegemonía con la cooperación del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN). En el segundo semestre de 1994 se produjo un escándalo nacional, prontamente acallado por una prensa con una marcada vocación por la autocensura, cuando se confirmaron rumores que circulaban insistentemente en torno a la liberación de importantes cuadros senderistas, algunos de ellos ya sentenciados. Aunque los medios de comunicación que abordaron el tema prefirieron no profundizar en el asunto, era un secreto a voces que se trataba de importantes cuadros de dirección con ascendiente sobre las bases senderistas, adictos a la línea del «presidente Gonzalo», que tenían como misión trabajar por revertir la correlación de fuerzas derrotando a los partidarios de Feliciano. Finalmente, estas versiones fueron confirmadas por un pronunciamiento de los partidarios de la «línea liquidacionista de izquierda», como denominan a los integran-

²² "¿Quiénes son los que buscan la paz? –pregunta el vocero senderista–. Obviamente los tristes ingenuos y renegados que en un ataque de angustia dijeron: 'Luchar por un Acuerdo de Paz'. ¿Cuántos son? Tan pocos que se les puede enumerar e identificar. Todos los conocen", *El Diario*, Lima, mayo de 1994. El gran problema para los partidarios de continuar la guerra es que quien encabeza a los tristes ingenuos y renegados es el "presidente Gonzalo" en persona.

tes de «Sendero Rojo» los facciosos que siguen a Abimael Guzmán. Un volante del «Frente Popular de Liberación»²³, que circuló a fines de agosto de 1994 ratificaba el rechazo a las negociaciones de paz, condenando al «grupillo negro que levanta una LOD [línea oportunista de derecha] revisionista y capitulacionista conformada por infiltrados y traidores (...) algunos de cuyos integrantes están saliendo de las cárceles con el conocimiento y consentimiento del SIN».

Un documento más reciente, incautado por la Policía, asegura que esa organización, luego de duros reveses, ha logrado reestructurarse a nivel nacional y hoy se encuentra

«...saliendo del recodo en el difícil camino iniciado a raíz de la caída del presidente Gonzalo» (...) Repudiamos y condenamos a estas ratas miserables cuidapellejos rastreros, que han sido incapaces de soportar un accidente de trabajo y menos aún de dar la vida por el Partido y la Revolución. Hoy, ellos se venden por un plato de lentejas habiendo querido mellar la moral de la clase y del Partido, pero eso jamás lo lograrán (...) Estos traidores han expresado como parte de su esencia revisionista, escicionista, que son incapaces de dar debate y plantear posiciones de lucha interna, han huido cobardemente y desde fuera de las filas han enarbolado negras y podridas banderas. Van a pagarlo, ténganlo por seguro, el brazo justiciero del partido llegará hasta ellos»²⁴.

Los hechos no permiten pues alimentar la ilusión de que el fin de la guerra esté cerca. Después de todo, han

²³ Se trata de una de las "organizaciones generadas por el partido" que "Sendero Rojo" pretende organizar en ejecución del mandato que el "presidente Gonzalo" diera desde la jaula en la que fue presentado a la prensa el 24 de setiembre de 1992, en la última declaración pública que los seguidores del "camarada Feliciano" reconocen como expresión del "pensamiento Gonzalo".

²⁴ *El Mundo*, Lima 18 de julio de 1995.

transcurrido quince años de guerra. Muchos de los militantes de Sendero Luminoso se incorporaron a las acciones militares siendo apenas adolescentes, e inclusive niños. El fenómeno de la violencia política se ha entrelazado en el Perú con problemas tan complejos como una muy profunda crisis económica, que, aunque a nivel macroeconómico muestra signos de empezar a superarse, no ofrece en un horizonte próximo perspectivas de asegurar la incorporación de los desempleados al mercado de trabajo ni de absorber a los nuevos contingentes de jóvenes que año a año se incorporan al mercado laboral. Existen, además, realidades como el narcotráfico, con las que la violencia política se asoció profundamente a partir de la segunda mitad de la década pasada. En estas condiciones, hacer la guerra suele terminar constituyéndose en una forma de vida. Las ideologías políticas sirven, en este caso, para proporcionar una racionalización para la praxis, sin ser en sí el origen de la violencia. Y por esa razón su quiebra no tiene que significar necesariamente el final de la misma: o bien se construyen otras racionalizaciones ideológicas que justifiquen continuar esa manera de vivir, o simplemente se prescinde de los discursos justificadores, optando abiertamente por el bandolerismo. La experiencia histórica de Colombia muestra múltiples ejemplos de ambos procesos²⁵. El documento citado líneas arriba reivindica la autoría de los ataques con coche-bomba registrados en Lima en los meses anteriores a la inauguración del segundo período presidencial del ingeniero Fujimori, así como «el aniquilamiento de agentes de la reacción, del revisionismo y de los capitulacionistas».

Las causas estructurales que permitieron la generalización de la violencia política en país, por otra parte, no se

²⁵ Una ilustración de la complejidad del problema es la crisis que se ha abatido sobre la producción de coca. Cuando escribo estas líneas (julio de 1995), el precio del kilogramo de hoja de coca en la chacra está a 50 centavos de dólar: ocho veces menos que el café y cinco menos que el achiote. Los poblados que crecieron a la sombra del *boom* cocalero languidecen y el frente del Huallaga de Sendero Luminoso atraviesa una grave crisis económica por la caída de sus ingresos por protección a las firmas que controlan el narcotráfico.

han modificado significativamente. El caldo de cultivo sobre el cual nuevos proyectos violentistas pudieran generalizarse continúa allí. Se puede aducir que la población está cansada de la guerra y que este sentimiento es un antídoto eficaz frente a la tentación de la violencia. Tal vez sea así. Es una pretensión inútil intentar predecir el futuro; lo que es posible es trazar los escenarios posibles en los que el choque de las fuerzas sociales definirá el rumbo que seguirá nuestra sociedad. En ellos, desde todas las direcciones, la realidad parece dirigirse hacia un siempre creciente reforzamiento de las tendencias autoritarias. Ellas han favorecido la reelección del presidente Fujimori y vienen permitiéndole ejecutar un conjunto de reformas profundamente antidemocráticas sin encontrar al frente ninguna oposición consistente. El porvenir no tiene todos los caminos abiertos. Para despejarlos tendrán que realizarse transformaciones muy profundas. Y si éstas no son implementadas a partir de una voluntad política de resolver los problemas sociales irresueltos la perspectiva de volver a recurrir a esa forma de continuación de la política que es la guerra continuará abierta.

DEMOCRACIA Y NEOPOPULISMO EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

Aldo Panfichi y Cynthia Sanborn

INTRODUCCIÓN

EN 1980 se inauguró en Perú una nueva etapa política, con una nueva Constitución, un panorama partidario amplio, y una ciudadanía mejor organizada que nunca para defender sus derechos democráticos. Sin embargo, frente a la debilidad y fragmentación de las dos principales fuerzas políticas de entonces -el APRA y la izquierda marxista- la ciudadanía optó por devolver al poder un caudillo populista sin bases ni programa sólidos. En pocos años, la nueva democracia sería estremecida por masivas violaciones de los derechos humanos y lo que hasta entonces se consideraba la peor crisis económica del siglo.

En 1985 la mayoría de los peruanos estaban unidos en su rechazo al gobierno y a sus deseos de una mayor democracia con justicia social. El APRA y la Izquierda Unida, ambos renovados en su discurso y liderazgo, fueron otra vez las principales opciones para representar estas demandas. La contundente victoria de Alan García y el apoyo tácito de IU parecieron indicar otra vez una nueva etapa, de recuperación económica y democracia social. Sin embargo, los sufridos ciudadanos habían elegido otro líder populista, aún mas personalista y autoritario que el anterior, quien llevará al país

al borde mismo del colapso. Con la autodestrucción de IU, además, la izquierda marxista tampoco estuvo en condiciones de ayudar a revertir esta situación.

En 1990, con el fracaso de todos los partidos conocidos, la confianza ciudadana fue disputada por dos novatos: un famoso novelista con propósitos económicos liberales y fuerte apoyo del «establishment» político, económico y eclesiástico, y un humilde profesor universitario sin bases ni programa, y con una campaña de rechazo a toda la élite política tradicional. Frente a la victoria del profesor y los dramáticos años siguientes, algunos analistas no tardarían en anunciar una «verdadera» nueva época-marcada por el declive de los partidos políticos, el surgimiento del «poder cholo» detrás del «Chino», y una aparente legitimación del autoritarismo por parte de una ciudadanía agradecida por haberlos salvado de un ciclo vicioso de populismo, inestabilidad y crisis. La abrumadora reelección de Fujimori en 1995 pareciera confirmar estas predicciones.

Sin embargo, ¿estamos realmente en una (otra) nueva etapa? O no es más que «vino viejo en odres nuevos», como sugiere E. González?¹ Fujimori representa un rompimiento de este ciclo, o es una repetición algo distinta de ella? Y es posible aspirar a una salida más democrática e institucional de estas crisis, o estamos condenados a liderazgos autoritarios y personalistas?

Este artículo argumenta que la elección de Fujimori es la culminación de una persistente brecha de representación en la democracia peruana, que genera ciclos recurrentes de populismo fracasado y crisis. Lejos de ser una etapa nueva, la opción por «el Chino» tiene claros antecedentes históricos y también raíces más recientes, surgidas en el proceso de transición iniciado a fines de los años 70 y en las acciones de los actores políticos claves durante el desarrollo de esta nueva democracia.

¹ «¿Y la conciencia de un mal fin? Ideas para un optimismo crítico», Eduardo González Cueva, *Márgenes* N° 12, Lima, noviembre de 1994, p. 250.

Entre los antecedentes históricos se encuentra el populismo que es una forma autoritaria y personalista de responder a una situación en la que convergen múltiples crisis (económica, social, y política). En este contexto se construye un régimen y una «forma de hacer política» donde la relación líder-masas no pasa por mediaciones institucionales autónomas. El líder o caudillo, encarnación de los intereses nacionales, considera ilegítima cualquier forma de organización social o política que no esté a su disposición. Asimismo, el populismo clásico utiliza el Estado para promover políticas redistributivas y la formación de un empresariado «nacional».

Evidentemente, el gobierno de Fujimori ha modificado algunas de estas características, separando el populismo político de las políticas económicas, y logrando mediante una astuta combinación de ambas una situación de estabilidad y crecimiento. Sin embargo, este «neopopulismo» muestra una preocupante continuidad con el pasado en términos de su estilo político, en la concentración y uso arbitrario del poder, y en la fragilidad sobre la cual su popularidad se basa. Asimismo, más allá del Ejecutivo, hay pocas evidencias que el sistema político en su conjunto ha evolucionado a formas más democráticas. En este contexto, los ciudadanos siguen depositando su fe en personas en lugar de hacerlo en instituciones, y apostando por líderes que parezcan capaces de salvar el país.

En las siguientes secciones analizamos nuestra historia democrática reciente, con el objetivo de entender las raíces y naturaleza de esta brecha de representación y la democracia neopopulista que resulta de ella. Luego veremos el fenómeno de Fujimori y la situación política de los últimos años, subrayando cambios importantes en la sociedad y la cultura, como también continuidades en el comportamiento de las élites y la estructura de poder. Finalmente, terminamos con algunas reflexiones comparativas y conceptuales sobre las encrucijadas políticas futuras del país².

² Este artículo se basa parcialmente en Cynthia Sanborn, *The Democratic Left and the Persistence of Populism in Peru: 1975-1990*, Harvard University, doctoral dissertation, 1991; Aldo Panfichi y Cesar

LA POLÍTICA PERUANA Y EL LEGADO DE VELASCO

Es importante subrayar que siempre ha habido obstáculos históricos y estructurales a la democracia en el Perú. El más importante es la profunda desigualdad social y económica, herencia de la colonia perpetuada a través de los siglos por el racismo y la exclusión política. Además, nuestra historia republicana nos legó un patrón de desarrollo capitalista dependiente, un sistema de tenencia de la tierra base de una oligarquía dominante, y una estructura política elitista que negaba representación a la mayoría y frustraba todo intento reformista.

Antes de 1968, el Perú tuvo un poderoso partido reformista, el APRA, que representaba un importante segmento de la población y que intentó revertir esta situación. Su incapacidad de llevar a cabo una exitosa experiencia reformista se debió en parte a factores estructurales-incluyendo el poder terrateniente, un movimiento obrero pequeño y disperso, y una ciudadanía bastante restringida. Pero también a una serie de opciones tácticas equivocadas de su dirigencia que ayudaron a construir barreras adicionales a la democracia y la reforma social. Asimismo, la incapacidad del populismo belaundista de superar estas barreras en los años sesenta generó la sensación generalizada de que las élites civiles eran incapaces de forjar la integración nacional y transformar las estructuras injustas de esta sociedad. Tareas, entonces, que Velasco y el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA) asumieron para sí.

Desde sus inicios el GRFA buscó desarrollar reformas estructurales de gran impacto democratizador, pero también trató de construir un modelo corporativo de sociedad distribuyendo prebendas desde el Estado a cambio de apoyo político. No tuvo éxito en construir una base social propia pero sí estableció las condiciones para la emergencia de una enorme red de organizaciones populares y de la izquierda política. Entre estas condiciones estuvieron la dramática reducción del

Francis, "Liderazgos políticos autoritarios en el Perú", *Debates en sociología* 18, 1993; y Aldo Panfichi, "La alternativa autoritaria: anti-política en sectores populares de Lima", Columbia University, 1994.

poder de las élites tradicionales, el debilitamiento del Partido Aprista como intermediario preferencial entre los sectores populares y el Estado, el fomento del sindicalismo y otras formas de organización popular, y la legitimación de las demandas de justicia distributiva de parte de clases y grupos étnicos históricamente marginados.

En este contexto, numerosos pequeños partidos marxistas se organizan y ganan influencia en distintos sectores sociales movilizados por las reformas. Estos partidos, con discursos radicales y prácticas confrontacionales, alentaron un proceso de organización y politización sin precedentes en Perú. Un sinnúmero de organizaciones populares ingresaron a la escena política con demandas de autonomía, mejores condiciones de vida, y mayor democracia. El mayor legado del gobierno de Velasco consiste, precisamente, que a través de estas experiencias muchos peruanos estuvieron mejor preparados que nunca para defender sus derechos, aunque los canales para la representación política de sus intereses estuviesen aún por definirse.

LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA

La transición a la democracia tuvo una naturaleza contradictoria que condicionó las posibilidades futuras de democratización. De un lado, la confluencia de organizaciones sociales y partidos de izquierda dio lugar a un importante «movimiento popular» que contribuyó decisivamente al retiro de los militares, a la elaboración de una nueva Constitución, y a un sistema político más amplio del que existía previamente. De otro lado, el giro desde las huelgas y protestas hacia las elecciones dejó a los sectores populares con una representación política dividida, con partidos débiles e ineficaces para defender sus nuevos derechos e intereses. Además, la transición coincidió con una crisis económica que debilitó aún más a la organización popular e hizo más difícil la búsqueda de la justicia social.

Desde 1976, los militares y un sector de la élite política y económica acordaron una transición política negociada. A cambio de un retorno gradual a la democracia los

militares recibieron garantías de que las bases de su poder no serían tocadas. Sólo la Izquierda se opuso a dicho acuerdo, interpretando los mayoritarios sentimientos de hartazgo con el régimen militar, e impulsando una serie de movimientos sociales con el fin de acelerar la transición. Con el dinamismo de esta nueva izquierda, todo parecía indicar que grandes cambios en la representación política de los pobres se haría realidad.

Con la convocatoria electoral al Congreso Constituyente de 1978, la izquierda marxista enfrentó por primera vez el dilema de participar en un proceso que les era teóricamente ilegítimo e históricamente vedado. La mayoría optó por participar con el argumento utilitarista de que las elecciones eran sólo un terreno más de lucha y una tribuna de propaganda para el programa revolucionario. Esta decisión produjo la necesidad de establecer alianzas entre los distintos partidos de izquierda al mismo tiempo que se defendían identidades de grupo. También provocó la decisión de las organizaciones sindicales y populares de ceder paso a la representación partidaria, existiendo ya en 1978 la alternativa de la auto-representación.

Los resultados electorales mostraron que no obstante los grandes cambios sociales, el APRA mantenía su capacidad de ubicarse al centro del espectro político, con mas del tercio del voto popular. Pero también mostraron un giro hacia la izquierda del espectro político global, con la eliminación de la vieja derecha oligárquica, y la presencia de una nueva izquierda, cuyos partidos juntos obtuvieron casi un tercio del voto popular. Esto fue percibida como un voto de protesta de un amplio sector de la población. Pero también fue la más alta votación obtenida por una izquierda marxista en América Latina. Con este éxito la izquierda nunca mas volvió a cuestionar su participación en un proceso electoral.

Al inaugurar la Asamblea Constituyente, Haya de la Torre hizo una invocación a elaborar una Constitución que reflejase un amplio consenso nacional y establezca las bases sólidas para una democracia con justicia social en el país³. Sin

³ Diario de Debates de la Asamblea Constituyente, Plenario General, Tomo I, 28 de julio, 1978, pp. 32-37.

embargo, la negociación del nuevo documento reflejó antes que nada la primacía de los objetivos políticos de corto plazo de la mayoría de los partidos. Para el APRA, el objetivo principal era llegar a las elecciones de 1980 y ganarlas sin importar sus viejas aspiraciones doctrinarias. El PPC quiso recuperar los derechos y garantías para la propiedad privada y una economía social de mercado, pero compartió con el APRA las prioridades electorales. La Izquierda, que utilizó la Asamblea básicamente como foro de protesta, tuvo poco interés en la Constitución misma. De esta manera, dejó pasar la oportunidad de estructurar las reglas y instituciones del nuevo régimen a su favor y a favor de su proyecto, y al final renunció a la paternidad misma de la Constitución, negándose como bloque a firmarla.

La Constitución de 1979 fue más democrática en sus aspiraciones que la de 1933, con una importante extensión del derecho al sufragio, la eliminación de todo veto partidario, la creación de nuevas instancias regionales de participación, y una gama utópica de derechos económicos, sociales, y políticos. Pero también contuvo elementos francamente antidemocráticos, que favorecieron la concentración y el abuso de poder. Estos incluían un Ejecutivo más fuerte y centralizado, y un Parlamento que por mayoría podía delegar funciones importantes a éste Ejecutivo. También permitía la suspensión de derechos ciudadanos a través de la declaración del «estado de emergencia». Las nuevas leyes electorales, además, fueron negociadas entre el APRA y el PPC para levantar barreras a una posible victoria izquierdista, y debilitar potenciales alianzas alternativas, a través de la incorporación del derecho a hacer campañas simultáneas para la Presidencia y el Parlamento. Finalmente, la Constitución tampoco contemplaba otros canales de participación ciudadana más allá de las elecciones y la fiscalización del gobierno.

EL TRIUNFO (EFÍMERO) DEL POPULISMO BELAUNDISTA

La transición provocó un renovado protagonismo de los partidos y el interés de la ciudadanía en ellos. Se pensaba que

los partidos eran el mejor instrumento para vencer la crisis económica y la violencia política que surgía por esos años. Pero los hechos posteriores demostrarían que con el restablecimiento de la democracia, no se establece un sistema partidario que canalice los intereses de las nuevas correlaciones sociales del país.

En la izquierda hubieron esfuerzos en 1980 de forjar alianzas partidarias que permitiesen repetir la exitosa experiencia de 1978. Pero esto no fue posible gracias al sectarismo, la desconfianza, y las ambiciones de varios dirigentes rivales. La división entre «reformistas» y «revolucionarios» en cinco diferentes listas permitió que algunos candidatos obtuvieran un curul parlamentario, pero dejando a la izquierda debilitada como bloque político nacional. El hecho que unos pocos dirigentes pudiesen imponer esta división cuando la amplia mayoría de sus bases demandaban unidad, revela la falta de democracia interna y canales de representación que serían desventajas muy difíciles de superar en los años venideros.

La división de la izquierda ofreció al APRA las mejores posibilidades, pero el partido no estaba preparado para enfrentar la desaparición de su Jefe Máximo, y la lucha interna por las candidaturas adquirió dimensiones dramáticas. La lucha fratricida hundió el caudal electoral aprista. La fragmentación de estas dos principales alternativas populares dejó un vacío que fue aprovechado por Belaúnde y Acción Popular. Esta es una de las muchas ironías de la política peruana: la única alternativa viable para muchos en 1980 era el mismo presidente que había sido echado doce años antes.

Belaúnde hizo una campaña exitosa basada en promesas de reconciliación nacional, y un vago mensaje del «El Perú como Doctrina». Tratando de ir mas allá de su partido, viajó por todo el país, evocando su potencial de desarrollo y prometiendo algo a todo aquel que quisiera escucharlo. Con su triunfo y una virtual mayoría parlamentaria, Belaúnde tenía las condiciones para priorizar el bienestar popular. Pero en lugar de forjar una alianza social amplia, el gobierno se alió con la derecha para tomar medidas que exacerbaban la pobreza y la inequidad, sin lograr la estabilización y recupe-

ración económica. Asimismo, mantuvo el tradicional patrón populista de utilizar la administración pública para premiar clientes y militantes. Y frente a la naciente violencia de Sendero Luminoso, Belaúnde delegó responsabilidad política a unas Fuerzas Armadas debilitadas por sus años en el poder, la crisis económica y la desconfianza ciudadana. La falta de una estrategia de contrainsurgencia eficaz llevó a una represión indiscriminada, caracterizada por la suspensión de derechos ciudadanos recientemente conquistados y graves violaciones de los derechos humanos.

Belaúnde triunfó como una figura populista en un contexto de crecientes demandas socioeconómicas y vacío de liderazgo políticos. Tal como ocurrió en experiencias populistas pasadas, este nuevo experimento terminó en crisis y, en este caso, en una creciente violencia. Pero a diferencia del pasado, la insatisfacción con el gobierno generó consenso sobre la necesidad de defender la democracia y la justicia social, creando nuevas oportunidades para un movimiento de oposición más de izquierda, que el APRA y la Izquierda marxista buscaron otra vez representar.

EL APRA, IU, Y LAS PARADOJAS DEL ÉXITO

A raíz de sus derrotas electorales, el APRA y la izquierda desarrollaron nuevos liderazgos, programas y estrategias políticas. Aunque tuvieron diferencias en estos campos, también mostraron importantes coincidencias. Entre ellas un giro hacia prioridades electorales, la adopción de programas social-demócratas, y la disminución de identidades de clase en favor de apelaciones sociales más amplias. En 1983, ambos también habían generado líderes populares y carismáticos que articulaban estas nuevas apelaciones y expresaban la creciente oposición popular al gobierno.

En este contexto algunos dirigentes de izquierda sorprendieron a todos con agudas autocríticas donde denunciaban el sectarismo suicida y la vigencia de estructuras partidarias autoritarias, forjadas en la clandestinidad pero

inadecuadas para el nuevo contexto democrático⁴. La relación con las organizaciones populares fue también criticada por su utilitarismo, más centrado en «captar» dirigentes populares que en apoyar a las bases mismas. Además, se reconocían las tremendas brechas sociales, culturales y étnicas que separaban la dirigencia y sus militantes o simpatizantes. Las elecciones municipales de 1980 y 1983 dieron oportunidad para que la izquierda supere los problemas que su propia dirigencia denunciaba. Así se forma Izquierda Unida (IU), una alianza electoral presidida por Alfonso Barrantes, un abogado provinciano e independiente. Con una amplia base popular y un plataforma única, IU ganó un poder significativo al nivel municipal, incluyendo la alcaldía de Lima, y se convirtió en la segunda fuerza electoral del país.

El APRA demoró un poco más en superar su crisis interna, pero las peleas y divisiones resultaron útiles para la renovación. La prioridad de las bases era recuperar la unidad partidaria y mejorar la imagen pública de la organización, por encima de las diferencias programáticas. Alan García emergió como el candidato más apto para traducir estos sentimientos y llenar la brecha de liderazgo. La elección de García como Secretario General del partido en 1982 generó entusiasmos incluso entre intelectuales y sectores no apristas. Con una estudiada estrategia de marketing político y discursos populistas, García se lanzó a la conquista de sectores históricamente esquivos al Apra: los nuevos sectores medios y profesionales, y los pobres urbanos y migrantes del sector informal.

Los resultados municipales de 1983 revelaron que el APRA y la IU eran las principales alternativas para suceder a Belaúnde en 1985. Al interior de estas dos organizaciones se fortalecieron los liderazgos de García y Barrantes, y esto aceleró modificaciones en ambos lados que los hicieron muy

⁴ Ver por ejemplo *¿el voto perdido? crítica y autocrítica de la izquierda en la campaña electoral de 1980* (Lima: CIED, 1980); Fernando Rospigliosi, "¿Por que se rompió la izquierda?", *La Revista* N° 2, julio de 1980; "¿Adonde va Izquierda Unida?", *Quehacer* N° 10, marzo-abril 1981; "La izquierda en cuestión: entrevista", *La Revista* N° 6, octubre 1981; y Carlos Iván Degregori, "Las limitaciones de las dirigencias", *Marka*, 6 de marzo de 1980.

similares en términos de estilo político (plural y populista) y programa de gobierno (nacionalistas y socialdemócratas). Además, no faltaron intelectuales y políticos que señalaron la necesidad de una «alianza histórica» del APRA y la IU, en favor de la democracia y la reconciliación nacional. Sin embargo, la lógica de competencia electoral fortaleció el antagonismo entre estas organizaciones, aun cuando hubiesen convergencias en discursos y programas.

En ambos casos, además, la forma como se construyó la unidad y el liderazgo en este período, postergó y eventualmente aumentó las tensiones y debilidades internas. La preocupación con la victoria electoral y la falta de consenso programático fortalecieron la dependencia en liderazgos personalistas por encima de las organizaciones. Estas últimas estaban constituidas por aparatos organizativos débiles incapaces de convertirse en canales efectivos de participación de las masas a las que se decía representar. En IU, el éxito electoral de 1983 frenó los debates iniciados en 1980, y lanzó el frente a un nuevo escenario antes que la organización estuviese mínimamente consolidada. No había acuerdo entre los partidos sobre doctrina, estrategia, y estructura organizativa. También existían tensiones entre la autonomía de cada organización y la unidad del frente, y disputas sobre los mecanismos nunca democráticos de selección de candidatos y dirigentes. Todos estos problemas impidieron que la izquierda pudiera desarrollar una organización democrática que vinculara efectivamente las demandas de la ciudadanía con las esferas de poder local o nacional que lograba ocupar.

La dinámica interna del APRA también estuvo condicionada por las prioridades electorales del líder-candidato, mientras la organización partidaria y la incorporación de otros sectores sociales fueron postergadas. A diferencia de IU, donde la autoridad de Barrantes dependía de una difícil negociación entre varios partidos, el APRA era un partido históricamente dependiente de un líder máximo. Una vez seleccionado, hubo mayor tendencia a cerrar filas y dejar que García defina la estrategia y las alianzas del partido. Esta disciplina ayudó al APRA triunfar en 1985, articulando mejor que IU la amplia oposición a Belaúnde. Pero al mismo tiempo

se convertiría en un obstáculo para la resolución de contradicciones internas en el partido, limitando su capacidad de gobernar -y asumir un nuevo proyecto socialdemócrata- después de 1985. El «Nuevo APRA» era sobre todo una imagen electoral, y no una práctica política distinta del pasado.

DE LA EUFORIA AL COLAPSO: EL NEOPOPULISMO EN EL PODER

No obstante lo señalado, la amplia victoria de García en 1985 y el segundo lugar de IU generaron un enorme optimismo sobre las posibilidades de recuperación económica, pacificación, y democratización política. García ha sido el presidente que más expectativas ha generado al inicio de su mandato. Sin embargo, después de vibrantes «balconazos» donde se anunciaba que se había iniciado una nueva época de progreso y democracia social, García acentuó un estilo personalista y autoritario de gobernar, que finalmente llevó al país a un colapso de proporciones históricas.

García intentó gobernar continuando con formas tradicionalmente populistas de intervención estatal, las cuales no se podían sostener con una economía en crisis y reservas internacionales crecientemente escasas. Los desafíos económicos que el gobierno debió enfrentar fueron difíciles, pero estos eran claramente exacerbados por la arbitrariedad en la toma de decisiones, la corrupción generalizada del partido de Gobierno, y una estructura del poder político personalista que García heredó y fortaleció por su propio uso y abuso de ella.

Además, García ignoró un legado importante de la época de Velasco: que los pobres y trabajadores, aunque debilitados por la crisis y desencantados con los liderazgos de los años setenta, eran todavía actores muy articulados en sus demandas y más exigentes de sus líderes políticos que en épocas pasadas. Si Velasco con mejores condiciones económicas y políticas no pudo establecer su propia base popular, García con recursos escasos, y una organización popular más militante, tuvo menos espacio aún para construir una base social propia mediante el populismo estatal directo.

Finalmente, la expansión de las actividades violentas de Sendero Luminoso a buena parte del territorio nacional y la necesidad de mantener la reconciliación del APRA con los militares, llevó a una continuidad en la abdicación del poder civil frente al actuar represivo de las Fuerzas Armadas. Al final del período de García, el Perú tenía una de los peores récords de violación de los derechos humanos en América Latina, con mas de 2,000 personas desaparecidas y 15,000 vidas perdidas por la violencia política. Estas víctimas eran mayormente pobres, trabajadores y campesinos; justamente los sectores sociales cuyos intereses García había prometido defender.

Con el desastre del gobierno aprista, IU quedó en una buena posición para competir en 1990. De hecho, la dirigencia de izquierda trabajó bajo este supuesto⁵. Pero en vez de unificar sus fuerzas, las discrepancias sobre el gobierno de García y las indefiniciones frente a Sendero Luminoso exacerbaron los conflictos, y la izquierda terminó en 1990 casi en el mismo lugar donde comenzó en 1980: dividida y derrotada. Con esto, en un contexto de hiperinflación, violencia desenfrenada, y falta de alternativas políticas, los peruanos se encontraron nuevamente con un tremendo vacío de representación, girando -otra vez- hacia nuevos «salvadores» que pudiesen rescatar el país de esta crisis.

LA DEMOCRACIA FUJIMORISTA

«En el Perú no existen partidos políticos (...). El poder soy yo, es verdad. Pero es un poder que me fue dado por el pueblo. Yo lo represento». Alberto Fujimori, 21 de junio de 1993⁶.

Con la sorpresiva victoria electoral de Alberto Fujimori en 1990, se inicia otra fase de la historia política del país. La combinación de la catástrofe económica del alanismo, el

⁵ "«IU se niega definitivamente a concertar con gobierno aprista», *La República* 15 de marzo de 1988, p. 3; «Izquierda Unida se alista para ser gobierno en 1990» *La República* 26 de marzo de 1988, p. 8.

⁶ *Diario El Comercio*, 21 de Junio de 1993, citado en *Idéele* N° 71-72, diciembre de 1994, p. 98.

avance de la violencia terrorista de Sendero Luminoso, y el descrédito de todos los partidos políticos, crearon las condiciones para el surgimiento -desde afuera del sistema político- de un líder que ofrecía esperanzas y soluciones a los entrampamientos y sin sentidos propios de una situación de crisis general.

La legitimidad política de Fujimori se ha construido, hasta ahora, en un proceso continuo de interacción con la ciudadanía que incluye, por lo menos, dos momentos diferenciados. En un inicio, durante la campaña electoral y primeros meses de gobierno, la legitimación se basó en la construcción de vínculos populistas de identificación entre el líder y las masas. Fujimori trabajó conscientemente este proceso identificatorio⁷. Para ello, buscó hacer explícitas aquellas cualidades personales y familiares que tuviesen algún correlato real con características, experiencias o aspiraciones sentidas por la población. En especial, la condición de migrantes económicos, la identidad étnica, y la búsqueda del progreso. Lo central fue crear un «nosotros», un sentimiento de cercanía, confianza, e identificación entre el líder y las masas que sirviese de apoyo al nuevo gobierno. Este proceso se refuerza con continuos ataques que el Presidente dirige a partidos e instituciones del régimen democrático culpándolos de todos los males ocurridos. Fujimori buscó así desinstitucionalizar las normas de convivencia política y personalizar las expectativas de las masas en su persona.

Sin embargo, estos esfuerzos iniciales de Fujimori no bastan para explicar las relaciones de identificación que logró construir con parte de la ciudadanía. Para esto también es necesario que en la cultura política existan elementos que convalidan este tipo de apelación. Como hemos visto, la popularidad de Fujimori se inscribe en una tradición de larga duración en la política peruana: la creencia de que hombres fuertes y decididos pueden -desde el Estado- hacer cambios

⁷ Ver Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone, *Demonios y redentores en el Nuevo Perú: una tragedia en dos vueltas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1991.

significativos en una sociedad tradicionalmente rígida y excluyente. Estas expectativas tienen cierto grado de validación en experiencias históricas concretas, como el militar golpista de origen humilde Juan Velasco Alvarado (1968-1975), cuyo gobierno llevó a cabo las reformas sociales más importantes del siglo XX.

La identificación popular con Fujimori, desarrollada al inicio de su período, fue frágil y problemática. Al igual que en los casos de Belaúnde y García, nació en condiciones de desaliento, inestabilidad, y falta de alternativas, y fue una apuesta a tientas por la esperanza. Por este origen, fue una forma de vinculación política transitoria que se convirtió en apoyo político más sostenido -aunque siempre pragmático y condicional- cuando en el curso de su gobierno el Presidente obtiene logros importantes vinculados a necesidades muy sentidas por la población.

Este es un segundo momento en el proceso de legitimación del liderazgo fujimorista. Los logros del Presidente han tenido un formidable impacto en la población: la derrota militar de Sendero Luminoso y el MRTA, el control de la inflación, la reinserción del país a los circuitos financieros internacionales, el reinicio de las inversiones extranjeras, y la lucha frontal contra la evasión fiscal. Logros que, comparados con la crisis y el desgobierno de los años ochenta, refuerzan la confianza en el liderazgo de Fujimori y le permiten reclamar para su persona el sentido de eficacia en la política. Por esto muchos peruanos creen que Fujimori es la «mano fuerte» que se necesita para acabar con el caos y sentar las bases de una prosperidad futura. Los logros de Fujimori hasta ahora parecen indicar que el Perú no está condenado a repetir el ciclo histórico de populismo, inestabilidad y crisis. A favor de una posible quiebra de este patrón está el hecho de que el gobierno ha logrado combinar el populismo político con políticas económicas neoliberales, y de hecho hacer el primero funcional al segundo⁸. Utilizando hábilmente estrategias

⁸ Este argumento sobre la complementariedad entre el populismo político y el neoliberalismo económico está elaborado por Kurt Weyland, en *Neo-Populism and Neo-Liberalism in Latin America: Un expected Affinities*, Vanderbilt University, 1994.

políticas populistas -rechazo a los sectores organizados tradicionales (tanto empresarios «rentistas» y monopólicos como sindicatos burocratizados), ataques a los grandes evasores de impuestos, y reivindicación del «hombre común» (el consumidor, el microempresario)- así como el poder centralizado que heredó y aumentó, Fujimori ha impuesto medidas económicas que no sólo no han producido mayor deterioro sino que, por el contrario, han tenido efectos estabilizadores. Después de años de fallidos experimentos heterodoxos y gradualistas, la economía muestra índices de crecimiento y recuperación. Asimismo, aunque la pobreza se agudizó con el «fujishock» (al menos en el corto plazo), la población ha continuado apoyando al gobierno porque los costos del ajuste parecen menos dramáticos en comparación con la catástrofe que ayudaron a evitar, y también por las expectativas de un futuro mejor⁹. La posibilidad que se mantenga este *optimismo* en el futuro está ligado al éxito o fracaso del modelo económico.

Otro factor de estabilidad en este período es que Fujimori, a diferencia de Belaúnde y García, ha logrado mantener hasta ahora una alianza política basada en el firme apoyo de las fuerzas armadas, los principales grupos económicos del país, y la banca financiera internacional. Esta alianza se confluje alrededor del uso del poder del Estado para imponer un programa económico neoliberal, racionalizar el aparato estatal mismo (incluyendo la privatización de numerosas empresas públicas), y fortalecer la autoridad y eficacia de las fuerzas armadas y policiales en su lucha antisubversiva. Nos guste o no, esta alianza cívico-militar, sumada a la debilidad general de los partidos, produce una sensación de gobernabilidad que no existía anteriormente.

No obstante lo señalado, la pregunta de fondo es si esta situación -confirmada con la reelección de Fujimori en Abril de 1995- representa una verdadera «nueva época» en la política peruana. Observando al gobierno y al Estado, pensamos que esto no es así, ya que se han mantenido formas de hacer política propias de ciclos anteriores. Se mantiene el poder centralizado en el Ejecutivo y el uso arbitrario de ello, sin fiscalización efectiva de otros poderes del estado o canales de mediación sostenidas con la sociedad civil. Más aún, con

el auto-golpe de 1992, la nueva Constitución de 1933, y la abrumadora victoria presidencial y parlamentaria del fujimorismo en 1995, estas tendencias han aumentado. Igual ocurre con el estilo político personalista y la forma populista de relacionarse con las masas, donde las computadoras, los almanques con el rostro del Presidente, y la inauguración de colegios son la expresión moderna del pisco y la butifarra de antaño.

Pensamos, además, que todo esto sigue siendo bastante frágil. Sin bases firmes de legitimidad institucional, el gobierno y el Presidente son evaluados en base de los resultados logrados hasta el momento por las políticas económicas y antisubversivas. Sin embargo, pasando la euforia reeleccionista, el recuerdo de los ciudadanos de su «salvación» de la crisis anterior eventualmente disminuirá, y la población esperará mayores logros, particularmente en el ámbito social y distributivo. En el caso de Fujimori, estos logros han sido magros hasta ahora, y mas bien forman la promesa central para su segundo período de gobierno.

Esto nos lleva a analizar la Constitución de 1993, que provee en parte las bases legales del gobierno de Fujimori. Según algunos expertos, el país no necesitaba una nueva Constitución, a pesar de las notables deficiencias de la carta anterior en materia de democratización. Pero la convocatoria constituyente y la redacción de una nueva carta ofrecía -otra vez- una salida política a un régimen de facto, recuperando en parte su decaída imagen internacional¹⁰. La mayoría gobiernista, a su vez, logró concentrar aún mas los poderes del Ejecutivo, con el objetivo de acelerar la lucha contra Sendero y la reestructuración económica. También le permitió obtener el derecho a la reelección inmediata, la cual fue históricamente prohibida con el argumento que la alternancia es una garantía ante los abusos del poder¹¹. Para sus defen-

⁹ Weyland, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁰ Ver Francisco Eguiguren, «Derechos humanos y garantías constitucionales», en *Análisis Internacional*, CEPEI, octubre-diciembre de 1993, p. 43.

¹¹ Ver Enrique Bernales, «La Constitución Autoritaria de 1993», en CEPEI, *op. cit.*, p. 26.

sores, por el contrario, este cambio ofrecería a la ciudadanía la oportunidad de aprobar o desaprobar la gestión presidencial y sus propuestas para el futuro. Es evidente que esta consideración ha estado presente en los resultados electorales de 1995.

La nueva Constitución mantiene buena parte de los derechos y deberes fundamentales de 1979, e introduce algunas innovaciones en materia democrática. Entre estos están algunos mecanismos de «democracia directa» que buscan aumentar la participación ciudadana mas allá del voto periódico-como el referéndum, la iniciativa legislativa por parte de ciudadanos, municipios o colegios profesionales; el derecho a la revocación de autoridades elegidas, el derecho a obtener información del Estado, y la Defensoría del Pueblo. Aunque en Perú la implementación de estos mecanismos están aún por verse, en otros países latinoamericanos, como Colombia, ellos han tomada una sorprendente «vida propia» a pesar de las resistencias oficiales.

Sin embargo, la característica mas notable de la nueva Constitución es de centralizar y fortalecer aún más el Poder Ejecutivo, en relación a otras instituciones de representación. El Parlamento en particular ha sido reducido en su tamaño, poder fiscalizador, y representatividad. En materia de derechos humanos, además, representa un retroceso en términos del reconocimiento a la jerarquía de los tratados internacionales, y reduce las obligaciones del Estado hacia los ciudadanos en sus derechos económicos y sociales. Aunque estos derechos siempre fueron utópicos, e inadecuados frente al discurso neoliberal, sus defensores sostienen que representan importantes banderas para el cambio social futuro.

Si bien Fujimori representa más continuidad que cambio en términos de desarrollo político, del lado de la sociedad civil sí observamos elementos nuevos. Uno de ellos es la creciente importancia de los independientes que, como bien dice Carlos Franco, van mas allá de las propias fronteras del fujimorismo¹². Los independientes siempre existieron

¹² «Del independentismo político», en *Idéele. op. cit.*, pp. 93-94.

aunque nunca tuvieron la importancia que revelan las encuestas y los resultados electorales de los años noventa. Lo extendido de esta condición confirma la generalizada percepción de la ineficacia de los partidos para generar el bien común y resolver situaciones difíciles. Pero también sugiere que hay un amplio sector de la ciudadanía que es escéptico sobre cualquier discurso político, esperando ver resultados concretos, lo cual es también válido para el próximo gobierno de Fujimori. Pero la transformación de este independentismo en nuevas organizaciones y lealtades políticas que pudiesen dejar atrás los vínculos de identificación con líderes populistas y autoritarios es, hasta ahora, más una posibilidad que una realidad concreta.

La vigencia de los independientes va acompañado de cambios importantes en las formas de acción social y política de la población. Este es un segundo factor nuevo a tomar en cuenta. No es cierto que nuestra sociedad está gobernada por el individualismo extremo o la anomía generalizada. Lo que ocurre es que las formas dominantes de organización y acción colectiva se han transformado de partidos, sindicatos, o juntas de vecinos, a redes de contacto e intercambio entre parientes, amigos y vecinos. Estas redes son formas informales de organización social construidas por vínculos que los individuos establecen en distintas esferas de la vida cotidiana. Es a través de estos vínculos, y en especial de los derechos y obligaciones que su establecimiento supone, que las personas tienen acceso a recursos materiales, información sobre trabajos o servicios, y apoyo emocional para los tiempos difíciles.

Las redes tienen hoy una enorme importancia. En efecto, la mayor o menor capacidad de sobrevivencia de una familia pobre depende mucho de su habilidad para establecer vínculos y redes con otras personas, familias, o instituciones dentro y fuera del barrio. Como dice Maruja Barrig, cuanto más diversas y extendidas son las redes en las que participa una familia, mayor es su capacidad de enfrentar la crisis¹³. Estas prácticas no han estado totalmente ausentes en otros perio-

¹³ Maruja Barrig, *Seis familias frente a la crisis*, Lima, ADEC-ATC, 1994.

dos históricos. Tal vez los años sesenta y setenta fueron excepcionales en términos de la organización social y política, mientras hoy en el contexto más difícil de los años noventa, la gente ha vuelto a depender más de redes de parientes, amigos, y vecinos. En este sentido, lo nuevo hoy es que estas redes, siendo orientadas a la sobrevivencia, tendrían un carácter más horizontal, más entre pobres, que la redes clientelistas y pluriclasistas de antaño.

Más allá de esta función de sobrevivencia, las redes hoy son además espacios privilegiados donde los individuos formulan y reformulan sus percepciones de la política y los políticos. Ya no es el partido, ni los mitines, ni la organización social corporativa donde la opinión política se forma, sino en las interacciones sociales del barrio, el mercado, y la plaza pública. En estos espacios, adquieren importancia líderes naturales que crean y transmiten un «sentido común» de la política con el cual se interpretan los acontecimientos políticos más globales. Aquí la política adquiere una naturaleza volátil y pragmática, sujeta a evaluaciones permanentes sobre lo que significa en términos concretos apoyar a uno u otro candidato. Esto podría tener además una consecuencia de género. En la medida que las opiniones políticas se forman más en los ámbitos privados y locales, el peso de las mujeres en la formulación de ellas podría ser mayor.

Un tercer factor es la creciente importancia política de los medios de comunicación de masas, en especial la televisión, que permiten que un candidato ya no dependa de la organización de militantes para hacerse conocer y que la opinión pública sea bombardeada por campañas publicitarias centradas más en imágenes que en contenidos ideológicos. En realidad la importancia de la televisión en la política peruana se inicia en el proceso mismo de transición a la democracia, cuando en las elecciones para la Asamblea Constituyente todos los candidatos tuvieron acceso a este medio. Mucho de la sorprendente votación de Blanco en 1979 no se explica sin su aparición televisiva, la cual quebró a su favor la estética política dominante de ese entonces. Pero actualmente la televisión tiene un papel diferente. Es un actor político en sí mismo, que busca crear conscientemente una

opinión pública favorable a uno u otro político. Esto es parte de un fenómeno mundial que algunos llaman propios de la postmodernidad y que hoy Fujimori claramente instrumentaliza a su favor.

Frente a esta situación, de expectativas concretas y opiniones fluctuantes, es sorprendente la falta de esfuerzos serios por construir formas de representación política renovadas y más duraderas. La comentada «brecha entre el Estado y la sociedad» es más que un cliché. La representación y defensa de los intereses ciudadanos, en las varias esferas del poder y frente a cualquier gobierno o política pública, es un elemento básico de la democracia. Teóricamente, esto debería ser la función básica de los partidos, y encuestas de opinión sugieren que la población no rechaza la idea que ellos cumplan esta función. Sin embargo, a pesar del llamado de atención que significó el resultado electoral de 1990, los partidos han persistido con sus prácticas tradicionales, con una ausencia casi absoluta de democracia interna, renovación de liderazgos, y mensajes políticos nuevos. Esto es evidente en la campaña electoral que acaba de finalizar donde, por ejemplo, el APRA mostró una dramática incapacidad de poder distanciarse de García y su entorno, mientras la izquierda trató otra vez de nuclearse alrededor de Barrantes, para terminar buscando otro candidato dispuesto al sacrificio. En general, los tímidos intentos de elección interna de candidatos terminaron en tradicionales disputas partidarias, acusaciones mutuas, y resultados poco transparentes. La falta de renovación, y la incapacidad de proponer propuestas alternativas, explican el estrepitoso fracaso electoral de todos los partidos en 1995.

Los nuevos movimientos políticos independientes no han tomado un camino muy diferente. Los esfuerzos de diversos sectores de la élite política y intelectual de unirse en defensa de un proyecto amplio y democrático -como «Unión por el Perú»- se concentraron igualmente en exigencias electorales inmediatas. La prioridad fue nuclearse alrededor de otro «outsider», aunque más prestigioso y reconocido internacionalmente que Fujimori. Pero el nombramiento a dedo de los candidatos parlamentarios, y la ausencia de

canales de participación para aquellos que no pertenecen al entorno personal del candidato o a los grupos fundadores de la alianza, caracterizaron esta alternativa. En el fondo no parece haber voluntad de construir desde abajo una institucionalidad que vaya mas allá de la fidelidad al candidato de turno y, entonces, no queda claro si estos nuevos consensos son alrededores de ideales democráticos duraderos o conveniencias electorales.

CONCLUSIONES

Mientras el desarrollo histórico del país generó grandes barreras a la democracia hasta fines de los años sesenta, los cambios estructurales de los setenta disminuyeron algunas de estas barreras y produjeron actores y elementos políticos claves para la democratización. Entre estos un movimiento laboral y popular poderoso, que tuvo un papel central en la transición, y un electorado masivo y más articulado en la defensa de sus derechos. También un Estado mas moderno y nuevas «reglas de juego» políticas, con una Constitución negociada entre la nueva derecha, parte de la Izquierda y el Partido Aprista.

El APRA y la IU emergieron como los principales contendores para representar los intereses de esta nueva ciudadanía en los años ochenta. Ambos desarrollaron nuevos discursos y programas socialdemócratas, y se unieron alrededor de nuevos liderazgos populares. Sin embargo, otras condiciones obstaculizaron sus objetivos reformistas y la democratización en sí. Mientras las organizaciones populares de los setenta fueron fundamentales en la transición, se mantuvieron institucionalmente débiles en los años siguientes. Sus relaciones con los partidos eran frustrantes, y la crisis económica y la violencia política disminuyeron aún más su poder. Los partidos mismos tuvieron dificultades para representar a diversos sectores sociales en el ámbito político, sin poder elaborar estrategias, organizaciones o alianzas coherentes, para terminar definiéndose alrededor de personalidades electorales.

El resultado de este proceso fue una persistente brecha de representación y un recurrente ciclo de populismo político y crisis económica. En términos de estilo político y estructuras de poder, esta tendencia al «neopopulismo» se ha mantenido como una característica central de nuestra democracia. Al igual que el populismo clásico de Perón y Vargas, surge en un contexto de «estrés» socioeconómico y vacío de liderazgo. Es mayormente urbano, multi-clasista y electoral, y se caracteriza por relaciones de autoridad personalistas y verticales entre líderes carismáticos y masas populares, por encima de las organizaciones partidarias y de interés existentes¹⁴. También como en el pasado, estos líderes han promovido políticas contradictorias, cuyas intenciones fueron de beneficiar a los sectores populares para terminar debilitando la económica nacional y perjudicando aún más el bienestar de aquellos sectores a quienes aspiraban representar. Además, estos nuevos liderazgos comparten el mismo estilo retórico y personalista, y el desdén para las instituciones y procesos de democracia liberal y representativa, que sus predecesores.

Sin embargo, este populismo se diferencia del pasado en algunos aspectos, que nos lleva a denominarlo *neopopulismo*. El populismo clásico, como vimos anteriormente, expandió ampliamente la actividad del Estado, incorporando nuevos sectores de la clase trabajadora a través de medidas redistributivas que aminoraran la pobreza¹⁵. Manejando con habilidad los recursos fiscales, líderes como Perón, Vargas y Cárdenas dejaron un legado de reformas importantes para los trabajadores. Reformas que si bien fueron debilitadas por crisis posteriores, sirvieron para extender la participación en la vida nacional a grupos previamente marginados, dejando un precedente para futuras demandas populares y también una lealtad política hacia estos líderes.

¹⁴ Ver Michael L. Conniff, ed., *Latin American Populism in Comparative Perspective*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.

¹⁵ Paul W. Drake, «Conclusión for Populism?», en Conniff ed., op. cit., p. 218.

El neopopulismo emerge en un contexto bastante menos favorable, con economías nacionales más restringidas, mercados más abiertos y competitivos, y menos recursos públicos que distribuir. Además, el panorama social es distinto. En Perú, los obreros sindicalizados tenían otras lealtades políticas, obligando a los neopopulistas a buscar bases sociales distintas, entre sectores pobres desorganizados, informales, y nuevas clases medias. El APRA, IU y Fujimori apelaron a estos sectores, pero la experiencia de los últimos años ha convertido a estos en más desconfiados de las promesas y muy pragmáticos en la búsqueda de sus propios beneficios. Este neopopulismo ha tenido experimentos de corta vida, pero hasta ahora no ha logrado reformas sociales más duraderas. Además, su herencia política ha sido notablemente anti-participativa; sin lograr organizar o movilizar a los nuevos sectores sociales más allá del voto electoral. Es más, han debilitado seriamente las organizaciones populares existentes, como también las estructuras partidarias.

Mientras para algunos el diseño de nuevas reglas e instituciones es la piedra angular de la democracia, nosotros compartimos una concepción más clásica: que la democracia es antes que nada un conjunto de principios y valores básicos. La verdadera «prueba» de cualquier grupo o institución (Constitución, partidos, parlamento) es si logran transformar estos principios en una realidad práctica. Creemos como Philippe Schmitter que el principio básico de la democracia es la *ciudadanía*. Es decir, «el derecho de todas las personas de ser tratados por los demás seres humanos como iguales, y la obligación de respetar la legitimidad de las opciones tomadas a través de la deliberación colectiva»¹⁶. Valores relacionados con esto son la participación de los gobernados y su derecho a elegir entre varias alternativas, y la responsabilidad y fiscalización a los gobernantes. En esta concepción, la democratización es el proceso de extender estos principios a un mayor número de ciudadanos y esferas de acción.

¹⁶ Phillippe C. Schmitter, «Democratic Theory and Neocorporatist Practice», *Social Research*, Volume 50, Number 4, Winter 1983.

¿Cómo evaluamos, entonces, esta democracia neopopulista?¹⁷ La historia y las experiencias neopopulistas más recientes sugieren que cuando la política toma esta forma -cuando no se establece estructuras y procesos de representación eficaces- no augura un curso positivo para la consolidación de la ciudadanía ni para la justicia social. En este tipo de democracia, no han existido consensos ni coaliciones duraderas, los acuerdos políticos han sido oportunistas y de corto plazo, y las élites no han sido muy representativas de la ciudadanía que dicen representar. Pero tampoco los sectores excluidos han sido capaces de generar instituciones o normas alternativas con capacidad de modificar esta situación. Entonces, el poder ha continuado concentrado en un Presidente fuerte, quien actúa en nombre de los ciudadanos (o más bien, «del pueblo»), pero quien no rinde cuentas ni a ellos ni a otros poderes. Su legitimidad no está basada en principios de ciudadanía ni respeto a las instituciones democráticas, sino en logros de sus políticas económicas y sociales que prueban su «eficacia». Esto puede generar un proceso circular: cuanto más éxito tenga el líder mayores serán sus exigencias autoritarias, pero también las expectativas de la población serán más grandes. Con el tiempo, este círculo virtuoso se convierte en un círculo vicioso, y termina devorando al propio líder. Sin una democracia institucionalmente fuerte, sin embargo, las condiciones para un nuevo «salvador» nuevamente estarán dadas.

¹⁷ Guillermo O'Donnell llama a estos regímenes «democracias delegativas», ya que una característica es que el pueblo y sus representantes elegidos delegan el poder casi totalmente al Presidente. Ver «Delegative Democracy?», Kellogg Institute Working Paper N° 172, March, 1992.

ENCUENTRO
ARTE Y CULTURA

LOS SIGNOS MESIÁNICOS

FARDOS FUNERARIOS Y RESURRECCIONES MÍTICAS EN LA
'REPÚBLICA DE WEIMAR PERUANA' (1980-1992)

Gustavo Buntinx

*«No todos moriremos,
pero todos seremos transformados»*

Liturgia de los difuntos, rito católico
(*San Pablo, 1 Cor. 15, 51*)

PRELIMINARES

SALVO POR la demasiado breve postdata -literalmente un saludo a la bandera- este ensayo es la versión poco corregida de una ponencia presentada en San Miguel de Allende a principios de noviembre de 1994, dentro del XVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte que, bajo el título *Arte y violencia*, organizó el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México. El texto original fue circulado como manuscrito por algunos ambientes de Lima, generando reacciones de diversa índole. Me importa destacar aquí la buena acogida de SUR y las reflexivas observaciones de Susana Torres y dos amigos, Rodrigo Quijano y Jorge Villacorta, a cuyos nutridos y valiosos comentarios lamento no poder hacer entera justicia en esta ocasión. (Como tampoco puedo ahora incorporar los incisivos aportes recogidos en México de Georges Roque y Serge Guilbaut, entre otros). Tal vez no esté fuera de lugar, sin embargo, señalar que este trabajo se ofrece como apenas el avance parcial de una investigación más amplia, algunos de cuyos otros alcances pueden deducirse de los artículos míos citados en la bibliografía.

Sobre el uso del concepto 'República de Weimar peruana' que se hace, en un par de ellos, creo haber dicho lo necesario en la nota 1. Pero a veces lo necesario no es suficiente. Y si bien comparto los reparos más propiamente históricos a esa denominación, no deja de interesarme el malestar y ocasional fastidio que en ciertos casos ella ha despertado. Si insisto ahora con esa terminología, se debe en parte a sus continuas posibilidades de provocación, un valor nada desdeñable para tiempos en que el conformismo se nos pretende imponer como único horizonte viable.

Por último cabe también recordar las obvias limitaciones de un análisis que aquí no se propone aplicable más allá de los materiales y evidencias explícitamente abordados. Aunque no por ello renuncie a las sugerencias y analogías del caso. O a las coincidencias aparentes: el azar no existe, como todos sabemos, y el día en que esta ponencia fue presentada un periódico mexicano (pero de lengua inglesa) publicó a todo color y en primera plana la impactante imagen de un campesino peruano literalmente enterrado en vida ("*BURIED*", rezaba el dramático titular) para impedir el despojo y destrucción de sus tierras en los alrededores de Lima, codiciadas por los especuladores inmobiliarios que avanzan sobre los últimos restos de esa desaparecida frontera agrícola. Una lucha política absolutamente moderna, que sin embargo se articula desde el simbolismo ancestral e incluso mítico encarnado por esa momia viva. Sobre la energía peculiar que surge de esta superposición de tiempos friccionados quisiera poder ubicarse este texto, aunque su mirada deba necesariamente desplazarse hacia otros gestos y sujetos.

UNA MODERNIDAD PÓSTUMA

Pocos espacios tan densos -tan tensos e intensos- como el Perú de los últimos años. Un país anémico y anómico, de Medeas y Antígonas, de guerras feudopostmodernas libradas con garrotes, coches bombas y cintas de video. Un paisaje de tiempos dislocados, ásperamente superpuestos. Como los

cuerpos culturales que en él habitan. Todas las sangres, todos los momentos se precipitan en un presente de pasados irresueltos. Ríos profundos que afloran magnetizados por el terror desde el cual la incomunicabilidad absoluta se comunica. El intercambio de horrores responde a la incapacidad estructural de los distintos sectores en pugna por reconocer al *otro* que los desborda con su diferencia.

Múltiple y proteica, la violencia actúa como el síntoma condensado de trastornos más decisivos. El colapso definitivo de las fronteras interiores. El abismamiento final de esas distancias -físicas, étnicas, temporales- que articulaban la ilusión de un *orden*. En todos los sentidos del término: es también un sistema cultural el que se escurre entre las fisuras abiertas por fenómenos tan determinantes como la reforma agraria, la masificación tecnológica, las sucesivas migraciones campesinas que han hecho de Lima una ciudad *chicha* o *tropical-andina*, para decirlo con la elocuente terminología en boga.

La promiscuidad resultante se infiltra desde las calles invadidas de la capital a sus más refinados espacios de contemplación estética. Un nuevo sincretismo por el que también se deslizan algunos artistas, no reprimiendo sino productivizando las diferencias. Pero lo que sus obras generalmente ofrecen no es una toma de partido sino una puesta en evidencia. El testimonio sentido de un cambio de época. El aparente agotamiento de lo criollo -concepto que en el Perú remite a la tradición blanca de origen español- y el surgimiento de una (post)modernidad otra, cosmopolita y «autóctona» al mismo tiempo. Oblicuamente andina. Aunque todavía atrapada en la colonialidad.

Tal vez por ello lo peculiar de los procedimientos plásticos en uso. Licencias de manejo artístico que no reconocen normas establecidas de tráfico cultural, modificando los modelos primermundistas que los informan, subvirtiendo hasta las estrategias transnacionales de subversión artística. De la apropiación a lo (in)apropiado, del pop cosmopolita al pop *achorado* («salvaje» y mestizo), de la desconstrucción a lo reconstructivo... Y lidiando en cada momento con los límites de lo decible. Incluso de lo concebible. (Auto)censuras.

Tránsitos y trastocamientos que se resumen en una *historicidad* -no un historicismo- recuperada desde la actualidad alegórica en las formas culturales de nuestros muchos y simultáneos pasados. Esta postmodernidad es también una modernidad póstuma. La ruina prematura de algo nunca concluído. La historia no como un texto cultural liso y homogéneo, sino como un palimpsesto. Escrituras superpuestas, pentimentos. Más precisamente, un paisaje de escombros. Varias identidades rotas y otras en precaria construcción sobre sus fragmentos. O con ellos mismos, como aquellas barriadas que en las afueras de Lima emergen entre restos coloniales erigidos encima de monumentos prehispánicos, sus antenas televisivas armonizando con cruces de camino, esos íconos paradigmáticos del sincretismo andino. Cada estructura recicla los materiales de las anteriores, las canibaliza, sin llegar a destruirlas del todo, sin cancelar su condición de vestigio. Sus latencias. ¿Lo residual o lo emergente?

Es bajo esta luz incierta que procuraré aquí deambular por ciertos lugares de lo mítico y de lo sagrado en las interpretaciones artísticas de la violencia durante una de las situaciones límite de América Latina: la convulsionada experiencia de democracia electoral que en el Perú sirvió de escenario para una virtual guerra civil durante los doce años que separan la caída del poder militar en 1980 y su restauración mediatizada a partir del autogolpe de estado dirigido por el propio presidente Fujimori el cinco de abril de 1992. No tardarán en abundar las explicaciones «totalizantes» sobre los frágiles desarrollos y el fácil ocaso de esa versión local de la República de Weimar, su carácter casi congénitamente transicional¹. Pero lo que aquí interesa es el *registro sensible* del angustioso fin de una era: las contradicciones y perpleji-

¹ Accedí al concepto de una 'República de Weimar peruana' como consecuencia inmediata del exitoso *putsch* del 5 de abril y el instantáneo desmoronamiento institucional que puso en evidencia las carcomidas bases del orden existente. Pocas semanas después hice uso público de la frase en una crítica artística no del todo ajena a este ensayo y a sus circunstancias actuales (Buntinx 1992).

dades que marcan nuestra relación con el país y con el momento. Lo personalmente vivido de la historia, las subjetividades.

El resultado al que se aspira no es de modo alguno una caracterización general de la época, en sus diversas condicionantes. Lo que más bien se procura es apenas un ensayo interpretativo sobre algunos modos en que el arte procesa y transforma relaciones de vida, revelando y encubriendo al mismo tiempo tensiones y contradicciones más amplias. No se trata de simplemente utilizar la historia para explicar imágenes, sino de permitir que éstas nos introduzcan a una dimensión de los hechos menos comprensibles desde otras perspectivas. Entender así, a través del arte, cómo un clima ideológico encuentra expresión cultural, cómo la violencia es vivida por los seres humanos concretos, cómo la historia se internaliza y sus distintos momentos se incorporan a la trama misma de nuestros deseos y de nuestros miedos.

Algunos de los sentidos que sustentan la validez y urgencia de interrogar la producción artística de la 'República

Puede por supuesto argumentarse que algún tipo de democracia electoral ha sido desde entonces restablecida. Pero no hay manera de negar que su naturaleza original y la división de poderes están hoy tan distorsionados que el periodo 1980-1992 mantiene su propio y distintivo carácter también en este terreno político estrictamente descriptivo.

De cualquier modo, es obvio que el término no pretende ir más allá de sus sentidos metafóricos y debe ser en todo momento entendido como una licencia poética, articulada con cierto ánimo de provocación: no es una relación de *identidad* la que con esa frase se propone, sino de *fricción*. Una f(r)icción histórica que tal vez ayude a penetrar la densa complejidad de esta experiencia limite en la vida contemporánea del Perú. De hecho, algunos de sus procesos admiten un vago y provechoso contraste con la República de Weimar alemana durante la entreguerra. El conato revolucionario que la inaugura (con todas las distancias que separan la firme voluntad política espartaquista del aborto insurreccional de la Nueva Izquierda peruana, su deficiente vocación de poder); la fragilidad y el constante desprestigio de sus instituciones democráticas; la expansión de fundamentalismos diversos y sus concomitantes racistas; la clausura dictatorial del período. También, claro, el hambre generalizado, el desempleo masivo, la hiperinflación... Además de consecuencias culturales que van desde expresionismos varios hasta voluntades racionalistas articuladas a la esperanza de la construcción de un orden nuevo. Y atravesando todo ello, la violencia -fáctica o simbólica, vivida o imaginada- que gradualmente penetra y redefine cada gesto de la época.

de Weimar peruana' desde la pregunta de la violencia. Y a la violencia misma desde sus evocaciones míticas².

MOMIA, FETO, SEMILLA

La plástica erudita es tal vez el espacio privilegiado para una indagación de este tipo entre algunos de quienes conforman la llamada pequeña-burguesía-ilustrada. Ciertos artistas asumen las múltiples violencias de la época en términos culturales que les son naturales y propios. Los de grupos sociales vinculados tanto a las vibraciones transnacionales como a las fatigas locales de capas medias en extinción económica que además se sienten acosadas -pero también en ocasiones fascinadas- por fuerzas oscuras e inexplicables, quizá incluso atávicas. Esas capas de las que los plásticos claramente provienen, pero dentro de las que intentan diferenciarse incorporando situaciones mayores sin perder los vínculos que estructuran su identidad: pequeños-burgueses-ilustrados en los bordes de lo a veces percibido como una cultura andina que libra su batalla final, de tantas híbridas maneras.

Tal condición -periférica y liminar- hace de sus obras un registro sensible revelador de varios de los procesos subjetivos que recorren al periodo. Sus mentalidades, ciertamente, pero sobre todo aquel aspecto de ellas que marca su *emotividad*, atravesada de ansias mesiánicas y pavores arcaicos: debido a sus asociaciones étnicas e históricas, por largos momentos la violencia desata fuerzas contenidas y revela procesos reprimidos, despertando latencias y fantasmas de antiguo origen. El retorno de lo reprimido, el eterno retorno del mito, en formas a veces pervertidas o brutales.

Si bien hoy Sendero Luminoso podría resultar difícilmente asimilable a una imagen convencional de lo andino,

² Varios párrafos de esta introducción han sido utilizados en otros artículos míos, también preocupados por las relaciones entre arte y violencia en el Perú. Aunque referidos a materiales artísticos distintos, todos ellos forman parte de una misma reflexión cuyo largo aliento justifica su procesamiento gradual en textos diversos.

en los primeros años de su insurrección muchos lo incorporaron a una visión más moderna de esa categoría. Categoría ciertamente construida y siempre en disputa, como lo demuestran viejos debates que se actualizan en la discusión sobre la «andinidad» de Sendero.

Aún cuando los artistas se mantienen personalmente ajenos a tales desarrollos, sus trabajos no pueden dejar de expresarlos. Para demostrarlo ensayaré aquí una mirada sobre uno de los motivos iconográficos que durante esos años adquiere más significativa presencia dentro de la plástica peruana, resumiendo varios agudos términos en la irresuelta relación que nuestra cultura dominante mantiene con lo andino (o cierta cambiante imagen de lo que se escoge clasificar bajo ese concepto). Una relación cuya complejidad y ambivalencia recurrentemente se manifiesta para estos sectores en la imagen polisémica del fardo funerario: momia, feto y semilla al mismo tiempo (una sola palabra quechua *-malki-* agrupa los tres conceptos), el fardo vincula la idea de la muerte con la de la permanencia y resurrección de una cultura reprimida. Se asocia así a la esperanza mítica del retorno de Inkarrí, el Inka-Rey decapitado cuyo cuerpo se regenera bajo la tierra a la espera del momento propicio para volver a la vida y restaurar el tiempo interrumpido de los indígenas. El *Pacha-kuti*, el *voltear-del-mundo*, la inversión simétrica del orden dado³.

¿Qué pasa con este mesianismo indígena, esta tradición oral y campesina, cuando es asimilada a lenguajes y contextos que le son radicalmente ajenos? ¿Qué nos está diciendo de sí misma la cultura erudita que integra a sus códigos estéticos esa presencia ominosa? La respuesta es tan compleja como las transformaciones sufridas por la sociedad peruana a partir de la segunda post-guerra y las instrumenta-

³ Para una discusión antropológica de estas categorías, véase Ossio, 1973. Allí también podrá encontrarse una útil recopilación de distintas versiones del mito de Inkarrí en diversos espacios andinos. Flores Galindo (1986) ha trasladado éstas y otras categorías a un proyecto historiográfico de notable envergadura, en mucho relacionado al clima de época que aquí se explora.

ciones diversas experimentadas por el mito de Inkarrí desde su divulgación erudita en los años cincuenta: su rápido desplazamiento del discurso de la antropología al de las artes y al de la política⁴.

Aquí procuraré acotar el problema analizando una sola línea de desarrollo en las interpretaciones artísticas de la imagen del fardo, indagando su relación con la variada y cambiante actitud de cierta pequeña-burguesía-ilustrada frente al proceso de guerra interna. *Variada y cambiante*: algunos harán del fardo una presencia atemporal de connotaciones esotéricas. Otros, por el contrario, combinan el repertorio de lo ancestral con imágenes de urgente actualidad: momias prehispánicas superpuestas a torres de alta tensión derribadas, antiguos muertos que confunden su identidad con las de los muertos últimos de Ayacucho y la zona de emergencia.

Todo ello expresado con una ambivalencia que es tal vez la de los propios autores frente a los restos latentes de una cultura cuyo resurgir es ansiado pero temido. Esta última es la actitud que a la larga prevalecería. Los signos mesiánicos ceden paso a variadas expresiones de angustia conforme la violencia se desplaza a Lima y los artistas cobran más cercana conciencia de lo que ella significa.

Una evolución puesta ejemplarmente de manifiesto por las sucesivas y elocuentes reelaboraciones de este motivo en la obra de Eduardo Tokeshi. Tal vez las más elocuentes: por el cruce de identidades que esta opción artística implica para un plástico joven de extracción medio-baja urbana y familia inmigrante de origen japonés; por el elemento de polémica y consagración que alternativamente rodea cada variante; por la puntual (im)pertinencia con que en su trabajo el tema del fardo aparece y desaparece⁵.

⁴ Al respecto véase Buntinx 1985a, 1985b, 1987a, 1987b, 1990.

⁵ Pero el tema es también pertinente para la obra de un interesante número de otros artistas, sólo algunos de los cuáles podrán ser mencionados aquí, y ninguno trabajado en la extensión que cada uno de ellos amerita.

LO OCULTO QUE SE MANIFIESTA

Son referentes periodísticos demasiado presentes los que en la producción de Tokeshi dan origen a esta iconografía. Sobre todo esas terribles fotos de humildes entierros indígenas, donde las víctimas de la violencia se exhiben prolijamente alineadas con apenas unos metros de yute por todo ataúd y mortaja. Hay en estas imágenes un extraño y sobrecogedor eco de las momias prehispánicas periódicamente exhumadas del suelo peruano. Una relación cultural que es también una tensión histórica -y política- entre la seriada muerte moderna y el ancestral culto a los muertos. Las desapariciones forzadas y las resurrecciones míticas, en cierta desplazada manera. Algo de esta tensión es lo que Tokeshi pone literalmente en escena al reconstruir esos bultos, tan actuales y atemporales al mismo tiempo, con un lenguaje artístico que cuestiona la propia contemporaneidad desde la que se expresa. Un orden de representación moderno que pone en crisis lo que ser moderno significa en semejante contexto.

En la más compleja de estas tempranas piezas (ca. 1985-6) (Fig. 1), el fardo cuelga bajo una secuencia ampliada de cuatro fotografías carnet, fotografías burocráticas, iguales entre sí excepto por la mancha que en cada rostro disminuye de tamaño hasta revelar no los rasgos que creíamos encubiertos sino la cara borrada de una identidad perdida. Perdida pero probablemente mestiza, visiblemente ciudadana: así lo delata su corte de pelo y los atributos «modernos» del saco y corbata, comparables al estilo «atrasado» de los migrantes acriollados por la gran ciudad⁶. El contraste con la marca fuertemente campesina del envoltorio fúnebre se ve resaltado por la prolija secuencia de barras que remite a la señalización de tránsito urbano. Otra, más sutil, trama exhibe connotativas quemadu-

⁶ Como viene dicho, la categoría criolla se origina en la tradición blanca y de origen español. En cambio el «acriollamiento» responde a cierta distorsionada asimilación de esos códigos culturales por parte de quienes se ven excluidos en este juego simbólico, como los indígenas y algunos extranjeros. Una estrategia de apropiación que en la jungla limeña lo es también de supervivencia. Y toda una práctica transcultural.

ras en cada encuentro de las líneas delicadamente trazadas sobre el papel que sirve de fondo al objeto. La fragilidad no sólo como imagen sino incluso como materia física, en aguda relación con la precariedad de la vida en un país que encabezaba entonces las estadísticas continentales de asesinatos políticos y detenciones-desapariciones.

La precariedad de la vida y de la identidad misma en la 'República de Weimar peruana'. Aquellas perturbadoras manchas que finalmente revelan un rostro sin rostro actúan como otra suerte de velo, asociable en términos propios a la manta (¿el manto?) que nos inquieta con la sensualidad equívoca de sus formas encubiertas, con la posibilidad de una muerte que sea también un vacío.

El empaque es aquí también un velo o mortaja, un *significante de la muerte*, como señala Dominique Laporte en su trabajo sobre obras de Christo vagamente asociables a las de Tokeshi. (Piénsese, por ejemplo, en su *Monumento a Leonardo envuelto*. O, más incisivamente, en su *Mujer envuelta*). «La muerte es irrepresentable, como lo es la ausencia. Por definición son incapaces de ser vistas; el signo es necesario para significar la existencia de aquello que ha cesado de existir»⁷. Así, cubrir lo que no puede ser representado es una manera de exhibirlo, de evidenciarlo. «El velo revela lo que no debemos ver».⁸ La muerte cara a cara.

Y al mismo tiempo su otro, inefable, lado. El velo como evidencia irrefutable de la muerte, como conciencia luctuosa, como sudario, actúa además como una incitación al develamiento. Es lo que Laporte llama el *síndrome de mortaja*, y también -significativamente- *el fantasma de la resurrección*: «El develamiento como un instante de renacimiento, del despertar en sí del objeto que, ausente por un momento, reaparece intacto del entierro»⁹. Lo velado como lo fantasmático. Lo que siempre retorna¹⁰.

⁷ Laporte 1986:37. Salvo indicación al contrario, ésta y todas las demás traducciones son mías.

⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰ La idea queda didácticamente expresada en otro instructivo cuadro donde Tokeshi arma, bajo el perfil de una momia, una secuencia de

Especulaciones metafísicas que adquieren una espesura adicional en el Perú agónico de aquellos años, en sus temporalidades trastocadas. Un brutal agolpamiento histórico donde lo mítico y lo político se precipitan mutuamente. Como en el juego de aparentes y deliberados anacronismos que cargan con una energía rara a ésta y otras obras contemporáneas de Tokeshi.

Entre ellas la que realiza en colaboración con Jaime Higa (Fig. 2), adhiriendo sobre la opaca superficie negra del lienzo un perturbador bulto de rutilante hule negro. Un sutil contraste de matices lúgubres que resalta la semejanza con esas bolsas de polietileno originalmente inventadas por el ejército norteamericano para facilitar el traslado de cadáveres durante la guerra de Vietnam. En los alrededores de tan inquietante presencia, líneas finamente texturadas aluden a los colores patrios -rojo y blanco- mientras otras componen un juego de recuadros para tres elegantes diseños de una momia en aparente proceso de inhumación o exhumación¹¹.

La ambivalencia es crucial. Como lo subraya el propio título *-Uchuraccay-*, la alusión explícita es a esas terribles imágenes del desenterramiento y traslado a Lima de los despojos embolsados de ocho periodistas y un guía que, en 1983, se internaron en las alturas de Ayacucho para investigar a los grupos de campesinos entrenados como paramilitares por las fuerzas armadas. Demasiado exitosos en su pesquisa, los reporteros fueron brutalmente masacrados a golpes, dando lugar a uno de los más sensacionalistas despliegues periodísticos sobre lo que para la opinión pública limeña recién entonces empieza a avizorarse como algo mayor que un conflicto regional y focalizado: una expansiva guerra civil, larga y cruenta, de la que finalmente nadie saldría

cuatro figuras progresivamente encubiertas. La alusión a los desaparecidos y su condición de latencia es evidente, pero no alcanza la fuerza de las piezas aquí discutidas. Tal vez, en parte, por tratarse de una estricta re-presentación pictórica, y no de un efecto de presencia como sólo el volumen fáctico del volumen en sí aparenta lograrlo.

¹¹ En una versión previa -sobre la que la actual se encuentra repintada- estos bocetos aparecían como levitando sobre un espacio borroso al interior de cada recuadro.

indemne. Aquellos espeluznantes primeros planos fueron también el primer y demudado acercamiento de la cultura dominante a una violencia que hasta entonces se percibía como oscura y ajena. Reprimida¹².

Reprimida. Es significativo que el trabajo de Higa y Tokeshi no incidiera sobre esas descarnadas imágenes, sino sobre su presencia encubierta -su encubrimiento- bajo las asépticas bolsas de plástico. Más grave que la evidencia explícita es lo que se manifiesta desde lo oculto, lo oculto que se manifiesta. Incluso para una mirada ilustrada, o sobre todo para ella, no era el mero horror lo que irradiaba de esos cuerpos mutilados conforme iban siendo extraídos del suelo frígido de la puna y prolijamente envueltos para macabro beneficio de las cámaras. Era lo *siniestro*, lo *ominoso*, la *inquietante extrañeza*, en el sentido freudiano del término *unheimlich*: el retorno dislocante de algo antiguamente familiar pero largo tiempo reprimido¹³. La pavorosa constatación -en carne virtualmente propia- de una otredad que ideológicamente se creía superada. La recrudescida persistencia de odios seculares y violencias atávicas en un país aparentemente encauzado hacia una integración moderna.

Por un fugaz pero irreparable instante, es precisamente esa ilusión moderna del Perú la que se siente martirizada en los cadáveres de aquellos periodistas limeños, cuya progresista vocación de saber e informar los arrastra a una muerte infame en el páramo inaccesible de una guerra milenaria¹⁴. La ilusión moderna y también su versión de izquierda. Uchuraccay

¹² Un rumor lejano. El propio Presidente de la República, Fernando Belaúnde, intentó durante largo tiempo minimizar la dimensión y transcendencia de la insurrección iniciada por Sendero Luminoso, atribuyéndola al accionar de agentes extranjeros en escasos y remotos distritos andinos.

¹³ Freud, 1919.

¹⁴ Así también lo entendió la comisión investigadora presidida por el novelista Mario Vargas Llosa, derivando esta línea de argumentación hacia conclusiones exculpatorias de lamentables y trágicas consecuencias. La impunidad que se justifica bajo el concepto de que todos somos culpables. Las interpretaciones de la comisión investigadora oficial han quedado desvirtuadas por la premura y el dudoso procedimiento de aquella pesquisa, así como por las nuevas evidencias posteriormente surgidas.

marca una crisis decisiva para cierto sentido común por entonces predominante. Una ruptura de los tópicos establecidos sobre lo andino como una comunidad ideal e idealizada, una arcadia arcaica pero actual, casi bucólica en sus sistemas de reciprocidad e intercambio, de control vertical de pisos ecológicos, de trabajo colectivo y propiedad comunal. El modelo propio y vivo para un socialismo distinto¹⁵.

La pérdida de esa apacible proximidad, su reemplazo por otra de visos ominosos, es lo que la obra de Higa y Tokeshi empieza a sugerir. Hay en ella una crucial intuición sobre Uchuraccay expresada mediante la sustitución del cadáver por el motivo tanáticamente erótico del fardo, el ocultamiento del cuerpo definitivamente muerto por el empaque ambivalente y misterioso. Sus líneas -vagamente ancestrales, insólitamente modernas- ofrecen un incisivo vislumbre sobre lo que realmente se procesa a través de esa matanza y del espectáculo massmediático que ella genera. El improcesable trauma que se generaliza ante la redefinición radical de lo andino, de lo peruano mismo, por las incontroladas presiones que la violencia senderista desata. El lento pero salvaje despertar de latencias y conflictos largamente adormecidos, muchos de ellos fraticidas. El resquebrajamiento final del estado republicano que los mantenía contenidos. Como las ligaduras que sujetan y reprimen la tensa interioridad del fardo: ya otro artista -Armando Williams- había insinuado la posibilidad de soltar esas amarras, en cuadros que compulsiva y sintomáticamente termina por enterrar bajo nuevas capas de pintura¹⁶. Como más adelante veremos, en sus declaraciones Tokeshi explícitamente rechaza esa posibilidad, pero sus obras la ponen desplazadamente en escena. La escena de una peruanidad que estalla y libera imprecisables, impredecibles fuerzas.

¹⁵ De allí la dificultad de la mayor parte de la izquierda para aceptar la participación de campesinos en aquella matanza, que originalmente atribuyó en exclusividad a las fuerzas represivas.

¹⁶ "Siento que hay una persona viva adentro», explica el propio Williams, «una persona que quiere salir y a la vez se encuentra atada.» Para un análisis de éstos y otros cuadros relacionados, véase Buntinx 1987a.

FARDOS Y BANDERAS

Crucial en ese sentido es *Bandera I*, realizada en 1985 (Fig. 3). Obra seminal y decisiva para la producción de Tokeshi, en ella el bulto insinúa sus inquietantes formas sobre un fondo de diagonales patrias y por debajo de un estandarte sucio y raído: una mortaja demasiado actual, y a su vez, a su manera, un manto prehispánico. Los muertos ancestrales superpuestos a las víctimas presentes de la violencia política. Las desapariciones forzadas inscritas con el signo mesiánico de las resurrecciones míticas. Otra vez eros y tánatos, si se quiere, como queda tan claramente sugerido por la polimorfía sensualidad de la presencia oculta, grave y grávida al mismo tiempo, funeraria y fálica. La bandera misma es tanto vientre como sudario, encubriendo y revelando una agonía. Pero también una gestación, ambiguamente asumida.

Lo terminan de insinuar las tres piezas de 1987 que completan la serie. Aludiendo tal vez a los incipientes movimientos de Sendero en Lima, dos de ellas articulan fardos y banderas sobre bases de estera, ese soporte material de la migración y las barriadas, de las penetraciones campesinas en la ciudad moderna. La modernidad andina. En *Bandera II* (Fig. 4) el estandarte envuelve totalmente al fardo, pero levanta uno de sus extremos exhibiendo la estera intervenida por señales de tránsito urbano. Como una cortina oficial, en trance de ser recorrida para revelar un escenario reprimido de la historia contemporánea. En *Bandera III* (Fig. 5) el pendón desaparece como tal para insinuarse por los trazos que enmarcan pictóricamente al fardo sostenido con sogas sobre una fúnebre estera negra. Más dramático aún es el despliegue, en el mismo recuadro, de fragmentos retorcidos de tela sugiriendo tanto muñecas andinas como mechas de bombas caseras. Sostenidos por escarapelas, ocasionalmente salpicados de rojo y de blanco, esos retazos se ofrecen además como los jirones incendiarios de un estandarte deshecho. ¿La república perdida?

Leído en secuencia, el conjunto nos habla de la crisis de un orden cuya formalidad establecida se agota, y el feroz surgimiento de otro aún embrionario e informe. El fin del

tradicional régimen criollo, su reemplazo por otro caóticamente sincrético y mestizo, moderno y arcaico al mismo tiempo, no necesariamente identificable con Sendero Luminoso pero hasta cierto punto expresado por su accionar. Un impreciso punto de rabia fundamentalista y desmesura. De *hybris*¹⁷. Un parto violento: con qué literal elocuencia el trabajo que da origen a esta serie se ve en los hechos invertido por el que momentáneamente la clausura en la segunda mitad de 1987. En esta *Bandera IV* (Fig. 6) es el estandarte mismo el que asoma, hinchado, por entre el corte uterino de una cobertura de vinilo negro, reminiscente de las bolsas mortuorias de Uchuraccay, mientras un recuadro pictórico insinúa huellas digitales que son también heridas. ¿La esperanza de una nueva identidad, un Perú nuevo, nacido de entre los muertos, resucitado con ellos? Una ilusión que para el artista pronto se volvería insostenible.

Tal densidad de contenidos se ve potenciada por la inteligencia del tratamiento plástico: una puesta en escena, y al mismo tiempo un desvirtuamiento, de los conceptos establecidos de «oficio» y «técnica», de «formación» e «información» artísticas. La primera bandera cuelga de un lienzo mayor recorrido por una «descuidada» trama de franjas rojiblancas en diagonal. La reiteración de los colores republicanos actúa aquí como un homenaje y como una seña de identidad, pero también como una ironía. El efecto es el de un *hard edge* «fallido», un *filo duro* «mellado», tanto por lo irregular de los bordes como por el visible descalce de las bandas que se proyectan encima y debajo del estandarte. El «pop ahorado»¹⁸ al que esta obra vagamente responde es aquí también un pop disléxico, notable por el elocuente sentido de su deliberada torpeza. La imagen brutalista de un país brutal,

¹⁷ Este último término ha sido provechosamente empleado por Díaz del Olmo (1992) para explicar las consecuencias del traumático origen del mestizaje en el Perú. A partir de un análisis psicoanalítico de las relaciones de amancebamiento y bastardía generadas por la Conquista, Díaz del Olmo construye un incisivo ensayo rico en sugerencias para una comprensión más amplia de la violencia actual.

¹⁸ Sobre el concepto de «pop ahorado» en el sentido que este artículo le da a ese término, véase Buntinx, 1987a, 1995.

claro, pero también la necesaria desestabilización de las miradas artísticas establecidas, incluso aquéllas paseadas por la escena cosmopolita.

La historia del arte moderno dislocada por la historia viva de un país atravesado de presencias arcaicas y modernidades otras. La estrategia ensayada podría responder a una de las instancias de lo que T.J. Clark considera «prácticas de negación» en el modernismo: travestir una convención formal remedándola en versiones «incompetentes», «torpes» o «degradadas» que la hagan nuevamente visible y le devuelvan al hecho artístico su condición vital¹⁹. Los ya mencionados «empaques» de Christo y las “banderas” de Jasper Johns son algunos de los referentes que Tokeshi subvierte para mejor revalorarlos en términos propios. Una estrategia de reafirmación paródica, que además establece, en contextos como el peruano, productivos vínculos con la cultura del reciclaje y la apropiación que reestructura la actual identidad peruana. Especialmente en sectores populares urbanos: las desniveladas franjas de *Bandera I* se inspiran en la precaria labor de los rotuladores informales que en las calles de Lima ensayan una burda imagen industrial con medios artesanales.

Todo lo cual le otorga una pertinencia adicional al uso recurrente de materiales como el yute y la sogá, además de las esteras y banderas que componen el paisaje visual de nuestras barriadas²⁰. Y siempre esos distorsionados fardos, que al hablarnos simultáneamente de desapariciones y resurrecciones llevan a un desarrollo inesperado propuestas ya clásicas de la plástica peruana. Como aquellos pulquérrimos nudos en los que Jorge Eduardo Eielson reconcilia el informalismo gestual con la fría objetividad del pop, para luego proyectar connotaciones ancestrales sobre ambas categorías modernas: *Quipus* es el nombre que unifica aquella producción iniciada en los sesenta. Veinte años después la imagen artística de lo andino

¹⁹ Clark, 1985a, 1985b.

²⁰ Es práctica habitual de los invasores de tierras izar una multitud de banderas como barrera simbólica contra los probables intentos de desalojo por parte de la policía.

será muy otra, conforme las inquietudes estéticas se vuelven también políticas.

Pero la del arte no es la única historia que tales obras trastocan. En 1987 un esfuerzo curatorial quiso poner en perspectiva histórica éstas y otras piezas, exponiendo y contextualizando las distintas interpretaciones artísticas del motivo del fardo funerario en la plástica del momento²¹. El impacto de esas obras y su disposición museográfica rebasó los límites del circuito plástico, generando una abierta y dura controversia de visos políticos cuando alguien decidió denunciar la experiencia entera como un montaje subversivo²².

La polémica de aquel primer momento no tuvo consecuencias graves inmediatas, pero provocó en Tokeshi algunas definiciones significativas. «En mi arte está la sangre de todos», respondió unos pocos meses después, «los desaparecidos, las víctimas de la violencia, tanto de un lado como del otro [...] también allí están los guardias». Y de inmediato reclamó una interpretación más amplia y subjetiva de las obras, vinculada a sus identidades cruzadas como peruano de origen oriental²³. Pero no sólo a ello:

fue otro tipo de intención lo que me impulsó a hacer esta clase de trabajos, fue mi propia visión de la

²¹ «Algo va a pasar». *Fardos funerarios y resurrecciones míticas en el nuevo arte peruano*. Exposición curada por Gustavo Buntinx en el Centro Cultural de la Municipalidad de Miraflores, Lima, noviembre 1987. Además de Jaime Higa y Eduardo Tokeshi, en ella participaron Fernando Bedoya, Andrés Hinojosa, Patricia López, Juan Javier Salazar, Esther Vainstein y Armando Williams.

²² Para una respuesta a estas acusaciones irresponsables, véase Buntinx, 1987c. Aquella destemplada denuncia puede hoy percibirse como el gesto precursor del creciente macartismo en el ambiente cultural que durante la segunda mitad de 1992 culmina en lo que la propia prensa llamó «caza de brujas»: una campaña de difamaciones que tendenciosamente confundía con la subversión el ejercicio teórico y artístico de la reflexión crítica en un importante número de jóvenes. Al respecto, véase Mazzotti y Zapata 1995.

²³ «Tú puedes leer allí una lectura de identidad nacional, sobre mi identidad nacional. Te contaba que yo soy de abuelos japoneses, y de padres también, en cierta manera japoneses; esto crea dentro de mí toda una fractura de identidad. Y tal vez allí está la presencia de las banderas, no es meramente político, es bastante personal» (Castillo, 1988).

muerte; no tenía nada que ver la cuestión política. Quizá después le podamos dar una lectura política, pero no, es algo que está dentro de uno [...] esta cosa interna, mis propios miedos, mis propios fantasmas. Estoy cansado un poco de los fantasmas exteriores, de que vayan a tocar mi puerta o no, de que me lleven o no. Es más eso, trato de buscar en mis propias paredes, *adentro*²⁴.

La introspección surgida de una comprensible fatiga anímica, poblada de lo que Tokeshi mismo elocuentemente llama fantasmas. Desbordado por las consecuencias de su exorcismo, el artista busca nuevas formas de acallarlos. «No podría quedarme haciendo las banderas», concluye, «justamente el Arte es el movimiento continuo [...] No me sorprendería ver dentro de algunos años a Tokeshi pintando flores, si me gustara en ese momento».²⁵

ÚLTIMOS REFUGIOS

Su siguiente muestra se llamó *Sólo nubes veo para ti*, y el acentuado lirismo de esa propuesta provocó iras santas únicamente en un periódico entonces vinculado al senderismo. Tokeshi entraba así en una búsqueda de representaciones más herméticas y personales, que en 1991 se anuncian abiertamente como tales con una exposición significativamente denominada *Últimos refugios*. Motivado tal vez por los avances impresionantes de la violencia subversiva y represiva, el artista intenta allí dar nuevamente paso a una reflexión política, pero ya signada por la introversión y el desencanto.

«Pintar, el hecho en sí», declararía entonces, «es un acto de autoconocimiento, de refugio, un acto al margen de la realidad para hablar de la realidad [...] Todo cuadro es un refugio, un observatorio de lo que nos rodea»²⁶. Podría darse

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *El Comercio* 1991.

una discusión puntillosa sobre el concepto de realidad así enunciado (¿acaso la intimidad y el arte no participan de ella?). Sin embargo lo interesante está en cómo a través de él poco a poco se regenera una cierta iconografía política, la de emblemas patrios transformados en signos de los tiempos por la manipulación artística, pero ahora despojados de su articulación mítica.

Aquella muestra se ofrece como un repertorio de ambivalencias, anunciadas desde la dificultad sentida al momento de darle un nombre totalizador al conjunto. Sobre la ruda franqueza de *Último round* -la opción inicial- primaron las sugerencias intimistas del ya mencionado *Últimos refugios*. En ambos casos, a la elocuente idea de lo postrero se suma la de lo postrado. Los cuadros que dan nombre a cada alternativa expresan en distintos registros una misma actitud de agobio y recogimiento.

En *Últimos refugios*, los «cuarentinueve momentos» a los que alude el subtítulo reiteran imágenes turbias y casi abstractas donde se acumulan insinuaciones de una sensualidad soterrada. También asediada: sobre ella se erige, fragmentándola, descomponiéndola, una rígida y blanca cuadrícula. Posible imagen del orden anómico y represivo que en el Perú aísla y compartimentaliza los deseos, de todo tipo.

Pero además la versión invertida de otra pieza central de la exposición, donde el espacio queda físicamente segmentado por casilleros de madera en los que se alinean moldes anatómicos y elementos cotidianos de varia naturaleza: bocas y sexos al lado de cajas de fósforos o una trampa para ratones. Fragmentos congelados de vidas y de cuerpos, pulcramente recubiertos por una capa uniforme de pintura blanca.

La referencia a trabajos puntuales de Johns -como su célebre *Blanco con moldes de yeso* de 1955- es nuevamente visible. Pero para observadores locales, como Alejandro y César Ángeles, el efecto logrado es el de «nichos conteniendo pedazos de la realidad social y corporal [...] otro signo de nuestra modernidad»²⁷. Tokeshi podría estar de acuerdo.

²⁷ Ángeles y Ángeles, 1991.

Caja de memoria denomina a la obra, relacionándola así a piezas suyas muy similares exhibidas en setiembre de 1989. «Me preocupa la memoria», explicaba entonces, «ese capturar imágenes enterradas o casi olvidadas -algún juego de niños, un gesto, algún dolor o amor. Tal vez estos trabajos sean la visión de alguna mariposa quieta por un alfiler tras una vitrina, o quien sabe, alguna suerte de taxidermia del recuerdo»²⁸. Reveladoras palabras que en *Últimos refugios* alcanzan su pleno sentido. Es como si el autor quisiera exteriorizar en el trazo gestual de esta pintura el submundo de pasiones -y temores- que se agitan bajo sus frías construcciones de elementos disgregados y poses contenidas.

Una opción anunciada en 1990 por aquella *Caja negra* de ranuras vaginales a través de las cuáles el espectador explora los mecanismos asociativos de su propia tactilidad, extendiendo una mano transgresora entre los pliegues de vinilo negro para descubrir superficies y texturas harto sugestivas. Tras la vocación lúdica de ese trabajo -concebido en función de una muestra precisamente denominada *Juegos para adultos*- asomaba una carga de temores y ansiedades que ahora ocupan un primer plano, aunque en registros diversos²⁹.

Efectivamente, mientras *Últimos refugios* y *Caja de memoria* resumen el polo existencial de la muestra, otros trabajos matizan esa inquietud con referencias simbólicas al espacio social y político. A un extremo de ese desarrollo se encuentra el renovado uso del estandarte peruano en *Último round (Bandera V)* (Fig. 7), sin duda la pieza culminante del conjunto.

Una clara distancia, sin embargo, separa a esta obra de las primeras versiones de la propuesta que le da origen. No hay aquí sitio para las cargadas alusiones ancestrales de otrora, o para la promesa de una modernidad andina implícita en el desplazamiento de sus referentes míticos hacia los signos vitales de la migración. Esta complejidad cultural es la

²⁸ *El Comercio*, 1989.

²⁹ Tal vez sea sintomático el que, al no venderse la obra, el artista haya optado por desmantelarla en vez de conservarla.

que *Último Round* posterga para reconstruirla en otros terrenos, más estrictamente pictóricos y personales. La insignia nacional no aparece en su cargada materialidad sino como pura -y pulcra- representación pictórica. Sus colores - dramáticamente desvaídos, casi anémicos- se diluyen a través de elegantes texturas que desbordan el trazo original, contaminando matices y otorgándole connotaciones sanguíneas.

Efecto acentuado por el contraste con la negra y plana superficie que le sirve también de fondo a una secuencia de otras banderas, más vívidas pero diminutas. Parte de un juego de sucesivos enmarques que culminan en los cojines de hule negro bordeando la totalidad de la obra: los protagónicos fardos de otrora, desplazados a la periferia del cuadro, donde actúan como una aureola fúnebre o una protección mortuoria. Toda la carga tanática de las piezas anteriores, con muy poco de la esperanzada ilusión mítica que las reanimaba.

Tal vez por ello predomine aquí el *metier* artístico. El oficio cuidadosamente demostrado en el notable empaste de cada pincelada, por ejemplo. O en el sutil manejo de perspectivas que ofrecen una vista aérea de la pieza al mismo tiempo que nos la imponen en su frontalidad. Gestos y opciones en los que la ironía anterior sobre Johns se convierte en un homenaje.

Nada de lo cual le quita pertinencia o calidad a la obra. Pero claramente la ubica en otros registros. La mirada ampliamente tendida sobre el proceso social en su conjunto se torna introspectiva al hablarnos de la conciencia angustiada del artista, frente a una violencia que se siente cada día más cruenta y menos esperanzada conforme se integra a la propia rutina urbana. Para explicar este trabajo, Tokeshi asocia la idea de un ring de box con las de esos corralitos de bebé amortiguados a los costados en un esfuerzo dudoso por disminuir el impacto de los sucesivos golpes que el niño inevitablemente sufrirá al dar sus primeros pasos. Es en términos parecidos que a estas alturas muchos intelectuales perciben su relación -dolorosamente afectiva- con el Perú actual. El país visto como un espacio de iniciaciones traumáticas y al mismo tiempo como la arena de un *match* ineludible y crucial. *Último round*: ¿La lucha final?

MATASUEÑOS

La lucha final. Apenas un año después Tokeshi ensaya su respuesta con una nueva exposición, otra vez ofrecida bajo un título cargado: *Matasueños*³⁰. Tras el autogolpe militar del 5 de abril de 1992 y la tercera matanza de los penales, Sendero decreta su más violento «paro armado» en la capital, con feroces atentados en zonas residenciales emblemáticas de las clases alta y media de Lima³¹. Ya antes había multiplicado su presencia en las barriadas, asesinando para ello a varios dirigentes populares. En medio de una ciudad que se sintió arrasada por los coches-bomba de la subversión y los operativos represivos del gobierno, Tokeshi expone su sexta y definitiva bandera con un título casi sentimental: *De cómo los corazones rodean a la patria (Bandera VI)* (Fig. 8).

Esta vez una prolija trama fragmenta la integridad del estandarte en pequeños recuadros, tal vez asociables al amurallamiento anómico de una sociedad que el terror disgrega. En cada compartimento de las franjas rojas un trabajo de textura superpone la idea del corazón a la de llaga y estigma. Al centro, en la zona blanca, un conjunto de aspas cita el paisaje suprematista de una ciudad que asegura todos sus ventanales con bandas adhesivas como mínimo resguardo frente a las ondas expansivas. En el cuadro esas aspas son

³⁰ El título remite a un concepto popularizado en el Perú por el pintor Fernando de Szyszlo, según el cual hacer un cuadro sería asesinar un sueño, otorgarle a la imagen ideal una forma visible e imperfecta. Casi una caricatura del deseo, para decirlo con las palabras del propio Tokeshi (1991). Pero al hacer suya la expresión él logra dotarle de nuevos y más actuales sentidos, convirtiéndola en metáfora de la esquiva relación que vincula a la 'realidad' con el 'arte', entendido este último como fruto de la interiorización codificada de procesos sociales más amplios. El texto ya aludido de Tokeshi es particularmente instructivo al respecto. Más allá de cualquier elaboración, sin embargo, son evidentes las asociaciones del nombre escogido con la situación anímica que se generaliza entre muchos artistas e intelectuales conforme la violencia avanza también sobre ellos y su entorno inmediato.

³¹ Ese 5 de abril el Presidente Fujimori, con el apoyo de las fuerzas armadas, disuelve el Congreso, interviene dictatorialmente los demás poderes del Estado e intimida a los medios de prensa. Poco después ordena un violento traslado de presos senderistas durante el cual mueren varias decenas de ellos. Ya durante el gobierno de Belaúnde se había producido una matanza

también cruces, sin embargo, como aquéllas otras que - totalmente negras- afloran por relieve sobre el fondo negro de la obra, mientras el perímetro es recorrido por corazones rojos también cubiertos de negro. Pero el rojo sale por veladura, se apresura a señalar el artista,³² quien reivindica así la dimensión sensible y sensitiva de la obra. Su expresión dolida. La conciencia de vivir en un país distinto, de habitar un miedo que finalmente llega a las clases medias.

El gran miedo de 1992, resumible para estos sectores en el devastador atentado que destruyó una cuadra del mesocrático jirón Tarata, en el centro mismo de Miraflores, un distrito residencial moderno con alta concentración de teatros y galerías. Casi de inmediato todos supieron quiénes allí murieron. La pregunta, sin embargo, es qué murió en Tarata. La ilusión de permanecer al protegido margen de una guerra ubicua y sin cuartel. La esperanza de un nuevo orden que justifique tanta mortandad y sacrificio. El círculo abierto por la masacre de Uchuraccay cerraba así sus traumáticas líneas sobre la conciencia bienpensante e ilustrada.

De cómo los corazones rodean a la patria incorpora los signos exteriores de ese terror que son también los de una resignación y una tristeza. Un duelo. En este último registro se ubica una obra aparentemente menor: *El Dorado* que, ofrece su pequeña superficie literalmente escarapelada, con un nutrido grupo de escarapelas doradas pulcramente dispuestas en torno a una solitaria insignia rojo y blanca, intacta sólo ella en medio del brillo barato que la sofoca. Hay algo de sensual y fúnebre al mismo tiempo en tal despliegue de pliegues áureos. Un brillo opaco, un fulgor tanático, como el que podemos encontrar en cierta pintura colonial de carácter religioso. ¿Un réquiem? El efecto se acentúa por las insinua-

similar en la cárcel de Lurigancho, luego repetida en ése y otros dos establecimientos penales durante la presidencia de Alan García (ocasión en la que fueron cerca de trescientos los victimados). «Paro armado» es el término usado por Sendero Luminoso para la paralización forzada de todo tipo de actividades que esa organización periódicamente decreta en las zonas que controla, intentando imponer su autoridad a través de la violencia cuando el convencimiento no basta.

³² Conversación con Eduardo Tokeshi, mediados de 1992.

ciones sanguinolientas del rojo que asoma entre la pintura metálica. Todo alrededor de la obra, un perímetro de tubos de desagüe. Es el marco teórico, bromea el artista³³. Otro semejante rodea la *Bandera VI*, pero esta vez con maderas que forman un catafalco. Las exequias de una república.

Funerales luctuosos pero no traumáticos. Lo que allí se reelabora es una superestructura emblemática, no lo latente y lo reprimido que bulle en ella. Hasta la imagen misma del fardo ha desaparecido. Tal vez por eso estas últimas piezas fueron ampliamente celebradas al momento de su exposición. En cambio los inquietantes trabajos que dieron inicio a la serie nunca fueron vendidos y cayeron rápidamente en el deterioro, aunque no en el olvido total: a principios de 1992 una iniciativa del Museo de Arte y de Historia de la Universidad de San Marcos permitió ubicar los cuadros y realizar algunas urgentes tareas de conservación³⁴. Sin embargo una de las obras -*Bandera II*- se encontraba ya en un estado irreparable debido al apolillamiento extremo de su tan significativa base de estera. Lo que hoy queda de esta pieza es una reconstrucción realizada por el propio artista y un registro fotográfico de las condiciones en que fue encontrada (Fig. 4): la conmovedora elocuencia de aquel soporte físico carcomido es la de un soporte social erosionado. También ese deterioro es parte del cuadro, de su historia como obra viva e inserta en los procesos de la violencia durante la 'República de Weimar peruana'. Sus utopías y frustraciones.

EL PACTO RITUAL CON LOS MUERTOS

La imagen de los muertos contiene un poder sagrado, nos recuerda Charles Merewether al escribir sobre la experiencia artística de países como Haití. Un poder simbólico por el que

³³ *Ibid.*

³⁴ Aunque debo reconocer que tal iniciativa respondió a un interés especial mío, por encontrarme entonces a cargo de la dirección interina de ese museo, dando principio a una política de préstamos y restauraciones con estas obras de Tokeshi. (La labor de restauración fue generosamente donada por Rosana Kuón y Brunella Scavia).

se libran feroces y quizá decisivas luchas. El poder también de una memoria que radica no en la recuperación del pasado sino en la capacidad de reinventarlo en términos contemporáneos, reinsertando en el presente su presencia perturbadora para sugerir la posibilidad de un futuro redimido³⁵.

Esta posibilidad es la que se potencia y al mismo tiempo se trastoca en la producción artística de países de tradiciones más complejamente fragmentadas como el Perú, donde los quiebres étnicos y culturales problematizan cualquier pacto ritual con los muertos. Ciertos artistas productivizan esa diferencia, desplazando su labor hacia contextos que la energizan con una carga mítica que es actual e histórica a la vez. Juan Javier Salazar, por ejemplo, propone ritualizar el país interrumpiendo con evidencias arcaicas sus rutinas modernas. Como en esas orgánicas piezas de fibra de madera sobre las que imprime, a mediados de la pasada década, una momia en posición fetal y una frase taumatúrgica: «En este país los muertos no descansan». Concebida como trampa para arqueólogos, pero también para militares y periodistas, en la fantasía del artista cientos de estas imágenes iban a ser enterradas en las huacas y conchales, en las necrópolis prehispánicas, al mismo tiempo que en las tumbas de los asesinados, en las fosas comunes, los «botaderos de cadáveres» ese terrible neologismo peruano. Desapariciones forzadas y resurrecciones míticas, otra vez articuladas pero en una alegoría que ya no es estrictamente artística sino histórica y fáctica. No una representación sino una presencia. Una inserción viva³⁶.

Hay un aura restaurada en esta territorialidad distinta recuperada para el arte, estas interrupciones míticas del fluir moderno. En cambio no se respira en los trabajos de Eduardo Tokeshi aquí discutidos una dimensión aurática de ese tipo. Y sin embargo sopla en ellos una energía extraña. El poder

³⁵ Merewether (1990, 1991a, 1991b, 1992). En algunos aspectos, las conclusiones que aquí esbozo pueden ser provechosamente leídas como un diálogo con estos textos de Merewether.

³⁶ No es la única propuesta de este tipo concebida por Salazar, ni el primer uso que en su obra se le da al motivo del fardo funerario. Véase Buntinx, 1987a, 1990.

de estas imágenes es el poder de lo que evocan para el circuito en que fueron concebidas, lo que *convocan*. Fantasmas personales que habitan sueños colectivos. «Fantasmas de la clase media», para utilizar la frase con que Gonzalo Portocarrero define las ansiedades y deseos proyectados sobre lo andino en los sueños de jóvenes mesocráticos que él investiga³⁷.

Ansiedades pero también deseos. En la reversibilidad de esta relación se explica algo del perturbador sentido de los fardos de Tokeshi, sobre todo aquéllos donde las imágenes de la muerte anuncian no una ausencia terminal sino una presencia fantasmástica. La subversiva latencia de lo reprimido.

UNHEIMLICH

En tales obras se transparenta un elemento de alegoría. Un «hablar lo otro» (*allos agoreuein*) del cuerpo textual en el que se inscribe. Una tensionalidad irresuelta que es también una situación de época más amplia. Anteriormente he argumentado que en la 'República de Weimar peruana' se da un tránsito decisivo de la condición simbólica a la condición alegórica³⁸. Ahora quisiera comprender esos tumultuosos doce años como un escenario privilegiado para la emergencia de lo que en castellano suele traducirse como «siniestro» u «ominoso» («inquietante extrañeza» es probablemente la mejor opción), pero que aquí prefiero recuperar en la aguda ambivalencia del término original tomado por Freud del alemán: *Unheimlich*³⁹.

Se trata de un derivado -pero no necesariamente un antónimo- de *heimlich*, es decir lo íntimo y familiar, casi lo doméstico o propio del hogar. Y al mismo tiempo lo oculto y secreto, lo raro, lo pavorosamente incierto. «Los Zeck son todos tan HEIMLICH», reza el ejemplo de Gutzkow en el diccionario citado por Freud,

³⁷ Portocarrero, 1993.

³⁸ Buntinx, 1995.

³⁹ Freud, 1919.

—¿HEIMLICH? Qué quiere decir usted con HEIMLICH? —Pues bien: que me siento con ellos como ante un pozo relleno o un estanque seco. Uno no puede pasar junto a éstos sin tener la impresión de que el agua brotará de nuevo, algún día. —Nosotros, aquí, le llamamos UNHEIMLICH; vosotros le decís HEIMLICH. ¿En qué encuentra usted que esta familia tenga algo secreto e incierto?⁴⁰

Heimlich/Unheimlich: hay un punto de cruce en que estas dos palabras, aparentemente opuestas, señalan un mismo campo de tensión. La ambivalencia extrema donde lo originalmente propio se muestra inquietantemente ajeno. Y ominoso.

Una experiencia cuyo elemento definitorio lo proporciona la negación. «Lo siniestro», señala Freud, «no sería realmente nada nuevo, sino más bien algo que siempre fue familiar a la vida psíquica y que sólo se tornó extraño mediante el proceso de su represión»⁴¹. Lo otrora familiar que vuelve para desestabilizarnos con un reconocimiento desplazado. El retorno de lo reprimido.

De las muy diversas instancias en las que Freud registra este efecto (la aparición del doble, la repetición compulsiva, la realización inmediata de los deseos...) importa aquí destacar el peso singular otorgado a las relaciones con la muerte, particularmente sus condiciones de indefinición y duda. El retorno de los muertos como expresión por excelencia del retorno de lo reprimido, en la medida en que haya un elemento de represión en juego⁴². «Hemos superado esas maneras de pensar», señala el fundador del psicoanálisis,

⁴⁰ *Ibid.*, 2486.

⁴¹ *Ibid.*, 2498. «[L]o *unheimlich*, lo siniestro, [es] lo *heimlich-heimisch*, lo 'íntimo-hogareño' que ha sido reprimido y ha retomado de la represión, y que cuanto es siniestro cumple esta condición. [...] El prefijo negativo 'un-' ('in-') [...] es, en cambio, el signo de la represión». (:2500).

⁴² A veces en el sentido más literal del término, como el pavoroso caso de los detenidos-desaparecidos en América Latina lo ha puesto radicalmente en evidencia. Las estrategias de sus familiares para devolverlos a una u otra forma de vida ofrecen una fascinante vuelta política sobre lo siniestro y sus ambivalencias como un muy significativo espacio de lucha por

pero no nos sentimos muy seguros de nuestras nuevas concepciones, las antiguas creencias sobreviven en nosotros, al acecho de una confirmación. Por consiguiente, en cuanto *sucede* algo en esta vida, susceptible de confirmar aquellas viejas convicciones abandonadas, experimentamos la sensación de lo siniestro⁴³.

La violencia de Sendero Luminoso y los procesos insólitos que desata son percibidos por ciertos sectores como precisamente ese *suceso* que bruscamente actualiza un feroz substrato mítico sepultado para la cultura dominante bajo una lápida racionalista y moderna, o sus versiones románticas. *Sepultado* es la palabra precisa: no existe mejor analogía para la represión que el enterramiento, pues hace inaccesible algo anímico pero al mismo tiempo lo conserva⁴⁴. Lo *unheimlich* en su condición primordial y larvada. «Muchos otorgarían la corona de lo siniestro a la idea de ser enterrados vivos en estado de catalepsia», acota Freud,

pero el psicoanálisis nos ha enseñado que esta terrible fantasía sólo es la transformación de otra que en su origen nada tuvo de espantoso, sino que, por el contrario, se apoyaba en cierta voluptuosidad: la fantasía de vivir en el vientre materno⁴⁵.

el poder simbólico que es uno de los niveles del poder fáctico. En esta línea sin duda el ejemplo más elocuente y notable es la experiencia del «siluetazo» realizada en Buenos Aires en 1983. Para dos visiones complementarias sobre este hecho, véase Amigo 1991 y Buntinx 1993.

⁴³ Freud, 1919:2503. «[D]ifícilmente haya otro dominio en el cual nuestras ideas y nuestros sentimientos se han modificado tan poco desde los tiempos primitivos, en el cual lo arcaico se ha conservado tan incólume bajo un ligero barniz, como en el de *nuestras relaciones con la muerte*. [...] Dado que casi todos seguimos pensando al respecto igual que los salvajes, no nos extrañe que el primitivo temor ante los muertos conserve su poder entre nosotros y esté presto a manifestarse frente a cualquier cosa que lo evoque» (:2498-9).

⁴⁴ Freud, 1907:141.

⁴⁵ Freud, 1919:2499.

¿No será en parte a este concepto al que la cultura andina da expresión lingüística cuando articula en una sola palabra los sentidos encontrados de momia, feto y semilla? Su imagen viva es el fardo funerario, esa presencia atemporal e insólitamente moderna al mismo tiempo⁴⁶. Su cuerpo mítico es la sumergida, la mesiánica latencia de Inkarrí, esa figura telúrica tan recorrida y socorrida por la cultura erudita desde los años cincuenta. Pero como tantas otras categorías de la cosmovisión andina, Inkarrí es una fuerza liberadora y terrorífica al mismo tiempo. Su retorno implica la resurrección feroz de un submundo aplastado. Cuando en los años ochenta esa referencia cultural parece adquirir una dimensión despiadadamente fáctica, se generaliza en sectores estratégicos de la sociedad peruana una pavorosa emoción de lo *unheimlich*⁴⁷. Pues «lo siniestro se da frecuente y fácilmente, cuando se desvanecen los límites entre fantasía y realidad; cuando lo que habíamos tenido por fantástico aparece ante nosotros como real; cuando un símbolo asume el lugar y la importancia de lo simbolizado»⁴⁸.

Cuando mito e historia se atraviesan y sus códigos se vuelven intercambiables. Lo *unheimlich* en la obra de Tokeshi es esa dislocante (con) fusión de términos tan arduamente reprimidos y segregados por la sociedad republicana. Tan profundamente articulados a procesos íntimos y sociales al mismo tiempo. Fusión y confusión evidentes hasta en el modo como el artista explica el proceso creativo culminante

⁴⁶ Los periódicos hallazgos devuelven a una brusca actualidad esos restos enterrados de un pasado que no termina de desaparecer. Una actualidad brusca y a veces polémica: la depredación arqueológica es motivo de frecuentes denuncias, como lo es también el espectáculo necrófilo al que ocasionalmente se someten algunas de estas momias, obscenamente abiertas sin ningún rigor científico para la avidez morbosa de programas de televisión en Norteamérica. Circunstancias que han dado lugar a otras incisivas reelaboraciones artísticas del fardo funerario por parte de plásticos peruanos (Buntinx, 1987a).

⁴⁷ Ya en 1986 Henri Favre destacaba la creciente tendencia a substituir el análisis de Sendero Luminoso por su exorcismo, anatemizándolo en términos pasionales para «liberarse de la carga de ansiedad que generan sus actos» (González 1986:47).

⁴⁸ Freud, 1919:2500.

con las *Banderas* de 1985-7, que aquí importa reproducir incluso repitiendo algunas expresiones ya recogidas:

En un comienzo fueron cuadros muy subjetivos, después poco a poco fueron saliendo de mí para meterse en otro lado, al otro lado de mí y convertirse en cuadros que muchas veces sentían lo que estaba pasando alrededor. Pero no te digo que sea algo que yo haya decidido, son momentos, ciclos en los que la realidad me aplasta, es que necesito estar conmigo, en esta cosa interna, mis propios miedos, mis propios fantasmas. Estoy cansado un poco de los fantasmas exteriores, de los miedos exteriores, de que vayan a tocar mi puerta o no, de que me lleven o no. Es más eso, trato de buscar en mis propias paredes, *adentro*⁴⁹.

Más de un elemento traumático asoma de la interioridad problemática que en ese «adentro» se postula. «[Y]o me veo muchas veces reflejado en [...] estos cuadros de [Armando] Williams donde los fardos son poco a poco abiertos, porque yo nunca abriría los míos», aclara Tokeshi. «[...] Quizá porque se me queda muchas veces la imagen de muchas cosas, la imagen de un niño, de un hombre tirado en el suelo, cubierto con periódicos. Creo que suficiente horror me imagino viendo los periódicos encima que levantándolos»⁵⁰.

Suficiente horror. El fardo no como resto arqueológico sino como irrupción moderna de una violencia mítica. Y no por ello menos histórica: es la definición misma de la identidad peruana la que al trastocarse revela su extrañeza, su lado oscuro y reprimido.

Pero la dimensión de lo siniestro aquí más pertinente es la que Mladen Dolar trabaja por encima de las definiciones

⁴⁹ Castillo, 1988.

⁵⁰ «Quizá viene a colación esto de tener cierta sensibilidad oriental, en cierta medida, la sutileza, lo que no se dice, pero está ahí detrás. Es la puerta cerrada, pero tú sabes que detrás está algo, y es un poco la expectativa, este vacío que puedo encontrar yo dentro de los bultos que te dicen mucho» (Castillo, 1988). ¿Lo que acecha en el umbral?

freudianas. Aquélla surgida no sólo de lo primitivo sino de la propia experiencia de la modernidad, asediándola desde su interior mismo. «En las sociedades premodernas», escribe Dolar,

la dimensión de lo *unheimlich* estaba mayormente cubierta (y velada) por el área de lo sagrado e intocable. Estaba asignado a un lugar religiosa y socialmente sancionado en lo simbólico del cual emanaba la estructura de poder, la soberanía y una jerarquía de valores. Con el triunfo de la Ilustración, este lugar privilegiado y excluido (la exclusión que fundó a la sociedad) dejó de existir. Es decir que lo siniestro devino inubicable; devino siniestro en el sentido estricto⁵¹.

Lo *unheimlich* no sería entonces tan sólo el retorno de algo descartado y superado en tiempos pretéritos. «Lo que parece ser un resto es en realidad un producto de la modernidad, su contraparte»⁵². La parte perdida que «destruye la realidad en vez de completarla»⁵³.

Pensadas desde la experiencia europea, estas palabras resultan tal vez aún más precisas para abordar algunos aspectos del auge fundamentalista en una sociedad como la peruana, donde la Ilustración y la modernidad son en sí versiones monstruosamente deformadas del modelo que les dio origen. También en ese sentido nuestra postmodernidad es una modernidad póstuma.

⁵¹ Dolar 1991:7.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 15. Dolar continúa: «Hubo una irrupción de lo siniestro estrictamente paralela a las revoluciones burguesas (e industriales) y al surgimiento de la racionalidad científica. Y, podría agregarse, al establecimiento kantiano de la subjetividad trascendental, cuya sorprendente contraparte es lo siniestro. Fantasmas, vampiros, monstruos, los muertos vivos, etc., florecen en una era en que uno esperaría encontrarlos muertos y enterrados, sin lugar. Ellos han sido traídos por la modernidad misma» (:7). Hipótesis quizá sesgadamente aplicable a la fascinación por lo visceral y monstruoso en otras vertientes del arte peruano durante el periodo aquí tratado.

Y el fundamentalismo su herencia improcesable: no un simple «rechazo» a la modernidad, sino un *producto* de ella, su consecuencia negada y reprimida. El hijo maldito: el lugar tapado donde se precipita cada una de las modernizaciones fracasadas del país. *Unheimlich*.

«Se denomina *unheimlich* todo lo que, debiendo permanecer secreto, oculto [...] no obstante se ha manifestado», explica Schelling en otro de los ejemplos de diccionario que Freud destaca⁵⁴. Pero el más apropiado a los fines de este ensayo podría ser aquél de origen literario ya citado: «un pozo relleno o un estanque seco. Uno no puede pasar junto a éstos sin tener la impresión de que el agua brotará de nuevo, algún día». ¿Para saciar nuestra sed de utopías, o para terminar de ahogarnos en su turbiedad histórica? El retorno de Inkarrí puede también ser el de la parte perdida que destruye la realidad en vez de completarla.

Esa ansiedad es la que finalmente caracteriza cierto estado de ánimo durante la 'República de Weimar peruana', tan complejamente expresado en la evolución de la obra de Tokeshi. Esa ansiedad y la perturbadora certeza de que tras este conflicto que nos arrasa, más allá de la voluntad de quienesquieran emerjan triunfadores, el Perú quedará irreversiblemente modificado. No todos moriremos, pero todos seremos transformados.

Lima, 1987 - Buenos Aires, 1994

POST DATA (UN SALUDO A LA BANDERA)

Transformados. Dos años después de *Bandera VI*, Eduardo Tokeshi realiza y expone una última bandera, casi una bandera póstuma (Fig. 9). *Setenta veces siete* es el título primero de este séptimo estandarte, jugando con una célebre frase de Cristo sobre el número de ocasiones en que debemos otorgar el perdón de las ofensas. La fórmula parece concebida como respuesta a una temprana y terrible alusión bíblica

⁵⁴ Freud, 1919:2484.

a la venganza: el tránsito del Viejo Testamento al Nuevo, de la Ley del Tali3n a la del Perd3n.⁵⁵ Pero la cita remite tambi3n a la recurrencia simb3lica de esa cifra en los grandes relatos sobre el comienzo y el fin del mundo. De los siete d3as del G3nesis a los siete sellos y las siete trompetas del Apocalipsis.

Ambivalencias quiz3 a tono con la peculiar atm3sfera vivida durante ese complejo a3o de 1994. «Un momento raro y de transici3n incierta», al decir del propio artista,⁵⁶ con pre3mbulos electorales y esot3ricas negociaciones de paz entre el gobierno y la c3pula senderista presa, mientras la dirigencia en libertad se muestra recalcitrante, y la Ley del Arrepentimiento desata nuevas olas de detenciones -m3s o menos arbitrarias- entre aqu3llos se3alados por sus beneficiarios.

«Vivir en una ciudad que casi siempre est3 al borde del desastre y de la salvaci3n es pintar, sin siquiera tocar un lienzo», escribe Tokeshi para la muestra que sirve de contexto explicativo a la obra⁵⁷. Un agrupamiento de piezas dis3miles reunidas bajo el t3tulo de cierta canci3n flamenco-pop espa3ola: *Los desmayos de la raz3n*. «Uno crea cuando la raz3n justamente se desmaya», explicaba entonces el artista. «Creo que en esos momentos de sinraz3n, uno hace las mejores cosas»⁵⁸.

La inconciencia es tambi3n el sue3o, y dos de los trabajos mayores del conjunto se construyen sobre la superficie muelle de un colch3n. Pero ese soporte on3rico se vuelve perturbadoramente t3ctil. La pieza que asume el nombre de la exposici3n (Fig. 10) exhibe una superficie de ojos

⁵⁵ Comp3rese G3nesis 4, 24 («C3in ser3 vengado siete veces, mas L3mek lo ser3 setentisiete»), con Mateo 18, 21-22: «Pedro se le acerc3 entonces y le dijo: ‘Se3or, ¿cu3ntas veces tengo que perdonar las ofensas que me haga mi hermano? ¿Hasta siete veces?’ D3cele Jes3s: ‘No te digo hasta siete veces sino hasta setenta veces siete’. V3ase tambi3n Lucas 17, 3-4: «Si tu hermano peca, repr3ndele; y si se arrepiente, perd3nalo. Y si peca contra ti siete veces al d3a, y siete veces se vuelve a ti, diciendo: ‘me arrepiento’, le perdonar3s».

⁵⁶ Conversaci3n con Eduardo Tokeshi, septiembre 1995.

⁵⁷ Tokeshi, 1994.

⁵⁸ *Gesti3n*, 1994.

erizadamente abiertos. «Cuadro óptico», explica el artista haciendo gala de un inquietante humor, a la vez que reconoce en ese lecho la posibilidad de una pared acolchada como en ciertas celdas de los manicomios. *Unheimlich*.

Paredes concebidas no sólo para amortiguar los golpes sino además para acallar los gritos. Sugerencias no del todo ajenas a *Setenta veces siete*, aunque en ella todo sea tan esmeradamente pulcro y prolijo que el registro dominante pareciera ser el de la decoración y el diseño. Sin embargo esta aquietada *Bandera VII*, «la más tranquila de todas», como llega a decir Tokeshi,⁵⁹ es al mismo tiempo la más intensamente roja. Una superficie uniforme y pura, aliviada en su monocromía tan sólo por la franja interior insinuada desde el brillo plateado de cuarentinueve «milagros», esos ex-votos populares que perfilan en trozos de metal el miembro físico o simbólico -un ojo, un pie, un brazo, un místico corazón en llamas- por el que se elevan la oración y el ruego. «En la *Bandera VI*», señala el pintor, «la paz era tan frágil que había que sostenerla con *masking tape*. Ahora la paz es un milagro»⁶⁰. O un cúmulo de ellos, pequeños pero cargados: fragmentos corporales simétricamente dispuestos en siete columnas de siete elementos. Aquellos intimistas «cuarentinueve momentos» de *Ultimos refugios* son aquí un gran acto de fe, en diminutas partículas. El cuerpo humano hecho pedazos recompone el cuerpo patrio, su franja ausente, su perdido centro blanco. Aunque las tachuelas que visiblemente bordean al cuadro todo y a cada «milagro» nos podrían hablar de la precariedad de esa empresa, decorativamente encubierta. La tensionalidad irresuelta del orden así obtenido. «[E]l constante asombro por la realidad de un país en donde todo siempre está a punto de suceder», escribe Tokeshi «y a veces nunca sucede»⁶¹.

Y a veces nunca sucede.

Lima, octubre 1995

⁵⁹ Conversación con Eduardo Tokeshi, septiembre 1995.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Tokeshi, 1994.

BIBLIOGRAFÍA CITADA*

AMIGO CERISOLA, Roberto. 1991. «La Plaza de Mayo, plaza de las Madres. Estética y lucha de clases en el espacio urbano». En Centro Argentino de Investigadores de las Artes (CAIA), *Ciudad/Campo en las artes en Argentina y Latinoamérica*. Buenos Aires, CAIA. pp. 89-99.

ÁNGELES, Alejandro y ÁNGELES, César. 1991. «Eduardo Tokeshi y Jaime Higa: Últimos refugios/Bajo la ropa». En *Ayllu*, Lima, 6 de noviembre.

BUNTINX, Gustavo. 1985a. «Mirar desde el otro lado. El mito de Inkarri, de la tradición oral a la plástica erudita». Lima, Postgrado de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú. Ms.

1985b. «Szyszlo: Las imágenes y los días». En *El zorro de abajo*, N° 3, Lima, noviembre-diciembre.

1987a «La utopía perdida: Imágenes de la revolución bajo el segundo belaudismo». En *Márgenes*, N° 1, Lima, SUR, marzo, pp. 52-98.

1987b «Algo va a pasar». *Fardos funerarios y resurrecciones míticas en el nuevo arte peruano*. Folleto-catálogo de la exposición de mismo nombre, Lima, Centro Cultural de la Municipalidad de Miraflores.

1987c «Otra suerte de terrorismo: Algo va a pasar...¿y pasó?». En *La República*, 6 diciembre, p. 30. (El segundo título es un añadido de los editores).

1990 «Sueños húmedos». Texto en el afiche-catálogo de la exposición *Parece que va' llover* de Juan Javier Salazar. Lima, Centro Cultural de la Municipalidad de Miraflores.

1992 «Desde la violencia (I). 'El pabellón ha caído'». En *La República*, Lima, 14 jun., pp. [27]-29.

1993 «Desapariciones forzadas / Resurrecciones míticas». En Centro Argentino de Investigadores de las Artes (CAIA), *Arte y poder*, Buenos Aires, CAIA, pp. 236-255.

1995 «El poder y la ilusión: Pérdida y restauración del aura en la 'República de Weimar peruana' (1980-1992)». En *Arte latinoamericano actual*. Montevideo, Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Blanes, 1995. pp. 39-54. (Actas del Coloquio internacional *Nuevas voces*:

* Las traducciones son mías

Ideas y contexto en el arte latinoamericano actual; Montevideo, Museo Municipal de Bellas Artes Juan Manuel Blanes, noviembre 1993).

CASTILLO, Rocío. 1988. Entrevista con Eduardo Tokeshi. Ms. (Partes publicadas en *La República*, Lima).

CLARK, T.J. 1985a. «Clement Greenberg's Theory of Art». En *Frascina* 1985:47-63.

1985b. «Arguments about Modernism: A Reply to Michael Fried». En *Frascina* 1985:81-88.

EL COMERCIO. 1989. «'La Biografía' de Tokeshi en una muestra individual». 19 setiembre, p. C. 8.

1991. «El último refugio». En *Somos*, N° 255, suplemento de *El Comercio*. Lima, 26 octubre, s.p.

DIAZ DEL OLMO, César. 1992. «Psicosis y mestizaje». En *Márgenes*, N° 9. Lima, oct. pp. 186-205.

DOLAR, Mladen. 1991. «'I Shall Be with You on Your Wedding-Night': Lacan and the Uncanny». En *October*, N° 58. Cambridge, MIT, Otoño, pp. [5]-23.

FLORES GALINDO, Alberto. 1986. *Buscando un Inca*. La Habana, Casa de las Américas. Existen una segunda edición (Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987) y otra tercera (Lima, Instituto de Apoyo Agrario y Horizonte, 1988), ambas corregidas y significativamente aumentadas por el autor.

FRASCINA, Francis. 1985. *Pollock and After. The Critical Debate*. Nueva York, Icon.

FREUD, Sigmund. 1907. «El delirio y los sueños en la 'Gradiva' de W. Jensen», en *Psicoanálisis del arte*, Madrid, Alianza, 1981.

1919. «Lo siniestro». En *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, Vol. VII, pp. [2483]-2505.

GESTION. 1994. «Tokeshi». Lima, 15 noviembre, p. B-5.

GONZÁLEZ, Raúl. 1986. «Desexorcizando a Sendero». Entrevista a Henri Favre. En *Quehacer*, N° 42, Lima, ago-set.

LAPORTE, Dominique G. 1986. *Christo*. Nueva York, Pantheon Books.

MAZZOTTI, José Antonio y ZAPATA, Miguel Ángel. 1995. «De los 'Sesentas' y 'Setentas' a los 'Ochentas' y 'Noventas'; un atajo hacia la poesía peruana contemporánea». En José Antonio Mazzotti y Miguel Ángel Zapata,

El bosque de los huesos: Antología de la nueva poesía peruana 1963-1993, México, D.F., El Tucán de Virginia, pp. 9-58.

MEREWETHER, Charles. 1990. «Between the lines falls... The Art of Violence: A Question of Representation in Contemporary Art». 1990. Ms. Publicado en dos partes como «El arte de la violencia: Un asunto de representación en el arte contemporáneo». En *Arte en Colombia*, N° 46 y N° 47. Bogotá, 1990, 1991.

1991a. «Like a Coarse Thread Through the Body: Transformation and Renewal». En AA.VV. *Mito y magia en América: Los ochenta*. Monterrey, Museo de Arte Contemporáneo, pp. cxiv-cxxxiii.

1991b. «Return of the Dead». En *The Interrupted Life*. New York, The New Museum.

1992. *Kitsch and Tragedy. A History of the Present in Haiti*, 1992. Ms.

PORTOCARRERO, Gonzalo. 1993. *Racismo y Mestizaje*. Lima, Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

OSSIO, Juan (comp.). 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor.

ROMÁN, Élida. 1987. «'Algo va a pasar'». En *Oiga*, 23 noviembre.

TOKESHI, Eduardo. 1991. «La honestidad de asesinar los sueños». En *El Peruano*. Lima, 26 enero, p. C/21.

1994. *Los desmayos de la razón*. Catálogo de la exposición de Eduardo Tokeshi, Lima, Centro Cultural de la Municipalidad de Miraflores.

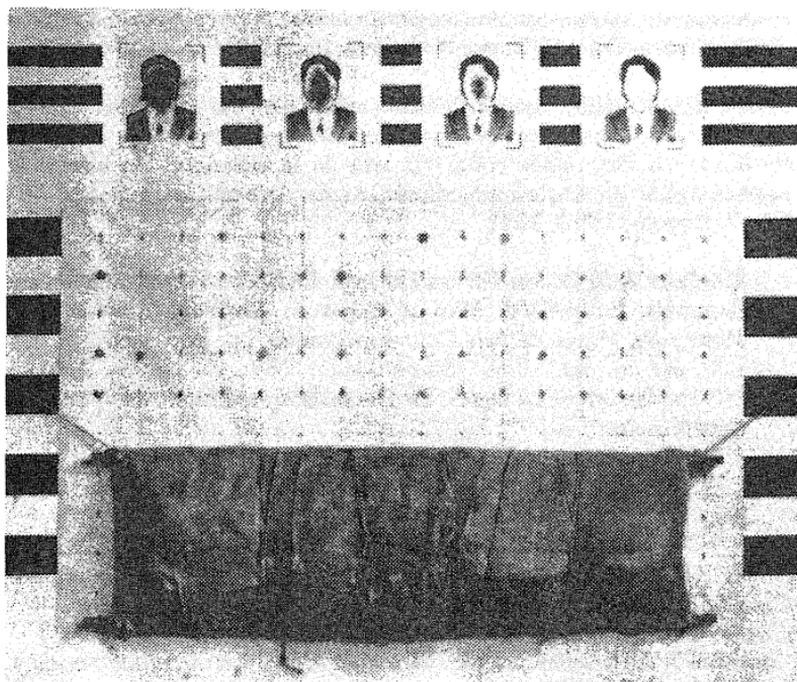


Figura 1: Eduardo Tokeshi. Sin título. ca. 1985-6. Sin medidas disponibles.

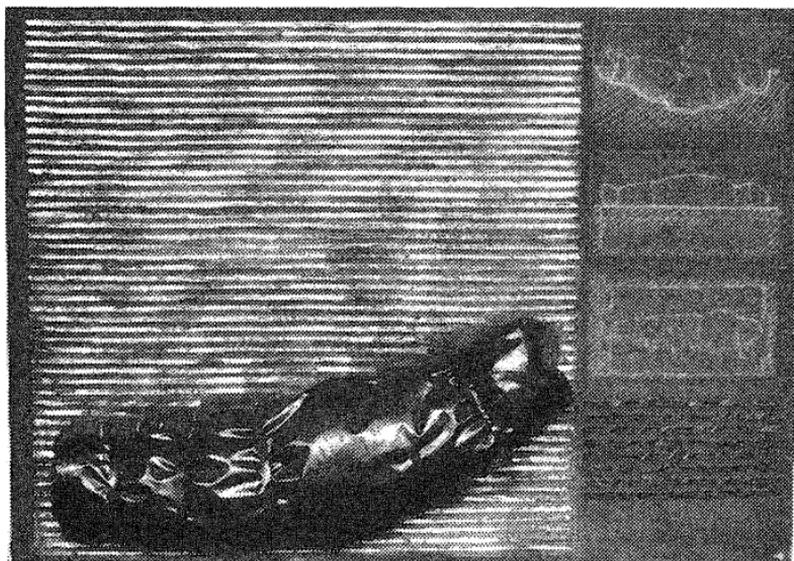


Figura 2: Jaime Higa, Eduardo Tokeshi. *Uchuraccay*. 1985-7. Técnica mixta. Sin medidas disponibles.

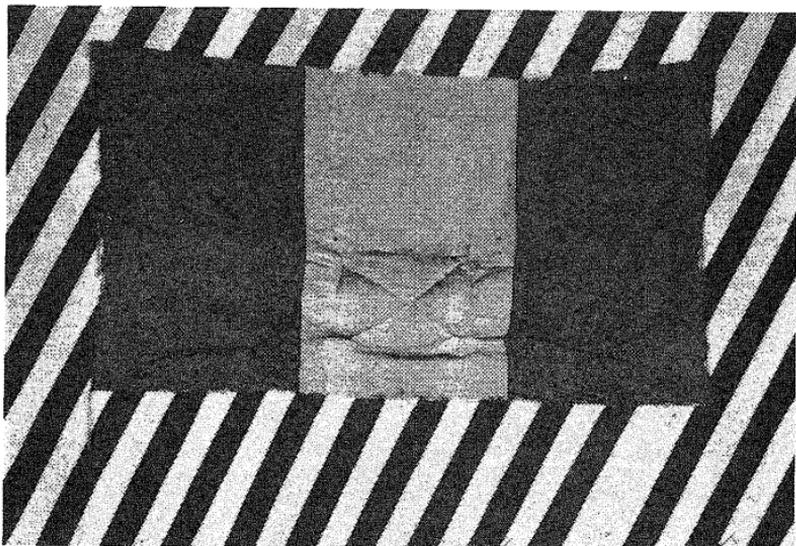


Figura 3: Eduardo Tokeshi. *Bandera I*. 1985. Técnica mixta. Sin medidas disponibles.

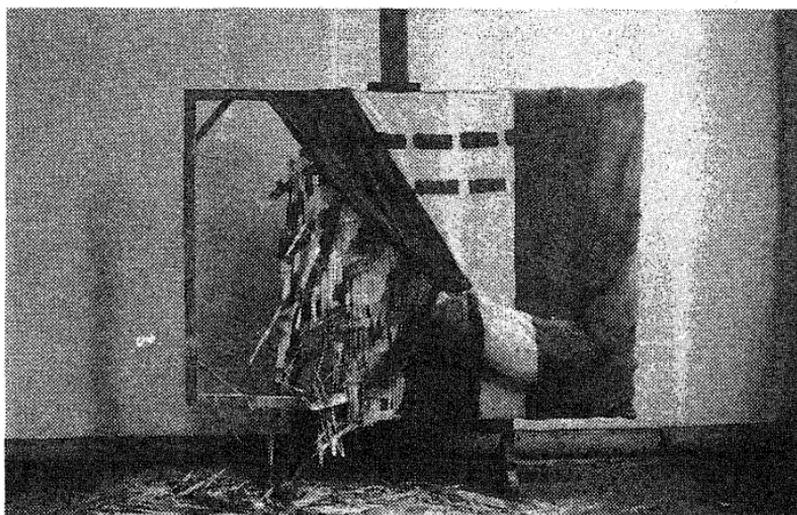


Figura 4: Eduardo Tokeshi. *Bandera II*. 1987. Técnica mixta. Sin medidas disponibles. (El deterioro es parte de la historia de la obra).

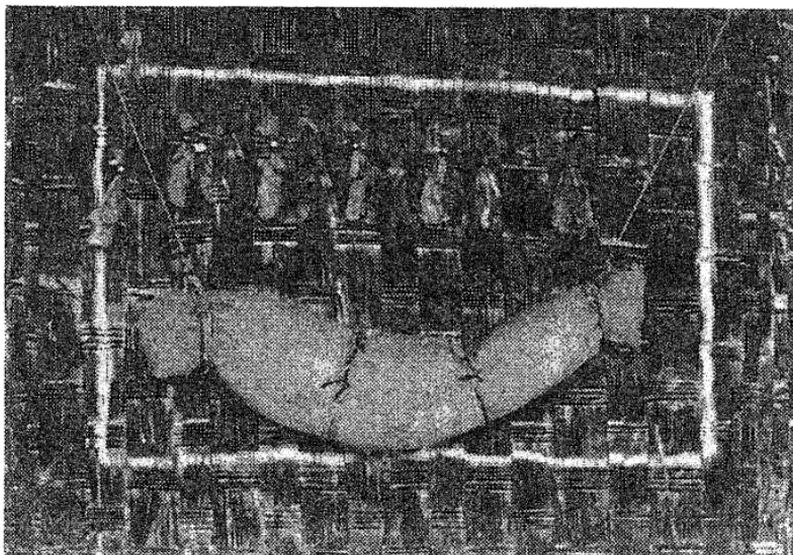


Figura 5: Eduardo Tokeshi. *Bandera III*. 1987. Técnica mixta. Sin medidas disponibles.

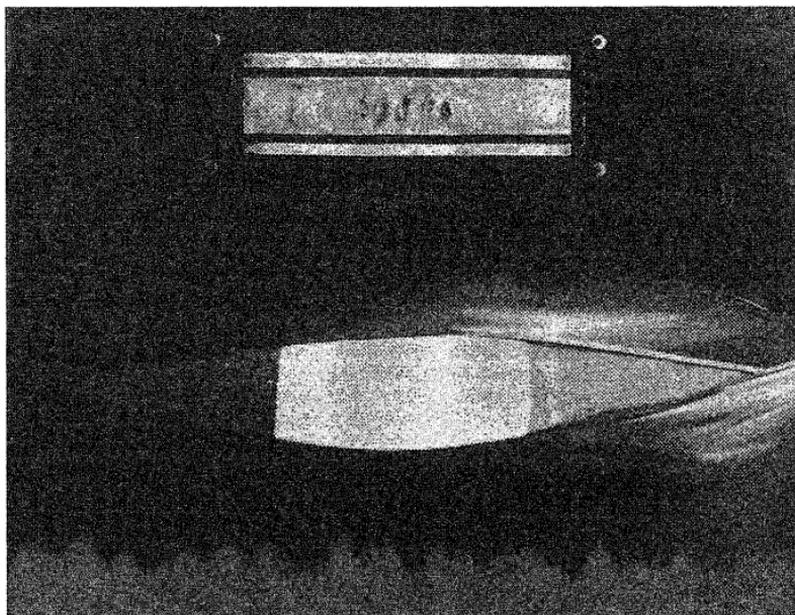


Figura 6: Eduardo Tokeshi. *Bandera IV*. 1987. Técnica mixta. Sin medidas disponibles.

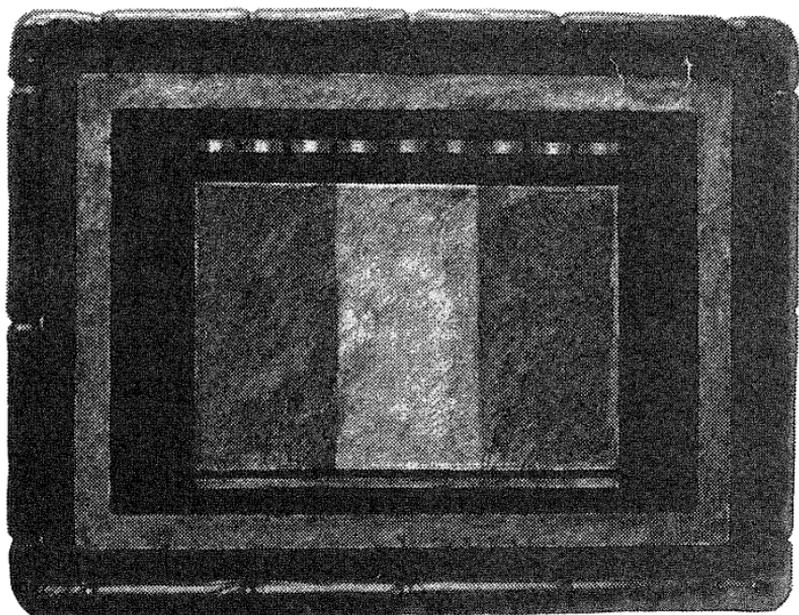


Figura 7: Eduardo Tokeshi. *Último round. (Bandera V)*. 1991. Técnica mixta. Sin medidas disponibles.

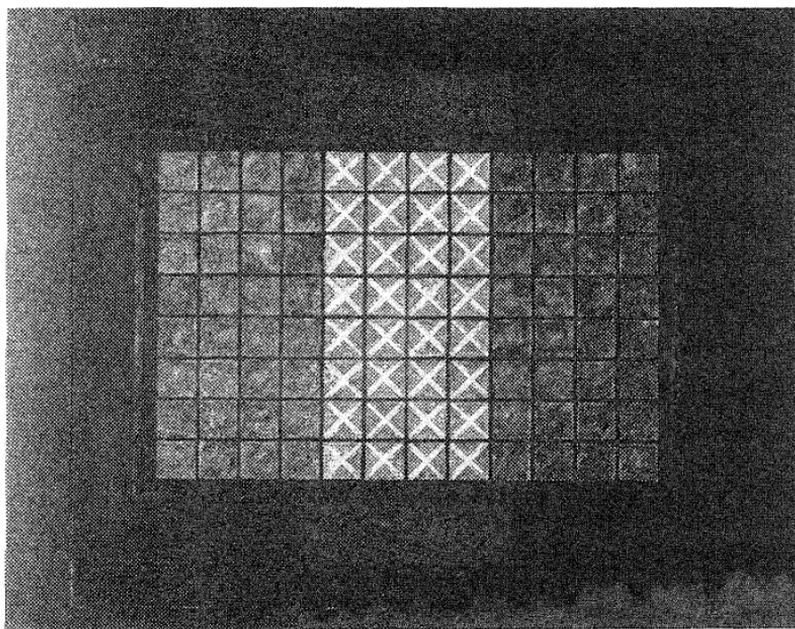


Figura 8: Eduardo Tokeshi. *De cómo los corazones rodean la patria. (Bandera VI)*. 1992. Técnica mixta. Sin medidas disponibles.

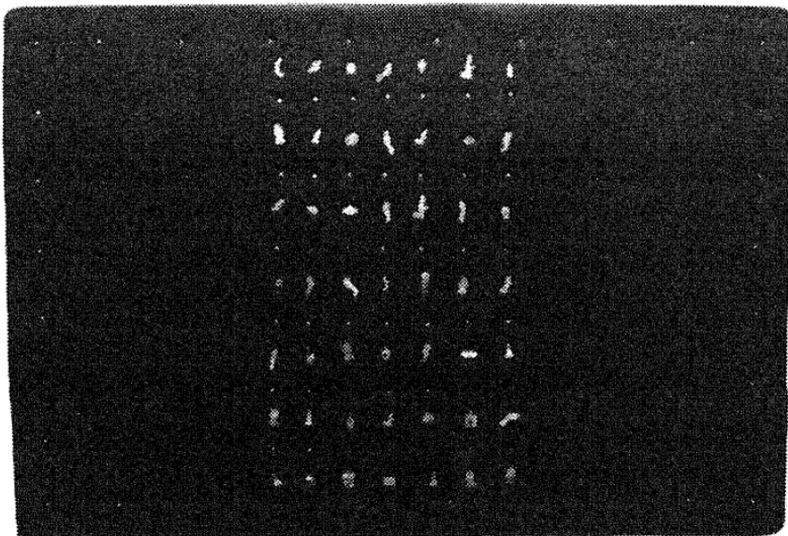


Figura 9: Eduardo Tokeshi. *Setenta veces siete. (Bandera VII)*. 1994. Técnica mixta sobre tela rellena de goma espuma. Sin medidas disponibles.

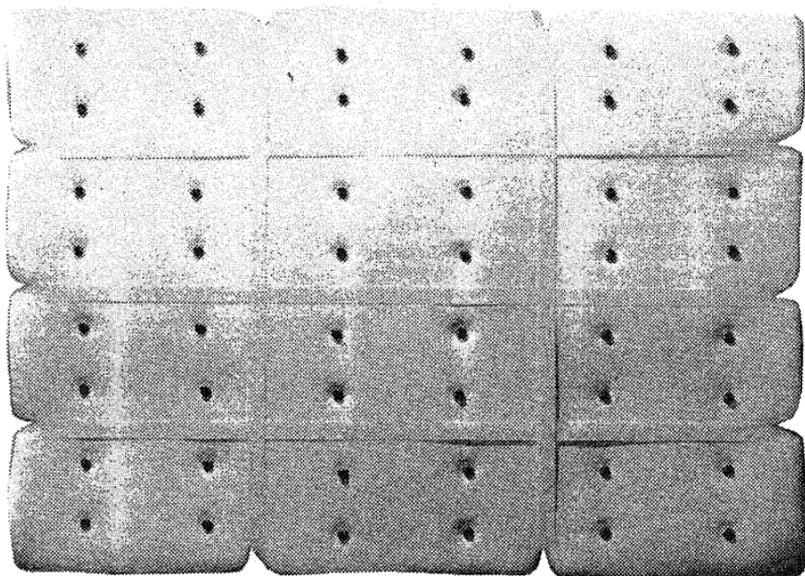


Figura 10: *Los desmayos de la razón*. 1994. Técnica mixta sobre tela rellena de espuma. Sin medidas disponibles.

TRES MOMENTOS EN LA EVOLUCIÓN DEL CUSQUEÑISMO

Luis Nieto Degregori

El Cusco es, sin duda, de esas ciudades capaces de despertar la admiración de propios y extraños. Es natural, por lo mismo, que los cusqueños sientan orgullo por su ciudad y no pierdan ocasión de exaltar su monumentalidad y su pasado grandioso. Es este sentimiento de profunda identificación con la ciudad imperial el que ha recibido el nombre de cusqueñismo y el que ha alimentado, a todo lo largo del presente siglo, un discurso que, a la vez que reivindica las viejas glorias de la antigua capital del Imperio Incaico, augura la inminente llegada de mejores tiempos.

El presente artículo es precisamente un intento de indagación de la génesis y evolución del cusqueñismo a lo largo del presente siglo¹, proceso que, como mostraremos más adelante, está estrechamente relacionado con el que siguen corrientes como el indigenismo y el incanismo. Un estudio de esta naturaleza se justifica tanto por la escasez de

¹ El presente artículo es un avance de una investigación más amplia que sobre el tema de visión de progreso en el Cusco se viene realizando en el Centro de Educación y Comunicación Guaman Poma de Ayala de dicha ciudad.

trabajos sobre el tema como por el hecho de que últimamente el cusqueñismo está ocupando un lugar central en el discurso de las élites políticas e intelectuales de la ciudad.

LOS ORÍGENES

José Tamayo Herrera, en su *Historia General del Qosqo*, señala que la primera persona que utilizó el término «cusqueñismo» fue el político acomaíno José Angel Escalante, en un artículo publicado en la revista *Mundial* en 1928². Sin embargo, la corriente reivindicadora del Cusco y la fe en que la ciudad imperial volvería a jugar un papel de primer orden en la historia del país e incluso del continente, empezaron a cuajar mucho antes, desde el momento mismo en que va tomando cuerpo el indigenismo de la «generación de 1909».

La razón de esta relación estrecha entre cusqueñismo e indigenismo hay que buscarla en el hecho de que, como señala Tamayo Herrera³, «el origen del indigenismo cusqueño es netamente historicista». Es, en efecto, el interés por el pasado incaico el que, por extensión, lleva a los jóvenes intelectuales cusqueños que irrumpen a la vida intelectual y política a raíz de la huelga universitaria de 1909 a preocuparse por la situación del indígena. «El estudio de la historia, lejos de quedarse en ella y ser simplemente 'pasadista', se volverá un fermento de reivindicación e impulsará la obligatoriedad de conocer al indio moderno y percatarse de sus problemas y su cultura», afirma Tamayo⁴ repasando los orígenes del indigenismo cusqueño.

J. Uriel García (1884-1965) y Luis E. Valcárcel (1891-1987), los máximos exponentes del indigenismo cusqueño, son los primeros en ocuparse del pasado incaico, el primero en su tesis de 1911 «El arte incaico en el Cuzco»

² José Tamayo Herrera, *Historia General del Qosqo*, tomo III, Municipalidad del Qosqo, Cusco, 1992, p. 860.

³ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1980, p. 180.

⁴ *Ibid.*

y el segundo en su tesis «Kon, Pachacamac, Huiracocha», publicada al año siguiente. Valcárcel vuelve sobre el tema en sus libros *Del aillu al imperio* y *De la vida inkaica. Algunas captaciones del espíritu que la animó*, publicados en 1925. Es precisamente en esta última obra, que contiene ensayos y leyendas escritas a lo largo de una década, entre 1913 y 1924, donde encontramos las primeras manifestaciones de lo que luego devendrá en cusqueñismo.

«Kosko» titula el escrito que abre el libro y con él Valcárcel inaugura una manera de exaltar la grandeza de la antigua capital del imperio que mezcla, en variable proporción, el ensayo con la prosa poética y que desde entonces se cultiva incansablemente por intelectuales, artistas y políticos cusqueños. Citemos algunos párrafos de este escrito de 1913 que rebosa el lirismo hiperbólico de su joven autor:

«Oh noble, grande y fidelísima ciudad del Cuzco, cabeza de un gran reino, águila de blasón, que unes los esplendores del Sol que adoraron los viejos incas a la eterna luz del Sol que no se pone en Flandes; arca santa de las tradiciones gloriosas de la raza, que guardas solícita el tesoro espiritual de cien pueblos que marcaron cien épocas en el proceso de los siglos; ciudad milenaria, que encierras en tu seno desde el hacha de sílex del primer hombre americano hasta el cetro de oro purísimo del rey Inka...»⁵.

O este otro párrafo que, por su misticismo y unción, alcanza casi la categoría de plegaria:

«¡Cuzco! Quién sorprendiera tu misterio, quién llegara a comprender el torbellino interior que te agita, quién supiera tu preñez de pasado. Eres como el tiempo y el espacio, infinito, como el pensamiento y la vida, como el alma, como la eternidad, como Dios,

⁵ Luis E. Valcárcel, *De la vida inkaica. Algunas captaciones del espíritu que la animó*, Editorial Garcilaso, Lima, 1925, p. 7.

como todos los valores inaccesibles a la limitación humana...»⁶.

Paralelamente a este ensalzamiento del pasado grandioso del Cusco, aflora ya, sin embargo, la conciencia del atraso y marginalidad de la ciudad, conciencia que desde entonces será un ingrediente siempre presente en el cusqueñismo, haciendo que este sentimiento tenga, si podemos decirlo así, mucho de esquizofrénico, de dualidad entre el reconocimiento de un pasado de gloria y un presente de atraso. Dice Valcárcel dando cuenta de esto que acabamos de señalar: «Alejada, aislada, solitaria, como esas grandes señoras orgullosas venidas a menos y que ocultan su pobreza en la soledad de su retiro: así tú, pueblo glorioso, te recogiste sobre ti mismo y viviste tu vida de recuerdos»⁷.

Estas primeras manifestaciones de cusqueñismo en el joven Valcárcel, que son parte de su incanismo⁸ -es decir, de ese altísimo grado de identificación con el pasado incaico que a veces llega a la idealización-, están presentes también en el artículo que cierra el libro *De la vida inkaica*, el mismo que data de 1924 y que titula «La capital de los Inkas». Sin embargo, antes de dar una muestra de los conceptos que Valcárcel vierte sobre el Cusco, sería útil extractar sus tesis (que en este caso datan de 1922) sobre el Imperio Incaico. Dice Valcárcel al respecto:

«Volviendo sobre nuestra autoctonía cultural, nos sorprende el vigor y el brillo de la vida inkaica. Comprendemos mejor que nunca la alegre confianza en la existencia que es el sentimiento cardinal de la sociedad peruana precolombina. No podemos re-

⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸ La historiadora Elizabeth Kuon se ha ocupado, en un artículo publicado en el primer número de la revista *Crónicas Urbanas*, de las manifestaciones del incanismo en el arte cusqueño de los años 20 del presente siglo (Elizabeth Kuon Arce, «Incanismo y arte en el Cusco de los años 20», *Crónicas Urbanas* Nº 1, Centro de Educación y Comunicación Guaman Poma de Ayala, Cusco, 1989, pp. 118-124.

tornar a ese mundo fenecido, es cierto; pero todos los benéficos efluvios que aún se desprenden de aquella vernacular civilización deben ser recogidos y concentrados por la nacionalidad, porque constituyen la savia de nuestra raza»⁹.

Seguidamente, ponderando el amor de los incas por la tierra, así como elementos culturales como la reciprocidad, laboriosidad y disciplina, Valcárcel preconiza el retorno al trabajo de la tierra, idealizando la vida campesina y anatemizando a las ciudades. Dice Valcárcel:

«AGRARISMO debe ser nuestra divisa. Sólo volviendo a la tierra podemos purificarnos de los vicios de nuestra falsa democracia urbana. Nuestras ciudades no han nacido espontáneamente, por un movimiento de concentración, sino que fueron fundadas por las necesidades de defender la rapiña de los destructores del Inkanato. (...) Volvamos a la tierra, cultivándola con el mismo fervor que nuestros viejos abuelos los Inkas. (...) Rieguen nuestro huerto espiritual las tonificantes linfas andinas, no las aguas pútridas de la moribunda civilización europea»¹⁰.

Sobre el Cusco, haciendo un canto a la arquitectura incaica, Valcárcel dice que es «la única ciudad de América en que conviven las edades y las civilizaciones, con todos sus contrastes, en parte amalgamadas e inconciliables en mucho»¹¹, para seguidamente añadir: «La venganza del tiempo no respeta las construcciones endebles de quienes quisieron superar a los vencidos. Por lo contrario, parece que la eternidad sellara cada muro de estos que el Inka levantó para perpetua memoria de su raza»¹².

⁹ Luis E. Valcárcel, *op. cit.*, p. 110.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹² *Ibid.*, p. 118.

Tal vez la característica principal de este cusqueñismo en germen es que forma parte siempre, como si fuera un afluente, de corrientes por entonces más caudalosas como el indigenismo, el incanismo, el serranismo, el andinismo, todas las cuales, como afirma Rénique¹³, son parte del arsenal ideológico del regionalismo cusqueño, que atraviesa casi toda la historia local del presente siglo.

Es en *Tempestad en los Andes*, en la sección del libro que se titula «Ideario», donde Valcárcel ha recogido sus escritos incanistas, andinistas y serranistas más representativos, escritos de los que, como veremos más adelante, se sigue nutriendo el cusqueñismo. En la siguiente cita, necesariamente extensa para dar cuenta cabal del pensamiento del Valcárcel de los años veinte, los del salto del indigenismo al debate nacional, podemos apreciar el tinte casi mesiánico que adquiere su incanismo:

«La cultura bajará otra vez de los Andes. (...) De las tumbas saldrán los gérmenes de la Nueva Edad. No ha de ser una Resurrección de El Inkario con todas sus exteriores pompas. (...) Habrá que renunciar a muchas bellas cosas del tiempo ido, que añoramos como románticos poetas. Mas cuánta belleza, cuánta verdad, cuánto bien emanan de la vieja cultura, del milenario espíritu andino: todo fue desvalorizado por la presunción de superioridad de los civilizadores europeizantes. La Raza, en el nuevo ciclo que se adivina, reaparecerá esplendente, nimbada por sus eternos valores, con paso firme hacia un futuro de glorias ciertas»¹⁴.

El andinismo, como señala Tamayo Herrera, es un concepto que introduce Federico More en su libro *Lima contra el Perú, Chile y Bolivia*, dándole un contenido telúrico

¹³ José Luis Rénique, *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, CEPES, Lima, 1991, pp. 368-369.

¹⁴ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Biblioteca Amauta, Editorial Minerva, Lima, 1927, pp. 20-22.

que ve en los Andes y en los habitantes andinos mayores virtudes físicas y espirituales, así como autenticidad y nacionalismo¹⁵. En *Tempestad en los Andes*, en las líneas que abren la sección del libro ya mencionada de «Ideario», Valcárcel hace suyas las consignas andinistas y proclama nuevamente con tono profético:

«De los Andes irradiará otra vez la cultura. El andinismo es mucho más que una bandera política; es, sobre todo, una doctrina plena de mística unción. Sólo con la fe de los iniciados, con el ardor de los prosélitos, el andinismo surgirá para encerrar en su órbita todo lo que los Andes dominan desde su altitud majestuosa. De los Andes tienen que nacer, como nacen los ríos, las corrientes de renovación que transformen el Perú»¹⁶.

Serranismo¹⁷ es un concepto que, al igual que el andinismo, contrapone los valores serranos a los costeños y que se empieza a utilizar profusamente en la segunda mitad

¹⁵ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, op. cit., p. 70.

¹⁶ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, op. cit., p. 107.

¹⁷ Tal vez éste sea el momento de señalar que un repaso de la literatura indigenista del primer tercio del presente siglo muestra que existe gran variedad de conceptos que se acercan y a veces se confunden con el de indigenismo o entre sí. Es lo que constata Tamayo Herrera cuando afirma que «en la época 'clásica' del indigenismo de nuestro siglo, en casi todos los escritores los conceptos se imbricarán y traslaparán. Al usarlos ni ellos mismos serán concientes de la sinonimia o la antinomia» (José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, op. cit., p. 71). Sin embargo, esta misma falta de rigor en el uso de conceptos como indigenismo, andinismo, serranismo, incanismo, folklorismo, se percibe, asimismo, en los abundantes estudios que se han hecho sobre el indigenismo o el regionalismo cuzqueños en los últimos veinte años. Así, mientras para Tamayo Herrera «serranismo» es un concepto vinculado a lo geográfico y a lo telúrico y que designaría la «preeminencia de los valores serranos en tanto autóctonos» (José Tamayo Herrera, *ibid.*, pp. 68-71), Rénique utiliza el término unas veces para denominar el regionalismo cuzqueño, como cuando estudia el accionar político de algunos indigenistas en los años veinte del presente siglo (José Luis Rénique, op. cit., pp. 104-110) y otras casi como sinónimo de incanismo, como cuando se refiere a las ideas que nutren el

de los años 20¹⁸, años en los que Juan Guillermo Guevara editaba en Lima la revista *La Sierra*, la misma que se convierte en la tribuna de las ideas serranistas de los intelectuales no solamente peruanos, sino también bolivianos e incluso argentinos¹⁹.

El serranismo de Valcárcel se percibe claramente, siempre en el «Ideario» que incluye en *Tempestad en los Andes*, en la comparación que hace de sierra y costa («feminidad la costa, masculinismo la sierra»), sostiene Valcárcel, pensando que hace «sociología freudiana») y que por ratos deriva en una contraposición de Cusco y Lima. Afirma Valcárcel:

«Lima y la costa representan el aduar convertido en urbe, frente a la soledad parámica de sus arenas. El Cuzco y la sierra son la naturaleza, el ruralismo, lo perenne, lo indesarraigable. Nada extraño que Lima sea extranjerista -¡hispanófila!-, imitadora de los exotismos, europeizada, y el Cuzco, vernáculo, na-

belaundismo: «el populismo belaundista hacía suya la tradición 'serranista' y buscaba inspiración en los vientos que soplan de la plaza de Wacaypata, receptáculo de experiencias y tradiciones milenarias'» (José Luis Rénique, *ibid.*, p. 159). Tamayo Herrera salva este inconveniente buscando un común denominador a todos los conceptos que se imbrican con el de indigenismo: incanismo, andinismo, serranismo, neoindigenismo, neoincanismo, etc. Para Tamayo, «todos estos conceptos que se dividen y reencuentran constantemente no son sino expresiones de algo más profundo y radical: lo andino. La conciencia nacional andina, subterránea y larvaria, se presenta a través de la larga duración, bajo distintas formas ideológicas (llamémoslas indigenismos), pero como parte de un mismo curso genitor: lo andino. Sus cambios de nombres no son sino las formas ideológicas de una misma y común mentalidad que se transparenta desde el siglo XVI hasta nuestros días» (José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, *op. cit.*, p. 362).

¹⁸ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, *ibid.*, p. 71.

¹⁹ Ver, por ejemplo, los artículos «El Andinismo» y «Serranismo y americanismo» de los intelectuales bolivianos Jaime Mendoza y Eduardo Ocampo Moscoso, aparecidos en los números 18 y 22-23, respectivamente, de *La Sierra*, ambos en 1928. Es sumamente interesante también para tener una idea de cómo se percibían en la época «serranismo» y «andinismo» el artículo de Emilio Romero «El movimiento serranista», publicado en el N° 4 de *La Sierra* en 1927.

cionalista, castizo, con un rancio orgullo de legítima prosapia americana»²⁰.

Más adelante, siguiendo con esta reafirmación de la superioridad de los valores serranos, Valcárcel afirma que «la sierra es la nacionalidad» y que «el Perú vive fuera de sí, extraño a su ser íntimo y verdadero, porque la sierra está supeditada por la costa, uncida a Lima», para terminar lanzando esa advertencia de tono profético que es el pasaje más recordado de todo el libro:

«La monstruosa planta urbana crecerá en el litoral: extenderá sus tentáculos hasta el mar. Otra vez quien sabe Chan Chan y Cajamarquilla reunirán en su seno millones de ciudadanos. Y la civilización producirá sus frutos podridos, y su flor de decadencia lucirá con los más lindos colores y el perverso aroma exquisito embriagará. Pero un día bajarán los hombres andinos como huestes tamerlánicas. Los bárbaros -para este Bajo Imperio- están al otro lado de la cordillera. Ellos practicarán la necesaria evulsión»²¹.

Los conceptos más interesantes desde el punto de vista del asunto que nosotros estamos rastreando, el del cusqueñismo, Valcárcel los vierte en algunos pasajes de una conferencia sobre «El problema indígena», leída en la Universidad de Arequipa el 22 de enero de 1927 y que está incluida en la última parte de *Tempestad en los Andes*. En efecto, hablando del papel de los intelectuales cusqueños de la generación del 1909 (Valcárcel utiliza el término «Escuela Cusqueña», que es con el que Francisco García Calderón bautizó a este descollante grupo de pensadores), Valcárcel pendula entre la creencia de que el Cusco y sus hijos más preclaros están predestinados a jugar un papel orientador («providencial» es la palabra que él emplea) en la transformación del orden social y el asomo de duda de si tal postura es

²⁰ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, op.cit., p. 119.

²¹ *Ibid.*, p. 120.

legítima. Las siguientes líneas del indigenista cusqueño son esclarecedoras de este cusqueñismo embrionario:

«Los cuzqueños nos hemos dado cuenta con oportunidad de la inminencia de un próximo nuevo ciclo de cultura andina. Y -por qué no decirlo- nos asiste la fe viva en cierto papel providencial deparado al viejo solio de los inkas. Puede ser para mucho censurable este orgullo cusqueño de sentirse pueblo escogido; pero *tal sentimiento es tan fuerte que nos compele a marchar juntos hacia un solo rumbo, como impelidos por un soplo místico*»²².

Hasta donde hemos podido indagar, es Valcárcel, con esta intuitiva, casi inconciente formulación de lo que más adelante se conocerá como cusqueñismo, el primero que capta y traduce en palabras esa particular, por lo intensa, identificación de los cusqueños con su ciudad y con su pasado. Es más, esta formulación hace mención ya a los rasgos que, nos parece, mejor definen la esencia de lo que es el cusqueñismo incluso el día de hoy: orgullo -etnocentrismo casi- de los cusqueños por ser su ciudad cuna del incario y creencia en que este sentimiento puede inspirar grandes realizaciones en lo material y lo espiritual.

Como ya se ha dicho, sólo un año más tarde, en 1928 (mientras ulteriores investigaciones no aporten otros datos), aparecerá en letra de molde la palabra «cusqueñismo», como título de un artículo de José Angel Escalante publicado en *Mundial*. Escalante (1883-1965), uno de los representantes más connotados de la «generación de 1909», fue, a decir de Tamayo Herrera²³, el único de los indigenistas cusqueños que «llevó a la política inmediata y militante las inspiraciones e ideales del movimiento». Durante la huelga universitaria de 1909, le tocó dirigir, hasta 1911, el órgano de expresión de este movimiento, *La Sierra*, revista de la cual se llegaron a

²² *Ibid.*, p. 130. (El subrayado es nuestro).

²³ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, op.cit., p. 226.

publicar cinco números. Más adelante sería propietario del diario *El Comercio*, desde cuyas páginas dirigió una intensa campaña antileguísta por la que finalmente, en 1923, fue apresado y confinado en la isla de San Lorenzo. La prisión obró una radical transformación en Escalante pues al año siguiente, en 1924, es ya un declarado partidario de Leguía y como tal ese mismo año fue elegido diputado por su provincia natal, Acomayo. Es bastante probable que la política indigenista del régimen del Oncenio deba en parte su inspiración a este político y hombre de pluma cusqueño²⁴.

Al contrario de lo que se podría pensar por todo lo afirmado hasta ahora sobre el cusqueñismo y su papel como un componente más de la lucha regionalista y de esa serie de corrientes de pensamiento que, como el incanismo, el andinismo y el serranismo, abogaban por un rescate, revaloración y proyección de nuestras raíces andinas, Escalante, en su artículo «El cuzqueñismo», se muestra más bien anti-regionalista.

Esta paradoja tiene su explicación en la trayectoria intelectual y política de José Angel Escalante esbozada líneas arriba. En efecto, al igual que un año antes su progobiernismo lo llevó a afirmar en su famoso artículo «Nosotros los indios» que Leguía estaba solucionando el problema de la raza²⁵ pues veía este problema con ojos no de señor ni de blanco, sino de «serrano y regnicola, con sentido nacionalista y de posibilidades reales»²⁶, el político acomaíno sostiene, en «El cuzqueñismo», que el regionalismo ha perdido su razón de ser pues gracias

²⁴ *Ibid.*, pp. 225-226.

²⁵ La política indigenista de Leguía, que en un primer momento se manifestó en acciones como el apoyo oficial al Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyo o la creación del Patronato de la Raza Indígena, de actuación importante entre 1922 y mediados de 1925, mostró sus limitaciones con el paso de los años. Como señala Rénique, una vez que Leguía «consiguió quebrar las clientelas provinciales del civilismo y establecer las propias, comenzó a transigir con los terratenientes y fue restando respaldo a las instituciones de protección del indio» (José Luis Rénique, *op. cit.*, p. 91).

²⁶ José Angel Escalante, «Nosotros los indios», reproducido en Manuel Aquézolo Castro ed., *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul editores, Lima, 1976, (1927), p. 51.

a esa «bandera política de combate, que flameó como una reacción contra las concupiscencias del poder central y la amoralidad de los políticos capitalinos», la Sierra se ha sacudido ya del «vasallaje, voluntario y ominoso» en que vivía respecto a la Costa²⁷. En pocas palabras, Escalante considera que ha llegado ya el momento de arriar las banderas regionalistas pues las demandas de esta naturaleza han sido ya satisfechas por el régimen leguista. El afirma:

«En los últimos siete años [es decir, entre 1919 y 1926], se ha hecho en beneficio del Cuzco mucho más que en los cien años anteriores de vida republicana. (...) El Gobierno ha vuelto los ojos al Cuzco para redimirlo del clamoroso abandono en que yacía, dotándole de todos los elementos, mejoras y condiciones indispensables que le permitan figurar decorosamente entre las ciudades civilizadas de América»²⁸.

La realidad, no hace falta decirlo, era otra. En las provincias, el descontento con el régimen leguista era grande y, por lo menos en lo que atañe al Cusco, la conciencia de su marginación y atraso, así como la constatación de que el indio seguía siendo objeto de abuso y explotación, alimentaron a lo largo de los años veinte una serie de movimientos políticos y sociales que en algunos casos llegaron a la rebelión abierta, como ocurrió con la acción de la Logia Federalista entre 1922 y 1925²⁹, y en otros condujeron, ya hacia el final de la década de los veinte, a la formación de partidos políticos, como el Partido Descentralista de David Samanez Ocampo y Francisco Tamayo Pacheco³⁰ o el Partido Comunista³¹.

²⁷ José Angel, Escalante, «Cuzqueñismo», *Mundial* (Número especial de homenaje al Cuzco y Arequipa), Lima, sin paginación, 1928.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ José Tamayo Herrera, *Historia General del Qosqo*, op. cit., pp. 666-668.

³⁰ *Ibid.*, pp. 669-671.

³¹ José Luis Rénique, op. cit., pp. 112-118.

Por lo demás, como señala Rénique³², 1928 es justamente el año en que, debido al derrumbe de los precios de la lana y al impacto de la depresión mundial, la economía cusqueña y en general sureña empieza a paralizarse, lo cual hace que sea esta región precisamente la que lidere la oposición al régimen de Leguía.

Veamos, sin embargo, volviendo al artículo de Escalante, qué entiende el político acomaino por cuzqueñismo, ese sentimiento que, según la percepción de Valcárcel, estaba en el origen de esa «sensación de fuerza y unidad que produce el Cuzco a quienes observan los movimientos espirituales del país en esta hora crítica»³³. Escalante empieza su artículo dando una definición bastante gaseosa de su «cuzqueñismo»:

«Como una definición de tendencias colectivas, como una forma típica y especial de ver las cosas y actuar en la vida, como un credo de reivindicaciones y un cuerpo estructurado de principios y de ética social, como una visión del porvenir y una fe masculina en el triunfo y en el predominio nacionalista, existe ya, para bien del país y tal vez del Continente, el CUZQUEÑISMO»³⁴.

Seguidamente, en la primera mitad de su artículo, Escalante desarrolla la tesis ya examinada de que el regionalismo ha cumplido su papel histórico, para luego, después de hacer un detallado recuento de las obras de Leguía en favor del Cusco, proceder a una descalificación de todos los «ismos» de la época, como el andinismo, el serranismo, el regionalismo y el peruanismo.

¿Cuál es para Escalante, en definitiva, «la significación peculiar» de ese nuevo credo cusqueñista? La falta de claridad persiste hasta el final pues Escalante, en su afán de

³² *Ibid.*, pp. 119-120.

³³ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, *op.cit.*, p. 130.

³⁴ José Angel, Escalante, «Cuzqueñismo», *op. cit.* (El énfasis es del autor).

deslegitimar a los opositores políticos del régimen de Leguía, sólo nos habla de la «oportuna y sustancial transformación del regionalismo exclusivista y pendenciero» en cusqueñismo y de que este credo es de «hondo y sentido nacionalismo» y que es «promesa, reacción y segura expectativa»³⁵.

Hay que señalar, sin embargo, que se puede encontrar un común denominador en el cusqueñismo -por decirlo de algún modo- «oportunista» que propugna Escalante y el cusqueñismo que percibe Valcárcel en el accionar de los intelectuales cusqueños de su generación, común denominador que no es otro que la relación simbiótica entre cusqueñismo e incanismo, que la apelación, para legitimar el rol que debiera jugar o estaría jugando el Cusco, a las glorias del pasado incaico. La siguiente cita ilustra claramente esta afirmación:

«Preconizamos la reforma, añoramos la nobleza de las instituciones incaicas y la rectitud de nuestros abuelos del Imperio, y estamos seguros de que reconquistaremos esos bienes perdidos difundiendo nuestro credo cusqueñista, que es como una invocación a nuestras virtudes ancestrales y como una advocación capaz de matar todos los pesimismos, que son flores de amoralidad, y volver a la sencillez y la pureza de la vida primitiva en lo que de sencillo y puro tenía»³⁶.

Antes de hacer un balance del significado de este primer momento del cusqueñismo, momento de génesis de este sentimiento de identificación con la ciudad que tomará forma definitiva en los años cuarenta, cuando se instituye el Día del Cusco, es pertinente detenerse en los planteamientos de ese otro gran representante del indigenismo cusqueño que es Uriel García y en su intento de polemizar, desde las páginas de *El nuevo indio*, con Luis E. Valcárcel³⁷. Para ello, lo

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *El nuevo indio*, publicado en 1930, luego del alejamiento de Uriel García y Luis E. Valcárcel a raíz de la huelga universitaria de 1927, es

primero que debemos hacer es preguntarnos si en *El nuevo indio* hay manifestaciones de ese sentimiento que ya había sido bautizado como cusqueñismo y cuyos rasgos esenciales son, como ya hemos visto, el orgullo por el pasado incaico de la ciudad y la creencia de que la exaltación de la grandeza pasada puede alimentar grandes realizaciones en el presente y en el futuro.

El décimoquinto y último capítulo de *El nuevo indio* titula «El Cusco» y en él Uriel García desarrolla las reflexiones que le suscita la antigua capital incaica. Una lectura superficial de este texto puede hacer pensar que no hay mayor diferencia entre la posturas mesiánicas de Valcárcel con respecto al Cusco y el «papel providencial» que le estaría deparado y, por ejemplo, lo que afirma García sobre el destino de la ciudad: «ser siempre la entraña de la nacionalidad y el incentivo para la creación valiosa, la fuente donde abreve la América sus ansias de cultura»³⁸. Sin embargo, un análisis más detenido de los planteamientos de *El nuevo indio* muestra que, por encima de aparentes coincidencias, hay diferencias de fondo en la forma como García y Valcárcel entienden y sienten el Cusco.

Dos son, por lo menos, los aspectos que debemos destacar. Lo primero, que Uriel García, en la valoración que hace del Cusco, no es propiamente incanista. Se emociona,

un libro que desde su primera página polemiza con las tesis que Valcárcel plantea en *De la vida incaica* y en *Tempestad en los Andes*. Así, el prólogo que García escribe para la primera edición arranca con esta tajante afirmación: «Nuestra época ya no puede ser la del resurgimiento de las 'razas' que en la Antigüedad crearon culturas originales» (Uriel García, *El nuevo indio*, Municipalidad del Cusco, Cusco, [1930] 1986, p. 9), tesis opuesta a las que sustentan el incanismo de Luis E. Valcárcel. Más aún, incluso cuando García ausculta el pasado en busca de lo que sería la esencia de la civilización incaica, llega a conclusiones que difieren de las de Valcárcel y afirma: «No es el *agrarismo* de los llanos templados del Cuntisuyu ni su apariencia de vida plácida lo que permite una valoración más certera de este primer ciclo de la indianidad. La grandeza y caudal volitivo de la vida del indio antiguo, no está en esa moral estática y femenina del *agricultor*, sino en la dolorosa tragedia del desenvolvimiento arquitectónico del hombre que dominó la montaña (Uriel García, *ibid.*, p. 68; el énfasis es del autor).

³⁸ Uriel García, *ibid.*, p. 166.

sí, pintando la grandeza de restos incaicos como Sacsayhuamán, «cerro pedestal de los gestos trágicos», «castillo hazañoso», pero en definitiva considera, con una actitud más respetuosa de la verdad histórica y menos pasional, que el Cusco es resultado de la acción de «cuatro ciclos históricos»: el preinca, el inca, el colonial y el republicano. «Estas son las cuatro levaduras en que se forjó el alma de la sierra, acero de cuatro temples», afirma Uriel García³⁹.

Segundo, que García ve la ciudad no como un ente abstracto, no como expresión arquitectónica cuyo rasgo más saltante es la monumentalidad, sino como lugar donde viven seres de carne y hueso y que, por este mismo hecho, organizan los espacios urbanos de manera distinta y desarrollan sentimientos de identificación también diversos. Así, García diferencia el centro de la ciudad de los barrios aledaños al centro, lo que él llama las parroquias, y les asigna a los habitantes de uno y otro sector distintos grados de identificación con la ciudad y, en general, distintas identidades. Para García, en el centro, que «se cubre de cemento y calamina», viven pintorescos personajes con «alma de Sancho Panza», el mercader de ultramar, el doctor de juicios definitivos, el rábula, «don Fulano y doña Mengana que lucen sederías en carroza de lujo». En el centro, también, ocupan su lugar las «instituciones doctas enmascaradas de jesuitismo colonial». En las parroquias, en cambio, en el «Cusco de arriba», se parapeta el pueblo mestizo, los artesanos, las chicheras; en suma, «el Cusco auténtico», «el pueblo que vive, que no es sólo realidad arqueológica sino inquietud presente, que es pasión, vehemencia, dolor, sentimientos que hinchan los patios parroquiales»⁴⁰.

Sería apresurado, sin embargo, responder a la pregunta sobre el cusqueñismo de Uriel García, si lo hay, sin repasar antes, por lo menos, su crítica del incanismo de Valcárcel y su comprensión, distinta también de la del autor de *Tempestad en los Andes*, de la esencia del indigenismo,

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 164-165.

del papel que le toca jugar a este movimiento en la redención del indio.

Sobre lo primero, sobre la percepción que García tiene del pasado, hay que señalar que su lectura es mucho más rica y más compleja que la del Valcárcel de *De la vida incaica* y de *Tempestad en los Andes*. En efecto, partiendo de diferenciar la cultura incaica de otras culturas prehispánicas, García sostiene que «en el ciclo anterior a los incas se crearon los más altos valores de la cultura» y que lo incaico es «la síntesis de todos los panoramas de los Andes», cuya originalidad estriba en «su obra política y social», en la «inteligencia ordenadora»⁴¹.

Sobre el mesianismo incanista, sobre la proyección hacia el futuro que Valcárcel hace de los ideales del incanato, García manifiesta que son «supuestos meramente líricos, sugestivas divagaciones románticas cuyo único aspecto interesante es ese deseo juvenil de volver los ojos hacia América, hacia nosotros mismos que en el pasado hicimos algo verdaderamente grandioso y humano»⁴². Para García, el «inkario es pretérito realizado y aun vencido». Argumenta al respecto el autor de *El nuevo indio*:

«Vino la conquista española y se deshizo esa forma, se apagó la lumbre ideal de aquella vida; la apoteosis del Héroe, como la de todos los héroes, fue la muerte. Tuvo fin la historia de los incas y con ella la *vida incaica*, que halló su tumba entre los escombros de la tragedia»⁴³.

Sumamente interesantes, asimismo, son las concepciones que García tiene sobre el indio y sobre su cultura. Marcando las distancias también en esto con Valcárcel, García afirma que es equivocado «aquello de tomar por *incaicos* a nuestros indígenas actuales, así en sus costumbres, como en su arte, religión, etc». y propone la tesis, avanzada

⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

⁴² *Ibid.*, p. 77.

⁴³ *Ibid.*, p. 76. (El énfasis es del autor).

e innovadora para su tiempo, de que los «pueblos indígenas son pueblos amestizados». Estos son los argumentos de García al respecto:

«Los pueblos indios de hoy (...) han asimilado y mezclado con las suyas las costumbres posteriores a la hecatombe incaica; han adquirido o van adquiriendo cada vez más otra conciencia diversa a la que regulaba su acción en el 'inkario'. Nada del vigor indígena es supervivencia clara de la conciencia incaica pues si así fuera el pueblo indio demostraría su falta de poder juvenil asimilativo y su ineptitud de crecimiento espiritual y merecería desaparecer de sobre el haz de la tierra o ir a confinarse en una 'Arcadia incaica'»⁴⁴.

Es esta concepción del mestizaje («teoría intuitiva de la aculturación» la llama Tamayo Herrera), precursora de los estudios que sobre el tema se harán décadas después desde la sociología, lo que más diferencia a García de Luis E. Valcárcel, para quien el mestizaje era un fenómeno negativo del que llegó a afirmar: «Se han mezclado las culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades»⁴⁵. Para García, en cambio, «el alma mestiza es, pese al descrédito del término, el comienzo del americano total, una personalidad en germen y no una aleación físico-química, descomponible en dos mitades, la una europea y la otra india, por más de que el acoplamiento de esos elementos la haya producido»⁴⁶.

En coherencia con la valoración que Uriel García hace del pasado prehispánico, del indio y del mestizaje, su indigenismo es también distinto del que propugna Valcárcel, sobre todo porque es ajeno al mesianismo que atraviesa las concepciones de este último. García, cuestionando el «ro-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁵ Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, *op.cit.*, p. 111.

⁴⁶ Uriel García, *op. cit.*, p. 100.

mántico tradicionalismo» de los indigenistas que «proclaman el retorno al incanato», sostiene que «redimir al indio será engendrar en su alma una nueva conciencia americana, hacer fecunda su tradición en aquello que es fecunda toda tradición, pero no pretender realizar vida histórica valiosa manteniéndolo dentro de esa misma tradición» y añade, dando vuelo continental a su tesis sobre «el nuevo indio», que «el amestizamiento de América que genera un nuevo espíritu que avanza hacia el porvenir, trae consigo a su vez el grave problema de infundir en el indio esa alma juvenil y hacerle un *nuevo indio total*»⁴⁷.

Comprobamos, pues, luego de repasar las tesis centrales de *El nuevo indio*, que Uriel García intentó dar un contenido diferente al «indigenismo», y por ende al «cusqueñismo», basándolos, más que en una identificación con un pasado incaico idealizado o en una idealización del indio, en una revaloración del mestizo y del mestizaje, en un reconocimiento de los procesos sociales que se habían iniciado con la conquista, esa «tragedia espiritual que conmueve así a los conquistadores como a los conquistados» y que hizo que nuestra historia «se deslizara por otros rumbos y adquiriera una nueva personalidad»⁴⁸.

Sin embargo, las ideas de Uriel García, con seguridad más elaboradas que las del joven Valcárcel de *De la vida incaica y Tempestad en los Andes* y que han soportado mejor el paso del tiempo, no han tenido, en lo que respecta al cusqueñismo, la misma fortuna que los planteamientos de Valcárcel. En efecto, como veremos más adelante, el incanismo refutado por García, esa visión idealizada del pasado incaico y revestida de cierto mesianismo, sigue siendo componente fundamental del cusqueñismo, que también continúa haciendo abstracción, a contrapelo de la visión propuesta por García, de los diversos grados de identificación y de las distintas maneras de relacionarse con su ciudad que puedan tener cusqueños de diversos sectores sociales.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 101-102. (El énfasis es del autor).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 84.

DEL INDIGENISMO AL CUSQUEÑISMO

Los años treinta y cuarenta son un período de reflujo de la marea regionalista y de fortalecimiento del Estado central⁴⁹. En esta nueva coyuntura, el indigenismo pierde su potencial descentralista y deviene, en el Cusco, «en una suerte de consenso estético e ideológico que iría transmitiéndose a través de la prensa diaria y la educación escolar y universitaria»⁵⁰, y, a nivel nacional, por obra de los más connotados entre sus representantes, que terminan fijando su residencia en Lima, en sustento y acicate para las políticas indigenistas oficiales⁵¹.

El período en mención es, asimismo, un momento de recambio en el liderazgo local. La evidencia de un Cusco atrasado, de agricultura estancada y con su población indígena cada vez más pobre, era un duro desmentido a las profecías incanistas y andinistas que en los años veinte daban por inminente el renacer de la ciudad y le auguraban un papel rector en la definición de los destinos nacionales. Los sectores dominantes cusqueños, agrupados sobre todo en la Cámara de Comercio del Cusco, se pondrán al frente de las demandas cusqueñas, pero harán que éstas aterricen en puntos tan concretos como créditos agrícolas, construcción de carreteras, reducción de impuestos. Como dice Rénique, haciendo casi un epitafio para el regionalismo cusqueño del primer tercio de siglo, «la hora del ambiguo federalismo cusqueño (...) había quedado atrás. Más que de sus antiguas glorias, el futuro

⁴⁹ Repasando del curso que siguen los acontecimientos en el país después de la caída de Leguía en 1930 y el corto y accidentado tránsito de los descentralistas cusqueños por el gobierno, Rénique manifiesta, haciendo un balance de la actuación de éstos en el Congreso Constituyente de 1932, que, «a pesar de que consiguieron incluir en la nueva Constitución del Estado algunos mecanismos que democratizaban las relaciones entre el poder central y las provincias, no pudieron contrarrestar el sentido de un proceso político que marchaba en dirección adversa» (José Luis Rénique, *op. cit.*, p. 129); es decir, que apuntaba a fortalecer el dominio de Lima, tanto en lo político como en lo económico.

⁵⁰ José Luis Rénique, *ibid.*, p. 130.

⁵¹ *Ibid.*, p. 131.

del Cusco dependería ahora de su capacidad para obtener recursos de un Estado que los esfuerzos sureños no habían logrado descentralizar»⁵².

Sin embargo, el impulso que el brillante núcleo de intelectuales cusqueños de la «generación de 1909» dio al indigenismo y al incanismo en los años diez y veinte fue tan enorme que, como no podía ser de otra manera, estos movimientos siguieron, y aún siguen, fructificando. No reconocer esto sería subestimar o negar el importante papel que el indigenismo ha jugado en la formación de una conciencia nacional, olvidando que, como ha dicho Basadre, «el fenómeno más importante de la cultura peruana del siglo XX, es el aumento de la toma de conciencia acerca del indio entre escritores, artistas, hombres de ciencia y políticos»⁵³.

La creación, en 1944, del Día del Cusco -hecho con el cual está estrechamente relacionado, nos parece, un segundo momento en la evolución del cusqueñismo-, se entiende mejor desde esta óptica, desde la perspectiva que ofrece una correcta valoración del indigenismo y su influencia. La feliz iniciativa de instituir un día de homenaje al Cusco pertenece a Humberto Vidal Unda, quien la lanzó, primero, en un almuerzo de celebración del Día del Periodista y la oficializó, seguidamente, un 8 de enero de 1944, en una reunión del Instituto Americano de Arte, prestigiosa institución que hizo suya la idea⁵⁴.

Ya en la primera reunión que los representantes de las principales instituciones cusqueñas tuvieron para elegir un Comité Pro Celebración del Día del Cusco, Humberto Vidal Unda manifestó que su principal motivación para proponer una fecha de homenaje a la ciudad era «mover una verdadera revolución espiritual en los hijos del Cusco en particular y del país en general con respecto a la significación de nuestra tierra», añadiendo que se debía considerar «un honor nacer en

⁵² *Ibid.*, p. 135.

⁵³ José Tamayo Herrera, *Historia General del Qosqo*, op. cit., p. 753.

⁵⁴ Delia Vidal de Milla, *Humberto Vidal Unda, su pensamiento, su obra, su pasión: el Cusco*, Ed. Garcilaso, Cusco, 1982, p. 26.

el Cuzco y pertenecer a un país que cuenta en su seno a un pueblo que fue cuna de tan grande civilización y cultura»⁵⁵.

Sin embargo, junto a este afán marcadamente «cusqueñista» de exaltar los valores de la ciudad, estaba también presente el deseo de que el Día del Cuzco y, sobre todo, la evocación del Inti Raymi, que se planeaba como ceremonia central de las celebraciones, sirvieran para atraer el turismo a la antigua capital de los Incas, de tal modo que esta actividad dinamizara la deprimida economía de la ciudad o, incluso, se convirtiera en palanca del desarrollo departamental. Más aún, se pensaba que en las fiestas de la ciudad se podría realizar ferias y exposiciones industriales y agropecuarias que también podrían estimular el crecimiento de la economía regional.

El mismo Vidal Unda se encargó de propagandizar la filosofía que estaba detrás de la idea de instituir un día de homenaje al Cuzco, señalando que eran cuatro los objetivos perseguidos: el primero, de orden emocional, «recordar lo que vale el Cuzco, lo que fue en el pasado y el papel de preponderancia que jugó en la historia americana»; el segundo, de orden histórico, pues el Cuzco sería cuna de la peruanidad y foco de irradiación de cultura a todo el continente; el tercero, de orden económico, pues «el Cuzco tiene posibilidades ilimitadas de un futuro y grande desarrollo económico» y las ferias y exposiciones que se podrían realizar en los festejos del Cuzco servirían justamente para potenciar dicho despegue de la economía regional; y el cuarto, de orden práctico, pues el Cuzco tendría condiciones «para ser el primer centro turístico del continente y la gran fiesta del Inti Raymi podría convertirse en una de las grandes fiestas mundiales como la Semana Santa de Sevilla, el Carnaval de Venecia o la Feria de Leipzig», con los consiguientes beneficios económicos que esto reportaría⁵⁶.

⁵⁵ *Revista de la Semana del Cuzco*, I, 1, pp. 7-8.

⁵⁶ Humberto Vidal Unda, «Lo que significa la Semana del Cuzco», *Revista de la Semana del Cuzco*, III, N° 2, Cuzco, 1946, pp. 3-5.

¿Cómo se verificaron en la realidad las expectativas que Vidal Unda puso en el Día del Cusco? A la luz de los acontecimientos habría que decir que lo que él consideró objetivos de «orden emocional e histórico» se cumplieron largamente, pues las fiestas del Cusco sirvieron sin duda para dar cuerpo en forma definitiva al «cusqueñismo» como sentimiento de identificación con la ciudad, de revaloración y exaltación de su glorioso pasado y de permanente renovación de las promesas de trabajar por labrarle un presente y un futuro también grandes; pero no así los de «orden económico y práctico», que tuvieron que esperar muchas décadas, como en el caso de un desarrollo considerable de la actividad turística, o que aún siguen esperando.

Ya en el eco que tuvieron en la prensa cusqueña los diversos actos que se programaron para celebrar por primera vez el Día del Cusco se nota este desbalance en favor de una exaltación de las glorias pasadas y en desmedro de una proyección de lo que estos festejos pueden significar para un desenvolvimiento futuro de la economía de la ciudad y la región. Son los menos, en efecto, los sueltos de periódicos o los artículos de revistas que ponen el acento en los beneficios económicos que pueden darle al Cusco los recién estrenados festejos. Así, en una nota aparecida no en una publicación cusqueña sino de Lima, se destaca la realización de la feria agropecuaria como uno de los números más importantes del programa de festejos, señalando que dicho evento sirvió para poner de manifiesto «la importante y valiosa producción del Cuzco tanto en su aspecto ganadero, agrícola y minero como industrial y cultural» y que fue «demostrativo de la riqueza de un departamento que con ritmo acelerado marcha en pos de un progreso que pronto lo colocará entre los primeros de la República, volviendo por sus antiguos prestigios»⁵⁷.

El propio Vidal Unda, en el balance que hace de la primera celebración del Día del Cusco, resalta que la capacidad económica de la ciudad y el departamento se hizo conocer «pujante, trayéndonos a la conciencia sus grandes posibilidades futuras» y sueña ya, una vez que se consoliden

⁵⁷ *Revista de la Semana del Cusco*, I, N° 1, p. 13.

los festejos, con «llevar a cabo una gran exposición internacional que seguramente haría que el Cuzco dé un paso gigantesco hacia el progreso»⁵⁸.

Por su parte, Luis Felipe Paredes, Presidente del Instituto Americano de Arte, en el recuento que hace de las actividades de la institución a lo largo de 1944, comparte las expectativas de Vidal Unda y manifiesta su entusiasmo con la ley que establece la Semana del Cusco «tanto por el sentido homenaje que entraña, cuanto por *las brillantes proyecciones que para el porvenir del Cuzco han de derivar de ella*»⁵⁹. En la misma línea está un suelto aparecido en la revista *Waman Puma*, que, al destacar como los números centrales de los festejos «el desfile escolar, la función de arte popular en el teatro Municipal, la fiesta evocativa del Sacsayhuamán [en referencia al Inti Raymi] y la Exposición Industrial, Agrícola y Ganadera», señala que esta última fue «lo más importante del programa» pues permitió «constatar el desarrollo económico de la región»⁶⁰.

Innumerables son los escritos, en cambio, en los que se entienden las fiestas del Cusco como la ocasión que hacía falta para ensalzar los valores de la ciudad, para rendirle pleitesía, para llenarse de orgullo con su pasado grandioso, pare renovar la fe en que el destino le ha deparado un futuro también de promisión. Es lo que escribe en el diario *El Comercio* en enero de 1944; es decir, recién conocida la iniciativa de Vidal Unda, un autor que firma con el pseudónimo Montecristo: «Nos faltaba esto, el DIA DEL CUZCO, el día que celebráramos el orgullo de haber nacido en esta tierra de promisión, de heroísmos gallardos, de altiveces sin cuento y de pretéritas grandezas»⁶¹.

Haciendo un repaso de sólo una pequeña parte de lo que se escribió bajo el influjo de la fiebre cusqueñista que se

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 1-2.

⁵⁹ Luis Felipe Paredes, «Memoria leída por el Dr. Luis F. Paredes, presidente cesante del Instituto», *Revista del Instituto Americano de Arte*, IV, N° 1, Cusco, 1945, p. 40. (El subrayado es mío).

⁶⁰ *Revista Waman Puma*, IV, N° 3, p. 115.

⁶¹ *Revista de la Semana del Cusco*, I, N° 1, p. 16 (el énfasis es del autor).

desata a raíz de las fiestas del Cusco, comprobamos que el ingrediente principal que alimenta este sentimiento de identificación con la ciudad es, siguiendo siempre la tradición iniciada por Valcárcel en sus escritos de los años diez y veinte, la idealización del pasado incaico y la proyección de este ideal a futuro en una suerte de mesianismo andino que considera al Cusco tierra sagrada, centro del universo, ombligo, ciudad que está llamada a regir los destinos del país y del continente.

Así, la revista *Waman Puma*, que fundara y dirigiera Víctor Navarro del Aguila, el iniciador de los estudios de folklore en el Cusco, editorializa: «El Cuzco de los Inkas fue el centro político y cultural del Tawantinsuyu, el crisol en donde se forjó el espíritu nacional con la solidez de sus granitos y la grandeza de sus monumentos», añadiendo: «Al darse la revista a los vientos un mes después del Día del Cuzco, lo hace con el mismo impulso y con la misma fe de verla [a la ciudad] convertida mañana, o quizás más pronto, en el centro político de América, desde donde irradiará la luz de una sociedad futura y cercana, más humana y más justa»⁶². Agustín Tamayo, colaborador de la revista *Vilcanota*, no se queda atrás y, en artículo que titula «El Día del Cuzco de 1945», lleva aún más allá la idealización del pasado combinada con augurios de un futuro también de gloria, escribiendo:

«¡Cuzco! En otros días fuiste el ombligo de América, su metrópoli, su corazón, su cerebro, y también su luz, su brújula y su timón. (...) Otra vez, Cuzco, serás corazón del Tahuantinsuyo. Nuevamente resucitarás de tus cenizas porque eres eterna como el Ausangate y los muros del Sacsayhuamán. Hoy te toca retomar el cetro en la marcha del pueblo andino»⁶³.

En esta misma línea, Roberto Barrionuevo, recurriendo a un lenguaje cargado de lirismo que es el que en

⁶² Revista *Waman Puma*, IV, Nº 3, p. 1.

⁶³ Agustín, Tamayo, «En el Día del Cuzco de 1945», *Vilcanota*, I, Nos. 4-5, Cusco, 1945, pp. 20-22.

general caracteriza a los escritos cusqueñistas⁶⁴, afirma que «el destino de esta Ciudad Imperial de limpio y puro linaje gravita en la Historia con peso enorme i pronto, en admirable constancia, se cumplirá inexorablemente»⁶⁵. Por su parte, el diario *El Comercio*, plegándose a los homenajes que se rindieron al Cuzco el 24 de junio de 1944, editorializa: «El Cuzco vuelve por sus muchos prestigios, echa los cimientos de su futura grandeza, abre sus puertas a los ojos y a la atención del Universo porque en tiempos inmediatos volverá a ser la sede central de los cuatro puntos cardinales, de los cuatro SUYOS del universo»⁶⁶.

Un texto que muestra palpablemente la continuidad que los intelectuales cusqueños percibían entre la fiebre cusqueñista que se desata a raíz de la creación del Día del Cuzco y corrientes como el incanismo, el indigenismo y el serranismo de los años veinte, es el que publica Juan Guillermo Guevara, precisamente el 24 de junio de 1944, en el diario *El Sol*. Guevara fue el fundador y director de *La Sierra*, la revista que con sus 34 números publicados en Lima entre enero de 1927 y julio de 1930 se convirtió en la principal tribuna del serranismo y del andinismo. En su artículo, que significativamente titula «Cuzco, ayer, hoy y mañana capital espiritual del Perú»⁶⁷, haciendo primero una apología del Incanato («esplendoroso imperio donde la convivencia humana estaba sellada por la comunidad de las tierras» y donde «la verdad, el trabajo y la justicia eran una común manera de ser de sus pobladores»), manifiesta que el Cuzco «encarna el sentimiento puro y auténtico de la peruanidad» y es «matriz de americanismo», para luego recordar que ya en 1928, en las páginas de su revista, escribió:

«Creamos en esta esperanza: el Cuzco es la generosa madre en cuyas entrañas se gesta el hombre o la

⁶⁴ Roberto Barrionuevo, «La sinceridad del pueblo cusqueño», *Revista del Instituto Americano de Arte*, III, N° 3, 1944, pp. 121-122.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Revista de la Semana del Cuzco*, I, N° 1, p. 20.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 22-24.

nueva generación que realizará el anhelo contenido, la milagrosa transformación social del Perú que señale nuevos derroteros a la América en el porvenir».

En esta misma línea, es sumamente interesante un breve artículo que Luis E. Valcárcel escribe para la revista que el Instituto Americano de Arte publica con ocasión de las primeras fiestas del Cusco. El gran intelectual cusqueño, que residía en Lima desde 1930, relaciona con razón, sin hacer explícita esta afirmación, el surgimiento del cusqueñismo con la actividad desplegada por el núcleo de escritores y artistas de la «generación de 1909», pero tiene la nobleza de asignarles un papel pionero en la empresa de despertar la conciencia cusqueñista a dos personajes de una generación anterior, Luis María Robledo y Angel Vega Henríquez. Afirma Valcárcel de Vega Henríquez, el fundador del diario *El Sol* y efectivamente uno de los primeros intelectuales cusqueños en iniciar campañas en defensa de los indios⁶⁸, que es «maestro y precursor del credo nativista», y dice de Robledo, uno de los integrantes del Centro Científico del Cusco, que fue «valiente pionero y esforzado explorador que abrió las primeras rutas para la expansión futura del Cusco hacia el Oriente Selvático», para finalmente señalar que los nombres de ambos «están ligados estrecha e indisolublemente a la fase afirmativa de la historia cusqueña»⁶⁹.

Luego de este reconocimiento, Valcárcel hace un somerísimo balance de lo que significó la labor del grupo de intelectuales que él lideró, afirmando lo siguiente en relación al cusqueñismo: «Revaloramos el papel director del Cusco y fuimos de los primeros en actualizar no sólo su importancia histórica sino su valimiento permanente como gran dinamismo de las más genuinas corrientes de un amplio y a la vez hondo nacionalismo»⁷⁰. Además, poniendo de relieve la ligazón

⁶⁸ José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX, op.cit.*, pp. 165-166.

⁶⁹ Luis E. Valcárcel, «Exhortación», *Revista del Instituto Americano de Arte*, III, N° 3, Cusco, 1944, p. 5.

⁷⁰ *Ibid.*

entre cusqueñismo e indigenismo, señala que «el fervor indigenista se inicia también entonces y, como una onda que cobraba impulso con los obstáculos, llegó (...) a convertirse en un gran movimiento nacional que sigue en marcha ya en pos de realizaciones fructuosas»⁷¹.

¿Cuáles son, para Valcárcel, los logros del cusqueñismo como corriente que buscaba revalorar la antigua capital del Imperio de los Incas? El autor de *Tempestad en los Andes* responde a esta pregunta manteniéndose en el plano de las mentalidades, señalando que «se ha triunfado sin estruendos; la conciencia peruana está integrada con el sentimiento de orgullo imperial del Cusco incaico», y añade, haciendo siempre la vinculación con el indigenismo, que «la tradición indígena, menospreciada, es puesta hoy en el mismo nivel de la tradición hispánica, aun por aquellos que, en forma recalci-trante, desconocían el pasado precolombino y su vigencia en el alma del Perú»⁷². Finalmente, previendo quizás, con la creación del Día del Cusco, se podía pecar por exceso de reafirmación cusqueñista y caer en el localismo, el amauta cusqueño hizo esta especie de advertencia en su «Exhortación» por los festejos de la ciudad:

«Otras inquietudes de carácter universal conmueven hoy a los jóvenes y a los que conservan el alma en primavera. Estamos irremisiblemente insertos en la historia del mundo, vencidos los particularismos; pero sin que esto quiera decir que se atenúe o mengue el sentido patriótico que en el Perú, como en las demás comunidades de remoto abolengo, es sustancial e inequívoco»⁷³.

En resumen, nos parece que estamos en condiciones de afirmar que fue la creación del Día del Cusco, con todo lo que significó de estímulo para el fortalecimiento del espíritu

⁷¹ *Loc. cit.*

⁷² *Ibid.*, pp. 5-6.

⁷³ *Ibid.*, p. 6.

cusqueñista, la que hizo que año a año fuera sedimentando ese sentimiento que ahora conocemos como cusqueñismo y que está presente hasta en el aire que se respira en el Cusco. Hay que señalar que, a diferencia del cusqueñismo embrionario del primer tercio de siglo y del cual dan testimonio los escritos de Valcárcel, el cusqueñismo que toma cuerpo a partir de 1944 no forma parte de un fuerte movimiento regionalista. El cusqueñismo que va cuajando en los años cuarenta va estrechando su horizonte y expresa, a lo sumo, un intento de potenciar los atractivos del Cusco para dinamizar la deprimida economía regional, intento que desde un comienzo se va desdibujando ante el acento que los intelectuales cusqueños ponen no en lo prosaico, sino en lo lírico, no en pensar el futuro de la economía cusqueña sino el supuesto destino histórico de la ciudad. Es indudable, por lo mismo, que el cusqueñismo de los años cuarenta es tributario del mesianismo incanista e indigenista de Valcárcel y es precisamente este mesianismo, fundado en una visión idealizada del pasado incaico, el que se constituirá con el tiempo en uno de los rasgos más característicos del cusqueñismo.

Es natural, sin embargo, que en medio siglo de permanente reiteración del discurso cusqueñista se hayan producido mutaciones importantes (o hayan predominado algunas tendencias en desmedro de otras) en este sentimiento de identificación de los cusqueños con su ciudad, mutaciones que en algunos casos pueden haber pasado desapercibidas para los propios «productores» de este discurso (intelectuales, artistas, políticos, comunicadores) y en otros no.

Para empezar, en las primeras, muy sucintas y tangenciales, reflexiones que intelectuales cusqueños hacen sobre la naturaleza del cusqueñismo a comienzos de los años ochenta, se percibe ya este sentimiento como «controvertido» o potencialmente «chauvinista».

Así, el músico y musicólogo Pablo Ojeda, hijo de Roberto Ojeda Campana, el autor de la música del Himno al Cusco, escribiendo sobre la necesidad de reivindicar la música cusqueña, intenta una definición de «cusqueñismo», afirmando que «es acción regionalista edificante que contribuye a la toma de conciencia nacional, la misma que lógicamente

requiere de orientación adecuada» y añadiendo que el «cusqueñismo es controvertido, pero efectivo»⁷⁴.

La pregunta que viene a la mente es por qué Ojeda considera que el cusqueñismo es controvertido. Una respuesta, no del todo explícita, la encontramos en un breve artículo en el que el mismo Ojeda indaga sobre las virtudes y defectos del cusqueñismo y donde afirma que «puede ser benéfico por un lado y dañino por el otro». El lado bueno del cusqueñismo, según Ojeda, sería que «es buena bandera para sacudimos del centralismo limeño» y para «reivindicar los valores culturales andinos marginados por ese centralismo y por las políticas de dominación cultural», en tanto que el aspecto negativo sería que este sentimiento se presta al «simple manipuleo político». En efecto, luego de otorgarle al cusqueñismo un carácter integrador anotando que «el sentimiento cusqueñista vibra por encima de clases y estratos sociales, de diferencias entre urbanos y rurales» y de subrayar la peculiaridad de este «fenómeno psíquico colectivo y social» que «se nutre del pasado inca y se cataliza con acciones reivindicativas de cada día», Ojeda llega a lo que él llama «una conclusión no precisamente feliz»: que «algunos cusqueñistas lo son más por oportunismo político, arribismo social y lucro mercantil»⁷⁵.

Por su parte, el historiador Manuel Jesús Aparicio, ocupándose justamente de la figura de Humberto Vidal Unda con ocasión de un homenaje póstumo que el Concejo Provincial del Cusco le rinde al creador de las fiestas de la ciudad en 1980, ensaya la siguiente definición de cusqueñismo: «filosofía peruanista que se inspira en los eternos valores de la ciudad abuela de América y orienta toda obra y pensamiento que tiene como último fin acrecentar el progreso y la pres-tancia de la Capital Cultural del Perú»⁷⁶, para más adelante

⁷⁴ Pablo Ojeda Vizcarra, *Importancia de la música cusqueña*, Municipalidad del Qosqo, Cusco, 1990, p. 100.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 119-120.

⁷⁶ Curiosamente, Manuel Jesús Aparicio, a la par que manifiesta que Humberto Vidal Unda es el «empresario de la acción cusqueñista del siglo XX», considera a Uriel García el ideólogo del cusqueñismo, «el que trazó el ideario del neo-cusqueñismo, el que concibió el devocionario del cusqueñismo contemporáneo» (Manuel Jesús Aparicio, «Homenaje del Concejo Provincial

manifestar, a propósito de que se puede considerar cusqueñistas a personas no nacidas en el Cusco, que «finicar el cusqueñismo en el jus soli sería caer en chauvinismo demagógico». No contento con esto, y en un afán seguramente de, como en su tiempo Valcárcel, poner el parche antes de que salga el chupo, Aparicio trata de hacer un deslinde entre estos dos sentimientos, afirmando que «cusqueñismo y chauvinismo son términos que se contraponen» pues lo segundo «es inundar de simple orgullo el corazón por ser cusqueño y no hacer nada por esta histórica ciudad», en tanto que «la única manera de ser cusqueñista es haciendo obra, por muy sencilla y anónima que ésta sea, en bien de la Capital Arqueológica de América»⁷⁷.

LA HORA ACTUAL

Un hito importante en la historia del cusqueñismo, el que marca el inicio de un tercer momento de auge y predominio de este componente en el discurso de un amplio sector de influyentes políticos e intelectuales cusqueños, es el triunfo, a fines de 1983, de la izquierda cusqueña, liderada por Daniel Estrada, en las elecciones para el gobierno local. Este encuentro entre el discurso marxista revolucionario y el cusqueñista con fuerte ingrediente incanista (aunque todavía con mayor peso del primero, a diferencia de lo que ocurrirá la segunda y tercera vez que Estrada triunfe en las elecciones municipales de fines de 1989 y enero de 1993) no pasa desapercibido para Rénique, quien, haciendo un balance de esta primera experiencia de la izquierda cusqueña al frente del municipio de la ciudad, afirma que el de Estrada «fue un intento conciente por ‘cusqueñizar’ el discurso regionalista, vinculando

del Cusco a través de su Inspector de Cultura, Dr. Manuel Jesús Aparicio», en: Delia Vidal de Milla, *Humberto Vidal Unda, su pensamiento, su obra, su pasión: el Cusco*, Editorial Garcilaso, Cusco, 1982, pp. 109-121) papel que en realidad le corresponde al Luis E. Valcárcel de *De la vida incaica y de Tempestad en los Andes*.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 109-110.

la crítica del centralismo producida por la intelectualidad izquierdista de las ONGs a los emblemas creados por los indigenistas de los 20»⁷⁸.

Sin embargo, antes de intentar un análisis del efecto potenciador del cusqueñismo que tiene el liderazgo de Estrada, es necesario precisar con un poco más de detenimiento los contornos que había ido adquiriendo este sentimiento de identificación con la ciudad a lo largo del presente siglo. En otras palabras, es necesario indagar en lo que podríamos llamar la cara oculta del cusqueñismo, esos rasgos que complejizan este sentimiento y lo vuelven sumamente plurivalente.

Partamos, en este empeño, nuevamente de los textos de Ojeda y Aparicio. Leyendo entre líneas en ellos, sobre todo en el de Aparicio, podemos ver que en el cusqueñismo se percibe ya un fuerte ingrediente retórico («llenarse el corazón de orgullo sin hacer nada»), lo cual resulta casi inevitable en un discurso «de promesas incumplidas» (si podemos llamarlo así) que, desde 1944, se repite por lo menos una vez al año. Esta retórica cusqueñista se percibe muy claramente, por ejemplo, en los saludos al Cusco que con ocasión del 24 de junio hacen las diversas instituciones de la ciudad.

Así, en el saludo del concejo provincial por el 24 de junio de 1991, redundando en cierto mesianismo andino y en la creencia de que la revaloración del pasado milenario «inspirará» la grandeza de mañana, se dice:

«Levantemos el 24 de Junio la bandera victoriosa del futuro de la patria a conquistarse bebiendo la inagotable y pura fuente del Ande, bastión de resistencia y de gloria para América y para el Perú bajo el influjo de su centro. Su capital natural, la ciudad sagrada que sigue albergando la inmensa humanidad de hombres y mujeres llamados a un porvenir digno. (...) Como siempre, tus hijos prometemos forjar tu destino sin olvidar tu historia; declaramos que inspirados en tu

⁷⁸ José Luis Rénique, *op. cit.*, p. 355.

milenaria y soberbia presencia (...), consecuentes con el perfil duro y pétreo de su tiempo, resistiremos los embates de todo tipo y cantaremos cobijados en tu grandeza hermanándonos como dueños del común y feliz destino al que tenemos derecho»⁷⁹.

Si hacemos un repaso de la prensa cusqueña, podemos comprobar que el ingrediente chauvinista del cusqueñismo con el que quiere deslindar uno de los autores arriba mencionados se transforma a veces en verdadera xenofobia, en rechazo al que no es cusqueño y, por lo mismo, supuestamente no trabaja en favor de la ciudad o tiene una abierta actitud «anticusqueñista». Así, en el diario *El Sol* encontramos una noticia que da cuenta de que los directores de los colegios del Consorcio Religioso del Cusco, «integrado en su mayoría por religiosos naturales de Arequipa y de España», no quisieron que los alumnos de sus colegios participen en alguno de los numerosos desfiles que se realizan con ocasión de la Semana del Cusco. Esta actitud merece una dura condena del periódico en los términos siguientes: «Nuestro rechazo a estos religiosos que ganan el pan del día en esta ciudad. No quieren saber nada con esta tierra a la cual se deben y que seguramente por mucho tiempo será objeto de una justa protesta porque de hecho es una demostración de anticusqueñismo»⁸⁰.

Editorializando sobre el «Santurantikuy», la tradicional feria de imágenes y juguetes para los nacimientos que se realiza en Cusco el 24 de diciembre, el mismo periódico hace una invocación a los imagineros de San Blas para que participen en la feria pues con su ausencia están contribuyendo a su desaparición y desvirtuación. Dice el periódico: «Ellos, que deben su fama a esta tradicional feria cusqueña, ahora parece que tienen vergüenza de seguir exhibiendo sus trabajos en la mencionada actividad y menosprecian ese nuestro Santurantikuy. Esta actitud podríamos calificarla de ingratitud hacia el Cusco». Pero es en el siguiente párrafo donde se confunde preservación de una tradición con xenofobia:

⁷⁹ *Diario El Sol*, 24 de junio de 1991.

⁸⁰ *Diario El Sol*, 20 de junio de 1991.

«Ojalá esta invocación tenga eco porque hay que preservar lo nuestro; no podemos permitir que nuestro Santurantikuy se puneñice o bolivianice por la invasión de los artesanos de esos lugares»⁸¹.

Una señal clara del lugar de importancia que nuevamente empieza a ocupar el cusqueñismo en el discurso de las élites políticas e intelectuales de la ciudad la da el hecho de que a fines de la década anterior y a comienzos de la presente década el cusqueñismo es sometido por primera vez a múltiples acosos que intentan calar más a fondo en este peculiar sentimiento y en el discurso al que da origen.

Así, la revista *Crónicas urbanas*, que publica el Centro de Educación y Comunicación Guamán Poma de Ayala, convoca en 1989 a una mesa redonda en la que participa un grupo de los más representativos políticos, intelectuales y empresarios de la ciudad y en la que uno de los principales temas de discusión es justamente el del cusqueñismo. Los diversos conceptos vertidos sobre el asunto tienen la virtud de constituir una especie de muestrario de todas las gamas que asume la identificación con la ciudad y que no necesariamente pasa (aunque sí ocurre así en la mayoría de los casos) por una alta valoración de su pasado y su monumentalidad. Sin embargo, quizás lo más valioso de esta mesa redonda sea que, más allá de las naturales discrepancias que provoca el tema del cusqueñismo o tal vez justamente por eso, las intervenciones de los invitados muestran la enorme tensión que suscita en las élites cusqueñas la clamorosa contradicción entre el grandioso pasado de la ciudad y su presente de pobreza y atraso.

Esto es lo que se percibe, por ejemplo, cuando el antropólogo Jorge Flores Ochoa manifiesta que «ser cusqueño es bastante difícil porque tenemos el reto de estar a la altura de una historia demasiado grande, demasiado importante» o cuando el historiador José Tamayo Herrera, en forma aún más inequívoca, afirma que «ser cusqueño en el fondo es una tragedia porque siempre nos está acicateando la comparación

⁸¹ *Diario El Sol*, 4 de diciembre de 1991.

de 'capital de un Imperio' a 'capital de un departamento', de 'cabeza de los reinos del Perú' a ciudad marginal»⁸².

La misma tensión entre pasado de grandeza y presente de abandono la expresan, a su manera, Daniel Estrada cuando sostiene que «el Cusco es de las viejas moles de la tierra que son raíz» y que «ante esto ser cusqueño es empequeñecerse», y el empresario Luis Rondón cuando afirma que el cusqueño «sigue soñando con la grandeza de su pasado y no vive el presente, el reto del momento» y que, por lo mismo, pareciera que «esa gran cultura pesara demasiado en los cusqueños»⁸³.

¿Es el discurso cusqueñista, con sus promesas siempre renovadas de grandeza presente y futura, una de las maneras que las élites cusqueñas tienen de resolver esta tensión, la inevitable esquizofrenia que produce el vivir al mismo tiempo un pasado grandioso y un presente de marginación? Sería aventurado intentar ahora una respuesta definitiva a esta pregunta, pero los rumbos que trazan los participantes en la mesa redonda para que el Cusco y los cusqueños estén por fin a la altura de su pasado, sugieren que es una hipótesis a tomar en cuenta.

Así, Tamayo Herrera, el único que se plantea abiertamente el problema de cómo hacer para que la comparación con el pasado «no nos duela», sostiene que tal comparación «no debería sólo dolernos sino transformarse en acicate» y que «el cusqueñismo debería tener como banderas sólo dos palabras: creación y trabajo». El economista Jesús Guillén, por su parte, sugiere que «los valores materiales y sobre todo culturales que nos han dejado como herencia (...) sirvan como pivote para el desarrollo de la ciudad, para el engrandecimiento de sus habitantes y del espacio donde viven». Daniel Estrada es de parecida opinión y se pregunta «si realmente Sacsayhuamán puede inspirarnos algo para hacer que esa portentosa historia la hagamos presente y, más que presente, futuro». Más adelante responde a esta pregunta afirmando que «el cusqueñismo tiene que asirse de esa vieja gloria que

⁸² *Revista Crónicas urbanas* N° 1, pp. 65-69.

⁸³ *Ibid.*

hemos heredado para poder tener la fuerza y tramontar una situación de hambre y miseria»⁸⁴.

Seguramente vale la pena detenerse un poco en otro aspecto sumamente valioso de la mesa redonda que estamos analizando y que tiene que ver con ese encuentro entre los discursos marxista y cusqueñista al que hacíamos mención al comenzar esta parte del artículo que trata del tercer momento del cusqueñismo. Este encuentro, decíamos, se da cuando la izquierda cusqueña accede al gobierno local y se caracteriza en un comienzo, precisamente hasta fines de los años ochenta, por un mayor acento en la proclama socialista. Una muestra de esto la podemos apreciar en la participación de Daniel Estrada, el indiscutido líder de la izquierda cusqueña, en la mesa redonda.

En sus intervenciones, en efecto, Estrada mantiene siempre el equilibrio entre las profesiones de fe socialistas y cusqueñistas, afirmando, por ejemplo, en referencia a una frase que se atribuye a Garcilaso, que el Cusco es «generosa madre de hijos ajenos» y que esto sería culpa de los propios cusqueños por la falta de entendimiento entre ellos. Esta falta de comprensión, según Estrada, tendría sus raíces «en casi cinco siglos de brutal opresión» y la única forma de solucionarla sería buscando «entendimientos que pasen por la búsqueda de un destino común, que para mí es la construcción del socialismo»⁸⁵.

La revista *Crónicas urbanas* acoge también en sus páginas los artículos «Me friegan los cóndores. Lo tradicional y lo moderno en el cusqueñismo», de Fernando Villafuerte, y «El Cusco: Entre el ensueño y la ideología», de Imelda Vega-Centeno, que constituyen los primeros esfuerzos serios que se emprenden desde las ciencias sociales para entender lo que es el cusqueñismo.

Fernando Villafuerte, trabajando con los conceptos de identidad e identificación y afirmando que la primera mira al pasado y la segunda nos provee de una visión del futuro deseado, habla no de cusqueñismo sino de cusqueñismos. En

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 67.

efecto, Villafuerte⁸⁶ afirma: «Las diferencias entre los diversos grupos sociales cusqueños nos conducen a plantear que existe una identidad cusqueña que, desde distintas prácticas sociales, produciría identificaciones productoras de variados cusqueñismos». Desarrollando más allá su hipótesis, Villafuerte⁸⁷ señala que estos cusqueñismos no muestran signos de compartir más elementos que aquellos relacionados con un pasado imperial inca mitificado y cierta monumentalidad inca y colonial, pero presenta expresiones identificatorias variadas y dispersas en un rango que iría desde una identificación por extraversión («un Cusco digno de la mirada del mundo») hasta una peligrosa identificación chauvinista («Cusco cuna de la cultura andina»).

Seguidamente, Villafuerte, recurriendo a los conceptos de tradición y modernidad, hace un esfuerzo para caracterizar lo menos dos cusqueñismos que considera no conciliables a priori: el primero, el de los actores sociales dominantes y de los actores políticos, ambos más apegados a lo tradicional, caracterizado por prácticas patrimonialistas, distribución prebendaria y organización clientelista; y el segundo, el de los sectores populares, que con su búsqueda de elementos de creación de ciudadanía y su lucha diaria por una mayor democratización de nuestra sociedad, serían portadores de una modernidad popular. No está de más recalcar que lo que hace Villafuerte al hablar del cusqueñismo es presentar hipótesis, intuiciones basadas seguramente sobre todo en la observación, pero no respaldadas con una auscultación sistemática del discurso de los diversos sectores sociales cusqueños.

Por su parte, Imelda Vega-Centeno, recordándonos que el convencimiento de ser el centro del mundo («ombligo del mundo» diríamos en el caso del Cusco), el lugar donde se definen los destinos del hombre, es propio de ciudades donde se desarrollaron grandes civilizaciones, señala que el «interés

⁸⁶ Fernando Villafuerte, «Me friegan los cóndores: lo tradicional y lo moderno en el cusqueñismo», *Crónicas Urbanas* N° 2, Centro de Educación y Comunicación Guaman Poma de Ayala, Cusco, 1991, pp. 94-95.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 95.

por el Cusco no deja de estar vinculado con una visión idealizada y aun ideologizada del Cusco» e introduce un nuevo concepto, el de sociocentrismo, para explicar el cusqueñismo. Esta autora afirma:

«Este convencimiento de ser el centro y lugar del que parten las formas de división y partición es un convencimiento que está inscrito en nuestro inconsciente colectivo, existe en nuestra capacidad mítico-simbólica. En nuestra práctica simbólica y social este convencimiento se traduce (como forma de protección por carencia) en un complejo sociocéntrico, que es una forma de egoísmo social que nos encierra en nosotros mismos como forma de protección frente a nuestras propias deficiencias e imposibilidades»⁸⁸.

Otro autor que se ocupa del tema del cusqueñismo, aunque un tanto tangencialmente, es José Tamayo Herrera en su reciente *Historia General del Qosqo*. Al respecto, Tamayo manifiesta que el cusqueñismo es «un concepto o emoción o 'feeling' usado mucho para calificar favorablemente a las personas o instituciones o para descalificarlas en caso de que no coincidan con esta afirmación de lo cusqueño por encima de toda otra cosa o sentimiento». Tamayo añade que «el llamado cusqueñismo significaría la afirmación de los valores de la ciudad imperial, la fe en los patrones y costumbres de la vida cusqueña, que deben ser conservados y potenciados», pero, mostrando ciertos reparos a este sentimiento, termina diciendo que «el cusqueñismo entendido sólo como autoelogio es negativo porque impide la autocrítica y la valoración justa de hombres, tradiciones e instituciones, bajo un camuflaje puramente epidérmico»⁸⁹.

⁸⁸ Inelda, Vega-Centeno, «El Cusco: entre el ensueño y la ideología», *Crónicas Urbanas* N° 3, Centro de Educación y Comunicación Guaman Poma de Ayala, Cusco, 1993, p. 28.

⁸⁹ José Tamayo Herrera, *Historia General del Qosqo*, op. cit., p. 860.

De los diversos acercamientos al cusqueñismo que hemos repasado, nos parece bastante esclarecedor el de Imelda Vega-Centeno, puesto que el concepto de sociocentrismo que esta investigadora propone echa luz, nos parece, sobre uno de los rasgos que caracterizan a este sentimiento y que había pasado desapercibido para otros autores que se han ocupado del asunto. En efecto, esta «forma de egoísmo social que nos encierra en nosotros mismos como forma de protección frente a nuestras deficiencias e imposibilidades» a la que hace referencia I. Vega-Centeno, es una actitud asumida con bastante frecuencia por las élites cusqueñas, por lo que se puede rastrear fácilmente en artículos periodísticos y, en general, en escritos que se ocupan de las más diversas materias.

Así, en el diario *El Comercio* de la ciudad, con fecha de primero de setiembre de 1993, encontramos un artículo titulado «Los mercenarios de la cultura», cuyo autor, ocupándose de los «hechos desastrosos y desgraciados que sufrió la civilización andino-inka», manifiesta, entre otras cosas, que «la mayoría de intelectuales residentes en la ciudad de Lima, que padecen el síndrome de colonialismo mental, consideran que las manifestaciones culturales europeo-occidentales son superiores a las expresiones culturales autóctonas». A continuación, tocando temas como el lugar de origen del quechua y su fonología, sostiene, refiriéndose a los especialistas en lingüística andina, que «estos mercenarios o traficantes de la cultura andino-inka consideran que todas las estulticias que han escrito son verdades indiscutibles, insuperables, con categoría de dogmas religiosos». Para sustentar este severo juicio, el autor del artículo añade: «Así podemos señalar al lingüista Alfredo Torero, que se permite afirmar, sin ningún sustento válido, que el idioma quechua se ha originado en la costa peruana, localidad de Chincha».

En *El Sol* del Cusco del 14 de setiembre de 1993 se publica el artículo «En defensa siempre de la Cultura Incaica», cuyo autor, al intentar una valoración del incanato, arranca con esta especie de declaración de principios:

«Empiezo a escribir las siguientes líneas a través de estas páginas solares desde la Capital Histórica del Perú, Cusco, y lo hago con el principio contestatario de rechazar una corriente entre los historiadores que en la actualidad vienen sosteniendo por política de terruño y personalismo que los inkas no aportaron nada, sólo fueron catalizadores de los usos, costumbres y técnicas de los pueblos conquistados por ellos».

Rechazando esta supuesta tendencia de la historiografía actual, el autor del artículo añade: «Estoy convencido que este movimiento centralista y aquellos movimientos antitawantinsuyanos por venir nunca prosperarán porque esta cultura o Gran Estado no dejó de latir, mucho menos de existir».

Entrando ya de lleno a la potenciación del cusqueñismo desde el concejo provincial, hay que señalar que este proceso alcanza sus picos más altos en la segunda y tercera gestión de Daniel Estrada al frente de la comuna cusqueña; es decir, entre 1990 y 1992 y desde 1993 hasta la fecha. Dos son seguramente las razones que hacen que en el discurso del líder más connotado de la izquierda cusqueña los componentes socialistas y revolucionarios cedan cada vez más espacio a los contenidos cusqueñistas e incanistas. Esto ocurre, por un lado, por el fuerte efecto desestabilizador y desmoralizante que para la izquierda peruana tienen el derrumbe del bloque socialista en Europa Oriental y la crisis de las ideologías y, por otro, porque 1992 y el Quinto Centenario ponen en cierto modo al Cusco y su pasado incaico en el centro de la atención nacional e internacional.

Una revisión del discurso y de las acciones que se fomentan desde el municipio cusqueño permite apreciar la orientación que se intenta imprimir al cusqueñismo y que apunta, sobre todo, en dos direcciones: reforzar aún más el sustento incanista del cusqueñismo tomando la figura del inca Pachacutec como personaje paradigmático y dotar al cusqueñismo de una especie de mística inspirada en la religiosidad popular andina, pero, sobre todo, en una manera de comprender esta religiosidad que tienen algunos antro-

pólogos e intelectuales cusqueños compenetrados con corrientes esotéricas de diverso cuño.

Empezando el análisis por esto último, haremos un intento de rastrear las fuentes que inspiran eso que nos atreveríamos a llamar «la vertiente religiosa» del cusqueñismo, que está tomando cuerpo, justo es decirlo, no sólo por la acción del municipio, sino también por la creciente actividad de movimientos esotéricos de corte andino.

En la sección de Estafeta del primer número de la *Revista Municipal* que se empieza a publicar en la segunda gestión de Daniel Estrada, hemos encontrado una interesante carta que el antropólogo Oscar Núñez del Prado, por entonces director del Instituto Departamental de Cultura, dirige al alcalde de la ciudad para, al tiempo que le informa sobre el hecho de que Machupicchu concentra «las fuerzas espirituales y magnéticas que antes estaban en el Himalaya», hacerle llegar una medalla consagrada por un «Kuraq Akulliq», sacerdote andino que según algunos antropólogos ocupa la más alta categoría entre los especialistas religiosos de los Andes.

En la primera parte de su misiva, Núñez del Prado, conocido y reconocido entre sus colegas por ser el recopilador del mito del Inkarrí durante la expedición multidisciplinaria que en los años cincuenta organizó al «último ayllu inca», la comunidad de los Qeros en la provincia de Paucartambo, resume lo que para él serían los conceptos básicos de la mitología andina, afirmando que la «Pachamama o la Madre Cósmica es la YANA (opuesto complementario) del Rowal, Pachakamaq o Creador Supremo» y señalando a continuación que «con un rito especial (HAYWAY) un sacerdote andino del más alto nivel (KURAQ AKULLIQ) puede hacer que la energía que produce Pachamama al despertarse se acumule en algún objeto»⁹⁰.

Haciendo luego referencia a la medalla consagrada por el Kuraq Akulliq, el antropólogo le informa al alcalde de la ciudad que dicha medalla, que forma parte de un lote de cincuenta, «se ha apoderado de la suficiente energía de Pachamama para hacer que la persona que posea una de ellas

⁹⁰ Oscar Núñez del Prado, 1990, p. 70.

goce de la protección de la Madre Cósmica y tenga para sí toda la buena suerte, fortuna y bienestar que ella suele ofrecer a quienes la veneran»⁹¹.

Conceptos similares, y aún más elaborados, a los expresados por Oscar Núñez del Prado son los que desarrolla el también antropólogo Juan Víctor Núñez del Prado, hijo y discípulo del anterior, en un artículo en el que expresa su opinión sobre la recuperación del nombre tradicional de la ciudad defendida por el municipio durante la segunda gestión de Estrada. J. V. Núñez del Prado afirma a propósito de este asunto que «Qosqo tiene desde la época de Pachacuti Inka el significado de centro y vértice de las energías espirituales humanas» y que «por tanto puede conjugar en sí todas las diversidades y variantes culturales de todos los grupos humanos»⁹². La conclusión a la que llega este antropólogo es, entonces, que «recuperar el sentido del nombre del Qosqo para nuestra ciudad es reafirmarle su papel de centro conjugador y unificador de todas las diversidades»⁹³.

En un aviso que el municipio cusqueño difundió a nivel nacional en apoyo de la restitución del nombre primigenio de la ciudad, los términos empleados para sustentar esta iniciativa tienen un innegable parentesco con las tesis de los antropólogos Oscar y Juan Víctor Núñez del Prado. Así, en esta escueta declaración se afirma que Qosqo en el idioma quechua significa «plexo solar, eje integrador y organizador de las fuerzas que constituyen el mundo andino» o también «centro solar, social y político de la civilización». Se manifiesta, además, que «Qosqo es esa categoría preternatural con la que los Kuraq Akulli organizan su mundo espiritual, a partir del cual ejercen su labor benéfica en favor de sus semejantes». Por lo mismo, se llega a la conclusión de que «al retornar al nombre primigenio de nuestra ciudad, no sólo recobramos la

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Juan Víctor Núñez Del Prado, «Opiniones acerca de la reivindicación del nombre Qosqo para nuestra ciudad», *Revista Municipal del Qosqo*, Segunda época, I, N° 3, Cusco, 1991, p. 30.

⁹³ *Ibid.*

memoria colectiva, sino que le restituimos a nuestra esencial condición de qosqoruna su valor intemporal»⁹⁴.

En cuanto al apuntalamiento del incanismo como componente fundamental del cusqueñismo, esto tiene que ver, como ya lo manifestamos, con la revaloración -que en muchos casos llega a la apología- de la figura del Inca Pachacutec en asociación estrecha con ese concepto de la cosmovisión andina que es el «pachakuti», entendido sobre todo en su sentido mesiánico de cataclismo social que permitirá el regreso de un orden social justo como supuestamente lo fue el incaico.

La erección de un monumento a Pachacutec⁹⁵, obra ciclópea inaugurada a fines de 1992, es, de lejos, la manifestación más contundente de este afán de hacer del inca el héroe epónimo de la historia cusqueña. Este esfuerzo, sin embargo, no acaba en la obra arquitectónica y escultórica, sino que es continuado en el ensayo de corte histórico, en el artículo periodístico y hasta en la poesía, de modo que confluye con el intento de dotar al cusqueñismo de una mística y una filosofía arraigadas en la cosmovisión andina.

¿Cuál es el monumento, citando a Horacio, «más perdurable que el bronce» que los intelectuales y artistas cusqueños están construyendo a Pachacútec año tras año? Angel Avendaño, en el ensayo que escribe por encargo de la municipalidad para conmemorar la inauguración del monumento, dice de Pachacútec que «fue el defensor épico de las piedras del Cusco, el conquistador de los cuatro suyos, el legislador-organizador magnánimo, sapientísimo y omnisciente señor de pachasofías quechuas» y añade que es «síntesis humana y épica del Tawantinsuyu (...), el árbol a cuya

⁹⁴ *Revista Municipal* N° 3, p. 7.

⁹⁵ El monumento a Pachacútec, obra del cineasta y escultor cusqueño Fausto Espinoza, es un bronce de 11.50 metros de altura cuyo pedestal es un torreón (suntur wasi) de 22.40 metros. Según se manifiesta en el folleto *Pachakuteq Inka Yupanqui. Anales del monumento*, «esta obra viene a ser el testimonio permanente e imperecedero de un pueblo y una cultura que ha aportado también a la construcción y supervivencia de la humanidad (Carlos Milla Vidal, compilador, *Pachakuteq Inka Yupanqui. Anales del monumento*, Municipalidad del Qosqo, Cusco, 1993, p. 50).

sombra vivimos y cuyo tronco no pudieron calcinar los españoles»⁹⁶.

Relacionando seguidamente a Pachacutec y «pachakuti», Avendaño traza el siguiente paralelo:

«Pachakuteq vive y vibra en las arterias del pueblo. Pachakuti es el tiempo definitivo en que serán derribadas todas las opresiones. Pachakuti la transformación radical y cualitativa de la sociedad. Pachakuteq su demiurgo, la encarnación de la fuerza moral que hará efectivo el cambio. Pachakuti-Pachakuteq en la simbiosis magistral de la evolución humana: en la restauración de los derechos violados, en el desagravio del orgullo humillado, en la satisfacción de los intereses secuestrados»⁹⁷.

Es curioso constatar que este esfuerzo colectivo de revaloración del inca Pachacutec parece poner el acento no tanto en precisar los contornos del personaje histórico, sino más bien en lo contrario, en diluir estos contornos para crear un personaje mítico que se emparenta bastante con una figura como la de Manco Cápac o las de los hermanos Ayar, los personajes civilizadores de los mitos de origen incaicos.

Así, en un folleto publicado para conmemorar el primer año de la inauguración del monumento al inca, Carlos Milla manifiesta que «Pachakuteq fue para su pueblo un enviado divino, un profeta que envió moral, cultura y civilización». Por su parte, Juan de Dios Yábar, en un artículo publicado el 26 de diciembre de 1992 en el diario *El Sol*, sostiene que Pachacutec «fue uno de los hombres más grandes del imperio Inka» y que «con él se renovaron muchas tecnologías andinas». Desarrollando esta tesis, el autor del artículo afirma:

⁹⁶ Angel Avendaño, *Pachakuteq*, Municipalidad del Qosqo, Cusco, 1992, p. 2.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 3.

«Pachakuteq no sólo era inka gobernante sino un amauta, Maestro de Maestros, por su sabiduría en materia de toda la actividad económica humana. Aparte de haberle dotado de una organización social casi perfecta al Tawantinsuyo, impartió conocimiento en las actividades productivas importantes (como) el manejo de los suelos agrícolas y los hatos ganaderos de llamas y alpacas».

En la línea de relacionar la figura de Pachacutec con una especie de mística o filosofía de clara estirpe incanista que le dé nuevo sustento al cusqueñismo, están planteamientos como el que hace Carlos Milla a propósito del ayni, que él define como «compartir más allá de lo que se tiene, compartir lo que se es». Partiendo de sostener que justamente este principio se convirtió en la base de la prédica y la praxis de Pachacutec, Milla afirma lo siguiente:

«Se dice que para cumplir el Ayni, Pachakuteq enseñó a todos los pueblos que hacía falta desarrollar los dones divinos que el hombre posee en su espíritu y que son inherentes y consustanciales a su naturaleza humana: MUNAY, el poder del amor; LLANKAY, el poder creativo del trabajo; y YACHAY, el poder del conocimiento y de la sabiduría»⁹⁸.

En el mismo sentido apuntan las tesis de J. V. Núñez del Prado⁹⁹ sobre el «renacimiento cultural inka» y sobre la «nueva era» que se estaría inaugurando para la humanidad, que él llama «el nuevo tiempo de Pachakuti» o «era del reencuentro».

El trasfondo mesiánico de estos planteamientos es evidente y se trasluce claramente, asimismo, en textos de la misma inspiración como el mito transcrito por Carlos Milla¹⁰⁰

⁹⁸ Carlos Milla Vidal (compilador), *op. cit.*, p. 25.

⁹⁹ Juan Victor Núñez Del Prado, «Pachakuti, el nuevo tiempo», en Carlos Milla Vidal comp., *op. cit.*, pp. 103-104.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 105-114.

sobre los tres hijos de Dios Padre o Teqse Wiracocha: Munay Phiwiwawa, el hijo primogénito, el que tiene el don de amar; Chaupiwawa Llankayniyoj, el hijo segundo que tiene el don de trabajar; y Chanawawa Yachayniyoj, el hijo último que tiene el don del conocimiento. En este mito, el contenido mesiánico está nuevamente relacionado con el ayni y el «tiempo de Pachakuteq», pues se afirma que cuando las tres humanidades, las que tienen el don de amar, de trabajar y el de la sabiduría, se reencuentren nuevamente con el ayni, serán por fin «una sola humanidad» y habrá llegado el «tiempo de Pachakuti». Es interesante constatar, por último, el importante rol que se le asigna al Cusco en este texto pues se afirma que «desde el Qosqo, centro vital del mundo, la humanidad empezará un nuevo tiempo, el tiempo del Espíritu Santo, el tiempo de Pachakuteq».

Es interesante constatar que el mesianismo que caracteriza al cusqueñismo embrionario de Valcárcel y a su incanismo en los años diez y veinte, y que también está presente, aunque en menor medida, en el segundo momento del cusqueñismo, relacionado con la creación de las fiestas de la ciudad, reaparece con inusitada fuerza en el cusqueñismo del día de hoy. Sin embargo, si el mesianismo en Valcárcel estaba estrechamente relacionado con la reivindicación del indio y con la creencia de que la entrada de éste en escena estaría acompañada de inminentes cambios sociales, el mesianismo de la hora actual está más bien relacionado, como lo hemos mostrado ya, con el auge reciente de corrientes místicas andinas emparentadas con otras de larga data y tradición¹⁰¹.

¹⁰¹ Beatriz Ontaneda, recogiendo declaraciones del ingeniero Carlos San Martín, miembro de la Asociación Tawa-lnti-Suyo y «chakaruna» (hombre puente), nos da una muestra de la difusión que están alcanzando estas corrientes, que sostienen, entre muchas otras cosas, que «en el mundo andino se considera que el 12 de octubre de 1992 se inició el Pachakuti positivo», lo cual implica «el resurgimiento del pensamiento indígena en toda América y en particular en el Qosqo, puputi, obligo, el centro electro-telúrico» (*La Revista*, suplemento cultural de *El Peruano*, Lima, 30 de mayo de 1994).

Una última muestra de la manera como se potencia el cusqueñismo desde el municipio de la ciudad¹⁰² la da el repaso de algunos de los títulos que el concejo provincial ha publicado a partir de 1990, como parte de una febril labor editorial que apunta «a la difusión y promoción del pensamiento y sentimientos del qosqoruna de hoy», como señala Abel Rozas. Este autor, reseñando los dieciséis títulos publicados entre 1990 y 1991 y entre los que figuran *Importancia de la música cusqueña*, *El wayno del Cusco*, *Música del Qosqo*, *Qosqo: al rescate de la memoria colectiva*, *El topónimo Qosqo*, afirma, por ejemplo, que el libro *Cusco... Testimonios*, cuya segunda edición apareció en junio de 1991, «es un vademécum de la cusqueñidad».

Entre los libros publicados entre 1991 y la fecha tenemos los ya mencionados *Pachakuteq*, de Angel Avendaño, y *Pachakuteq Inka Yupanqui. Anales del monumento*, compilado por el regidor Carlos Milla, así como, entre muchos otros, *Qosqo, centro del mundo*, de Enrique Palomino, que, según reza en la carátula del libro, es «una visión cusqueña global del origen, grandeza y caída de la capital del Tawantinsuyu»; *Pitumarca, reencarnación del elegido*, novela esotérica de iniciación en el misticismo andino escrita por Jorge Isaac Aragón; y, por último, *Qosqo y Atenas*, ensayo de Angel Avendaño escrito por encargo del

¹⁰² Hay que hacer referencia también, siquiera de paso, a los murales que se han pintado por encargo del municipio cusqueño, uno en la avenida Sol, obra de Juan Bravo Vizcarra, y el otro al final de la misma avenida, en la Paqcha de Pumaqchupan (fuente de la Cola del Puma), realizado por Fernando Olivera. El primer mural representa la historia del Cusco desde sus orígenes hasta el presente y en él se puede apreciar claramente como el tiempo anterior a los Incas es concebido como un período de tinieblas, de ausencia de civilización. El segundo mural, en palabras de su autor, «conlleva dos campos, el Hanan y el Urin, la parte de arriba y la parte de abajo. En la parte de arriba está el ojo de agua y los niveles de agua, al otro lado está el puma como representación de una deidad andina; en la parte de abajo, al lado izquierdo, se encuentra todo lo que corresponde a la agricultura y la mana coca y, en el otro lado, todo lo que es el misticismo y lo que es la cultura andina a través de los elementos andinos como son el signo escalonado, los ojos de agua, las paqchas...» (entrevista a Fernando Olivera).

alcalde cusqueño para conmemorar el hermanamiento de las dos ciudades y, al mismo tiempo, trazar un paralelo entre ellas y entre las culturas griega e incaica como cúspides ambas, en su lugar y en su momento, del desarrollo que ha alcanzado la humanidad.

Sería prematuro sacar conclusiones sobre el papel o papeles que está jugando actualmente el discurso cusqueñista en la sociedad local, sobre su fuerza movilizadora y su contribución a la reafirmación de una identidad cusqueña. Si podemos afirmar, en cambio, que, a medida que se consolida el liderazgo de Daniel Estrada y de los grupos de izquierda que están detrás de él y a medida, asimismo, en que Estrada y el movimiento político que lidera ponen en salmuera, por las razones ya expuestas, el marxismo que sustentaba su accionar, el discurso cusqueñista, convertido prácticamente en hegemónico en la ciudad, cobra una importancia que nunca antes había tenido, ni siquiera en los años cuarenta, cuando se crean las fiestas del Cusco.

Sin embargo, este profundo sentimiento de identificación con la ciudad que los cusqueños llamamos cusqueñismo no es, como se percibe desde fuera¹⁰³, cosa de ahora, sino que, como lo hemos mostrado a lo largo de estas páginas, se remonta a las primeras décadas del siglo y vienen tomando cuerpo desde entonces, hasta cuajar en un discurso sumamente complejo y polivalente (al que no le son ajenos el chauvinismo, la xenofobia, el sociocentrismo, la retórica) que los propios cusqueños perciben como contravertido.

Es importante, por lo mismo, señalar, haciendo ya un balance del tercer momento del cusqueñismo, que cuando la izquierda cusqueña liderada por Estrada hace suyo el discurso cusqueñista, lo que hace es continuar la tradición iniciada por Valcárcel, apuntalando aún más el sustento incanista del

¹⁰³ Mirko Lauer, en un comentario publicado en *La República* y que titula «Qosqo», da una clara muestra de esta percepción cuando escribe: «Viajeros llegados del Cusco (Qosqo) no dejan de mencionar el intenso sentimiento regional desarrollado por esta ciudad en los últimos tiempos. Como si los cusqueños hubieran rescatado el tradicional orgullo local arequipeño, pero expresado con más énfasis» (el subrayado es mío).

cusqueñismo y acercándolo a corrientes místicas, y hace esto de una manera acrítica, dando como incuestionable el axioma de que el cusqueñismo se traduce siempre en un afán de trabajar en beneficio de la ciudad y por el progreso de la misma. Lo paradójico de esto es que había otro camino para utilizar el cusqueñismo como elemento de identidad y como factor de cohesión de la sociedad local, camino que pasaba por darle nuevos contenidos a este discurso, retomando, por ejemplo, los planteamientos de Uriel García, quien, como ya dijimos, fue sumamente crítico del «romántico tradicionalismo» de los incanistas y trató de sustentar el cusqueñismo no en la idealización del pasado incaico sino en la revaloración del mestizaje. No está de más repetir que los planteamientos de Uriel García han soportado mejor el paso del tiempo que los del joven Luis E. Valcárcel y, por lo mismo, son más acordes con las exigencias del momento presente.

En suma, pues, el cusqueñismo, a lo largo del presente siglo, es un discurso de las élites políticas, intelectuales y artísticas cusqueñas que inicialmente surge como un componente más del indigenismo y del regionalismo de estas élites, pero que luego, sobre todo a partir de la creación del Día del Cusco en 1944, se va convirtiendo en una suerte de discurso hegemónico que en opinión de quienes lo propugnan reafirma el sentimiento de identificación de los cusqueños con su ciudad y contribuye al progreso de ésta, pero que en la práctica es, según los casos, mucho más o mucho menos que eso.

PERCEPCIÓN ANDINA DE LOS SÍMBOLOS NACIONALES EN EL CONTEXTO SOCIAL Y CULTURAL DEL CUSCO

Rossano Calvo C.

LA BANDERA NACIONAL es uno de los símbolos característicos de los actuales Estado-Nación. En el Perú, la bandera peruana es el símbolo del Estado-Nación y de la integración colectiva nacional que fue constituida el 28 de julio de 1821 conjuntamente con la declaración de los valores que orienta el desarrollo, bienestar, igualdad y soberanía.

Es dentro de este mismo contexto que, desde entonces, la bandera peruana, ha estado flameando en el país; con ella lucharon no sólo los ejércitos patriotas libertarios del yugo colonial, junto a montoneros y al pueblo mismo. También ha flameado en otras batallas cuando la soberanía fue mellada en los conflictos bélicos con Chile, más tarde con Ecuador y Colombia. El mismo Estado, afirmándose en sus valores, usando estos símbolos, se ha legitimado con medidas que fueron orientadas a reconstruir su carácter nacionalista, tal como parece haber sido la intención del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975).

Tras llegar Velasco al poder, con la bandera nacional se reivindicó la nacionalización de los recursos petroleros que estaban en manos de corporaciones transnacionales, creándose el Día de la Dignidad Nacional en conmemoración de estas acciones. Dentro de este carácter reivindicativo, la

bandera nacional legitimaría los programas de Reforma Agraria en los campos andinos. Su organismo promotor (SINAMOS) usó la bandera como un símbolo de estas mismas acciones.

Más allá de este parámetro nacional, el simbolismo de la bandera nacional se expresa en el uso popular en contextos sociales específicos del país. Así, la bandera nacional aparece en movilizaciones populares, en invasiones territoriales urbanas, huelgas y marchas, tomas de locales por sindicalistas y otros en conflicto social, etc. Pretende así cuestionar a otras expresiones del país formal, como las leyes o los límites institucionales que norman el ordenamiento social oficial y que no encuentra puentes que alcancen a este mundo popular, marginal, informal. Éste, a su vez, reclama derechos de ciudadanía haciendo uso de la bandera nacional para legitimar sus acciones. Este es el contexto social que da una valoración a la bandera nacional.

Esta implicancia simbólica del uso popular de la bandera nacional se expresa en diversos contextos culturales del país, tal como ocurre en las diversas localidades del departamento del Cusco; en buena cuenta, nos llevan también a estudiar la implicancia simbólica de los símbolos del Estado-Nación en el mundo andino cusqueño.

Así ocurre en la ciudad de Sicuani, en la costumbre de «tomar la bandera», que se compone de tres tragos, dos rojos y uno blanco, bebido en el orden de los colores de la bandera nacional. Según el antropólogo Benjamín Orlove¹, esta costumbre estaría encuadrada dentro de un contexto simbólico popular en el que el uso popular de la bandera expresa las aspiraciones reivindicativas de una ciudad y región andina que quiere legitimar sus «deseos» de departamentalización. Con este sentido «reivindicativo» surge también esta valoración social popular en otros pueblos donde la presencia del Estado es escasa mas, a pesar de ello, las pocas instituciones públicas han logrado gravitar de una forma determinante en la vida de estos pueblos. Así, la

¹ «Tomar la bandera: trago y política» en *Identidades andinas y lógicas del campesino*, Mosca Azul Editores, Lima, 1987, 145 pp.

bandera nacional representa el poder «nacional»; las instituciones integran lo nacional, y, con el uso popular de la bandera se quiere alcanzar reivindicaciones o legitimar la ciudadanía nacional de la cultura andina de los pueblos en los Andes.

Contrariamente, en la capital del departamento, donde se concentra la relativamente escasa presencia del Estado en la región, y donde operan también otros niveles de producción social de la identidad local, la valoración popular de este símbolo nacional contrasta en el arraigo popular con la bandera del Tawantinsuyo que se entronca con una fuerte identidad popular en la historia incaica.

El Cusco, más allá de la ideología de los sectores sociales (especialmente de sus élites), se caracteriza por la vigencia de una identidad con referencia a la historia Inka. Esto es, Cuando se ha generado una mentalización popular de su historia grande, es decir la época Inkaica, que se le muestra no sólo con evidencia arqueológica monumental, sino como acicate ideológico de ser o sentirse cusqueño.

En este marco, se habría cuestionado los valores prohispanistas en la cultura oficial. Así ocurrió en 1944, cuando se redefinió el Día del Cusco con la escenificación del Inti Raymi. En 1978 se restituyó la bandera del Tawantinsuyo; más tarde durante el gobierno municipal del Alcalde Daniel Estrada (1984-1986; 1990-1995) se instituye una iconografía contemporánea Inka; escudo, topónimos, estatuas monumentales Inkas, murales con la historia Inka, nombres de las calles, etc.².

Esta manifestación explica también los sentimientos localistas de afirmación de sus valores, que se muestra en el uso popular colectivo de la bandera del Tawantinsuyo con la que expresan también las aspiraciones en contra del centralismo limeño del Estado, que se contrasta en el medio local con su propia simbología o iconografía (bandera, escudo).

Como correlato de esta situación el entusiasmo por el izamiento de la bandera nacional es menos intenso que la

² Ver Rossano Calvo, *Qosqo-Sociedad e ideología, siglo XX*, Municipalidad del Cusco, Cusco, 1995.

popularidad colectiva que implica el izamiento de la bandera cusqueña, especialmente en el mes de junio. La bandera nacional implica una ambientación más formal y expresa especialmente a las instituciones del Estado.

Al margen del trasfondo oficial de su simbolismo, la gente ha valorizado su uso popular también para legitimar acciones reivindicativas frente al mismo Estado. Este mismo uso popular de la bandera nacional, ha encontrado lugar particular entre la gente migrante campesina establecida en la ciudad. En sus costumbres de poner *Illas urbanas* en sus casas terminadas, la bandera nacional y a veces el escudo nacional aparecen junto a otros elementos: dos toritos estilo Pukara (que «representa» fecundidad, abundancia), una cruz con todos los elementos de la crucifixión de Jesús en la que aparecen los colores patrios. Antes de entrar a una explicación de estos hechos, conviene resaltar la relación de los símbolos patrios con otros elementos «rituales» del mundo sagrado andino campesino, que se reproducen en la ciudad y que tienen incidencia en la vida de los hombres.

Por otra parte, también es importante destacar que en el uso popular, como lenguaje simbólico, la bandera peruana se encuentra arraigada con expresiones de los sectores sociales. Así por ejemplo, en la época de los hacendados, algunos mestizos cusqueños -a diferencia de los indios que en diferentes localidades del departamento usaban sus ponchos diferenciados por colores y con sus diseños simbólicos- usaban ponchos y chalinas de color entero, generalmente de color nogal, con franjas delgadas con los colores de la bandera nacional; muchos de estos ponchos y chalinas se hicieron de lana de vicuña para elevar el prestigio de la prenda, con lo que, además, la valorizaban. De esta manera, estos diseños son una expresión simbólica e ideológica. En diversas localidades del departamento, el mestizo de la época se encontraba mayormente «vinculado» a la sociedad nacional y a sus instituciones, y así afirmaba también su «poder», con respecto al «indio», que no accedía a ellas.

Como en la cultura andina las representaciones y el simbolismo son un lenguaje con una carga semiótica cultural,

la bandera peruana como elemento semiótico (significantes), habría sido valorada como un símbolo de poder y autoridad nacional, cuya expresión legal y constitucional el hombre andino desconocía. Antes de la Reforma Agraria, la presencia del Estado no había llegado más allá de los pueblos mestizos; gradualmente la escuela, la Reforma Agraria, el Ministerio de Agricultura, irán sólo intensificando esa presencia del poder del Estado, dimensionando su símbolo: la bandera nacional. Resulta importante destacar que entre 1970-1987 se impone el estatuto especial de Comunidades campesinas que establece una «estructura política» (Consejos de Administración y Vigilancia) en la comunidad sobreponiéndola a la antigua estructura del Sistema del Varayoc³. El Ministerio de Agricultura y otras instituciones del Estado se vincula con la comunidad, mediante una estructura «sobrepuesta».

La bandera simboliza el poder nacional. Invocando este «poder» los campesinos también aparecen haciendo flamear la bandera nacional en las tomas de tierras, movilizaciones y marchas, pretendiendo así legitimar sus acciones.

La bandera también es el símbolo de un «poder» que no han logrado materializar, un poder que no pueden usar para defender sus derechos de ciudadanía recortados, cuestión que hoy ha progresado con la preocupación nacional de salvar estas distancias. La bandera cristaliza el poder nacional, cuyas «leyes» ellos «desconocen»; sin embargo, ha dimensionado este poder representándolo con sus símbolos «sagrados», a nivel simbólico los cuales codifican en correspondencia a su cultura y religiosidad. Así también dentro de este nivel simbólico se constituye el símbolo nacional en este contexto andino.

Como en este ámbito cultural existe una correspondencia «sagrada» de estos símbolos, entre lo andino y el Estado-Nación -simbolizado por la «bandera nacional»- este último se habría contextualizado en la percepción andina, lo que se muestra cuando muchos «cholos» le llaman «Papá Gobierno».

³ Ver Jorge Sánchez F., «Kuraqkuna» en *Etnohistoria y antropología andina* (Casteli A., Comp.), (1981). Explica esta «estructura» pero también establece su semántica propia.

Los «cholos» son los campesinos que hablan también castellano, a veces lo escriben, y hasta tienen «contactos». La sobreposición de la «estructura política» (Estado-comunidad) se objetiviza con la semántica que la misma ley de Comunidades campesinas reconoce. Así aparecen la «Directiva», los «delegados», los «secretarios», los «dirigentes», etc.

Así, dentro del mundo de las representaciones andinas, la autoridad, el poder, están asociados a símbolos y conceptos de su religiosidad: a dioses y fuerzas energéticas que intervienen en la vida de los hombres (*Kay Pacha*). Así también, en su inserción a la vida nacional, los campesinos han introducido su elemento «sagrado» simbólico: la bandera nacional.

Este análisis toma en consideración las vinculaciones entre la religión y política estudiadas en la Antropología política: el campo político está parcialmente recubierto por el campo de la religión, pues el poder procede siempre de lo sagrado y porque existen similitudes y puntos de contacto entre lo «ritual» y el «ejercicio de la autoridad»⁴.

En este contexto puede explicarse, el por qué los emigrantes campesinos en la ciudad lo han relacionado con otros elementos del ritual y poder andino en las *Illas urbanas*. Con los toritos invocan fecundidad y prosperidad; con la cruz y la bandera, amparo y protección. La bandera simboliza autoridad en un ordenamiento social en el que como peruanos también se encuentran.

Con este carácter y sentido simbólico puede explicarse la presencia contemporánea de las banderas peruanas en la peregrinación al Santuario del Señor de Qoyllorit'i, evento ritual popular andino por excelencia. La antropóloga Deborah Poole con sus observaciones a través de ocho años lo destaca: «aquí el cambio entre 1979 y la actualidad... hay una mayor proliferación de los blanquirojo...»⁵.

En efecto, siendo parte del escenario sagrado de los rituales, la bandera nacional actualmente tiene una masiva

⁴ F. Viellescazes, «La antropología política» en *La antropología*, (1983), 446 pp.

⁵ Deborah Poole, «Entre el milagro y la mercancía: Qoylloriti» en *Márgenes Año II*, N° 4, SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 1988, p. 116.

presencia como cualquier elemento tradicional, y con la misma intensidad. Las Naciones Peregrinas (Comunidades Peregrinas), los *Ukukus*, personajes esenciales de los rituales, portan junto con los estandartes, varias banderas peruanas en cada grupo. Las banderas acompañan también a los *Ukukus* que en filas ascienden al nevado (4600 m.s.n.m.) para traer sus cruces y bloques de hielo que serán cargados en algunos casos hasta la ciudad del Cusco, para el Corpus Christi. Todos estos elementos «sagrados» (hielo, cruces, banderas) tienen que ver con el bienestar de la gente, con su protección y riqueza; por esto se va en peregrinación, «sufriendo», a buscar al Señor de Qoyllorit'i que se mora en el Apu Ausangati.

Diversas muestras etnográficas cusqueñas corroboran estos «sentidos». Por ejemplo en la ciudad del Cusco y en otras localidades del departamento, la bandera se ha introducido en el ámbito de la expresión de los eventos de religiosidad andina cusqueña: adornan los «altares descanso», los detentes (imagen del santo o santa en celebración, portado en los pechos en los participantes), en las iglesias, etc. Evidentemente, no sólo sirven para darle prestancia a tales efectos.

No es difícil caracterizar esta insistencia de la valoración de la bandera peruana en la expresión popular andina. Aparece también en las danzas y bailes como parte o elemento del vestuario; o en algunos eventos coreográficos de los «complejos fiestas» cusqueños, como ocurre con el *albazo* en las fiestas de los santos patronos; se trata de una mula o caballo abanderado, acompañado de un personaje vestido de soldado y con la cara pintada de negro; otro personaje, la *Huaylaca* baila flameando la bandera nacional. Lo propio ocurre con los *Ukukus* de Qoyllorit'i.

En cuanto a la música, los huaynos expresan diversamente esta percepción y valoración:

«Banderita, banderita,
Bandera peruanita,
Que bonito tus colores
flamean en los carnavales...»
(Fragmento de Carnaval Mestizo).

LA MÚSICA CHICHA EN LOS 90

Wilfredo Hurtado Suárez

DESDE LOS CERROS: CHACAL Y CHACALÓN

EN SUS INICIOS -en los '60- la música chicha en sus tres estilos era sólo instrumental, utilizando los primeros compositores directos la guitarra eléctrica: Enrique Delgado (cumbia «peruana» o costeña), Berardo Hernández, «Manzanita», (cumbia andina) y Jorge Rodríguez (cumbia selvática). Se hacía imprescindible ponerle letras a las canciones e interpretarlo de manera diferente con esa inflexión vocal (quebrar la voz o pasar de un tono a otro) sentimental que expresaría las vivencias del provinciano en su «nueva» situación urbana. No había un estilo diferente que destacara entre los cantantes. La mayoría imitaba a los intérpretes salseros o guaracheros.

A comienzos de los '70 los barrios bravos del «Bondy» y «Andalucía», en La Victoria, entre los cerros -«las Torres»- de San Cosme, San Pedro y El Pino, reunían músicos inexpertos, pero potencialmente virtuosos. Eramos adolescentes de los que, con el transcurrir del tiempo, algunos habrían de sobresalir. Fueron dos hermanos quienes se convirtieron en los personajes más importantes de toda la historia chichera.

Alfonso Escalante Quispe, era el menor y tenía inclinaciones para cantar. El otro respondía al nombre de Lorenzo Palacios Quispe, era percusionista y cantaba,

hermanastro mayor del primero. Vivían con su madre de origen ayacuchano, como tantos migrantes, vendiendo anticuchos. Se acostumbraron a las carencias, a la escasa comida, a la falta de empleo, a las constantes enfermedades.

Casi juntos formaron parte de la generación que inició uno de los estilos de la chicha: la cumbia andina. Aunque en esa época la mayoría de nosotros gustaba de la salsa nuevayorkina del Bronx, de la guaracha, el bolero, y, lógicamente, de la cumbia.

Todos migrantes de segunda generación. La afición por la música en estos cantantes/parientes nace por su madre Olimpia Quispe, «La Huaytita», que cantaba en el coliseo «Bolívar», que quedaba frente al «Nacional».

La señora Olimpia siempre los mandaba a la parroquia del padre Juan y como recompensa por ir al catecismo pasaban películas de «catchascán» que en ese entonces tenían tanta acogida, como «Los Tigres del Ring». En ese film un actor pelón hacía el papel de «Chacal». Cierta vez, al enterarse ella que Alfonso se había comportado mal con Lorenzo le rapó el pelo de castigo. Jorge, un amigo del barrio, le dijo que se parecía a «Chacal». De ahí él y toda su familia se quedaron con el apodo.

Alfonso grababa discos con *El Grupo Celeste* de Víctor Casahuamán y *Los Titanes* de Tito de La Cruz, ambos ayacuchanos. Pero nunca «chiveaba» (tocaba en fiestas como cachuelo), pues el sabía que era el mejor. Su idea era sólo grabar, su voz era melodiosa. Tenía un buen timbre de voz, incluso mejor que «Chacalón». También le gustaban los boleros de Ramón Avilés, Pedrito Otiniano, Lucho Barrios, así como los huaynos de «La Sureñita» y de «Los Campesinos».

Chacal realizó sus primeras grabaciones con Casahuamán. Fue con este grupo que pulió su estilo y le puso etiqueta a composiciones como: *En el Campo*, *Recuerdos y Pescador*. Empezaba a vislumbrarse un nuevo estilo. En 1972, graba un corta duración para el sello Dimaza con su «causa» (amigo del alma) Tito titulado «Noche de Invierno»:

Que frío que hace
que lluvia que hay
ven a calentarme tú.

Ese fue su primer éxito. Tema éxito en donde le dió forma ahuaynada a las canciones chicha. Sin duda, fue el iniciador, junto con «Toby» Ruiz, del estilo tropical/andino urbano. Al margen de la calidad musical, sintonizaba plenamente con la vida de los jóvenes provincianos radicados en Lima. La música, las letras de Tito y sobre todo la voz de Chacal, tenían un desembarazado condimento a cerro, a pueblo joven, lastimero y sin poses, completamente diferente a todo lo que se venía haciendo.

Escalante, un año después, aconsejado por Carlos Hinostroza, decidió formar su propia agrupación: «Chacal y sus Estrellas». Estaba en su apogeo. *Cada día te quiero más* fue la canción que pegó más; hasta Cecilio Alva lo grabó en el Ecuador, para el sello Rosa.

Encima de ese carro de éxitos iba irreverente y desordenado Chacal, pasando raudamente, violentamente, del desempleo y la precariedad a una fama inicial, a la prosperidad económica.

Pero ese mismo carro frecuentemente chocaba contra el cerro, aquel donde había surgido. Alfonso estaba marcado por una infancia difícil. Si su talento como cantante era indudable, también lo eran las contradicciones de su personalidad. Aunque no era reacio a proyectarse, sí estaba atado a esa vocación beoda que le acarrearía muchos problemas con su familia, sus amigos y sus músicos.

En 1977 lo que había logrado se iba esfumando. Su calendario con bailes en Lima y giras por el país se diluía. Con frecuencia acostumbraba cumplir sus compromisos en un estado poco recomendable, descuidando sus condiciones vocales. La irresponsabilidad fue una constante de su vida.

Precisamente el motivo para su salida del Grupo Celeste fue la interrupción reiterada de algunas sesiones de grabación porque no se presentaba. Como la voz de Chacalón se asemejaba a la de Chacal encajaba bien en el grupo de

Casahuamán. Lo que determinó que Chacalón lo reemplazara interpretando su primer tema éxito *Viento*:

...viento vuelve a ser
 como ayer
 para sentir
 el comienzo de mi vida
 el comienzo de mi historia.

BUSCO UNA NUEVA VIDA...

Lorenzo no era tampoco un profesional de la música, estaba casi en las mismas condiciones que Chacal. Pero en sus presentaciones, su carisma musical transportaba. Su voz ronca tenía antecedentes en la guaracha y el huayno, era más agresiva.

Ese estilo de cantar que cogía del provinciano cholificado, del hablar ahorado propio de las barriadas, se conducía por los espacios del bolero, de la guaracha y del huayno, con el mismo ingenio que con la chicha.

Estaba desilusionado porque no figuraba en los discos que grababa con El Grupo Celeste con nombre propio (fue integrante también del Super Grupo de Lener Muñoz). La sombra de su hermano uterino estaba presente. Entonces decidió formar su propia agrupación: El Fruto Celeste, pasando a tomar la iniciativa para no ser uno entre tantos.

Después, por iniciativa de José Luis Carvallo -guitarrista sólo de grabación, le cambió el nombre por el de La Nueva Crema teniendo como primera guitarra a Nicanor Bedriñana, «Romano». Sus primeros éxitos fueron *Ven mi Amor*, *Lágrimas de Amor*, *Sufrir*, *llorar para qué*.

En 1978, Chacalón decide grabar con Nicanor que hasta ese momento sólo tocaba en las fiestas. Juntamente con su cuñado hacen una producción musical para el sello Horóscopo, del autor Juan Rebaza, *Soy Provinciano*:

Para todos
 mis hermanos provincianos

que labran en el campo
para buscar el pan
de sus hijos (hablado).

...
Busco una nueva vida
en esta ciudad ah, ah
donde todo es dinero
y hay maldad ah, ah
con la ayuda de Dios
sé que triunfaré eh, eh
y junto a tí mi amor
feliz seré.

Toda la verdadera esencia del pueblo bailó esta composición, llegaba al corazón. Prestaba alegría a los pobladores de las zonas marginales de nuestro sufrido país, a quienes iba dedicado este tema.

Pero a comienzos de los '80 este apogeo parecía que perdía fuerza, pues los grupos chicheros andinos más recientes (Los Shapis, Alegría, Karicia) habían entrado con todo. Los discos no se vendían y las ofertas para trabajar disminuyeron.

En esas circunstancias la promotora «Markahuasi» realizó, en el chichódromo «Así es mi tierra», un mano a mano con el Grupo Karicia, Chacalón salió victorioso ganándose nuevamente el cariño y aprecio de sus hinchas.

Lorenzo y Alfonso cimentaron la base de la línea dura de la chicha. Asociado más con ese «otro tipo de gente» con temas como *La Botella* «Yo me emborracho sólo por ella/ por ella sólo por ella» y *Por Ella* «Por ella, yo me emborracho, sigo tomando/ por ella corté mis venas».

No sería justo, sin embargo, encasillar en el achoramiento y el malandrínaje la obra musical de Chacal y Chacalón. En ellos también se provocaba la invitación al desborde de la fiesta popular, a vivir la cotidianidad presente en *Llanto de un niño*, en *Triste Lamento*, buscando un lugar donde no haya esclavitud y reine *La Paz y la Dicha*.

Para miles de migrantes sus canciones fueron como una universidad de sentimientos, con buenas y malas lecciones. Ellos fueron una de las expresiones más populares del

fenómeno cultural chichero que retrata una realidad y un cambio de actitud frente a nuevas vicisitudes.

Si en ambos hubo mucho de alegrías, de pesares y de ilusiones, no podemos olvidar que registraron y afirmaron su identidad de chicheros, esa identidad que los cultores de la «cumbia costeña» se empeñan en negar. A pesar de los prejuicios ambos aceptaron el término chicha. Esos prejuicios que no se originan propiamente en la música chicha, sino están dirigidos contra sectores populares migrantes.

En 1986, la promotora «Markahuasi» contrató a Chacalón y la Nueva Crema. Esa tarde de abril marcaría su apogeo posterior, pues empezó a grabar y a vender discos y cassettes en proporciones industriales. Fruto de ello, reprochó la actitud prejuiciosa de antiguos cantantes chicheros que se han pasado a la salsa, como ocurrió en una de sus presentaciones para la promotora de espectáculos «El Mañanero», en 1993, en el estadio municipal de Ate-Vitarte, con el cantante de *La Progresiva* del Callao «Changó», otrora cantante de Los Beta 5. Nunca tuvo vergüenza de ser chichero.

El 24 de Junio de este año, coincidentemente el día del campesino, Lorenzo dejó de existir víctima de un doble paro cardíaco. Era un ídolo, representante magistral de la chicha. Sellado por sus raíces conquistó a un gran sector de la clase popular. Sus canciones seguirán vigentes porque han salido del pueblo y son del pueblo. El rey de los cerros es ampliamente conocido en los barrios populares que fueron los primeros en acoger este ritmo que todavía es considerado de mal gusto y atribuido a gente lumpen. Con sus temas la cebolla llegó al climax y le dió vida, sabor a *La Parada*, a uno de los estilos de la música chicha.

LOS MUSICOS Y SU PUEBLO

Corrían los primeros años del '70 cuando los músicos de Los Titanes, Melodia, Santa Martha, La Nueva Crema, Chacal y sus Estrellas y otros empiezan sus giras artísticas por las

provincias, especialmente en el Valle del Mantaro. En la ciudad de Huancayo hacíamos presentaciones en *El Capricornio* y *El Ollantay*. Por entonces era el percusionista del grupo Santa Martha.

Junto a músicos como «Jaime» Moreyra, «Vico» Carrasco, César Calderón, Luis Guevara fuimos los primeros que en distintas actuaciones compartimos con el público del centro del país.

Consecuentemente en Huancayo, La Oroya, Jauja y Huánuco nacieron otras agrupaciones chicheras como: Los Ovnis, Alegría, Punto 5, Los Feos, Laser's y Las Manos Cruzadas.

Ese estilo chichero andino-urbano retornó con fuerza al interior del país, por costa, sierra y selva, invadiendo las provincias y enriqueciéndose con los aires musicales de cada lugar.

En el valle del Mantaro se dio un ejemplo saltante de la aceptación masiva y avance de la cumbia andina, especialmente a través de nosotros que éramos músicos migrantes de retorno. De este modo, nos convertimos en agentes de un cambio cultural distinto, se produjo el encuentro entre músicos urbanos y rurales. La chicha era un vehículo de «modernidad».

Fue así que algunos se quedaron a radicar -estudiando y/o trabajando-, como Jaime Moreyra, que aparece entre los músicos que destacaron y lucharon permaneciendo fiel a su búsqueda en otras direcciones. Oriundo de Juliaca, Puno, de condición pobre y modesta pero trabajadora, Moreyra había llegado en 1959 al barrio de Independencia en la capital. Estudió los primeros años universitarios en la UNI.

De pequeño se hace devoto de la guitarra, de ese instrumento que su tío Paulino le obsequió. En su barrio integró Los Elios con quienes, a mediados del '70, viaja a Canta, Huancavelica y Huancayo. En 1976 regresa a esta última ciudad con el grupo Melodia que tenía como cantante a Vico; anteriormente estuvo en el grupo Andaluz y Los Topacios.

En esas circunstancias fue conociendo a Julio Simeón, «Chapulín», de origen chupaquino. En 1979, Simeón graba una larga duración con Los Ovnis de Chupaca para el sello

Horóscopo, en donde destaca el tema de Jorge Chambergo
Linda colegiala:

Hermosa, linda colegiala
 dueña de mi corazón
 con tus libros y cuadernos
 vas buscando al amor.
 Ahora cocharquina,
 vamos isabelina (*),
 vamos chobi,
 ahora pirula
 (hablado)

En 1981, Moreyra propone a «Chapulín» formar la agrupación Los Shapis. Comienzan a trabajar en Huancayo tocando en locales donde entraban de cien a trescientas personas. En la zona del Mantaro se encontraba apoyo a este tipo de música.

Los Shapis tenían como integrantes músicos urbano/rurales que provenían de Juliaca, Trujillo, Chupaca, Huancayo, Tarma y Junín. Tomaron su nombre de una danza guerrera típica del distrito de Chupaca y, como todos los grupos formados desde abajo, tuvieron una difícil y accidentada trayectoria.

En 1982 Radio Moderna, de Lima, los premia con la Antena de Oro por *El aguajal*:

...
 El Aguajal de ese lugar
 sólo sabe mis sufrimientos.
 El papayal de ese lugar
 sólo sabe mis tormentos.

Llamó aquí, llamo allá
 sin que nadie me conteste,
 miro aquí, miro allá
 por qué nadie aparece.

(*) Alumnas de los colegios Nuestra Señora de Cocharcas y Santa Isabel de la ciudad de Huancayo.

El aguajal se graba por recomendación del productor y porque cabía como puente entre el huayno y la chicha. Al grabarse se amplió el radio de acción de *El alizal* -título original del huayno cajatambino- que estaba dentro del folklore de moda, pero no estaba de moda entre los hijos de los provincianos. Es necesario destacar cómo la chicha tomó nuevamente el huayno como punto de partida para su éxito.

Febrero de 1983, fue el mes de las amanecidas en el Campo de Marte, donde dormían en un carrito después de los bailes. Pasaron inadvertidos. El 12 de junio, en la playa Asunción, tocaron para el programa «Mensaje Andino», que conducían Ique Santos y Alvaro Carbajal, quienes los contrataron en Huancayo. En las fiestas la mayoría eran huarochiranos, y en menor proporción iba la gente del centro.

A partir de esa fecha llegaban al hotel Kaiser, en La Victoria, comerciantes, locutores de radio -Excelsior, Agricultura, Inca-, asociaciones de bailantes, al hotel Kaiser, en la Victoria, preguntando por ellos para contratarlos. Al saturarse el calendario de compromisos los promotores de espectáculos recurren a otros grupos huancaínos como Alegría y Karicia.

Se impuso un respeto al público disponiendo un cuerpo de vigilancia y los integrantes evitaron el trago en el estrado como disciplina en las fiestas. Por eso, marcaron la diferencia. También los uniformes cambiaron; como mani-fiesta Moreyra, «por algo más vistoso y jovial; escogimos los colores de la bandera de los incas para reivindicar el Imperio».

Esto pone en evidencia la especial acogida que tuvo -y tiene- la música chicha en el público de la sierra central, entre el pueblo huanca que refleja en su aceptación de la nueva música su conversión en el «nuevo cholo», en un «cholo moderno», que ha trascendido sus hitos musicales fijados con el huaylarsh y el huayno para enraizarse en el vigor y el matiz de la música chicha. Lo mismo, que los pueblos huarochirano y yauyino.

El boom de la chicha se produce en 1983 con una verdadera avalancha de conjuntos y espectáculos chicheros. Los antiguos grupos son prácticamente desplazados de las programaciones, mientras que carteles y banderolas inundaron

las paredes esquineras de los barrios, de los mercados, de los populosos distritos de Lima, ganando los espacios urbanos.

En medio del auge de la chicha, los músicos chicheros andinos tuvieron una mayor presencia que los costeños y selváticos que buscaron renovarse y adaptarse a la fuerza de la nueva expresión cultural.

La «chichamanía» se convirtió en un nuevo fenómeno y la creciente demanda de las grandes estrellas-chicha ocasionó una galopante inflación de precios de los chichódromos y de los espacios radiales. Las emisoras radiales se beneficiaron con el auge, de lo cual es una buena muestra Radio Inca, dirigida por niseis, que hasta 1983 sólo difundía música folklórica y que hoy gracias a la chicha tiene un local más adecuado y sale al aire en AM y FM.

En 1985, a raíz de la actuación en el estadio del club Alianza Lima la embajada de Francia invitó a Los Shapis a participar en el festival de la juventud. Estaban de presidentes Alan García en el Perú y Mitterrand en Francia. Los recibió el embajador peruano Arias Schreiber. Estuvieron por espacio de 45 días en Bélgica y Suecia (al regresar esta agrupación al Perú me integré como percusionista por un año, aunque siempre mantuve una estrecha relación musical, desde fines de los '70).

El auge de la chicha posibilitó nuevos puestos de trabajo: músicos, «guachimanes», secretarias, bailarinas, técnicos de grabación, asistentes, locutores, aspiraron a un empleo digno y gratificante.

Casi diez años después del *boom* de la chicha, este género ha demostrado que no se trataba de una moda pasajera y que tiene frondosas raíces en la cultura popular. De cuando en cuando se discute si la chicha esta decayendo y si está siendo reemplazada por otras músicas. Lo cierto es que si bien el boom ha pasado, el género forma ya parte del gusto popular.

LA CHICHA, 30 AÑOS DESPUÉS

Entre elogios y desprecio, la chicha está cerca de cumplir las tres décadas y no tiene visos de desaparecer, a pesar que

algunos la catalogaron como moda y pronosticaron su desaparición antes de culminar la década del ochenta y hasta publicaron, en 1991, su posible muerte en el diario oficial *El Peruano*¹.

En 1994, no sólo la música sino el estilo chicha, esa forma de vida muy particular, conocido en el plano económico como «sector informal», sigue relacionado de una forma u otra con el 70% de la población de las zonas urbanas.

Con algunos chichódromos cerrados y/o cambiados de nombre y con otros nuevos, con más agrupaciones musicales, con festivales, en «peñas», clubes distritales y provinciales, en «parrilladas», «polladas», «cuyadas», «chicharronadas» de los asentamientos humanos y barrios populares, en asentamientos mineros, la chicha sigue viva.

Así, al parecer, la chicha no va a retirarse porque tiene raíces en todos los rincones de la costa, sierra y selva del Perú. No es un remedo de lo que se hace en otros países. La chicha es música de migrantes. Y para ellos no se trata de un simple traslado del campo a la ciudad, sino de la inmigración a una ciudad que han contribuido a formar haciéndola una bandera de vida trabajando, produciendo y creando arte.

Asimismo, la chicha sigue juntando a intérpretes de los tres estilos chicheros -costa, sierra y selva- tendiendo a disolver las fronteras de estos estilos en favor de una aleación: una suerte de mestizaje musical en constante recreación. Los estilos se entrecruzan y mezclan en forma desprejuiciada y más allá de la aparente incompatibilidad de sus orígenes.

Por otro lado, se está oligopolizando el mercado chichero a través de las promotoras de espectáculos que pertenecen a comerciantes y directores de los grupos: Asunción, Markahuasi, Arco Iris, Familia Musical, Pucacocha, Marcatoma, Caravana Record, Astros Production, etc. Quienes imponen los precios de los espectáculos, de los cassettes y arreglan quiénes van a «trabajar» cada semana.

Los cambios sociales de las últimas décadas no sólo han afectado a la difusión de la música chicha, sino que han

¹ «¿Se aguló la chicha?», artículo en *La Revista* del diario *El Peruano*, 28 de noviembre de 1991.

incidido en el papel del músico en la sociedad. Algunos músicos han pasado de su condición de asalariados del promotor de música a un estadio de mayor independencia y dignidad. Igualmente, los derechos de autor han determinado, en cierta medida, un cambio en las condiciones sociales de los compositores, las cuales se han fortalecido por la difusión de los medios de comunicación social. A pesar de ello, los músicos que no han alcanzado el rango de empresario dependen económicamente del promotor y/o empresario, que les cede parte de sus ganancias.

Todo ello ha significado para los productores chicheros poder contar con nuevas fuentes de ingreso. Como consecuencia, el compositor progresa hacia una independencia que no tenía ayer, aun cuando -no pocas veces- su inserción social sea todavía precaria.

CONSOLIDACIÓN E INTEGRACIÓN MUSICAL

El fenómeno musical chicha sigue generando y ampliando sus productores y reproductores (músicos, promotores, cantantes, etc.) creando puestos de trabajo y llegando a nuevos espacios de difusión como lo muestran los programas de chicha en televisión -algo inimaginable hasta hace unos años- y los video clip.

La chicha sigue hoy su propia evolución musical. Los intérpretes que ganan suficiente se han ido esforzando por estudiar música, poco a poco, en medio de la crisis que todas las clases y sectores sociales experimentan. Lo que pasa es que por el poco tiempo de que disponen luego de trabajar en diferentes sitios del país -animan hasta cinco fiestas semanales- descuidan sus estudios. Pero aún así deben esforzarse más para enriquecer la música chicha.

La vitalidad mostrada en momentos tan adversos, como el que vivimos, permite ver con cierto optimismo el enriquecimiento musical de esta manifestación cultural. Por ejemplo, si antes de 1983 la mayoría de los músicos no conocían el cifrado (lo emplea sobre todo el bajo electrónico-guitarra que produce los sonidos más graves de la escala

musical- cuando sobre las notas de su parte musical se escriben números y signos que determinan la organización correspondiente) para hacer grabaciones, después lo incluyeron y hoy algunos han avanzado más y han aprendido a leer la partitura musical. Músicos como Jaime Caballero y Marciano Gonzales que fueron contratados por la orquesta salsera La Clave del Callao, Julio Agüero de Los Shapis, Alcides Casas de Markahuasi, «Chobi» Solis de La Mafia son una muestra.

La chicha no es -aún- un producto musical pulido. Día a día se siguen introduciendo nuevos aderezos, nuevas paradas -pausas musicales-, etc. Por otro lado, los intérpretes chicheros siguen acercándose más a los intérpretes del huayno y viceversa, porque ambos tienen las mismas raíces y conviven en diferentes escenarios. Existiendo conjuntos folklóricos que hacen chicha: *Los Canarios de San Pedro de Huancaire*, *La Armónica Saavedra*, *Los Ases de Huarochirí*, los diversos conjuntos de huayno del norte chico (Oyón) que introducen sonidos e instrumentos (el sonido del arpa evoca al músico venezolano «Hugo Blanco y su Arpa Viajera») de la chicha en sus grabaciones, la chicha que interpretan el Trovador Kututo, Pepito Quechua, los nuevos conjuntos típicos del Valle del Mantaro, etc.

Se dice, y se le critica por ello, que la música chicha es una especie de competencia y empobrecimiento de la música andina, sin tener en cuenta la dinámica cambiante y progresiva que sigue este fenómeno musical. En esas críticas la «tradición andina» resulta en vez de respetada, reclusa.

Debemos de reivindicar una identidad cultural y musical lograda en desiguales condiciones frente a la música foránea. Aquí nadie va a querer ser chichero, mientras se le dé a la chicha un contenido despectivo y se identifique al chichero con el lúmpen, con lo peor.

EL SONIDO DEL SILENCIO

Se dice que la chicha es de gente «achorada», zarrapastrosa. Empero, las muestras musicales demuestran lo contrario. Entonces, se debe entender que los prejuicios contra la chicha

son básicamente los mismos que se tienen contra los sectores populares: los colores que les gusta a los migrantes, su estética, etc. No ocurre igual con el rock ni con la salsa que están asimilados al sector prestigioso de la cultura peruana.

Actualmente, por ejemplo, algunos músicos rockeros («neocriollos») quieren imponer su gusto que los identifica despreciando a los migrantes andinos. En la canción rockera «Los Patos y las Patas» dicen «...los Quispe gozan/también del vacilón/cebiche en bolsa/y sopa en botellón/.../Llego el momento/del rico chapuzón...los Quispe que no saben nadar/...» (Los No Sé Quién y los No Sé Cuántos, CP. 04870, México D.F., discos y cintas Fonovisa Melody S.A. de C.V., 1993). Sin embargo, existen otros estilos de rock peruano como el que practica el Grupo Río que en su tema *Al Norte de América* manifiestan que «.../ y al sur de América/los españoles pusieron sus pies/es tiempo de reflexionar/quién es quién debe pagar/.../uno, dos, tres, cuatro, cinco y seis/cuenta el ladrón/todo lo que robó...» (CP. 04870, México D.F., discos y cintas Fonovisa Melody S.A. de C.V., 1993). Así, una parte del rock peruano sigue siendo representada por los hijos de los antiguos criollos.

Esa actitud es producto del prejuicio de nuestra sociedad alentado por los sectores dominantes. Y como fiel reflejo de esta situación las contradicciones se han extendido al interior de esta expresión artística popular, pues algunos intérpretes de la llamada cumbia peruana o cumbia costeña, sobre todo, tratan de resolver sus diferencias frente al estilo de la cumbia andina buscando cualquier opción de superioridad musical ilusoria.

Músicos, cantantes, locutores, antiguos migrantes («costeños») quieren hacer escuelas donde tanto el productor como el consumidor aprenden a ser racistas. Se les «enseña» con quiénes deben ir a bailar, con quiénes no deben ir a bailar. Una expresión muy común es: «no te metas con los chicheros, nosotros somos cumbiamberos» o «nosotros somos pura calidad».

Estos músicos que discriminan encuentran así una manera de resolver su complejo y se «ubican» en un rango musical/racial que implica también una calidad sociomusical.

Podemos agregar algo más: la mayoría de los músicos que practican el estilo de la «cumbia costeña» tienen ascendencia andina, pero tratan a los demás como los «cholos de la música» a pesar de que conviven en el mismo circuito musical.

CODA

El músico chichero, así, se está encontrando ante problemas de todo orden, mucho más difíciles que los que tuvieron que resolver sus antecesores. Estos problemas le están obligando a adquirir una formación profesional sea cual sea el estilo musical chichero elegido.

Simultáneamente deberá optar por una orientación estética que le permita adecuar su intención y las posibilidades musicales del momento. En este aspecto parece que todavía durante un tiempo la búsqueda de una técnica adecuada prevalecerá sobre la estética. Otro aspecto es que el compositor chichero escribe en función de uno de los fenómenos más modernos, el de los medios de comunicación social, y no escribe dentro de un ghetto que prescinde del oyente y cultiva un lenguaje esotérico.

El músico chichero continúa sirviéndose de su imaginación y no descarta su lirismo popular. Capaz de expresar su verdad interior, y que es totalmente compatible con las aplicaciones de la tecnología. Los aparatos electroacústicos se limitan a ser un auxiliar al servicio del músico chichero que le ayudan a prolongar su acción.

Los músicos chicheros han iniciado ya el camino que parece tendrá una continuidad en el futuro próximo: continuar las relaciones entre el compositor, el intérprete y el público con el fin de lograr una cierta reciprocidad entre sus funciones.

Por otro lado, los músicos y/o conjuntos chicheros como Los Mirlos, Grupo Maravilla y La Mafia -músicos de apoyo en las grabaciones- han comenzado a internacionalizarse y están logrando incursionar en los mercados argentino y chileno, pues son contratados para animar espectáculos

bailables y de grabación. También Los Shapis y La Nueva Crema son contratados por la colonia peruana en Estados Unidos², enfrentándose con las costumbres occidentales más sólidas en esas tierras, pues la relación con el público que asiste no es la misma que las costumbres andinas donde la comunicación y el tratamiento es de amigos, de compadres, de solidaridad, de compromiso. La relación entre el público y los músicos está dentro de la matriz occidental donde la profesionalización del músico aleja a los productores de los consumidores. En cambio en la matriz andina los productores musicales no son sólo vendedores de compases musicales, sino son parte del «complejo fiesta».

En Argentina ex-integrantes de agrupaciones chicheras peruanas reivindican los nombres de sus antiguos grupos como Karicia y Los Mirlos junto a otras nuevas como Ciclón y Nohermas teniendo como sus principales empresarios a los representantes de los sellos discográficos Lider Music y Magenta. Todos ellos hacen sus presentaciones, en Buenos Aires y en provincias, en las llamadas *bailantas* donde la gente concurre masivamente: Fantástico, Meteoro, Metrópolis, Terremoto, Invasión Tropical. Ganan un promedio de 50 dólares por media hora de trabajo, pero no se les permite compartir con el público.

Finalmente, como hemos visto, el espacio donde se mueve la chicha, es como un espacio de lucha ideológica, donde lo predominante puede ser lo contestatario. La clase dominante hostiliza a la chicha porque ve en el arribismo un peligro «subversivo».

Pero cabe considerar que la chicha, así como tiene elementos contestarios tiene una serie de elementos de asimilación al sistema y de mercantilización («la chicha no es de color rosa, sino morada»). No todos los contenidos son contestatarios sino también comerciales. Pero debemos tener en consideración que la riqueza de un fenómeno esta dado porque tiene elementos contradictorios. Y las contradiccio-

² Las noticias son publicadas en los diarios *La República*, *El Informal*, etc., y también las conocemos por conversaciones directas con ellos.

nes se resuelven en la realidad, «en el canal de los grandes espectáculos de la vida».

Los que ven que la chicha está en declive o se va diluyendo en otros sonidos y temas no hacen una distinción precisa entre la chicha que se produce desde la costa, la selva y la que se produce desde La Parada, el Valle del Mantaro y los Andes, donde la problemática es bastante diferente.

En esta década de los noventa, ser músico es casi imposible. En un contexto de crisis y recesión que destruye el tejido social, hace trizas identidades y desestructura al mismo Estado, la vitalidad de la chicha y el esfuerzo de sus «productores» y «consumidores» por seguir cantando y creando resultan importantes y necesarios para formar una nueva identidad con el conjunto de la música popular.

No debe ser casual que en la década de los noventa, más allá de las modas y de la música que imponen los medios de comunicación masiva, la chicha y el huayno siguen siendo los que mantienen mayor vitalidad y resistencia frente a la crisis.

LA NOCHE Y LA UTOPIA EN AMÉRICA LATINA: ITINERARIO DE UN DESENCUENTRO EN GONZÁLEZ PRADA Y FLORES MAGÓN

Ricardo Melgar Bao

*A Pono e Hilario,
sembradores de esperanzas
indoamericanas.*

LOS CAMPOS DE LA IDEOLOGÍA y de la politicidad nos sugieren una revisión de las dimensiones etnoculturales en los que estos se manifiestan y recrean históricamente, según las peculiares adscripciones, posicionamientos e interacciones de los actores políticos de cada sociedad. Sin embargo, los ejes ideológico-políticos contemporáneos, que han marcado a las más significativas corrientes de pensamiento y acción, se han venido proyectando a escalas supranacionales.

Las claves doctrinarias, orgánicas y políticas de cada corriente, han sido subrayadas largamente por los analistas, como señas de identidad, independientemente de sus variantes prácticas o de signo cultural. El liberalismo, el anarquismo, el comunismo y el populismo, por recordar algunos de los proyectos más conocidos, son homologables desde esta perspectiva analítica, sin agotar otras posibilidades. Nuestro mirador en esta oportunidad apunta sobre un haz simbólico presente en el anarquismo andino y mesoamericano, que articula la noche y la alteridad en sus múltiples sentidos: el del orden y la modernidad deseada, el de las identidades étnicas excluidas y el de las coordenadas tempo-espaciales subvertidas.

CONFIGURAR LOS SIGNOS DE LA NOCHE

Las metáforas de la noche y su ostensible tenor polisémico, han sido recurrentes en la producción ideológica y utópica de los más destacados exponentes del pensamiento radical latinoamericano, en particular del anarquismo. Estas metáforas trascendiendo los límites discursivos de los autores seleccionados, han hecho visibles ciertas líneas de continuidad y ruptura que abarcan a diversas y complejas filiaciones y genealogías políticas y culturales. Hayden White ha insistido en que el anarquismo «es la implicación ideológica del romanticismo: (y) apareció durante el siglo XIX donde quiera que apareció el romanticismo»¹.

La afirmación de White es válida hasta cierto punto para el caso europeo, principalmente por el hecho de que el anarquismo no logró resolver discursivamente su propia paradoja sobre la modernidad, ni la antinomia existente entre sus nostalgias localistas y los afanes cosmopolitas de su internacionalismo². En *Nuestra América* el romanticismo se extendió y recreó en el espectro modernista que involucró al pensamiento anarquista latinoamericano, entre fines del siglo XIX y principios del XX. Y no podía ser de otra manera, si consideramos ese campo cultural conflictuado de las ciudades latinoamericanas, bajo los moldes autoritarios de las sociedades oligárquicas, en que se iba cribando una intelectualidad de nuevo tipo emergida de las capas medias. La defensa del anarquismo de la autonomía moral, libertaria y estética del individuo cabía en el ideario modernista, al punto de marcarlo con huella indeleble³.

Leopoldo Zea nos había ya subrayado el abanico de influencias filosóficas conflictuadas, del romanticismo conti-

¹ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1992, p. 33.

² Louis Horowitz, *Los Anarquistas. 2/La práctica*, Alianza Editorial, El libro de bolsillo N° 629, Madrid, 1979, pp. 248-249.

³ Gerardo Morales, «Modernismo y musa libertaria: José María Zeledón o el asalto al cielo», *Tópicos del Humanismo* N° 4, Universidad Nacional de Costa Rica, junio de 1994, p. 2.

mental decimonónico⁴, así como su sentido de la originalidad que los orienta a indagar en la historia para «*mostrar las raíces que impedían la realización de su destino propio*»⁵. Y no podía ser de otra manera, ya que nuestros románticos criollos-mestizos, prefirieron apostar a la modernidad que germinaba lentamente, antes que volcarse en el culto del pasado colonial o de las estructuras autoritarias y precapitalistas de sus respectivas sociedades⁶.

Más allá de estas señas distintivas, unos y otros privilegiaron el *pathos* como la clave central de su lectura, y de sus anclajes nacionalistas y cosmopolitas, pero también sus deudas con el utopismo francés. Y una y otra clave, engarzaron genealógicamente el romanticismo social del 48 latinoamericano con el anarquismo y socialismo que cribó este mismo continente⁷. Y las rupturas entre una y otra corriente afincaron los marcos de su distintividad política y utópica.

Pensar la nación con originalidad fue también objeto de revisión moral para nuestros anarquistas, e implicó la tarea de rescatar las raíces culturales nativas, negadas por la tradición colonial asumida por el bloque oligárquico criollo-mestizo en el poder. Refiriéndose a esta facción iconoclasta del pensamiento latinoamericano del 900, David Viñas retoma la polémica caracterización de «anarquistas rubenianos», para subrayar la dualidad de las formas expresivas a las que recurrieron nuestros libertarios, a fin de remarcar la preeminencia y ruptura de sus tópicos sociales y sus abordamientos, en las ciudades darwinistas que les tocó vivir⁸.

⁴ Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, El Colegio de México, México, D.F., 1949.

⁵ Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Colección Demos, México, D.F., 1976, p. 69.

⁶ Mirtha Yañez, *La Narrativa del Romanticismo en Latinoamérica*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1989.

⁷ Ricardo MelgarBao, *El Movimiento Obrero Latinoamericano. Historia de una Clase Subalterna*, Alianza Editorial Mexicana-SEP, Colección Los Noventa, Tomo I, México, D.F., 1990, pp. 23-92.

⁸ David Viñas, *Los Anarquistas en América Latina*, Editorial Katum, Antología de América Latina N° 1, México, D.F., 1983, p. 25.

Tanto en Rubén Darío como en Manuel González Prada y Ricardo Flores Magón, la búsqueda de nuevas formas literarias, devino en una crítica cultural de los usos del idioma español y de las políticas de lenguaje de las oligarquías, pero también implicó una subversión contra los públicos tradicionales y elitistas⁹. Entre todos estos «*anarquistas rubenianos*», el más popular y leído en las ciudades latinoamericanas, fue sin lugar a dudas el controvertido iconoclasta José María Vargas Vila¹⁰.

Una lectura más certera sobre este proceso ideológico y literario nos propone Angel Rama, diferenciando las matrices modernistas latinoamericanas de un González Prada y de un Martí, del denominado rubendarismo¹¹. Y el abanico podría extenderse si consideramos a otras figuras del período, como los poetas mexicanos Amado Nervo y Salvador Díaz Mirón. Desde otro ángulo, y para el caso costarricense, se ha señalado cómo jóvenes escritores modernistas como José María Zeledón, se nutrieron de la misma musa libertaria que concitaba la atención de su generación a lo largo y ancho del continente. Pero además, se constata, que en Zeledón, aparece un discurso intelectual de ruptura frente al polo liberal burgués, que pretendía hegemonizar el campo antioligárquico¹². Este proceso es análogo a los experimentados por González Prada y Ricardo Flores Magón, en sus respectivos países.

El acercamiento a las muchedumbres enfrentadas a los excluyentes y opresivos órdenes oligárquicos y colonialistas, suscitó entre los modernistas compromisos circunstanciales con las causas justicieras y las ideologías radicales de su tiempo, sin renunciar a sus exaltaciones individualistas. Así sucedió con Rubén Darío, José Santos Chocano, Leopoldo Lugones y Ricardo Jaimés Freyre, que se inclinaron princi-

⁹ Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, Grijalbo, colección Enlace, México, D.F., 1985, pp. 30-33.

¹⁰ Malcom Deas, *Vargas Vila. Sufragio-Selección-Epítafio*, Biblioteca Banco Popular, Bogotá, 1984, Vol. 120.

¹¹ Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, D.F., 1982, pp. 134-135.

¹² Gerardo Morales, *op. cit.*, pp. 2-3.

palmente por el socialismo¹³, aunque varios de ellos han sido posteriormente recordados por su conservadurismo político. Otros, como José Martí, Manuel González Prada y Ricardo Flores Magón, asumieron sus compromisos de por vida.

La noche desde el mirador oligárquico quedó confinada a un campo ideológico perverso, el de la *nocturnidad*, en donde se situaron potencialmente todas las transgresiones, las propias y las ajenas. Pero estas últimas, por su tenor plebeyo y a veces peligrosamente subversivo, fueron objeto de sanción jurídica y de represión política e ideológico-cultural por el Estado oligárquico, principalmente en tiempos de crisis.

Las metáforas de la noche se eslabonaron por complementaridad y oposición con aquellas otras imágenes símbolo relativas al sueño, al despertar y a la propia luz en la visión anarquista de la sociedad, y en lo particular sobre sus conflictuados espacios rurales y urbanos. La noche queda insertada así en un campo semántico más amplio y no menos contradictorio, en el que parece jugar un rol articulador tanto de las coordenadas temporales como espaciales. La noche misma, puede ser vista así como temporalidad y como espacio, en las múltiples contradictoriedades de sus símbolos.

La lectura anarquista en esta fase de afirmación de las ciudades burguesas o darwinistas que inaugura el siglo XX, reveló las propias tensiones que suscitó la modernidad tanto en las propias urbes como en el campo. Por ello la lectura libertaria aparece atravesada por los ejes constitutivos de la naciente politicidad obrera y popular, y asume una compleja y polémica densidad ideológica. Los encuentros y desencuentros de la noche y la utopía en el pensamiento anarquista, signan más que el carácter contradictorio de los símbolos, la crisis de transición de la cultura urbano popular del novecientos.

El cosmopolitismo cultural de este período sugiere una lectura no doctrinaria del pensamiento anarquista, y que nos ubica entre las fronteras no siempre visibles del roman-

¹³ Jean Franco, *op. cit.*, p. 39.

ticismo social, la sociología positivista y el modernismo literario. El pensamiento anarquista, recoge a su manera la peculiar lectura de la naturaleza de los románticos, que abreva tanto de los pensadores naturalistas como de los místicos, y que apunta a recrear la unidad y la razón extraviadas. Sin lugar a dudas, los referentes utópicos de románticos y ácratas son claramente diferenciables e incluso opuestos, sin negar sus líneas de continuidad. El pensamiento de los geógrafos y naturalistas anarquistas, Eliseo Reclus y Pedro Kropotkin, concentra de la manera más puntual y cristalina, este proceso de mediaciones y rupturas.

En este contexto, los anarquistas intentaron recuperar los puentes con el mundo rural, al recordar los agravios que explicaban tendencialmente los flujos migratorios del campo a la ciudad que engrosaron la base social obrera de la primera expansión industrial en América Latina. Y al hacerlo, algunos de ellos como Ricardo Flores Magón y Manuel González Prada se apropiaron de la clave de la diversidad étnica para configurar sus campos utópicos e ideológicos¹⁴.

Las metáforas de la noche en los campos de la ideología, el mito y la utopía político-culturales, más independientemente de sus inocultables raíces románticas suscitaron otros sentidos, que han devenido en una clave de la propia modernidad y su crítica. Y es precisamente este ámbito en el que hemos situado nuestra presente comunicación. Ello justifica la arbitrariedad de esta unidad de análisis del pensamiento anarquista latinoamericano, de manera análoga a como Béguin procedió en su análisis del sueño, para sondear en las profundas e inquietas aguas del romanticismo europeo, independientemente de las estrategias seguidas¹⁵. El sueño de los románticos, como lo ha marcado este sagaz crítico literario, se manifiesta en su contradictoriedad: «*Algunas veces el sueño es el lugar terrible que frecuentan*

¹⁴ Ricardo Melgar Bao, *op. cit.*, capítulo 2. «La Primavera blindada de la anarquía», pp. 93-210.

¹⁵ Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1992, p. 17.

los espectros, y otras es el pórtico suntuoso que da entrada al paraíso»¹⁶.

Hemos escogido a dos pensadores anarquistas de relevante trayectoria en sus respectivos países: el peruano Manuel González Prada (1848-1918) y el mexicano Ricardo Flores Magón (1873-1922) quienes, a pesar de no ser de la misma generación ni proceder de la misma extracción social, deben ser considerados políticamente coetáneos¹⁷. Ambos además de escribir ensayos y textos literarios diversos, transitaron del liberalismo al anarquismo en el mismo arco temporal, considerándoseles los exponentes más altos y controvertidos de dicha corriente del pensamiento a nivel latinoamericano.

En uno y otro pensador libertario, destaca la peculiar sensibilidad cultural para recuperar la diversidad étnica como clave de sus respectivos proyectos utópicos. La problemática analizada se concentra en el caso de Flores Magón, en sus textos narrativos publicados en el periódico libertario mexicano *Regeneración* entre los años 1910 y 1916. En cambio en el caso de Manuel González Prada, las reflexiones y unidades simbólicas que nos interesan se dispersan en su producción ensayística publicada en su mayor parte en diversos periódicos libertarios peruanos: *El Libre Pensamiento* (1899-1902), *Los Pariás* (1904-1909), *El Indio* (1905) y *La Lucha* (1914). Para la consulta y análisis de las ideas de nuestros autores nos hemos servido de antologías y compilaciones reconocidas.

Los vínculos directos o mediados, de González Prada y Flores Magón con el movimiento indígena en sus países de origen, han sido poco explorados todavía. Sin embargo son visibles algunas evidencias sobre el entrelazamiento de los círculos libertarios a los que se adscribieron nuestros dos intelectuales y las luchas indígenas de su tiempo y entorno¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷ David Viñas, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹⁸ Véase: Ricardo Melgar, *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú*, ENAH/INAH, Cuademo de Trabajo N° 3, México, D.F., 1988, pp. 32-60; Juan Carlos Beas/Manuel Ballesteros, *Movimiento Indígena y magonismo en México*, Ediciones Antorcha, México, D.F., 1987.

LECTURAS ÁCRATAS DEL SUEÑO

Si existe alguna práctica nocturna que cruza inevitablemente el horizonte de los hombres, es la actividad onírica. Y ésta, ha sido subrayada deseable como metáfora del pensamiento anarquista, por lo que tiene de libre arbitrio para nuestra conciencia e imaginación, aunque asociada a los diversos y no siempre convergentes teorías psicológicas, neurológicas u orgánicas que poblaron el saber iluminista y el cientificismo decimonónico, según nos los ha recordado Albert Béguin. Más allá, se encuentran las claves profundas del inconsciente, pautando nuestra elaboración onírica y sus herméticos códigos simbólicos. Más allá del modelo de White, para configurar los *tropos* que definen al pensamiento anarquista europeo, los discursos de Flores Magón y de González Prada, se desplazan con cierta plasticidad de la metáfora, la metonimia y la sinécdoque, a los incisivos ámbitos de la ironía y de la paradoja. Pero no nos interesa discutir las tesis de White, como particularizar uno de los campos de frontera y mediación simbólica dentro del discurso anarquista, en el que se articulan noche y utopía, y que motiva esta comunicación.

Recordemos que esta resemantización del sueño en una variante del discurso anarquista, aparece fuertemente teñida de una densa carga de racionalidad y luminosidad. Estas señas utópicas del soñar directo, trascienden los límites autoritarios de ese hacer cotidiano de los parias, inundado de penumbras y sin capacidad lúdica. Y de fondo, este soñar de tintes colectivos deviene a contracorriente, en inevitable constructor de identidad política. Al respecto, Flores Magón nos dice con elocuencia: *«Soy un soñador: este es mi crimen. Sin embargo, mi sueño de lo bello y mis acariciadas visiones de una humanidad viviendo en la paz, el amor y la libertad, sueños y visiones que la máquina aborrece, no morirán con uno: mientras exista sobre la Tierra un corazón adolorido o un ojo lleno de lágrimas, mis sueños y mis visiones tendrán que vivir»*¹⁹.

¹⁹ Citado por Librado Rivera en «Persecución y asesinato de Ricardo Flores Magón», San Luis Potosí, enero 8 de 1923, reproducido en

Y esta lectura de la noche adquiere una connotación especial si ubicamos a nuestro autor, durante los años de la cárcel. La pérdida progresiva de la vista a causa de una exoftalmía, le hacen ver mejor «cuando la luz no es muy fuerte». Flores Magón, mira y lee desde el día hecho penumbra, y subvierte sus mundos vedados a través de su doble dimensión del sueño. Sin lugar a dudas se han acrecentado los lindes simbólicos de lo crepuscular, potenciándose en el drama vital de nuestro ácrata²⁰. Y la gradual y ritualizada inmolación en la cárcel de Ricardo Flores Magón, concluyó a las 5 de la mañana del 21 de noviembre de 1922, siguió suscitando en sus coetáneos y camaradas, noches de cólera.

El sueño para nuestro anarquista mexicano, tuvo sin lugar a dudas una función ontológica, tal es la de abrir la puerta a la utopía que revelaba la condición humana posible en donde se conjugaban signos naturalistas y modernos, aunque concebida arquetípicamente. Esta postura queda clara en el texto «El sueño de Pedro» (1912): «*Pedro duerme y sueña. Se sueña en un amplio campo, donde se encuentran miles de compañeros trabajando la tierra, mientras de sus gargantas brotan las notas triunfales de un himno al Trabajo y a la Libertad. Nunca, ningún músico concibió melodía de tal naturaleza. ¡Cómo que nadie, hasta entonces, habíase sentido libre y dichoso de vivir! Pedro trabaja y canta como los demás, y al cabo de unas dos horas, que para él transcurren como segundos, él y todos aquellos alegres trabajadores emprenden la marcha hacia el poblado, donde sonríen, rodeadas de jardinillos, lindas casitas, en las que nada falta para hacer la vida agradable y bella. Todas ellas tienen llave de agua fría y de agua caliente, bujías eléctricas, estufas eléctricas, baño, lavabos, mue-*

¿Para qué sirve la autoridad? y otros cuentos de Ricardo Flores Magón, Ediciones Antorcha, México, D.F., 1976, p. 16.

²⁰ En una de sus últimas cartas desde la prisión, fechada 21-5-1921, le dice entre otras cosas a Harry Weinberger: "La obscuridad va envolviéndome ya, como si estuviese ansioso de anticipar para mí las sombras eternas dentro de las cuales se hunden los muertos", en Ricardo Flores Magón, *Epistolario y Textos*, Fondo de Cultura Económica-SEP-CREA, México, D.F., 1984, p. 247.

bles confortables, cortinas, alfombras, piano, despensa repleta de provisiones. Pedro, como todos, tiene también su casita, y es dichoso con su compañera y sus hijitos. Ya nadie trabaja a salario. Todos son dueños de todo»²¹.

La antinomia discursiva de este texto, radica en el peso reificador de los arquetipos de la vida y el trabajo, que tensan y friccionan sus claves libertarias e igualitarias, al ficcionalizar el futuro deseable como un sistema de relojería basado en los nuevos acuerdos sociales. Pero este texto, para cumplir su función agitativa y de propaganda subversiva, no podía ser abierto. Y aquí se ubican los límites y mediaciones entre el pensar y propagandizar el anarquismo, y también las fronteras entre la popularización del ideal libertario y la densidad de sus lemas.

La gravitación de las metáforas de la noche reaparecen con mucha fuerza en ese cuento de Flores Magón titulado «Dos Revolucionarios» (1910). En este texto, el revolucionario moderno fue contrapuesto al viejo revolucionario, en un doble juego de imágenes en el que las ideas libertarias y justicieras del primero se afianzan frente al desgaste de los recursos legalistas y paternalistas del segundo. La tensión discursiva fue marcada en su polaridad por los símbolos del día y la noche. La derrota del sol por la noche, preludió el relevo del viejo revolucionario por el nuevo²².

En el relato «Expropiación», Flores Magón recurre a la noche, como eje temporal decisivo para concentrar la voluntad de los peones indígenas hastiados de más de cuatrocientos años de opresión, a fin de lograr la reinversión del mundo. El «*pretexto de civilizarlos*» esgrimido por sus expropiadores es impugnado por la grito libertaria de las masas indígenas que toman por asalto la hacienda. La noche revolucionaria, la que incendia y calcina el viejo orden oligárquico, se niega así misma asumiendo así la función temporal que sostiene y explica la realización del mito anarquista: «*Cuando los fulgores del incendio se disiparon,*

²¹ Ricardo Flores Magón, op. cit., (1976), p. 95.

²² Publicado en *Regeneración* N° 18 (31 de diciembre de 1906), reproducido en Ricardo Flores Magón, *Ibid.*, pp. 42-45.

una claridad como de pétalos de rosa, diluidos en leche, comenzó a aparecer por el Oriente: el sol surgió al fin más brillante, más hermoso, como contento de iluminar las frentes de los hombres libres, después de siglos de no alumbrar otra cosa que los lomos enlodados del rebaño humano»²³.

El incendio aparece como un símbolo de mediación y ruptura no sólo de base colectiva como en este cuento, sino también como vivencia individual que trasciende a los marcos de la intersubjetividad de los parias. Ricardo Flores Magón en una emotiva carta a Elena White fechada el 25 de enero de 1921, la arenga a impulsar el ideal libertario bajo la lectura de este agresivo símbolo: «...brillar es incendiar... Tú tienes que incendiar, e incendiar, incendiar otra vez y siempre, porque ese es tu deber; la humanidad necesita tu luz»²⁴.

Pero la noche es también vista como un espacio de alta polaridad social. Los referentes civilizatorios y de clase pautan las formas encontradas de apropiación de la noche, tanto bajo su tenor opresivo como liberador. Desde el mirador de los opresores la noche asume un tono festivo y depredador. En las noches los burgueses fabrican agravios mandando ultimar a los lúcidos portavoces y guías de los desheredados²⁵, pero también configurando sus espacios festivos o perversos²⁶.

²³ Publicado en *Regeneración* N° 69 (16 de diciembre de 1911), reproducido en Ricardo Flores Magón, *Ibid.*, p. 72.

²⁴ Ricardo Flores Magón, *Epistolario revolucionario e íntimo*, Ediciones Antorcha, México, D.f., 1975, p. 41.

²⁵ «Se acordaban de Juan, que fue sacado de su jacal a altas horas de la noche y fusilado cuando apenas habían caminado media legua de las casitas, solamente porque no permitió al amo que abusase de su compañera». Ricardo Flores Magón, «Expropiación», *op. cit.*, (1976), p. 71.

²⁶ «Ya es de noche. Los grillos cantan sus amores en las grietas de la tierra. Mi oído atento, percibe rumores de fiesta. Me dirijo hacia el rumbo de donde provienen alegres rumores, y me veo frente a un suntuoso palacio». «¿Quién vive aquí? pregunto a un lacayo. «Es el dueño de las tierras que ves en estos contornos, y dueño, además, del agua con que se riegan las tierras». «Cosechando» publicado en *Regeneración* el 23 de diciembre de 1911, reproducido en *ibid.*, p. 74. Véase también la obra de teatro «Verdugos y víctimas» en Ricardo Flores Magón, *Obras de Teatro*, México, D.F., 1997, pp. 110-111.

La noche asume su plena negatividad al ritmo de la opresión burguesa en el pensamiento de Flores Magón, así lo refrenda: la noche minera recreada como catástrofe²⁷.

En el caso del anarquista peruano Manuel González Prada, la noche y el sueño, en sentido inverso al propuesto por Flores Magón, aparecen fuertemente impregnados de negatividad revelando ciertas raíces y tonos positivistas. La noche es configurada como el escenario pleno de «sombras teológicas» que producen y retroalimentan la «oscuridad». Reapropiándose de la metáfora de algún pensador anticlerical, ratifica dicha carga semántica de los símbolos nocturnos que utiliza: «...las tinieblas les favorecen, pues 'las religiones, como las luciérnagas, necesitan oscuridad para brillar'»²⁸.

Para nuestro ácrata andino, la noche oligárquica a partir de los soportes ideológicos del catolicismo conservador envuelven y someten a las somnolientas masas desheredadas del campo y la ciudad. Tal situación orilla a González Prada a contraponerle el despertar de la filosofía ácrata, a fin de suscitar en las masas razones colectivas y corajes para la acción²⁹.

En otro texto, nuestro ensayista peruano cuestiona el culto al pasado edénico, que legitima a través de la bíblica expulsión nuestra presunta degradación intelectual y moral. González Prada sostiene que por el contrario, habiendo nacido en las profundidades de un abismo tenebroso, a pesar de los obstáculos: «*vamos fabricando uno a uno los peldaños de la escala que nos eleve a regiones de serenidad y luz. (...) Nacimos en las tinieblas; fuimos esclavos; pero combatimos con la Naturaleza, la vamos venciendo y obligándola a revelarnos sus secretos*»³⁰.

²⁷ Ricardo Flores Magón, «Justicia Popular», *op. cit.*, (1976), p. 82.

²⁸ Manuel González Prada, «Instrucción católica» en *Pajinas Libres*, Ediciones Peisa, Colección Autores Peruanos, s/f, Lima, p. 115.

²⁹ Manuel González Prada, «Propaganda y ataque» en *Textos. Una antología general*, SEP/UNAM, Clásicos Americanos N° 13, prólogo, selección y notas de Jorge Ruedas de la Sema, México, D.F., 1982, p. 113.

³⁰ Manuel González Prada. «Memoria» en *Pensamiento político de González Prada* de Bruno Podestá, Instituto Nacional de Cultural, Lima, 1975, pp. 185-186.

Esta positividad de luz como razón popular en el pensamiento de González Prada, alcanza a través de la imagen simbólica del incendio, un sentido antimilitarista que emerge de la propia cólera de las masas enardecidas. Y es que el fantasma depredador de las economías populares y de sus libertades así como de la soberanía nacional, asume el perfil liberticida del caudillismo militar en la sociedad peruana de su tiempo. Así dice: *«El Perú es hoy un pajonal desecado por el Sol: una chispa, una sola chispa, y estalla la conflagración de Norte a Sur y de oriente a Occidente. Los primeros que se derritan serán los soldadillos de plomo»*³¹.

Y esta imagen símbolo del incendio, adquirió en González Prada, un sesgo muy próximo al que aparece en el texto de Flores Magón, y que hizo explícita su adhesión a una clave etnocultural de eslabonar justicia y modernidad. Frente a la disyuntiva que plantea la cuestión indígena en el Perú, nuestro ácrata en otro escrito más explícito razona y toma posición: *«La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. (...)*

Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia?

*(...) En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores»*³².

CRÍTICA A LA MODERNIDAD DESDE LA DIVERSIDAD ETNOCULTURAL

Tanto Ricardo Flores Magón como Manuel González Prada, prefiguran los presupuestos ideológicos básicos de un anar-

³¹ Manuel González Prada, «Varsovianas» (6 de junio de 1914) en *Prosa Menuda*, Imán, Buenos Aires, 1941, p. 232.

³² «Nuestros Indios» en *Manuel González Prada*, (selección y prólogo de Luis Alberto Sánchez), Universidad Nacional Autónoma de México, Antología del Pensamiento Democrático Americano, México, D.F., 1945, pp. 91-92

quismo que toma distancia crítica y alternativa frente a la modernidad etnocida, antidemocrática y expoliadora del capitalismo dependiente. Ellos mismos habían resentido en su pensamiento el impacto socialdarwinista que impregnó fuertemente a la cultura oligárquica de las sociedades que les tocó vivir. Esta antinomia discursiva se hizo visible en la cuestión de la inmigración china. A pesar de su tiempo y de ellos mismos, sus propuestas asumieron en su desarrollo signos de ruptura en favor de un proyecto libertario e igualitario, muy crítico de la modernidad y sus códigos civilizatorios occidentales. Y es en esta misma dirección que nuestros pensadores trasuntaron los propios límites del romanticismo social de sus predecesores.

Flores Magón recurrió entre otros recursos discursivos, a marcar la polaridad emblemática de su país, es decir a configurar el conflicto nacional desde su principal matriz simbólica: el águila y la serpiente. Esta última, concentró las señas de negatividad que develan los signos ocultos del maderismo: la traición, la envidia, la avaricia, la deslealtad, la infamia: *«¿Viene Atila? Le abro las puertas. Yo lo que necesito es estar en el Poder, y si el yanqui me garantiza estar sobre el pueblo, bienvenido sea el yanqui.*

*Así hablaba la serpiente del maderismo mientras los soldados norteamericanos avanzaban sobre México, y lo mismo dice ahora que los soldados están próximos a dar el primer paso hacia el interior de la tierra mexicana»*³³. En tanto que el Águila Liberal representa al impulso generoso y la aspiración sana de las masas trabajadoras en favor de la igualdad³⁴.

Flores Magón concibió a la tierra como un bien natural que no podía ser subordinado al régimen de propiedad privada, dejando abierta la lectura de su reapropiación no sólo colectiva sino también cultural, y en este sentido impugnó de fondo la semántica mercantil de la modernidad occidental. El

³³ Ricardo Flores Magón, «El águila y la serpiente», *op. cit.*, (1976), p. 57.

³⁴ *Ibid.*

orden de la fauna que reina sobre la tierra, es pensado al margen de la clave darwinista, para subrayar la idea de la solidaridad animal enunciada por kropotkin³⁵, y por extensión declararla deseable y viable sin contrariar el curso de «las conquistas hechas por la ciencia». La lógica darwinista entre los hombres descansa en la propiedad privada, que niega el derecho a la utopía³⁶.

Para el conductor del periódico libertario *Regeneración*, la reordenación armónica de los espacios urbanos y campesinos, aparece como una seña más recurrente de esta crítica a la modernidad en América Latina. Sin embargo, su crítica del orden urbano sólo se circunscribe al ámbito de la Autoridad, aunque incluye un referente interesante, tal es la recuperación del canon festivo popular para la noche y el día, como mediadora para la fundación de un nuevo orden ciudadano basada en la autogestión barrial³⁷. Flores Magón, no puede dejar de asumir una postura frente al signo más visible de la modernidad: la maquinaria industrial, y frente a ella subraya su positividad en el marco de su reapropiación colectiva, es decir igualitaria³⁸.

Por su lado, Manuel González Prada enfila su crítica al modelo civilizatorio, y dentro de este a los embates de la modernidad. Y el eje de sus críticas se apoya en primera instancia en la amplitud social de sus alcances: «...la civilización de una sociedad no se mide por la riqueza de unos pocos y la ilustración de unos cuantos, sino por el bienestar común y el nivel intelectual de las masas»³⁹. Y de fondo, la crítica descubre dos canones civilizatorios enfrentados y marcados por el proceso colonial y el colonialismo interno. La historia de agravios recibidos por las etnias nativas lo lleva a formular una acerada interpelación: «¿Quiénes merecen el

³⁵ Paul Avrich, *Los anarquistas rusos*, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo N° 547, Madrid, 1974, pp. 33-40.

³⁶ «El Sueño de Pedro», *ibid.*, pp. 33-40.

³⁷ «Vida Nueva», *ibid.*, pp. 141-150.

³⁸ «El obrero y la máquina», *ibid.*, pp. 181-183.

³⁹ Manuel González Prada, «Propaganda y Ataque» en *op. cit.*, (1982), p. 110.

título de salvajes: los indios bravos que habitan en los bosques o los blancos y mestizos que van a civilizarles? Cuando los españoles vinieron a sembrar la civilización entre los Incas, resultó que los súbditos de Carlos V eran moralmente inferiores a los descendientes de Manco Cápac: hoy está sucediendo que nuestros emisarios y colonos en el Madre de Dios se muestran más salvajes que los Guarayos y los Campas»⁴⁰.

La matriz anarquista del pensamiento de González Prada se hace más visible en las dos últimas décadas de su existencia, y fractura la imagen del intelectual positivista que nos ha subrayado alguno de sus principales críticos⁴¹. Fue mucho más certera la valoración de José Carlos Mariátegui, al mencionar que el racionalismo positivista del siglo XIX era demasiado burgués y domesticado, para la razón y pasión jacobina que atraviesa el discurso de González Prada. Además, la ética justiciera y la vocación artística de nuestro intelectual ácrata, matizan sus peculiares ideas racionalistas y científicas⁴². El orden que legitima el discurso positivista y que subsume el paradigma de la modernidad burguesa era ya auspiciado por el panamericanismo monroísta. Pero éste, era para nuestros intelectuales de vanguardia, tan poco deseable como el arcaico y opresivo régimen colonial.

Manuel González Prada no desarrolla el discurso sarmentino sobre la modernidad, por el contrario lo niega desde la etnodiversidad y la moral igualitaria y configura una modernidad deseable que eslabona implícitamente la política, la técnica y la cultura: *«Admiramos al pueblo yankee por la eminencia de sus hombres desde Washington hasta Edison, por el emancipado espíritu de sus mujeres y por el amplio desarrollo de su instrucción pública; pero lo execramos por su implacable ferocidad para con el piel roja, el negro*

⁴⁰ Manuel González Prada, «Los verdaderos salvajes» (1905), op. cit., (1941), pp. 112-113.

⁴¹ Véase: Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Francisco Moncloa, tomo I, Lima, 1967, pp. 10-37.

⁴² José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Amauta, Lima, 1956, pp. 226-227.

y *el huelguista*⁴³. Y en lo que respecta al campo más puntual de las innovaciones técnicas y científicas, González Prada, asume una postura convergente con la expuesta por Flores Magón y que nos remite ineludiblemente a la matriz anarquista, al subordinarlo al interés de las clases productoras.

La crítica a la ciudad de Lima es realizada por González Prada desde el mirador nacional, y ello debe ser subrayado por provenir precisamente de un intelectual emergido del seno de un viejo linaje criollo limeño: «Lima no es sólo el gran receptáculo donde vienen a centralizarse las aguas sucias y las aguas limpias de los departamentos: es la inmensa ventosa que chupa la sangre de toda la Nación. Esas quintas, esos chalets, esos palacetes, esos coches, esos trajes de seda y esos aderezos de brillantes, provienen de los tajos en la carne del pueblo, representan las sangrías administradas en forma de contribuciones fiscales y gabelas de todo género»⁴⁴. Distanciarse de esa dualidad oligárquica de Lima, que reconcilia sus blasones hispano-coloniales con la modernidad discriminatoria, para retomar la causa indígena y de los parias del campo y la ciudad, le da un sello distintivo al pensamiento anarquista de González Prada. Y con ello no renuncia a la recreación anarquista de la ciudad, aproximándose a Flores Magón. Y ambos, en su calidad de críticos de las ciudades darwinistas, se vinculan en su coetaneidad y sin conocerlo a Pierre Quiroule; ese olvidado constructor de la mayor utopía urbana del continente, autor de *La Ciudad Anarquista Americana* (Buenos Aires, 1914)⁴⁵.

La lectura del pensamiento anarquista de Ricardo Flores Magón y de Manuel González Prada, en lo que a sus

⁴³ González Prada, Manuel, «Mister Root», *Los Parias* Bº 28, (Lima), (septiembre de 1906).

⁴⁴ Manuel González Prada, *Horas de Lucha*, Editores Latinoamericanos, Lima, 1966, p. 157.

⁴⁵ Véase: Luis Gómez Tovar, et al, *I. Utopías Libertarias Americanas*, Ediciones Tuero, Madrid, 1991.

raíces románticas y propuestas civilizatorias se refiere, dista de estar agotada. La fuerte atmósfera positivista que reinaba en los marcos intelectuales y políticos, hacen de sus reflexiones un haz de compleja densidad ideológico-cultural en el contexto latinoamericano. En esta breve comunicación nos ha interesado como se puede desprender de su lectura, resaltar los márgenes de aproximación de estos autores en sus críticas a la modernidad. Para ello nos hemos servido de los usos de esa constelación polisémica sobre la noche en relación a la utopía.

Una revisión pormenorizada de sus cuadros biográficos y de sus contextos nacionales, nos darían nuevos elementos sobre el itinerario de sus respectivas posturas frente a la modernidad, bajo los rígidos moldes oligárquicos de sus países de origen. Tanto Ricardo Flores Magón como Manuel González Prada, pueden ser vistos por sus anclajes profundos en la culturas políticas de México y del Perú, pero también desde su indiscutible proyección latinoamericana. Esto último supone otra entrada a estos pensadores y sus tiempos, es decir, una invitación a la reflexión abierta sobre la historia de las ideas y de las mentalidades, que han mantenido proscritas o negadas a las tradiciones libertarias.

Nota.- Este texto de la ponencia presentada en la sesión Pol. 2 utopía y América Latina, coordinada por Horacio Cerrutti Guldberg y Oscar Agüero.

EL PROYECTO LITERARIO DE NARRACIÓN

Sara Rondinel Pineda

EL PRESENTE ARTÍCULO es consecuencia de una inquietud por lo que fue un período importante en la literatura peruana de los últimos veinticinco años. Inquietud acogida con el entusiasmo que ya es característico de los amigos de SUR: gracias a quienes se concretó la organización de un ciclo de charlas sobre el grupo Narración¹.

Entre fines del 60 y comienzos de los 70 surge un grupo de narradores y escritores que se identifican a partir de una crítica al centralismo limeño y su circuito literario.

Durante la década del 50 el reconocimiento de nuevos escritores e intelectuales pasaba por auspicio de

¹ Quisiera reiterar mi agradecimiento a SUR, en la persona de Iván Hinojosa, Nelson Manrique y, claro, Maruja Martínez, por el apoyo y los consejos pertinentes en esta aventura tan literaria como lo es ganar buenos amigos. Igualmente quiero agradecer a Roberto Reyes por la amistad y la franqueza con que me brindó el material y la información pertinente a este pequeño proyecto.

revistas y publicaciones de carácter consagratorio, editadas bajo el patronazgo de grandes capitales. En los 50 la cultura estuvo vinculada directamente al poder económico, como el caso de las revistas *Mar del Sur* y el *Suplemento Dominical* del diario *El Comercio* (ambos pertenecientes a la familia Miró Quesada), la revista *Fanal* de la International Petroleum Company, la colección de *Letras Peruanas*, los *Cuadernos de Composición* (1956-1957), o *Literatura* (1958-59) y la actividad modernizante de *La Prensa*, bajo la dirección de Pedro Beltrán.

Una serie de acontecimientos políticos y sociales eclosionaron durante la década del 60: el entusiasmo por la revolución cubana, la muerte del Che Guevara, la guerra en Vietnam, la revolución cultural china con la consecuente divulgación de los escritos de Mao Tse Tung, la insurrección estudiantil de mayo del 68 en París. Y en el Perú la muerte del poeta Javier Heraud, la derrota de las guerrillas de 1965 (MIR y ELN), y el golpe militar de octubre del 68 que decapitó definitivamente a la oligarquía peruana.

Durante los 60 y 70 la democratización de la cultura llega a la pequeña burguesía de las provincias. En Lima mientras tanto, los «servicios naturales» para la población ya se han deteriorado, el centro de la ciudad se ha pauperizado y la infraestructura de la universidad estatal cuenta con cada vez menos atención presupuestal y una mayor población estudiantil.

La modernización del ámbito literario había estado en relación directa al crecimiento de los sectores medios limeños, de la pequeña y mediana burguesía, que constituyen el público lector, el «polo moderno» de la sociedad peruana. En los 70 la creación literaria aparece descentralizada. A la pérdida de prestigio de los centros literarios limeños (revistas, editoriales, diarios) se sumó el desprestigio de universidades con tradicional vocación literaria -sobre todo poética- como eran San Marcos y la Católica.

Es preciso hacer una distinción de objetivos en el activismo de estos jóvenes literatos. El radicalismo de los poetas del 70 (Grupo Hora Zero, Estación Reunida, entre otros) se manifestó en la medida en que estos se asumieron

como intérpretes de la clase media provinciana en Lima, captando su «coloquialismo», sus preocupaciones, sus demandas, con una postura anarquista y egocéntrica².

La crisis de la institución cultural peruana puede verse también como correlato del movimiento político previo a esos años (en 1968 es refundada la CGTP). Dichas movilizaciones hicieron evidente la necesidad de una literatura de los sectores populares, la ausencia de planteamientos literarios desde esa perspectiva indicaron que aun no se sabía cuál era el real destinatario de los narradores populares.

En el lapso de los estos años (1966 - 1974) aparecieron los tres únicos números de la revista *Narración*. La ruptura política e ideológica con el medio cultural y académico precedente, desde la práctica literaria, fue el punto de partida de las aspiraciones de este grupo. Anunciando desde el principio su compromiso con los sectores populares, el proyecto de *Narración* pasaba por la creación de una narrativa popular que estuviera presente en la tradición literaria peruana.

Esta propuesta tenía antecedentes en obras representativas como *El Tungsteno* (1931) y *Paco Yunque* (1951) de Vallejo, o *El retoño* (1950) del escritor obrero Julián Huanay, pero es con *Narración* que esta vertiente de la narrativa se organiza no solo alrededor de la producción literaria sino también para intentar una reflexión que supere el plano regional de la cultura popular en el país, desde una perspectiva marxista.

«LOS ILEGÍTIMOS»

Por lo general una revista es siempre el acta de nacimiento de una generación o un colectivo. *Narración* aparece como un

² Como los presenta José Miguel Oviedo en su antología *Estos 13*: «Aunque su personal fascinación por la acción política es indiscutible, los poemas casi no dan testimonio de su actitud frente al odiado orden establecido. La poesía del 70 pasea por la calle y tiene los ojos bien abiertos para mirarse al ombligo: es autista y neurótica». José Miguel Oviedo, *Estos 13*, Mosca Azul, Lima, 1973, p. 21.

grupo heterogéneo compuesto por personas de distintas edades, procedencias y militancias políticas. La mayoría de sus miembros estudiaban o se desempeñaban como maestros. Fueron convocados por Oswaldo Reynoso que en esos años era profesor en La Cantuta (el origen del grupo no sólo se remonta al bar Palermo). Reynoso, con dos novelas publicadas, sería el indicado para convocar y concretar la publicación del primer número de la revista luego de varios años, en 1966.

La leyenda dice que la revista debió llamarse *Agua* en homenaje a José María Arguedas. Este reconocimiento era punto común de casi todos los estudiantes e intelectuales generalmente provincianos que veían a Arguedas como maestro y paradigma del escritor comprometido con el pueblo y la cultura andina. Sin embargo, *Narración* no se caracterizó por hacer significativa la obra de Arguedas ni la literatura indigenista. Sus referencias literarias fueron más amplias.

Así los tres números de *Narración*: de 1966, 1971, 1974, estuvieron estructurados en función de estos tres grandes temas: crítica marxista, la vigencia del realismo literario, la polémica sobre el compromiso social del escritor, a fin de dejar sentada la posición política y las coordenadas desde las que *Narración* planteaba y juzgaba los sucesos del agitado proceso social y político que se vivía en el país y en el resto del mundo.

Pero así como está descrito, dentro de la atomización de la izquierda de los 60 y 70 *Narración* no sería novedad, ya que estos temas eran el menú diario del universitario e intelectual de izquierda. La intención de este trabajo no es ubicar en el espectro de la militancia izquierdista de esos años el activismo político de este grupo. Tampoco pretende cometer el anacronismo de presentar el material y a sus animadores como un movimiento intelectual de alcance mayor dentro del proceso cultural y literario peruano, dado que actualmente varios de sus ex-integrantes están en un período activo y rico en creación.

Interesa encontrar la relevancia de la cuestión literaria en *Narración*. En 1970, se publicó una antología del cuento

peruano³, seleccionada de los últimos veinte años de producción narrativa. De los catorce autores encuestados en la introducción de esta antología, la mayoría coincidió en afirmar que se estaba pasando por uno de los mejores momentos de la narrativa peruana. La única excepción fue la de Miguel Gutiérrez quien dijo que había una mayor cantidad de narradores y una perfección en sus técnicas narrativas pero les faltaba una reflexión crítica en sus temas, a diferencia de narradores anteriores como Alegría y Arguedas que novelaron cuestiones más profundas de la realidad peruana.

Esta afirmación de Gutiérrez pasaba justamente por encima de la modernización de los medios literarios limeños, es decir, había un público lector en este país: la burguesía urbana, consumidora de novelas, que se sentía representada y servida por la narrativa peruana más moderna, cuyo éxito residía en la reproducción de las imágenes, discursos y la cotidianidad de su vida urbana. Para Gutiérrez faltaban obras literarias que reforzaran la conciencia de los sectores populares y marginales peruanos, así como elaboraciones teóricas.

Los temas literarios que aparecen en la revista *Narración* indican la buena combinación entre sus integrantes de ser voraces lectores y muy descarnados críticos. *Narración* manejó conceptos y textos como los instrumentos que sustentaron su discurso, exponiendo los problemas que involucraban su preocupación política respecto a la literatura. No es ignorado que Miguel Gutiérrez destacara como agudo integrante de este colectivo, (siempre reconocido por sus demás compañeros) y quien tuviera un mayor manejo de los postulados teóricos presentados como fichas de lectura, extractos de Mao Tse Tung, de Sartre, de Lucien Goldmann, de José Carlos Mariátegui. Estos fueron los puntos de discusión dentro del grupo, distintas versiones de la práctica narrativa ligada al compromiso social.

Dada la diferencia de años entre la publicación de los tres números de *Narración*, se reconocen dos etapas correspondientes al número de 1966 y la otra a los números de

³ *Narrativa peruana (1950-1970)*, selección e introducción de Abelardo Oquendo, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

1971 y 1974⁴. El primer número es concebido a partir de los sucesos que acontecieron con las guerrillas del 65. Así destaca su declaración de principios «somos narradores socialistas» y la publicación de los textos de Mao Tse Tung en el foro de Yenán sobre la cuestión del artista revolucionario al servicio de las masa trabajadoras, que sentaba la identificación de Narración con los sectores trabajadores y obreros del país a quienes estaban dirigida la revista como potencial público lector.

Cabe resaltar que la distribución de *Narración*, como sus mismos animadores refieren, debió ser muy rudimentaria, de mano a mano, de corto tiraje y distribuida por escasos puntos de venta (en el Parque Universitario, o entre estudiantes de la universidad La Cantuta de donde provenían varios de sus integrantes) y donaciones a sindicatos o grupos de trabajadores, maestros, compañeros de militancia vinculados a la revista y al grupo. La idea de alguna ganancia producto de la publicación era ignorada. De manera que la posibilidad de crear y mantener un circuito literario popular, diferente, no fue aplicado en los objetivos del grupo, circuitos que sí fueran logrados por los poetas de los 70.

Es muy probable que este detalle «pequeño» para los integrantes de *Narración* tuviera que ver con la falta de planificación para objetivos prácticos que tuvieron como consecuencia el hecho de los únicos tres números publicados. Además la demanda entre un público potencial de obreros y trabajadores que no llegó a ser cubierta, no correspondió al proyecto de *Narración* y que fuera realizado por una revista

⁴ El narrador Roberto Reyes, integrante de *Narración* desde el número de 1974, distingue tres etapas que incluyen el periodo de la gestación de la revista por 1963 hasta 1965, un segundo periodo sería el de las tres publicaciones desde 1966 hasta 1974, y uno tercero correspondiente al sello editorial de Ediciones *Narración*, periodo de producciones individuales como fue el libro de cuentos de Hildebrando Pérez Huaranca, *Los ilegítimos* (1980) y *El color de la ceniza* (1981) de Víctor Zavala Cataño, así como de la publicaciones de dos crónicas colectivas *Luchas del Magisterio, de Mariátegui al Sutep* (1979) y *Cobriza, cobriza*, (1981) reedición de la *Gran Huelga Minera de 1971*, publicada con *Narración* N° 3, *Nueva crónica y buen gobierno*, 1974.

como *Amauta*, ejemplo de articulación artística e intelectual que define el panorama cultural de su tiempo.

Cabe reconocer en *Narración* el objetivo de difundir aspectos de teoría literaria en forma didáctica, de exponer una opinión, además de procurar el uso de un lenguaje comprensible para un público compuesto por obreros, campesinos, mineros y sectores populares urbanos. La situación lingüística en una sociedad donde la gran mayoría campesina, minera es quechua hablante debió ser difícil de resolver en términos de una revista que aspiró a ser el órgano de divulgación para estas organizaciones y sus bases. A este objetivo correspondieron las crónicas que acompañaron los números 2 y 3 de la revista.

El contexto del gobierno militar a partir de 1968 marcó la línea de la revista. En medio del clima de intervención en las universidades (1969), *Narración* deja sentada su posición acusando a varios intelectuales y escritores de respaldar al régimen militar. Si *Narración* N° 1 se caracterizó por el tono antiacadémico y belicoso (recuérdese la inquisitiva ideológica repartida a críticos literarios del momento y otra realizada a los narradores Bryce y Ribeyro) los dos números siguientes tuvieron más clara su fisonomía de oposición y el objetivo de constituirse como un frente cultural «contra los organismos oficiales de cultura y el circuito de crítica literaria» (*Narración* N° 2), idea que pretendían engrosar al legado de José Carlos Mariátegui proclamado por *Narración* el antecesor de dicho frente.

De acuerdo a esta idea de «frente cultural» sería interesante seguir la línea de las vinculaciones de *Narración* con otros grupos constituidos alrededor de una posición clasista como lo fue el Grupo Intelectual Primero de Mayo, grupo de poetas obreros con una actividad más o menos continua desde 1956, de cuyos principios destaca también la intención de difundir las expresiones y valores culturales de la clase trabajadora desde la creación poética. El Grupo Primero de Mayo, es tal vez un antecesor de *Narración*, en el sentido de ser articulador de una corriente literaria obrera de alcance nacional, cuya poesía fuera publicada en sus cuadernos literarios, en diferentes años y con un lapso bastante similar

al de los tres números de *Narración*. Así los cuadernos de 1965 *Las montañas de marzo*, de 1967 *Sinfonía candente*, de 1970 *Columna de luz*, y *Canto y seña* de 1975, son contemporáneos de los tres números de *Narración*, por así decirlo. En los años siguientes, el Grupo Primero de Mayo continúa con su actitud de oposición a la segunda fase del gobierno militar⁵.

Resulta inevitable encontrar más afinidades entre *Narración* con este grupo de poetas proletarios que con los grupos poéticos de los 70, por la misma razón articuladora, de constituirse tanto literaria como políticamente identificados con la clase trabajadora peruana y en un contexto político de dictadura que se agudiza en los años siguientes.

El trabajo conjunto de *Narración* se mantuvo hasta 1976 dejando preparados dos números más que no salieron a la luz por cuestiones de financiamiento, es claro, y por la dispersión de algunos de sus miembros que viajaron al extranjero. Además se dio inicio a una nueva etapa de creación individual entre los miembros del grupo, y el proyecto de realizar publicaciones mayores como sello editorial, labor que posteriormente fue efectuada por el narrador Roberto Reyes.

El tercer y último número de la revista se consolidó como un órgano más político que literario con el peso otorgado a la *Crónica de la huelga minera del año 71* contra la Cerro de Pasco Corporation. El tema central fue el fascismo a raíz de la caída del gobierno de Allende en 1973 y la proliferación de dictaduras militares en América Latina. En *Narración* N^o 3 aparece «Los intelectuales y el fascismo», extractos de textos de Mariátegui junto a otros de Vallejo, Gramsci, Dimitrov y Brecht, con una introducción que puede ser contextualizada por cinco años de un gobierno militar que

⁵ El año 76, Víctor Mazzi, miembro de fundador de este grupo, publica la antología *Poesía Proletaria del Perú (1930-1976)*, muestra de una trayectoria poética casi desconocida que se inicia con la labor organizativa y determinante de Mariátegui y la obra de Vallejo. Víctor Mazzi, *Poesía proletaria del Perú (1930-1976)*, Lima, Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1976.

adoptó imágenes y actitudes populistas (el rostro de Túpac Amaru fue el símbolo del gobierno del general Velasco) y la agudización del carácter represivo del régimen en víspera de su segunda fase. «A nuestro entender la tarea inmediata a cumplirse en las condiciones del fascismo es el desenmascaramiento de la ideología facista»⁶.

En esta segunda etapa se dedicó los espacios centrales de la revista a la figura y el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Planteamientos como el «escritor comprometido» o «vigencia del realismo» fueron presentados textualmente acreditando el sentido clasista de Narración, cerrando filas con el proletariado.

«Las citas de Mariátegui no sólo significan una defensa del realismo contra sus impugnadores, sino también la persistencia en el marxismo contra quienes desde sus propias filas difunden sus tesis extrañas al proletariado»⁷.

La referencia al pensamiento de Mariátegui sobre literatura fue una de las pocas que aparecieron en una publicación de estos años⁸. «Sobre el realismo» es una selección de textos con introducción de Gutiérrez aparecida en *Narración* N° 2. Estos son extractos de *El artista y la época*,

⁶ *Narración* N° 3, 1974, p. 6.

⁷ *Narración* N° 2, 1971, p. 4.

⁸ Son pocas las referencias sobre las reflexiones literarias de Mariátegui. Luis Alberto Sánchez lo menciona en su *Historia de la literatura americana*, de 1937 y en *La literatura peruana* de 1939. Augusto Tamayo Vargas en *Apuntes para un estudio de la literatura peruana: De Mariátegui a nuestros días*, 1947 y en su *Literatura peruana t. II*. Sebastián Salazar Bondy, con el artículo: «Mariátegui y la literatura», en *La Prensa* el año 1955. Mario Vargas Llosa, «José Carlos Mariátegui», en la revista *Cultura Peruana*, la sección Hombres, libros e ideas, los números 93, 94 y 95 del año 1956; y el artículo de Antonio Melis «Estética, crítica literaria y política cultural de José Carlos Mariátegui, apuntes», en *Textual* N° 7, revista del INC, Lima, 1973. Referencias Guillermo Rouillon *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, UNMSM, Lima, 1963. También Alberto Adessau, «Literatura y sociedad en las obras de JCM», en Antonio Melis: *Mariátegui tres estudios*, Amauta, Lima, 1971.

Defensa del marxismo, El alma matinal, Signos y obras, una suerte de montaje con los mejores textos del Amauta sobre la relación antagónica entre el artista y su contexto; la importancia de una revolución social como el ámbito donde se gesta, individual y colectivamente, un arte nuevo; y el valor político del realismo, expresión del «nuevo espíritu opuesto al cinismo de la egolatría burguesa», el espíritu del proletariado.

En el Perú el realismo ha sido forma de expresión frecuente de nuestra literatura, la novela realista fue el instrumento de conocimiento y reflexión crítica de los problemas sociales. Desde las novelas andinas de Alegría y Arguedas hasta los intentos de formulación del orden urbano en la narrativa de los 50, el realismo no es sólo un método de representación que aspira a crear un efecto mimético; es también un impulso contestatario que obedece a la característica de dar un testimonio y hacer una denuncia.

Narración postuló el realismo en la literatura como: «una representación de lo real, entendido como un proceso social históricamente condicionado y por lo tanto capaz de ser transformado revolucionariamente». En la misma introducción a los textos de Mariátegui sobre el realismo dice: «No se puede ser realista si no se acepta la lucha de clases como ley del desarrollo social y la obra artística como su expresión ideológica»⁹.

Como ya mencionamos, la fuerte filiación a los postulados de Mao Tse Tung en «Sobre la literatura y el arte» fueron la declaración de principios del grupo y quedaron sentados desde el primer número de la revista: «La literatura y el arte revolucionarios deben crear todo tipo de personajes extraídos de la vida real, y ayudar a las masas a impulsar la historia hacia adelante». Este texto de Mao aparece parafraseado más de una ocasión en los manifiestos del grupo.

En 1971 el escritor Alexander Solzhenitsin recibió el premio nobel de literatura como el reconocimiento político a su obra, e indirectamente en apoyo a su abierta discrepancia

⁹ Narración N° 2, 1971, p. 4.

con la Unión de Escritores de la URSS. Narración, en su afán de hacer crítica, mostrar su discrepancia ideológica y fijar su posición respecto al escritor dentro del socialismo, presentó el artículo: «Solzhenitsin, Kruschov y el Socialismo ético». En él Miguel Gutiérrez expuso una serie de ideas envueltas en acusaciones políticas. Para Narración la obra de Solzhenitsin obedecía a las orientaciones dictadas por el gobierno de Nikita Kruschev, blasfemias como la negación de la dictadura del proletariado y de la función social del escritor y la literatura, postulados básicos del proceso socialista.

El punto de partida de este juicio estaba en la escisión del movimiento comunista internacional, la polémica del PCUS y PCCh, la revolución cultural china que se dio en los 60, ruptura que en la izquierda peruana tuvo grandes consecuencias. Narración afiliada al maoísmo no fue ajena a esta situación (anteriormente presentó una carta abierta contra Pablo Neruda y sendas denuncias contra La Casa de las Américas de Cuba luego del estallido y repercusión del caso Padilla: «Como individuos Padilla, Sartre, Vargas Llosa, Cortázar, etc., son seres efímeros, fugaces más bien risibles»), y teniendo como uno de sus postulados el rol del «escritor comprometido» con su pueblo denunció a un Solzhenitsin ganado por su individualismo:

«Según Solzhenitsin, el escritor a partir de su «intuición» presenta la realidad tal cual es, con absoluta objetividad, sin que en su visión interfieran prejuicios políticos o de clase. (...) Ser excepcional, el artista es este ser imprevisible y extraño, y su obra continuará la paradoja, el misterio, el escándalo, ante la que fracasan las explicaciones por la causalidad histórica y la lucha de clases»¹⁰.

Durante los primeros años del poder soviético la ideología del estado se impuso sobre otras tendencias estéticas que en plena revolución permanecían en el ambiente

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

artístico con la imagen del escritor como participante en la tarea de edificar una nueva sociedad. El Primer Congreso de Escritores Soviéticos de 1925 dio inicio de modo oficial al realismo socialista cuyas consecuencias sufrieron el pensamiento teórico marxista, la producción artística y literaria de la mayoría de los países socialistas. El realismo socialista subordina el arte a la política, asegura el contenido ideológico de las producciones artísticas; los escritores realistas eran los únicos pertinentes para plasmar un arte de elevado contenido socialista y accesible a las masas.

Solzhenitsin fue expulsado de la Unión de Escritores Soviéticos en el año 1969. Sus contradicciones con la Unión de Escritores Soviéticos anunciaba el descontento de un sector de la intelectualidad soviética, la falta de representatividad de la élite entre sus masas trabajadoras.

Como reflexión final, el artículo sostiene que en cincuenta años de realismo socialista, la narrativa soviética sólo había abordado aspectos parciales del socialismo: «Ninguno de los escritores que escribieron durante este período tenía la perspectiva adecuada como para abarcar en su totalidad el complejo fenómeno de la dictadura del proletariado»¹¹. Solzhenitsin tenía la capacidad creadora para hacerlo pero sus novelas no fueron sobre obreros y militantes comunistas, sino sobre intelectuales como él, en consecuencia, no era un auténtico escritor socialista.

En el Perú, Vallejo con su novela *El tungsteno* (1931) había aplicado la poética del realismo socialista de acuerdo al carácter de la sociedad peruana. *El tungsteno* es una novela esquemática, ideológica y políticamente concebida como propaganda de una futura revolución social, dirigida por el proletariado¹². Pero esta línea narrativa no fue posteriormente desarrollada por otros narradores peruanos.

¹¹ *Ibid.*, p. 45.

¹² Cabe resaltar que los textos en prosa de Vallejo, son en su mayoría recién publicados entre 1967 *Novela y cuentos completos*, 1969, *Arte y revolución* y en 1973 *Contra el secreto profesional*.

En su tercer número, de 1974, *Narración* presentó un fragmento de la novela *El retoño* (1950) de Julián Huanay (1907-1969). Éste, considerado un narrador excepcional, tuvo el mérito de ser uno de los pocos escritores de origen obrero. *El retoño*¹³ es el relato realista y personal de un niño que huye de su comunidad en busca de trabajo, sus aventuras siguen el proceso de forzada migración y despoblamiento que sufren los campesinos del valle del Mantaro para convertirse en obreros de La Oroya y Morococha; muestra también las penosas condiciones de vida del minero peruano, el desarraigo y aculturación de los migrantes y su proceso de adaptación y supervivencia en la capital durante los 30 y 40. El pequeño obrero que recrea Huanay tienen una actitud de sorpresa y ternura hacia la realidad que lo abruma sin la mirada maniquea de personajes creados por el realismo socialista, ni el desgarramiento y la naturaleza marginal de los personajes urbanos de la narrativa del 50.

BUENA CRÓNICA Y MAL GOBIERNO

En 1969 el suicidio de José María Arguedas dejó un gran vacío en el medio cultural y artístico peruano. Su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971) testimonia los conflictos y problemas que como creador le impedían escribir una novela sobre la caótica realidad del país durante esos años. Uno de los problemas que Arguedas reconoce es el de la expresión, su escritura incapacitada para abordar el caos urbano de Chimbote. Arguedas (desde los primeros años del 60) había recurrido al trabajo de campo, entrevistas grabadas, fotografías, testimonios que ayudaran a darle un orden y una interpretación del fenómeno migratorio. Así el escritor recurrió al documentalismo que como científico social supo aplicar.

¹³ Julián Huanay, *El retoño*, Biblioteca Junín Vol. 1, Universidad Nacional del Centro, 1981.

Las razones para acudir a la documentación de la realidad, en el caso de un escritor se vinculan al problema de la representación. El lenguaje y la forma novelesca no bastan para elaborar una escritura representadora de esa realidad. La irrupción del «documentalismo» anunciaba una fractura entre los narradores peruanos y el realismo literario que había sido la principal vertiente de la narrativa peruana hasta ese momento. El surrealismo y las vanguardias artísticas de los años 20 ya habían cuestionado y descreído del realismo burgués. La narrativa del «boom hispanoamericano» aplicó los cambios que vinieron con la lectura de la poesía moderna contemporánea.

«La ruptura no se daría cuando se inicia la nueva narrativa sino más bien cuando la nueva narrativa entra en crisis y comienza a intentarse un nuevo tipo de escritura del relato que estaría representada fundamentalmente por el grupo Narración y por los empeños de crear una narrativa popular, aunque la palabra pueda prestarse a ciertas ambigüedades¹⁴».

El «documentalismo» fue el recurso sistemático para crear un nuevo tipo de escritura en el relato. La búsqueda y el uso de instrumentos extraliterarios fue el criterio para la elaboración las crónicas en Narración.

Pero la opción por el «documentalismo» no sólo obedece a la incapacidad del narrador frente a una realidad desbordante, también cumple un objetivo en relación con el público a quien va dirigido el texto. Así, el testimonio y la crónica son los géneros que Narración trabaja con la finalidad deliberadamente política de corresponder a un público popular nunca antes abordado. Además de la intención de recuperar del pasado estos géneros, para reincorporarlos a la cultura de los sectores populares. De ahí la adopción del nombre *Nueva crónica y buen gobierno* del cronista indio Guamán Poma de

¹⁴ Antonio Comejo Polar, en Montalbetti, *Literatura y sociedad en el Perú*, Debate T. II, *Narración y Poesía*, Mosca Azul, Lima, 1981, p. 106.

Ayala, para las crónicas de las luchas populares que Narración viniese elaborando.

Así el género narrativo fue sobrepasado por los relatos tipo crónica que como textos más que literarios buscan comunicar e informar al público lector. En la introducción a *Cobrizo, Cobrizo, 1971*, (1981) reedición de la crónica más importante de Narración, la *Gran huelga minera de 1971*, Roberto Reyes, hace una presentación teórica de las crónicas de Narración. Estas corresponderían al género de literatura de «no ficción», es decir, el testimonio, reportaje, documento histórico, basado en hechos reales presentados en un lenguaje y con una estructura literaria¹⁵.

La literatura de «no ficción» sería la combinación de una información objetiva y otra creada por el narrador, éste altera algunos hechos, personajes, escenarios, para su finalidad literaria y estética. La verosimilitud no es opuesta a la imaginación en la obra literaria.

Hay aquí una distinción de lo que vendría a ser el género documental. En el documento el narrador desplaza la interpretación de la realidad por el documento mismo. En la literatura de «no ficción», la utilización del documento está subordinado a la perspectiva del referente que es ficcionalizado; la documentación histórica y la construcción ficticia se asocian en un solo discurso, los elementos que provienen de la realidad, y los componentes que son puramente de ficción.

Las crónicas de Narración agregarán una consigna político-literaria que las diferencia de la literatura de «no ficción»: «Las crónicas de Narración corresponden más bien a un criterio diferente en el que importa tanto el objeto documentado como el criterio y los procedimientos para hacer el documento. Hay otra conceptualización y otra

¹⁵ Dentro del criterio de «no ficción» (que proviene de la traducción mecánica del inglés *no fiction*) cabrían la novela de Truman Capote, *A sangre fría*, *Los hijos de Sánchez* del antropólogo Oscar Lewis, *Os sertoes* de Euclides Da Cunha, *El Amauta Atusparia* de Ernesto Reyna (publicada en *Amauta* en 1929), o el tipo reportajes de Guillermo Thorndike, como *El año de la barbarie*, o *El caso Bancharo*, etc., obras que también son reconocibles por su carácter documental.

práctica del documento, comenzando porque se trata de un trabajo que incluye una elaboración ideológica previa a la misma redacción del texto»¹⁶.

Las crónicas de Narración tenían como objetivo registrar la historia popular, «aquella que es tergiversada, silenciada por los cronistas e historiadores oficiales»¹⁷. Su elaboración colectiva e ideológica fue la característica más distintiva de este proyecto literario. Si bien sus autores creen reconocer en éste su mejor producto, es evidente que el entusiasmo de esos años y el recuerdo nostálgico puede pesar a la hora de evaluar el trabajo de hace veinte años atrás. De todos modos vale la pena resaltar que este proyecto estuvo asociado a los postulados del realismo literario y el realismo proletario que destacaron en su revista. Para Narración el realismo proletario debía ser una nueva épica teniendo como contenido el proceso del proletariado hacia la toma del poder, parafraseando una frase de Mariátegui que dice que el realismo verdadero es el que narra la revolución proletaria¹⁸.

La historia popular en las crónicas de Narración es protagonizada por héroes de pueblo que resisten atropellos, son reprimidos o asesinados, protagonistas anónimos (como lo fueron los personajes de *El mundo es ancho y ajeno*, *Todas las sangres*, *Martín Fierro*, *Os sertoes*, etc.) pero carecen de esa dimensión literaria que los puede hacer personajes inolvidables. La explicación puede ser formal (quizá se preste a un análisis más complejo): un único estilo, una única escritura hubiera, tal vez, estructurado mejor la *Crónica de la huelga minera* (la crónica mejor concebida por Narración); el discurso polifónico, los fragmentos textuales de algunos testimonios, las diferentes perspectivas para narrar un mismo hecho, están presentes, sin destacar ningún pasaje. Los últimos episodios, el asesinato de los dirigentes y los momentos previos, buscan un efecto de tensión en el relato pero que al ser dilatados, pierden su fuerza.

¹⁶ Antonio Comejo Polar, *op. cit.*, p. 111.

¹⁷ Roberto Reyes, *Cobriza, cobriza 1971*, Ediciones Narración, Lima, 1981, p. 11.

¹⁸ Citado en *Narración* N° 2, «Sobre el realismo», fragmento de Les Encahiments, en *La escena contemporánea*.

De todos modos el proyecto contenido en estas crónicas es importante y marcó una pauta en la narrativa peruana, aún no reconocida. Una consecuencia, sin duda, fue la novela *Canto de sirena* de Gregorio Martínez cuya elaboración individual fue de documentación, reelaboración del lenguaje y ficcionalización a partir del testimonio real de un campesino negro de la costa sur peruana. Es interesante también destacar el cuento de Félix Huamán Cabrera *Cobriza* basado en el asesinato de uno los dirigentes protagonistas de la huelga minera, Pablo Inza Basilio.

Queda destacar que a lo largo de su existencia Narración resultó ser el filtro de sus propios integrantes: es casi obvio que quienes quedaron hacia el final de su conformación como grupo tuvieron en sus manos el proyecto de las crónicas. Grupo final que quedó por afinidades políticas y estéticas en común: Oswaldo Reynoso, Miguel Gutiérrez, Vilma Aguilar, Roberto Reyes, Ana María Mur, Hildebrando Pérez Huaranca y ocasionalmente Gregorio Martínez. Otros nombres también estuvieron vinculados a este colectivo, la lista es larga y, a veces, sorprendente.

CONTRA EL ESTADO Y CONTRA EL MERCADO

La idea de una literatura popular o escrita desde el punto de vista de las masas fue una idea bastante genérica. «No es necesario estar dentro de Narración para manejar el presupuesto de Narración»¹⁹.

Hemos señalado que Narración se distingue autodefiniéndose como «clasista». Pero habría que agregar nuevos postulados a los que los constituyeron como grupo. «Contra el estado y contra el mercado» podía haber sido el lema de esos años que conjugaban militancia política con la actividad literaria. Los integrantes de Narración postularon un discurso y una política de oposición al Estado. Por

¹⁹ Declaración de Augusto Higa en el Seminario «Narración y la novela peruana de los 90», realizado en SUR Casa de Estudios del Socialismo en agosto-setiembre de 1994.

ejemplo, efectuaron denuncias y acusaciones contra la Casa de la Cultura, y su actividad literaria se caracterizó por estar ausentes del mercado editorial de entre los 60 y 70. *Narración* fue una publicación netamente artesanal, sin llegar a ser clandestina. La calidad creativa e individual de los miembros de *Narración* estuvo limitada en su mayoría a cuentos y relatos publicados en la revista que no llegarían a dar la imagen compleja de lo que podían brindar como narradores.

Ninguno de sus miembros llegó a publicar durante esos años a excepción de Gutiérrez con su primera novela *El viejo saurio se retira* (1969) editada por Milla Batres²⁰ y de Oswaldo Reynoso que publicó *El escarabajo y el hombre* (1970). Es recién en 1978 que aparece la novela *Canto de sirena* de Gregorio Martínez, la cual rompe el silencio editorial de los miembros de *Narración*, convirtiéndose prácticamente en un «boom» literario siendo obra de un autor prácticamente desconocido.

Durante los 70 sucedió un período de empobrecimiento de la narrativa urbana en general, la distinción urbano-rural en la literatura se diluye en producciones poco sólidas. Luego del «boom» de *Canto de sirena* *Narración* vuelve al silencio. Sólo Roberto Reyes volverá a abrir los fueros narrativos en 1986, concretando el proyecto novela con *Los verdes años del billar*. Dos años después Miguel Gutiérrez reiniciará su período de publicaciones con la novela *Hombres de caminos* (1988), en 1991 aparecerá *La violencia del tiempo*, que se constituye en el proyecto de novela más ambicioso luego de muchos años en la narrativa peruana.

Ya con el proyecto de las crónicas se iba haciendo evidente que el género narrativo estaba en cuestionamiento. El proyecto de «novela total», planteado por Vargas Llosa (abarcar toda la realidad: todos los espacios, todos los tiempos) es prácticamente imposible. *Conversación en la Cate-*

²⁰ Justamente es con Carlos Milla que se seguirán realizando las publicaciones de Gutiérrez. Milla Batres también publica el primer libro de Gregorio Martínez *Tierra de caléndula* en 1975 y más recientemente en 1991 publica la novela de Augusto Higa, *Final del Porvenir*: luego de muchos años se mantiene un antiguo vínculo editorial.

dral sin fracasar sino todo lo contrario, expresa esta crisis de la estructuración simbólica de la sociedad.

Novelas como *Conversación en la catedral* (1969) o *Los geniecillos dominicales* de Ribeyro (1971) expresaron la beligerancia de la novela burguesa peruana, cuyos personajes eran individuos con un discurso crítico sobre su sociedad pero totalmente desarticulados de ella, incapaces de asumir una actitud política, y cuya opción era el cinismo.

Narración fue testigo de la aparición de estas novelas, peleó y criticó a sus autores, pero finalmente no produjo nada mejor.

En 1986 aparece la novela de Reyes, *Los verdes años del billar*, novela urbana, que desarrolla la misma línea temática de las dos novelas antes mencionadas. En *Los verdes años...* el personaje central es un joven que sufre una serie de cuestionamientos propios a la psicología de la pequeña-burguesía urbana, que vive un proceso de aprendizaje político, artístico y sentimental, se debate entre la militancia y la vuelta a su barrio que lo remonta a sus adolescencia feliz. Relato contextualizado en una atmósfera de dictadura militar y tensión política como fueran los últimos años de Velasco y los de la segunda fase de Morales Bermúdez.

La novela de Reyes retoma los tópicos urbanos de un realismo crítico, desarrollo que Peter Elmore plantea de la lectura de *Conversación en la catedral* y *Los geniecillos dominicales*: el personaje de la clase media que vuelve a su barrio porque sufre un desarraigo social y existencial y la percepción en el discurso narrativo de la urbe como el reverso degradado de una comunidad orgánica, la urbe caótica y los años de la dictadura de Odría²¹.

La novela urbana de Narración se mantiene en los mismos temas y en los mismos contextos de décadas anteriores. Es curioso que las producciones narrativas sobre la ciudad tanto de Reyes como de Augusto Higa, *Final del*

²¹ Peter Elmore, *Los muros invisibles. Lima y la modernidad en la novela peruana del siglo XX*, Mosca Azul Editores, El Caballo Rojo Ediciones, Lima, 1993.

Porvenir, tengan como contexto la urbe de los 50 y 60, una Lima no transformada aún por la fuerza de las migraciones provincianas y básicamente andinas. De ello no sólo se debe acusar a los ex-miembros de Narración sino que es un problema de nuestra narrativa en general.

EPÍLOGO

Años después que Narración dejara de funcionar como núcleo de escritores, supimos que muchos de ellos se replegaron, andando por los linderos de la producción silenciosa, de la docencia universitaria, en los viajes al exterior o que murieron trágicamente, envueltos por la violencia política de la década pasada. Posterior y más recientemente hemos sido testigos de la aparición de prometedoras y buenas novelas que nos devuelven la confianza de que la narrativa peruana está pasando por un período de renovación y cambio. Este artículo pretende expresar el reconocimiento a la labor casi de artesanos de ciertos escritores peruanos, el costo de cuyo quehacer literario, por diversos motivos, fue mayor que el de otros más afortunados en el escenario literario. Tal vez la etapa de largo aprendizaje fuera fundamentalmente necesaria para obtener mejores frutos, tal vez fueran necesarias frases que a mitad del camino formativo de un escritor resumen lecciones aprendidas: «No pudimos descubrir el resplandor del fuego»²².

²² Miguel Gutiérrez, *Quéhacer* N° 34, Especial de Lima y la novela, 1986.

RESEÑAS Y CRÓNICAS

EL AMOR QUE NO SE ATREVE A LLAMARSE POR SU NOMBRE (...TIENE VARIOS NARRADORES EN EL PERÚ)¹

TRES NOVELAS Y SEIS CUENTOS aparecieron en los últimos catorce meses que tocan el tema del amor prohibido. Será que está dejando de ser prohibido o que la fascinación por lo prohibido agarró en la imaginación de los narradores y sacó del «closet» un tema que sirvió para enviar a Oscar Wilde a la cárcel y el exilio, a Haya de la Torre al ocultamiento permanente, y a Truman Capote, a la fama. Indudablemente hablar de autores homosexuales no es lo mismo que hablar de personajes o temas homosexuales en la literatura. Whitman, el gran maestro de los poetas cantó a los hombres que amaba y provocó un gran debate a fines del siglo pasado y entre los estudiosos, hasta hace poco. Tennessee Williams publicó sus memorias y fueron un escándalo hace quince años.

Todavía no tenemos escritores peruanos homosexuales, que sepamos. Conozco un par pero eso todavía se guarda en el closet. A diferencia de Wilde o Whitman, hace un siglo, o Williams, en los setenta, en el Perú los escritores no se hacen conocidos por su posición sexual frente a la vida, que, aunque es irrelevante, sirve para comprender la sensibilidad y el conflicto interno desde el cual están escribiendo. Derrida nos dirá que es inmaterial, pero igual importa, sin que sea lo gravitante como se pensaba antes del deconstruccionismo. Es importante, por la carga de conflicto que lleva a la creación de la obra literaria, el reconocimiento interno de una diferencia de percepción frente a la vida y del reconocimiento de que quizás para la mayoría de la población, el deseo heterosexual sea el prevaleciente, aunque finalmente la afectividad y el deseo homoerótico está presente en uno mismo. La diferencia en sí misma es frívola por la irrelevancia que tiene que dos personas del mismo sexo se amen\deseen, desamen\deseen, o sean absolutamente

¹ El texto resulta del seminario sobre «Homosexualidad en la literatura peruana» efectuado en el MHOL, Lima, 1994. El autor agradece a los integrantes la discusión cuyos resultados ahora aparecen por escrito.

indiferentes. Salvo en el discurso reproductivo repetido hoy por la iglesia católica -para ser precisos, por los sectores duros de la iglesia- y antes por Stalin y la Reina Victoria, finalmente la diferencia es una frivolidad. Sin embargo, esa frivolidad mandó mujeres a la hoguera en los siglos XV al XVIII, condenó a emperadores y reyes (Ludovico de Baviera y Eduardo Segundo de Escocia), exiló a Wilde y fustigó a Vita Sacville West. Empero, esa diferencia frívola y el reconocimiento de la misma es socialmente penalizada por las inseguridades en la identidad de cada uno. Lo distinto se penaliza, no obstante la frivolidad de la diferencia en sí misma. Los mitos contruidos: los homosexuales varones son mujeres (sin cartera), las lesbianas son hombres (machonas), lleva a la construcción de un imaginario social expresado en el Perú contemporáneo en diarios como *Extra*, *El bocón* o en los suplementos dominicales de *Expreso* y *La República* a propósito del hipotálamo como «causante» de la homosexualidad. Será quizás que el hipotálamo es responsable de la inteligencia y la creatividad, y no sólo de una sexualidad aún vista como desviada de la reproducción. No es claro qué importancia tiene salvo en lo que a reproducción se refiere, pero en cualquier caso es el tema que nos convoca.

El amor que no se atreve a llamarse por su nombre es el que siente un hombre mayor por uno más joven como el que hubo entre David y Jonathan, tal como el que Platón tomó como base para su filosofía, y tal como el que se encuentra en los sonetos de Miguel Angel y Shakespeare. Es ese afecto espiritual y profundo tan puro cuan perfecto. (Dicho por Wilde en su defensa durante el juicio que le abrió el Marques de Queensberry)².

Los textos a los que nos referimos no son exactamente sobre el amor que no se atreve a llamarse por su nombre porque no hablan precisamente de amor ni de la relación entre dos personas del mismo sexo, sino que utilizan la orientación sexual del personaje para hablar de otra cosa. *Aladino* de Osvaldo Reinoso (Peisa, Lima, 1993) es un cuento simpático con un sabor homosexual adolescente muy dulce. La homosexualidad del personaje está en su sensibilidad antes que en su amor. El muchacho recuerda lo que debió haber pasado pero no pasó, tal vez por los terrores que tuvo *Jimmy en Paracas* de Bryce. El terror al deseo incontenible y prohibido. El

² Richard Ellman, *Oscar Wilde*, Vintage books, New York, 1988, p. 463, (Traducción del autor)

cuento de Rafael León «Muerte y transfiguración de Guille en sus cenizas» en *Los actos gratuitos* (Salgado Editores, Lima julio, 1993) trae por primera vez el tema homosexual de forma descarnada y es sobre el deseo homoerótico que une a tres personas asistentes a un funeral en una orgía para ocultar la tristeza por la muerte de un amigo común. Con penes y semen, tres hombres y mucho deseo, es un cuento gay en el mejor espíritu de los norteamericanos. El cuento de temática gay que lo antecede es *Con Jimmy en Paracas* de Alfredo Bryce, publicado en 1968 y republicado en *16 Cuentos latinoamericanos* (Peisa, 1992) donde el personaje es un adolescente que se encuentra con un compañero de colegio y en un juego sensual e inocente se produce un desenlace gracioso de terror. El terror de la atracción y la inseguridad frente al gusto por lo prohibido. El mismo gusto lo introduce Mario Vargas Llosa en *La Ciudad y los Perros*, (Seix Barral, Barcelona, 1963) en una escena donde un grupo de adolescentes del Colegio Militar se reúne en una sesión de masturbación colectiva donde un oriental voyeurista (y mas que eso), disfruta viendo este espectáculo y la sensualidad de los muchachos se desborda en sí misma mirándose en el proceso. La narración de Vargas Llosa en este acápite está hecha de tal forma que todo queda sugerido, haciéndolo aún más insinuante que la escena de Jimmy en Paracas. Digamos que los penes y el deseo quedan sugeridos antes que explicitados como hace León en «Muerte y transfiguración...». Marcela Robles recopiló cuentos de una decena de autores en un texto titulado *A flor de piel* (Peisa, 1994) donde Mariella Sala, Doris Moromisato y Oscar Ugarteche presentan narraciones homoeróticas sin penes ni vaginas pero con sensibilidad por el amor planteado por los personajes. Estos cuentos se emparentan con el relato de Hugo Sánchez, ganador del concurso de cuentos del MHOL, donde la afectividad esta por encima del sexo explícito, produciendo un vínculo entre el lector y el texto menos relacionado con el deseo y más con el amor homoerótico, salvando las distancias insalvables entre ambos elementos. Digamos que donde el deseo se explicita en Bryce, Vargas Llosa y León, el amor se explicita en los cuentos de Sala, Moromisato, Ugarteche y Sánchez.

Jaime Bayly, de su lado, nos trae una novela de dimensiones, *No se lo digas a nadie* (Seix Barral, Barcelona, 1994) que nos regresa al falocentrismo y nos mete la nariz en el deseo homoerótico del personaje, un muchacho de clase alta limeño, exitoso por fortuna más que por esfuerzo, mentiroso y traidor. No es una novela sobre el amor ni sobre la sensibilidad homosexual, sino sobre el utilitarismo sexual y la falta de sentido de la vida del personaje. Visto desde el ángulo del relieveamiento de la literatura homosexual -si se puede

llamar así a los cuentos antes indicados-, esta no es propiamente una novela sobre el personaje, sino sobre sus ocurrencias sexuales y su entorno social.

Duque, de José Diez Canseco, es una novela sobre el amor de Teddy con su futuro suegro, Carlos Astorga. Es una fervorosa crítica social en tono de ironía. Fue escrita en 1928 y publicada en Santiago de Chile en 1934. Fue reeditada cuarenta años más tarde en el Perú por el escándalo que causó entonces. Parece ser que le buscaron personas reales a los personajes y se armó la gran polémica, como pasó con *No se lo digas a nadie*. Del mismo modo, los autores son de clase alta y la crítica que hacen tiene, para algunos lectores, neófitos en literatura, sabor a delación. Bayly reedita en los 90 lo que Diez Canseco hizo en los 20. Utiliza la orientación sexual del personaje para hablar del mundo en que se desenvuelve. Allí termina la analogía. Si la esencia de la literatura es la creación de una realidad encerrada en sí misma, verosímil, con una resolución del planteo inicial, la distancia entre ambos textos es abismal. Mientras Diez Canseco crea una realidad encerrada en sí misma, absolutamente verosímil y con un desenlace del planteamiento inicial, Bayly plagia la realidad de forma inverosímil no logrando re/crearla. El texto tiene una resolución insólita al planteamiento e inverosímil al personaje. Diez Canseco entra en la intimidad de Teddy, y éste reflexiona sobre su sexualidad, que no le gusta ni le convence del todo, mientras Joaquín hace un canto a la inopia. El personaje no reflexiona nunca sobre su sexualidad. Esto, en un personaje homosexual, es poco verosímil. La diferencia en opción sexual remite a la fuerza, hasta al personaje más frívolo, a la reflexión sobre sí mismo y el grado de su diferencia. Toma mucha reflexión llegar al punto de reconocerte como un igual. No todos lo logran, por cierto. Los que no lo logran son incapaces de llevar vidas amorosas y sólo llevan vidas sexuales. Es el caso de Joaquín Camino. La culpa impide el amor y fuerza la perversión como un escape a la represión interna. Joaquín Camino es eso, pero sin culpa, desde ya inverosímil. Es un perdido en la vida, desencantado de todo, a quien en realidad nada le importa salvo hacer la vida divertidamente (para el lector) miserable a sus padres. Es un personaje capaz de traicionar la intimidad de su padre y de su madre después de haber reconquistado su cariño luego de la forzada expulsión del hogar por reconocerse homosexual. ¿Para qué se reconoce homosexual? La reflexión profunda ontológica detrás de este reconocimiento no está presente. Es un personaje vacío. Para el caso pudo haber sido heterosexual y hubiera podido hacer la misma denuncia de incompreensión. Colocar al personaje homosexual le dio aire para hacer que la denuncia sobre la estupidez

de la clase alta limeña sea más contundente, frente a un Opus Dei materno. Sin embargo, como la literatura no es un panfleto, la novela cae en una trampa: la moda.

La crítica al Opus Dei parece lo más controvertido en esta novela de fácil lectura y aun más fácil olvido. El narrador no le tiene cariño al personaje y el autor debe tener una ambivalencia feroz frente a los juicios del narrador. Por un lado el narrador hace que el personaje salga en una defensa cerrada de la homosexualidad al final. De otro, lo que el narrador construye con el personaje es bastante poco simpático y la moraleja es casi, «ese maricón de mierda ahora quiere hablar de justicia». Al menos, fue la reacción que me provocó. Es insólito que ese personaje haga una defensa inteligente de la homosexualidad al final. Lo coherente hubiera sido una defensa de la marginalidad en la que vive. Al final, la marginalidad tiene sus grandes ventajas también en cuanto posición al borde la sociedad desde donde mirarla, que es desde donde este personaje mira a su entorno. Más investigación, o más sinceridad narrativa, hubiera dado mayor verosimilitud al personaje.

En octubre no hay milagros de Osvaldo Reinoso (ed. Kantus, 4ta ed., Lima, 1973), fue otro esfuerzo por hacer sociología a través de la homosexualidad, denostándola. A diferencia de Bayly y Diez Canseco, donde la crítica a su medio sale auténtica y con conocimiento de clase, Reinoso logra hacer social realismo a través del deseo homoerótico. El cura Domingo del colegio de curas se tira a Mario, un negrito de catorce años hijo del jardinero. Don Manuel, el banquero, se tira a Tito, un muchacho humilde. Ambos personajes abusan de su poder. Esto no ocurre ni en Bayly ni en Diez Canseco. Sin embargo, para los tres, el homoerotismo es un pretexto para decir lo que encuentran de mal con la sociedad. Para fines literarios, donde la realidad está dentro del texto, lo que importa es cómo dicen lo que dicen, y lo que me importa es lo que los narradores (internos al texto) dicen sobre los homosexuales. No dicen nada ni de mal ni de bien, sobre la esencia del personaje. No es *El retrato de Dorian Gray* donde el vínculo afectivo entre el pintor y el modelo dio pie a que se usara de prueba en el juicio por indecencia contra Wilde, estableciéndose una relación explícita entre autor y narrador, que en la teoría literaria contemporánea sería cuestionable. El autor está fuera del texto y el narrador dentro del mismo siendo dos entes distintos y no debiendo confundirse el papel de cada uno ni la identidad sexual de cada quien. Lo afectivo está un poco más presente en Diez Canseco. Es más romántico. Lo perverso y no lo natural son la esencia de estas tres novelas peruanas similares en cierta medida.

Bellatín nos ofrece *Salón de belleza*, que a la inversa de las anteriores es bastante natural y amorosa, a pesar de tratarse de la vida de un travesti que juega con la identidad femenina todo el tiempo al grado que el lector espera que se refiera a sí mismo como una mujer. Este ciertamente sería el caso en la vida real. Salvo ese detalle, el personaje es verosímil y el simpático *racconto* en el oficio más antiguo en compañía de sus dos amigas travestis hacen de este novela un delicioso repaso por una marginalidad verosímil y genuina. El narrador en *Salón de belleza* está en la *psique* de una travesti vieja que está viendo morir a sus amigas y que decide, por amor, convertir su salón de belleza en un moridero para enfermos terminales de SIDA. El lector sufre con la agonía de sus pacientes y con los gritos de amor de los amantes que no pueden por regla entrar a ver sus seres amados. Esto no se presenta en ninguna forma en *No se lo digas...* El amor y la ternura en la novela de Bellatín contrastan con la frialdad y dureza en la novela de Bayly a pesar de ser una travesti vieja, jubilada de la prostitución. Bellatín toma dos datos de la realidad. Existe la persona que dio pie al personaje y existe el sauna administrado por dos japonesas (mujeres con cartera). La metáfora del sauna como una pecera donde entran los seres humanos y pueden quedar muertos, como los peces, está maravillosamente lograda.

Carmen Ollé nos ofrece *Las dos caras del deseo* que hurga más en la intimidad del personaje. Tal vez que Ollé sea mujer le abre la posibilidad a explorar la intimidad con más soltura pero logra llevar al lector por la mediocridad de una mujer estéril en la Universidad que tiene un devaneo con Eiko, una japonesa perversa pareja de Marta, luego rectora de la Universidad. Eiko logra convertirse en desagradable y su perversión muestra las diversas caras de la tortura que puede tener el alma. La perversión de Joaquín, en *No se lo digas...*, no muestra esto. Es un perverso chato. Eiko es una perversa refinada que destroza lo que toca. Teresa eventualmente sale de Lima y se va a Estados Unidos donde descubre un mundo nuevo y se reencuentra con su deseo. La manera como lo hace es inteligente y plácida. No hay perversión. No es chocante. Es normal, natural y fácil, luego de las reflexiones internas sobre los hombres que hace Teresa. A ratos *Las dos caras...* es excesivamente larga. Sin embargo, el tiempo del personaje es importante para llegar a sentir y comprenderla. La primera parte que transcurre en Lima se hace agobiante, tan agobiante, tal vez, como debe ser la vida para una mujer sola, dejada por el marido, ahora exitoso profesor enseñando en una universidad nacional donde siente que nadie lee y que a nadie le importa lo que dicta en clase. Hay una sensación de mediocridad transmitida en esa

parte que contrasta con la visión de la luz al llegar a Manhattan. Manhattan es la libertad de su madre, de su Universidad, de su pasado, de su ex marido. Es la libertad. Lima es la opresión cruzada de perversión y atravesada por bombas, falta de agua, luz, pobreza, y sensación de falta de futuro. Lo que dice Ollé de Lima es bastante mas chocante que lo que dice Bayly. Sin enfatizar la sexualidad de sus personajes, el texto de Ollé re/crea la realidad de forma verosímil y nos la enrostra a los lectores, al estilo de Zolá. El sabor de *Kitchen de banana*, de Yoshimoto es fuerte (Tusquets, Barcelona, 1988) por la soledad de los personajes y el modo de acercamiento a la intimidad de los mismos siendo dos obras escritas en mundos distintos y contextos sociales diversos. La forma como Ollé se aproxima a la intimidad es lo que la hace a una autora universal.

Laura Riesco presenta en *Ximena de dos caminos* (Peisa, Lima, 1995) a una niña mirando el mundo. Es la hija de un funcionario de la Cerro de Pasco en los años cincuenta. Desde esa esquina nos presenta las relaciones de clase, raciales, y sexuales prevalecientes en la época. Con delicadeza y cuidado, la narradora, la niña Ximena ya grande, nos habla sin dolor pero con sensibilidad de la relación de su familia con los indios (pongos, propios y empleados menores de la empresa), y con el sexo. La forma como describe la impensable posibilidad de un embarazo de la prima adolescente nos remite a la visión pacata sobre la sexualidad que existió en el Perú de ese entonces. Lo terrible es que la niña usa el pretexto del embarazo para amar al hombre de su vida, un hombre casado. El escándalo en la familia de clase media de esa época es un capítulo muy sabroso. Nuevamente habla sobre sexo cuando habla de sus primitos y los juegos sexuales con ellos. Presenta cuán pronto se aparece el machismo en los varones. Finalmente hay una viñeta donde se presenta la relación de su tía con una amiga. Una relación lesbiana de la que Ximena da fe con cariño, aunque cuando su madre se entera se arma la trocatinta en un estilo que cautiva al lector.

Lo que es sugerente es la publicación de tantos textos recientes que usan lo homoerótico, sea como pretexto o como eje. El tema gay, lesbiano y travesti parece haber tomado un cariz nuevo. El tema dejó de estar guardado para un selecto grupo de intelectuales que opinan sobre el asunto, o para el MHOL, y entró en la narrativa peruana no por primera vez, como hemos visto, pero sí de manera cuantiosa y bien escrita. ¿Esto habla de un cambio en la sociedad limeña, o sólo del final de la mala conciencia en una cierta parte de la misma? Los personajes revalorados en los cuentos de Rafael León, Sala, Moromisato, Ugarteche y Sánchez, y las novelas de Bellatín y Ollé contrastan como visión de la homosexualidad con el

de la novela de Bayly. Este viene cargado de valoraciones negativas. Casi es homofóbico este personaje, o por lo menos el narrador. La ironía fina de Bayly se pierde en la podredumbre de todo lo que el narrador toca.

Tal vez la sociedad esté atravesando un cambio valorativo, aunque habría que preguntárselo a los lectores. La elección de los temas casi al mismo tiempo, y sin que medie ni la generación ni el sexo de los autores, habla de algún cambio mayor en la cultura en la que se ubican autores y lectores. Me sorprendió la falta de culpa que sí se lee en los personajes tanto de la novela de Reinoso de 1961 como la de Diez Canseco de 1928. Teddy y Tito se sienten culpables, tanto como el muchacho expulsado del colegio por tener sexo con el amante del cura Domingo. Ninguno de los personajes de las novelas contemporáneas -no de los cuentos- expresa culpa alguna. *Aladino*, de Reinoso, no sólo no expresa culpa, sino una cierta melancolía por lo que no hizo de adolescente con su objeto amoroso. Finalmente está el cuento ganador del concurso del MHOL de cuentos y poesía escrito por Hugo Sánchez, publicado en el volumen *Desde la otra orilla* (editorial MHOL, Lima, 1995). Titledo «La última partida» teje en la metáfora de un juego de ajedrez iniciado en 1968 antes del golpe de Estado, un amor entre dos muchachos que a la larga, luego de la partida de uno al exilio político a causa del padre, deja al otro a definir su vida y se reencuentran luego que el otro se casó con una mujer y tuvo varios hijos. Al final de la partida, el que se fue resultó ser el que amaba y cuyo amor perduró. La frescura del cuento y su desenfado hablan de un narrador fresco, un joven que en 1968 tenía menos de veinte años, que no se conflictúa más allá del conflicto amoroso pero que siente el conflicto del otro como propio. Es decir es un conflicto amoroso que pasa por el conflicto interno del otro. El desenlace es el conflicto amoroso con el conflicto interno del narrador por el modo del desenlace.

Las novelas reseñadas son fluidas y provocan interés en el lector de seguir leyendo, a ratos, a pesar de la truculencia, o quizás por eso mismo. El éxito editorial de las novelas y los cuentos citados hablan de una bienvenida apertura social frente a la homosexualidad y a la relevancia que tienen temas antes tabúes para la elaboración del sentido de la humanidad a través del texto literario. Hablan de lectores interesados y perceptivos a nuevos planteamientos desde la marginalidad para discutir del amor que no se atreve a llamarse por su nombre y explorarlo, por lo menos en el texto. (*Oscar Ugarteche*)

«LO MODERNO EN EL PERÚ DE LOS 90»

INTRODUCCIÓN: DE LA IMAGEN AL CONCEPTO

El debate «Lo moderno en el Perú de los 90» (*Márgenes* N° 12) deja la impresión un tanto frustrante de la confusión a pesar de la riqueza de las informaciones y de los interesantes puntos de vista. «El texto», escribe Oscar Ugarteche, promotor del debate, «fue escrito para provocar ideas y ver si de allí se puede discernir mejor aquello que llamamos moderno». El debate no logra su fin. Nos quedamos al fin con la misma incertidumbre que teníamos al comienzo. Pienso que esto es un directo resultado de un falso método.

La dificultad del debate se aprecia inmediatamente en el hecho que cada participante en el debate tiene «su» idea propia de lo moderno, «que -escribe O. Ugarteche- llevó a los comentaristas a pelearse con su propia sombra». Sería productivo por lo tanto entrar al debate haciendo un esfuerzo de definición de «lo moderno» antes de tratar a buscarlo en el Perú de los 90.

El primer problema que encierra este término es su aparente claridad, su evidencia fácil. Todo el mundo lo utiliza con diferentes contenidos, a veces hasta contradictorios. Oscar Ugarteche se deja ganar por esta ilusión y se satisface con una definición del 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». Esta definición es demasiada abstracta y superficial para que pueda sermos útil. Lo que ha sucedido recientemente puede ser un golpe de Estado, un terremoto y mil cosas más como el nacimiento de un niño como la muerte de un anciano. «Lo que existe hace poco tiempo» puede ser una enfermedad o una depresión. «Lo contrapuesto a lo clásico» puede ser también muchas cosas hasta que no se defina lo que se entienda por clásico (romántico o barroco por ejemplo). Y «lo que vive en la actualidad» puede ser algo muy arcaico, medieval, si se entiende por actualidad «realidad actual, lo de ahora, el hic et nunc».

Hay que emprender aquí pues un movimiento de re-flexión en el sentido kantiano. No tratar de ver la realidad inmediata como objeto de búsqueda, sino hacer primeramente una reflexión, un movimiento hacia uno mismo, hacia el interior, hacia la idea misma,

para criticarla, es decir, para examinarla con cuidado. Debemos entender la complejidad de este término. Esto nos evitará «pelearnos con nuestras propias sombras».

Partamos de lo más elemental e inmediato, el análisis gramático-morfológico: la palabra «moderno, moderna» es un adjetivo, expresa una cualidad. Y como tal requiere de un sustantivo. De esta manera tomamos por ejemplo el adjetivo «blanco» buscamos inmediatamente su objeto: una mesa, un caballo, un hombre, etc. Vemos en este caso una relación relativamente simple entre el adjetivo y su correspondiente sustantivo.

Muchísimo más complicado es el adjetivo «moderno». El uso (y el abuso) de este adjetivo es considerable: una camisa puede ser «moderna», tanto como un auto, una máquina, un pensamiento, una medicina, un sistema económico, una moral, una filosofía, una empresa, un baile, una música, etc. El proceso de sustantivación del adjetivo «moderno» en «lo moderno» hace aún más difícil el apropiado entendimiento del término. Pues se le da una sustancia que no tiene o que es muy confusa. Nuestra pregunta por lo tanto tiene que ser: ¿Cuál es la sustancia real de «lo moderno»?

LA TRIADA «MERCADO-LOGOS-ESCRITURA»

«Lo moderno» es un fenómeno histórico concreto. Apareció por primera vez y se desarrolló dentro del cuadro histórico cultural del viejo mundo y luego se extendió paulatinamente en todas las direcciones del planeta desarrollándose de manera muy desigual e irregular según el tiempo y las regiones. Como tantos fenómenos culturales europeos, tuvo su cuna en la Grecia antigua.

Es el producto cultural de la conjunción de tres piedras angulares de la historia europea: el Mercado, el Logos y la Escritura.

Logos y escritura

La aparición histórica de la triada mercado-logos-escritura terminó en este continente con la soberanía de un proceso histórico cultural valioso de la humanidad: el Mito. Se considera a Sócrates como figura de transición del pensamiento «mitológico» al pensamiento «lógico». Platón ilustra bien esta transición. El origen de la filosofía tiene este sello. Sócrates es propiamente un «sabio», no es filósofo, pero él prepara la filosofía. Platón es ya un filósofo, pero que se mueve aún dentro del mundo mitológico. ¿Cuál es la diferencia?

Sócrates habla, dialoga, Platón escribe. No hay filosofía sin escritura. Sócrates, como Jesús o Buda, no escribe. El Mito es el diálogo viviente, el Logos es la escritura, el monólogo¹. El Mito requiere del interlocutor, del oyente. El Logo exige al lector. El Mito requiere el colectivo viviente. El Logos la soledad del pensador-escritor. El mundo del Mito presupone la tradición oral. El mundo del Logos, el libro y la biblioteca. El diálogo del Mito mantiene y conserva el colectivo y por lo tanto el sentimiento de comunidad². Es el lenguaje y la forma del pensar y del actuar de la muchedumbre como bien lo ha dicho Mariátegui. El monólogo solitario del filósofo-escritor propicia el individualismo.

En el mundo del Mito son la Palabra, el Sentimiento y la Acción una misma y única realidad. Con el Logos se disloca esta unidad, aparece en su lugar la Teoría diferente de la Praxis y del Sentimiento. No solamente diferente, no solamente están separados, mucho más, están divorciados como las parejas que no se pueden soportar más³. El pensamiento se hace abstracto, «teórico» como dice acertadamente el lenguaje común. El Deseo se hace ciego por su contradicción con el Pensamiento y vacío por su divorcio con la Praxis. Y la Praxis se hace hueca (accionismo) por falta de contenido y mecánica por su separación del Sentimiento. La unidad Teoría-Praxis se vuelve un imperativo, una virtud, porque dentro del mundo del Logos esta unidad se da raramente o se da en sentido contrario («Hago lo que no quiero y no quiero lo que hago»). La palabra viviente se hace letra y letra abstracta, muerta como lo decía Unamuno. Pierde densidad y con ella veracidad y aparece el mundo de la «promesa» que es la expresión directa del desmembramiento de la triada Pensamiento-Sentimiento-Praxis, propio del Mito. Aparece con él la Moral como discurso del acto bueno, pero que no es más acto bueno; aparece el Derecho como cuerpo teórico dislocado de la Moral; la religión (Teología) es discurso sobre la Fe, pero no es la Fe misma. Aparece el filósofo que es un estudioso de la sabiduría pero no es sabiduría viviente.

El pensamiento mitológico es pensamiento encarnado y praxis a la vez. Y esto es posible porque es pensamiento colectivo-comunitario. Nadie mejor que Mariátegui ha dado cuenta de esta dialéctica: «La muchedumbre más aún que el filósofo escéptico, más

¹ No es sorprendente que un texto de transición como el de Platón sea construido en forma de diálogos.

² El debate promovido por Ugarteche no es un diálogo. Es un conjunto de monólogos.

³ Este hecho puede ser considerado como fuente de todo tipo de neurosis.

aún que el fenómeno relativista no puede prescindir de un mito, no puede prescindir de una fe. No le es posible distinguir sutilmente su verdad de la verdad pretérita o futura. Para ella no existe sino la verdad. Verdad absoluta, única, eterna. Y conforme a esta verdad, su lucha es, realmente, una lucha final»... «El impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado⁴ no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra mejor que el literato y que el filósofo su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate» («La Lucha final» en «El alma matinal»).

Europa en los siguientes siglos va a ir perdiendo la dimensión de la Sabiduría, se va ir concentrando cada vez más en el reduccionismo de la Ciencia, en la Técnica y en la Tecnología. Se producen cada vez más científicos especializados, técnicos del detalle y tecnólogos de la minucia.

Logos y Mercado

Pero esta razón científica no apareció por casualidad. De la misma manera que no hay logos sin Escritura, tampoco hay Logos sin el Mercado. Desde la lectura de nuestro primer libro de aritmética sabemos que el origen de la matemática es muy modesto. Tenía la necesidad inmediata de las necesidades prácticas del pastor que comienza a contar sus ovejas, como también y sobre todo las del incipiente comerciante. Pero hay algo más. A medida que crece el mercado va apareciendo una unidad universal de medida. Tuvo que ser algo mágico al comienzo, pues podían medir y hacer equivalencias de dos objetos muy diferentes: sillas contra una oveja por ejemplo. Esta unidad universal era la moneda. Con la moneda comenzó la gente a «medir» y hacer equivalentes de objetos absolutamente diferentes. Pero esta equivalencia era/ es puramente cuantitativa. Esta unidad universal cuantitativa dio origen lentamente al Logos, a una Razón que a lo largo de los siglos desde Platón (que exigía a los futuros filósofos el buen conocimiento de las matemáticas) hasta el siglo XVII se hizo cada vez más matemática. Descartes es la figura crucial de este desarrollo. El sueño de este filósofo francés era la creación de una «mathesis universalis», de una filosofía con la certidumbre perfecta de la matemática.

⁴ Es decir el hombre del mito.

Con esto inició un proceso de «des-mitificación» de la Naturaleza. Ella pierde, pierde su alma. La única ley que se le concede es la de la inercia. La Naturaleza es convertida en una máquina, reducible a fórmulas matemáticas. Y en esta visión cuantitativa de la realidad se dan la mano como hermanos gemelos el científico y el capitalista, Ciencia y Mercado. Y con esta reducción de lo real (interpretado como conjunto de «res», cosas) a lo cuantitativo se introdujo una polaridad fundamental: la polaridad Sujeto y Objeto. Se perdió la multiplicidad natural de la Naturaleza definida como el conjunto infinito de individuos diferentes pero con una misma dignidad ontológica.

El desplazamiento de la Mitología hacia el Logos significó el cambio paulatino de la lógica de la subsistencia (mitología) hacia la lógica de la apropiación. En los tiempos mitológicos hay una relación muy íntima y religiosa (sagrada) entre los hombres y la naturaleza. El hombre es una parte de la naturaleza y pertenece a ella como cualquier otro individuo natural. La Naturaleza (en todas sus manifestaciones individuales) es Alma, es Persona, es divina y por lo tanto la idea de propiedad es inconcebible de este mundo. Pues esta idea exige otra visión de la naturaleza. El hecho que un «primitivo» antes de matar a un animal pida perdón a la Madre-Naturaleza obedece a esta lógica. Nadie puede ser propietario de Dios. La idea de «propiedad privada» es extraña a esta visión del mundo. Estamos en los tiempos del «comunismo primitivo». Tampoco es concebible imaginar a la mujer ni de sus hijos como propiedad; estamos todavía en los tiempos del matriarcado.

La lógica de subsistencia es la lógica del Ser en oposición a la lógica de la apropiación que es la lógica del Tener.

LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN

Con la triada del Mercado se cambia todo, para bien y para mal. La unidad Naturaleza-Hombre se disuelve. El hombre toma distancia, se aparta, se aliena de ella. Hace de ella un objeto, objeto de explotación. Y en esta unidad pierde el hombre su «si-mismo», es decir,, se aliena. En el mismo movimiento comienza a apropiarse, es decir dominar a los otros hombres (esclavitud) y a las mujeres: estamos en el patriarcado, en la sociedad de clases.

Con la lógica de la apropiación aparece la lógica de la dominación, que son dos aspectos de la misma realidad. Desde el primer momento la Ciencia ha sido hermana gemela del Poder. Este es el origen y principio permanente de «lo moderno».

La voluntad de poder

Hemos reiterado que la triada del Mercado-Logos-Escritura desplazó la visión mitológica del mundo a un segundo plano. Y con este desplazamiento el hombre europeo ganó muchas cosas pero también perdió muchas otras. Con el desplazamiento de la lógica de la subsistencia a la lógica de la apropiación el hombre moderno hizo «progresos» a nivel material. Sometió a la naturaleza y se intensificó el sometimiento de los otros hombres (esclavitud, colonialismo, imperialismo), y en un mismo movimiento se sometió a si mismo. (Comparar esta idea de Waldo Frank citado por Mariátegui al comienzo del V. Ensayo: «El puritano había comenzado por desear el poder en Inglaterra: este deseo lo había impulsado hacia la austeridad, de la cual había pronto descubierto las dulzuras. He aquí que descubría luego un poder sobre si mismo, sobre los otros, sobre el mundo tangible»). Pero al mismo tiempo comenzó a empobrecerse espiritualmente. El hombre «moderno» vendió su alma al diablo como lo describe Goethe en el Fausto. Y esta pérdida se refleja muy claramente en la producción de su visión del mundo a la sola perspectiva cuantitativa-matemática⁵.

El hombre moderno no solamente ha reducido su visión del mundo a lo cuantitativo, con esta visión ha reducido su persona a su cerebro. Ha fracturado su alma en tanto que reprime sistemáticamente sus sentimientos. No es un azar que el «hombre moderno» contemporáneo sea un neurótico y su sociedad una sociedad neurótica (ver Karen Horney, «El hombre neurótico de nuestro tiempo»).

EL CONCEPTO TIEMPO Y EL PROGRESO

1. La triada Mercado-Logo-Escritura es la base de diversas producciones en la historia, una de ellas es la transformación radical en la concepción y sentimiento del tiempo y el espacio. El tiempo se «objetiva», se cosifica, se hace mercancía, por lo tanto se vende y se compra, es decir, se hace tiempo económico, el tiempo-reloj, con un solo valor: el valor del dinero: «time is money». Y es el tiempo

⁵ La observación hecha repetidamente en el debate en el sentido que en el Perú actual, a pesar de los fenómenos modernos hayan aparecido sectas religiosas, no contradice en nada al fenómeno. Todo lo contrario. Allí donde «lo moderno» se desarrolla más, allí aparecerá la necesidad de más «religión», pues «lo moderno» es una visión puramente cuantitativa y el hombre no puede reducir su visión al mundo a esta perspectiva. Ya lo decía Mariátegui: «Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre» («El alma matinal»).

fundamental de «lo moderno», toda otra visión del tiempo se subsume al tiempo económico, al tiempo productivo. La sociedad se organiza no solamente alrededor de un centro de producción, de una fábrica; toda la sociedad «moderna» funciona como una fábrica, se la disciplina en este sentido. El tiempo cualitativo (no controlable ni medible), por ejemplo el tiempo de la amistad, del amor, de la alegría, o el tiempo del ocio se vuelven secundarias. Mientras el tiempo económico es el tiempo social, el tiempo cualitativo es lo «subjetivo», lo particular. El tiempo cualitativo pierde valor social. En ese sentido nadie tiene tiempo. El padre no tiene tiempo para sus hijos ni para su esposa. La madre, si trabaja, ve poco a sus hijos y de cuando en cuando al esposo.

2. Se termina con el tiempo cíclico del mundo mitológico-campesino. Se impone cada vez con más fuerza la concepción lineal del tiempo. Se le ideologiza en el sentido de concebir que el tiempo posterior es mejor o será mejor que el anterior. Así aparece la idea de progreso. Pero no solamente como idea, sino también como imperativo categórico. No hay felicidad sin progreso.

Pero, ¿Qué tipo de progreso? George Sorel («*Les illusions du progrès*», 1947) distinguía tres periodos en el desarrollo de este concepto. En el período revolucionario del Siglo de las Luces el progreso era del espíritu, de la luz. Los grandes filósofos del Siglo de las Luces eran perfectamente optimista, creían que los hombres en Libertad acrecentarían su espíritu. Para luego la idea del progreso se desplaza a la dimensión de las instituciones. Se comienza a pensar ahora en un progreso-automático. De allí se pasa al ideal de un progreso puramente material.

Esta evolución de la idea de progreso refleja el desarrollo histórico de la burguesía: mientras buscaba el poder era revolucionaria, era «progresista», era «moderna», hablaba de la necesidad del progreso espiritual. Del momento que ella se instala en el poder desaparece el entusiasmo «progresista», se hace conservador y luego reaccionario. Al comienzo su idea de progreso y de modernidad era revolucionaria. Se perseguían ideales: la «Liberté, Fraternité, Egalité» de la gran Revolución Francesa. El progreso y por lo tanto «lo moderno» era un fenómeno decididamente espiritual, era el progreso de la Humanidad hacia su perfección. Era un progreso humanista, por lo tanto lo moderno era también expresión del mismo Humanismo. Luego desapareció este contenido y con el tiempo se hizo hueca, perdió sustancia, perdió, dice Mariátegui, «todo su potencial mítico»: «la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza» («El hombre y el mito» en *El alma matinal*. La burguesía no tenía ya nada nuevo que ofrecerle a la humanidad, más

allá de su tecnología. Setenta años después esta visión mariateguiana sigue vigente. Hoy con más claridad que en los tiempos del Amauta la burguesía no tiene nada nuevo que darle a la humanidad, ningún ideal viviente, no tiene Mito. El progreso y lo moderno se hizo pura forma, resplandor, «ilusión» (Sorel).

3. Otra manifestación esencial en esta revolución del tiempo es su intensificación. La producción capitalista (Mercado) en base de una tecnología (Logos-Escritura) cada vez más desarrollada se intensifica, tiene que intensificarse por su propia lógica de la competencia y su lucha por el mercado. Su producción es cada vez mayor y más intensiva. Esto trae como consecuencia la producción y reproducción cada vez más creciente de las necesidades humanas, cada vez más fictivas y sugeridas artificialmente por un aparato cada vez más compleja de propaganda que utiliza con intensidad los conocimientos de las ciencias (la psicología por ejemplo). La sociedad «moderna» se ha convertido así en una monstruosa fábrica productora permanente de «necesidades» innecesarias. Estas «necesidades» se convierten en símbolo de lo moderno. El consumismo dominante -y no solamente en las clases pudientes- es una de las expresiones más típicas de la sociedad «moderna» actual. Esto ocasiona además de la pobreza real existente una permanente pobreza artificial de legiones de personas que no son capaces de seguir con el ritmo vertiginoso de las «novedades» del mercado.

El hombre moderno es en este sentido un ser sumergido en la transformación y el cambio. Su tragedia es haber perdido la meta, el ideal inicial, su propia humanización. La búsqueda de la transformación y el cambio se ha independizado de él. Lo que observamos es una transformación por la transformación y el cambio por el cambio, impulsado por la lógica del cambio y del capital. Ya no es el hombre el «sujeto» real de la historia, es el capital (Marx).

4. Digámoslo con toda claridad: «lo moderno» es uno de los elementos más apreciados del arsenal ideológico del capitalismo burgués, de la misma manera es la idea de progreso. Ambos son términos complementarios: no hay modernidad sin progreso; se quiere «lo moderno» porque se cree con que ello «se progresa». Recíprocamente, no se progresa si uno no se «moderniza». Modernizarse es progresar, progresar es modernizarse. Y ambos aluden abierta o discretamente a un tercer elemento: la riqueza. Para enriquecerse hay que progresar, es decir modernizarse. No hay riqueza sin progreso, pero también sin riqueza (capital) no hay progreso, para todo esto hay que modernizarse. Pero no hay modernización posible sin capital (riqueza): tecnología, ciencia, etc.). Pero naturalmente se entiende aquí riqueza en su sentido material

(capital). No podía ser de otra manera pues todo parte de la triada del Mercado-Logos-Escritura que como se ha dicho repetidamente es una visión puramente cuantitativa de la realidad que funciona exclusivamente en la lógica de la apropiación o del tener (ver E. Fromm). La búsqueda de la riqueza es como se ha visto puramente individual. La lucha todos contra todos está programada. Esto ya lo había visto Thomas Hobbes en su «Leviathan». Pero contra Hobbes pienso siguiendo a Mariátegui y Flores Galindo que no se trata de construir (o mantener) un Estado autoritario-dictatorial para ordenar esta «lucha universal». Lo que se trata es superar históricamente es esta triada del Mercado. Esto es una tarea una tarea de titanes, es decir una tarea colectiva, una tarea de las multitudes.

EL CONCEPTO DE «LO MODERNO»

Resumiendo: «Lo moderno» aparece en Grecia pero su desarrollo tal como hoy lo conocemos comienza con el ascenso del capitalismo como forma de producción y con la burguesía como clase dominante. Por lo tanto implica una visión determinada del mundo basada en la triada «Mercado-Logos-Escritura», con su lógica de apropiación y dominación.

Es una visión cuantitativa de la realidad, implica la ciencia y la técnica. Desconoce la visión cualitativa de la mitología. Es un producto directo del mercado. Y con el mercado se impone la lógica de la apropiación y de la lucha de concurrentes. Su lógica es siempre la del poder y del control. Su filosofía es el racionalismo mecánico que comienza con Descartes y en nuestra época es continuada por todo tipo de positivismo y cientismos. Este complejo de elementos diversos origina naturalmente al «hombre moderno».

El hombre «moderno»

El racionalismo cartesiano es la mejor expresión del espíritu moderno. No es un azar que él sea considerado como padre del pensamiento «moderno»⁶. Como ya se ha dicho comenzó con él un sistemático desvaloramiento de la dimensión ontológica de la naturaleza y la supervaloración del subjetivismo individualista. Su «cogito ergo sum»

⁶ Se habla de la muerte de Dios con Hegel/Nietzsche. Se podría hablar de la muerte de la naturaleza con Descartes.

lleva este sello. El sujeto pensante cartesiano es el individuo que se retira de la realidad para pensar en su gabinete de trabajo al calor de una estufa. Requiere de este retiro, de esta distancia para encontrar su propia dimensión individual. Con él el Ego (conciencia) recibe por primera vez en la historia el papel de protagonista principal en el teatro del pensamiento europeo. La relación tradicional es puesta de cabeza: es el que fundamenta la realidad (la Naturaleza) y no al revés. No es la madre (en nuestra categoría: la totalidad social) la que crea al hijo, todo lo contrario es el hijo el creador de la madre. Con esta supervalorización del Ego se pone las bases para una tendencia a la atomización espiritual de lo social, a la erosión del sentimiento de comunidad.

Con el telón de fondo de este fenómeno del «Ego-centrismo», dentro de una lógica de la apropiación y del poder y con los instrumentos de la Ciencia y la Tecnología aparece el hombre moderno actual. En su forma más reciente se expresa este «hombre moderno» en los jóvenes tecnócratas, «managers» y carrieristas de toda suerte; en los jóvenes políticos que se introducen a los partidos tradicionales para hacer «carrera» de forma vertiginosa. La fidelidad a una línea política no es su fuerte. El idealismo político-social le es extraño. Es más bien pragmático y puede cambiar de línea política con la rapidez con que cambian su coche de último modelo, su apartamento «penthouse», su oficina en un edificio en las calles más lujosas, o la «amiga» de turno. Está siempre vestido muy elegantemente con los últimos gritos de la moda italiana. Es el símbolo del dinamismo, y en realidad es muy dinámico. Lleva permanentemente un teléfono portátil con el cual se comunica en cualquier circunstancia y posición; utiliza naturalmente para sus fines las computadoras más recientes. Está bien informado en todo lo que le interesa. Se siente internacional, cosmopolita. Lee el Time u otro periódico, siempre extranjero. Muy frecuentemente este tipo de hombre moderno es un «single», pues la familia y los hijos son estorbos a su prometedora carrera. Pero su vida interior se hace más vacía e insustancial, de allí su permanente necesidad de resplandor social y económico y del sentimiento de superioridad que ofrece el poder (siempre ilusoria y fugaz).

Este «hombre moderno» se mueve en un mundo de «egos», no del «nosotros». Competencia es el motor de sus movimientos, no la solidaridad. Y con esto tocamos un punto importante en la «modernidad»: las relaciones sociales. E. González Cueva en el debate aludido lo señala muy bien: «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 si mismas algún desarrollo capitalista moderno. Por el contrario las relaciones sociales capitalistas son una condición previa a los objetos y no a la inversa». Y estas relaciones sociales están basadas en la explotación de los hombres, en la destrucción de la naturaleza, en la injusticia social. Engendra en forma creciente el individualismo, el egoísmo más absurdo y desenfrenado, el instinto de la competencia sobre la solidaridad, el éxito personal sobre el bien común. Hace del prójimo un latente competidor, por lo tanto un enemigo potencial, si no es ya un enemigo real. En resumen el capitalismo, ayer como hoy, en su «modernidad» de ayer, de hoy y de mañana aliena al hombre frente al prójimo, frente a la sociedad, frente a la naturaleza y frente a si mismo. Y esta alienación anti-solidaria engendra estructuralmente violencia y represión por un lado e indiferencia social por otro.

LA CONTRADICCIÓN ENTRE LO NUEVO Y LO CADUCO

Ya hemos afirmado que «lo moderno» tuvo en un momento determinado un carácter revolucionario. Los ideales de la Revolución Francesa son expresiones de este espíritu. La burguesía en el poder se distanció rápidamente de este espíritu después de convertirse en clase dominante. Pero «el progreso» y «lo moderno» continuaron siendo, dentro del complejo de la hegemonía burguesa, dos elementos imprescindibles. Pensadores socialistas creadores como Mariátegui y Flores Galindo fueron conscientes de este hecho. Tito Flores Galindo decía casi al final de su última carta del 14 de diciembre de 1989: «Lo cierto es que, como en otros sitios, hemos sido una intelectualidad muy numerosa, pero a la vez poco creativa. Incapaces de dar a nuestro propio país la posibilidad de un marxismo nuevo. Intelectuales y políticos ignoran el pasado, la historia, lo que han sido. Demasiado modernos». En otro pasaje escribe Tito Flores: «El socialismo en el Perú es un difícil encuentro entre el pasado y el futuro. Este es un país antiguo. Redescubrir las tradiciones más lejanas, pero para encontrarlas hay que pensar desde el futuro. No repetir las. Al contrario. Encontrar nuevos caminos»⁷.

El «progreso» y «lo moderno», si pueden ser útiles al Perú deben tener otro contenido que el puro consumismo automático, vacío y pasivo por un lado, o el frenesí de la riqueza individual (aún

⁷ Alberto Flores Galindo, «Reencontremos la dimensión utópica» en *Márgenes* N° 7, SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima, enero de 1991, pp. 79-83.

a costa de los lazos familiares) algunos pocos por otro. Y la búsqueda de ese otro contenido no es otra cosa que la búsqueda no del «hombre moderno», sino del hombre nuevo. No la «modernización» del país. Es el re-descubrimiento del mito socialista. Pero esto será una creación de la multitud mirando hacia el futuro y apoyándose en la Tradición (que no es tradicionalismo ni mucho menos pasadismo). La disyuntiva Tradición o Modernidad es por lo tanto falsa. Lo caduco no es necesariamente lo tradicional, ni lo moderno siempre es el futuro. (*Jorge Oshiro / Bremen*)

MARIÁTEGUI: DESTINO Y VOLUNTAD¹

*«Nada es un hombre en sí
y lo que él pueda representar
lo ponen quienes lo interpretan»
Jorge Basadre*

Quiero comenzar recordando lo que esta planteando en el propio libro como programa de investigación: «Nos interesa mostrar los diversos factores -dice el autor- que se han conjuncionado y que han sido los que han 'creado' al personaje: las características personales innatas, la tradición y el orden familiar, la sociedad y culturas locales, el desarrollo de la macro-sociedad y también las fuerzas externas que participan en su transformación y la dinámica de la época» (p. 15).

El programa es bastante ambicioso. De hecho, Humberto Rodríguez Pastor se concentra en esclarecer algunos de los aspectos señalados y deja pendientes otros. Estos elementos, presentados en el libro como una exploración bastante minuciosa, con la habilidad propia de un antropólogo, de la familia, del pueblo de Sayán, de los poblados serranos originarios de la familia La Chira, nos ayudan a comprender mejor a José Carlos niño. Hay, sin embargo, un escenario más amplio que es sustantivo para entender a Mariátegui y las familias con las cuales está vinculado. Un escenario, más que geográfico, histórico: el que corresponde a la postguerra, a los años

¹ Texto corregido de la presentación del libro de Humberto Rodríguez Pastor, *José Carlos Mariátegui La Chira: Familia e infancia* (SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1995) realizado el 27 de junio en el Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú.

posteriores a la derrota frente a Chile. Muchas de las cosas que suceden en el interior de estas familias, y que tienen que ver con la forma como se socializa este niño, serían difíciles de entender si no se tuviera como telón de fondo inmediato, el hecho de que el Perú venía de sufrir una gravísima derrota no sólo militar. El Estado había sido reducido a escombros, la sociedad había sido traumada, había salido a la luz un conjunto de problemas sistemáticamente olvidados. Este elemento de contexto no tiene por qué estar presente en el texto. Pero yo invito a tenerlo en cuenta cuando lo leamos, porque creo que eso nos va a ayudar a entender mejor lo que Humberto Rodríguez Pastor quiere transmitirnos.

Los aportes sustantivos del libro tienen que ver, en primer lugar, con las familias: la familia La Chira, sus orígenes cataquenses, su presencia en Sayán, su peculiar configuración interna; la familia Mariátegui, su presencia ocasional en la zona de Sayán, su historia previa en la sociedad limeña. Los aspectos vinculados propiamente a los niños que conocemos como José Carlos, Julio César y María Amanda Mariátegui La Chira se enriquecen con esta exploración de sus raíces. En segundo lugar, el libro nos recrea el contexto local y regional en el cual estos niños crecen. La acuciosidad de Tito ha llegado al extremo de poder casi decirnos cuáles fueron los circos que vio Mariátegui en su infancia, cuál fue la compañía de trapeceistas que provocó aquel comentario posterior acerca de su experiencia de circo, de qué manera surgió su temprano y fugaz interés por los toros.

Estos elementos nos provocan reflexiones que van más allá del propio texto. En particular me hicieron pensar en uno de los aspectos del programa de investigación mencionado líneas arriba, pero que está ausente del libro: «las características personales innatas» del personaje. Exploraciones de esta índole están presentes en otros trabajos que se han hecho sobre José Carlos: el trabajo de su hijo Javier Mariátegui Chiappe, por ejemplo, y las aproximaciones hechas por Gonzalo Portocarrero en un Seminario que tuvo lugar en la Universidad Católica. Quizá estas páginas de Tito Rodríguez Pastor nos digan algo al respecto pero de manera distinta. De una manera bien «mariateguiana» por cierto: a manera de desafío. La minuciosa reconstrucción del escenario local y regional, el develamiento de las complejas relaciones familiares y sociales en las que se inserta José del Carmen Eliseo hacen patente el *plus* de voluntad, de élan vital, que el personaje ha de tener y/o construir para llegar a ser José Carlos Mariátegui.

Un aporte muy importante, quizá el central del libro, es el hacernos descubrir que a José Carlos Mariátegui tenemos que

entroncarlo -para poder entenderlo- desde muy temprano con un entorno familiar de origen andino. Andino en su sentido más amplio, obviamente. Es efectivamente, una cuestión que no estaba clara y no está suficientemente presente entre nosotros. Nos toca preguntar, después de haber leído el libro: ¿de qué manera este contexto familiar andino, por el lado de la madre, de la abuela y de la familia La Chira, va a ser procesado y reformulado en la vida de José Carlos Mariátegui? Podríamos respondernos de inmediato identificando lo andino como un tema de Mariátegui. ¿Quién puede negar que Mariátegui es uno de los principales reivindicadores del mundo andino en nuestra cultura, en nuestras ciencias sociales, en nuestra política? Pero a renglón seguido habría que decir que esta reivindicación nunca va a ser una reivindicación de lo propio: Mariátegui no se reivindica a sí mismo como andino. Él reivindicará lo andino como elemento constitutivo de la nacionalidad en formación, reivindicará a intelectuales y artistas de origen andino e indigenistas. Creo que esto tiene que ver, no sólo con el carácter algo brumoso de los recuerdos y de las experiencias que están vinculadas a esta etapa formativa de su existencia, sino también con el proceso a través del cual Mariátegui va a llegar al descubrimiento teórico y político del mundo andino y su carácter fundamental para la constitución de la nación peruana. Es un proceso que se va a desarrollar en conflicto permanente con su entorno inmediato, es un proceso que atraviesa por el tamiz de la universalización, es la respuesta a la exigencia de una personalidad propia.

Un elemento de fuerza en el pensamiento de Mariátegui es el descubrimiento del otro, tal como ha sido remarcado por diversos autores. El descubrimiento de lo andino no es el descubrimiento de sí mismo: es el descubrimiento del otro. Pero para poder llegar a este descubrimiento del otro él ha tenido que universalizarse, ha tenido que superar los condicionantes que venían de su historia previa. Si José Carlos Mariátegui no se hubiera inmortalizado, pero sin embargo hubiera sido posible reconstruir su vida -la vida de un niño de Sayán llamado José del Carmen Eliseo Mariátegui La Chira-, no encontraríamos ninguna razón para suponer que este personaje hubiera podido llegar a ser uno de nuestros héroes culturales contemporáneos. Ni el contexto, ni el ambiente, ni las familias o la formación que recibió en su primera infancia o en su temprana adolescencia, indicarían por sí solos el destino que se construiría el personaje.

Tuvo que haber un movimiento de superación; él lo dice textualmente: «me he tenido que elevar... luchando tenazmente contra el medio». Y yo diría: contra el medio, contra las influencias,

contra mis propias raíces. Esto es sumamente importante, porque muchas veces las raíces son tomadas no sólo como nutrientes de una vida -y lo son ciertamente-, sino también como las redes que van a aprisionar las posibilidades de la vida, que van a marcar su cauce: «el ritmo que mantiene al hombre en sus límites», como dice Odiseo. En nuestras ciencias sociales, en nuestras aproximaciones frente a las cosas, en nuestra cultura cotidiana hay mucho de eso. Se habla de «fatalismo criollo», pero hay muchos más, imbricados con interpretaciones deterministas de la historia. Y el único determinismo -sobre todo en el Perú- no es el determinismo económico: hay determinismos geográficos, étnicos, culturales tan fuertes como dañinos.

El conocer en detalle sus raíces, sus orígenes, las relaciones en las que se formó, el reconocer la distancia entre lo que él logró hacer de su vida y lo que estaba -digamos así- presupuesto por aquel contexto, nos hace valorar con mucho más fuerza el proceso de gestación del personaje, que va a ser un proceso de valentía, tal como ha dicho Gonzalo Portocarrero. Mariátegui es un rebelde, en primer lugar contra sí mismo. Contra los condicionantes naturales de su vida. Mariátegui no se va a sentir orgulloso del lugar de donde viene. Quizá incluso podríamos decir en determinados momentos hasta tiene cierta vergüenza del lugar de donde viene, y eso tiene algo que ver con los cambios de nombre, cierta mimetización con el Perú oficial, sabemos de esas anécdotas.

Pero todo eso tiene un signo que va a resultar tremendamente positivo para la formación de este personaje. Porque esa rebeldía contra sus raíces hace que no sólo se asigne un nombre y resigne un apellido, sino que se construya en dimensiones mucho más profundas. Esto es un tema conflictivo, problemático, seguramente discutible, que está planteado en el libro. En el libro se discute el tema de la paternidad física de Mariátegui, Tito Rodríguez plantea una hipótesis distinta a la hasta hoy comúnmente aceptada. Algunos pensarán que esto es lo decisivo, lo novedoso del libro que hoy presentamos. Yo no lo creo. En primer lugar, por lo dicho anteriormente en relación al entorno regional que este trabajo reconstruye. En segundo lugar, porque creo que más allá de las hipótesis que puedan hacerse en torno a la paternidad física del Amauta, lo decisivo en su identidad, interior y social, son las relaciones de parentesco a las que se adscribe. Indudablemente la relación con los Mariátegui Tellería -relación supuesta, ansiosa, ambivalente- es la decisiva. Por último, es con José Carlos que el apellido Mariátegui pasa a ser protagonista de nuestra historia cultural y política. El apellido se resignifica, quizá incluso se refunda, como Mariátegui La Chira primero, como Mariátegui Chiappe luego.

Me parece, y vuelvo a la reflexión anterior, que es esta suerte de rebeldía frente a sí mismo, uno de los componentes claves para entender a José Carlos Mariátegui. Libros como este que nos dan cuenta del contexto inmediato en que se forma nos permite valorar con mucha más fuerza ese momento que, a mi manera de ver, es esencial. Reivindicar la raíz andina de la personalidad, del sustrato formativo de José Carlos es sumamente importante, siempre y cuando no se lo mitifique. El autor, antropólogo de profesión, no oculta una gran simpatía por la familia La Chira. Pero quizá pierde cierta distancia al juzgar a la familia Mariátegui. Mientras que para José del Carmen La Chira es normal que tenga tres mujeres y que pase de una a otra sin mayor dificultad en el lapso de treinta años, una situación similar en el caso de Francisco Javier Mariátegui Requejo es rápidamente caracterizada y criticada.

Es un anacronismo decir que los La Chira son muy antiguos en territorio peruano y los Mariátegui son más recientes: probablemente para los La Chira la idea de vivir en un «territorio peruano», es una idea tan reciente como para los Mariátegui. Esto recuerda aquellas expresiones tan frecuentes en una «idea crítica» del Perú que hoy merece ser revisada: «eran más peruanos que nosotros». Todos eran peruanos, cada uno es su espacio, en su lugar. Como eran peruanos nuestros grandes héroes. Es curioso darse cuenta que los principales héroes de este país, los dos héroes oficiales, son hijos de migrantes: uno Miguel Grau, es hijo de colombiano y nieto de un catalán; el otro Francisco Bolognesi, es hijo de un italiano. El tiempo que se haya permanecido en territorio dice poco, en relación al nivel de compromiso con el país, más aún cuando la vida misma de este país es relativamente reciente.

Insisto: haber descubierto esta raíz andina, haberla sacado a la luz es sumamente importante, sumamente relevante, siempre y cuando no se quiera atribuir a ella lo decisivo del personaje. Lo decisivo del personaje es haberla asumido, haberla procesado, haberla superado. Si Mariátegui no lo superaba, no se hubiera universalizado. Y si Mariátegui no se universalizaba, no hubiera sido lo que es, no hubiera podido descubrir con la fuerza que descubrió lo decisivo que es lo andino para nuestro país. Es todo el proceso de José Carlos, lo que nos da cuenta de su riqueza, y creo que es un buen ejemplo de lo que significa construir el propio destino. Mariátegui construye su destino, no la acepta, no se autoatribuye un destino que lo va a condenar a seguir siendo lo que debía ser, sino que se va a proponer superar lo que él mismo se imagina de sí mismo: «solamente se siente feliz, aquel hombre que es capaz de ir por encima de

cualquier limitación». Y vaya si él sabía lo que significaba ir más allá de cualquier limitación.

La publicación de este libro que seguramente va a provocar discusiones, debates -porque son episodios duros a veces, incómodos en otras- debería animarnos, no sólo a conocer más sobre Mariátegui, sus orígenes, su entorno, su familia, etc., sino sobre todo a valorar mucho más lo que fue la construcción de este personaje.

En este punto yo debería terminar mis comentarios. Sin embargo tengo que hacer presente en esta sala la opinión de una persona que debió acompañarnos esta noche, y que lamentablemente no está con nosotros, José Carlos Mariátegui III, nieto del Amauta, hijo del doctor Javier Mariátegui. José Carlos III no está presente pero nos ha hecho llegar una carta que nosotros queremos leer, porque es parte de nuestra responsabilidad con él y con ustedes.

Estimado Dr. Manrique:

Agradezco la invitación de SUR para participar en la presentación del libro «José Carlos Mariátegui: Familia e infancia». Lamentablemente esta invitación se me hizo días antes que el libro apareciera, por lo que no conocía exactamente su contenido final.

Al leer el libro, he advertido una serie de imprecisiones, conjeturas y deducciones insólitas que se apartan de la verdad. Por esta razón no estoy de acuerdo con su contenido, y he decidido no asistir por elementales razones de ética familiar. De igual forma, no haré ningún tipo de comentario del mismo.

Conozco la labor de SUR hace años y entiendo que las opiniones que se exponen en este libro no están de acuerdo con las ideas de sus miembros, distinguidos y veraces investigadores, a quienes estimo desde hace mucho tiempo.

Me valgo de la ocasión, estimado Señor Director y amigo, para reiterarle las expresiones de mi mayor distinción.

Atentamente,
José Carlos Mariátegui III

Creo que la carta es bastante clara, en todo caso las razones de esta decisión de José Carlos III quedarán claras cuando ustedes puedan leer el libro. Como él mismo dice, la relación antigua y larga que tiene con SUR la familia Mariátegui está por encima de las opiniones sobre uno u otro episodio. La discrepancia, incluso la incomodidad, frente a los resultados, siempre provisionales, de la investigación científica son también signos de vitalidad. De lo que se

trata es de perseverar en nuestro compromiso con la búsqueda incesante. Sólo así los desencuentros ocasionales de hoy podrán ser aspectos parciales de una verdad más grande mañana. (*Eduardo Cáceres*)

EL ISLAMISMO: CRÓNICAS Y CONTROVERSIAS

Iba como la mayoría de occidentales que visitábamos por primera vez el mundo árabe, con todos los prejuicios del caso, sobre todo en lo que concierne a la situación de la mujer. Por lo demás, la Conferencia de Población de Naciones Unidas a la que asistía en El Cairo, venía precedida de alarmantes anuncios respecto a las actividades terroristas con que el fundamentalismo islámico la amenazaba.

A los pocos días fui descubriendo con sorpresa unas gentes cálidas, hospitalarias y, sobre todo en el caso de Egipto, un interés ávido de acercamiento a la gente proveniente de Occidente, aún por encima de la a veces infranqueable barrera del idioma, como fue el caso de aquellos que, como los taxistas, apenas balbuceaban algunas palabras del inglés o del francés y que permitían una elemental comunicación.

Descubriría después que ese deseo, esa avidez por hablar y conocer gente de Occidente, no obedecía a unas «ansias de occidentalización». Muy por el contrario, la experiencia de cotejarse y dialogar con el otro, servía en realidad para una reafirmación de su cultura, de sus valores, en suma, de toda una manera de aproximarse a la vida.

En todos los estratos sociales y edades de las múltiples gentes con que conversé, y a quienes sometí -apelando a mi bagaje sociológico- a inquisidores cuestionarios, encontré una afirmación religiosa categórica en el islamismo, alejado sin embargo de cualquier cosa parecida al fanatismo. Sorprendente en estos tiempos modernos, signados por la secularización y el descreimiento religioso.

Simultáneamente, encontré un Egipto en un acelerado proceso de modernización, introduciendo lo más avanzado de la tecnología de occidente, y una extendida informatización en todos los campos de la producción y la planificación de la actividad estatal.

La exposición de indicadores de desarrollo preparados para la Conferencia mostraba con orgullo no sólo las cifras de crecimiento económico de la última década sino indicadores sociales que revelaban la extensión de los servicios de salud; empleo, educación, vivienda, electrificación, donde además enfatizaban las cifras insignificantes de SIDA, eje de preocupación en la Conferencia.

La eficiencia todavía es crítica. El Cairo es una magalópolis tan imponente como caótica. Casi no hay semáforos; se cruza por donde se puede. Pero la falta de eficiencia en el funcionamiento de los servicios se difumina frente a la sorprendente e indescriptible tranquilidad con la que uno puede caminar por la ciudad: la agresividad y la violencia de las grandes ciudades está ausente.

Según se me fue explicando, El Corán y la Sharia islámica condensa no sólo principios religiosos sino todo un modo de entender la vida que, para empezar, se refleja en las calles. La diferencia entre la Biblia y el Corán es que éste habla de la organización de la vida, cómo actuar, cómo comportarse. Pronto advertí que la atracción e interés por occidente y la moda, su música, la TV, Yves Saint Laurent, y Madonna, y la foto con el personaje famoso de la TV -sobre todo en la juventud que se occidentaliza en las formas-, ocurría sin perder las creencias e identidad cultural, basada en la religión.

Se busca preservar una espiritualidad frente al llamado «mensaje materialista» y lo que describen como la descomposición de Occidente, sintetizada en la extensión de lo que perciben como sus grandes e indeseables, males: la violencia, las drogas, la agresividad, el alcoholismo, el libertinaje sexual o la promiscuidad. No es que no haya prostitución o formas encubiertas de homosexualidad prohibidas por el Islam, pero no como fenómenos que han invadido la sociedad. El consumo existe, de una manera moderada. Hay al mismo tiempo una amplio sentido crítico de la irracionalidad del modelo económico de Occidente.

Un psiquiatra, bastante occidentalizado en sus ideas me comentó con indignación, como un atentado contra sus valores, la publicidad de un enorme panel en una carretera que propagandizaba atractivamente en inglés, una bebida gaseosa: «Si Ud. la consigue, lo ha conseguido todo».

LO COLECTIVO COMO ORDENADOR DE LA VIDA

¿Dónde reside los consensos para todo ello?

Desde que el Islam conquista el mundo árabe, las naciones islámicas

se organizan en torno a un conjunto de valores que tienen como eje ordenador de la sociedad y de la vida cotidiana la dimensión no sólo religiosa sino colectiva y comunitaria, donde la importancia de la familia y la comunidad es crucial para la integración social y la creación de referentes culturales.

Para ello la aceptación de las personas de una lógica de prohibiciones apoyadas en la religión, se torna la forma de administrar la libertad, pero también una fuente de cohesión social. Así, el alcohol se convierte en un peligro que se debe evitar; la violencia contra la comunidad está duramente condenada; las relaciones sexuales antes del matrimonio conducen al libertinaje; la sexualidad se despliega en el matrimonio; la importancia de usos recatados en el vestir de la mujer es la forma de evitar tentaciones carnales; el adulterio con su connotación de engaño -pero también la homosexualidad- son francamente sancionados; existe la censura en los medios sobre sexo y violencia y nadie la cuestiona. Sobre consensos de esta naturaleza se define cómo administrar la libertad y se le pone los límites. Un muchacho aparentemente bien occidentalizado me resumió en perfecto francés: «El Islam y la lectura del Corán, nos alejan de todos los peligros.

Que todo esto genera tensiones nadie lo pone en duda.»

Pero, la administración racional de la libertad, la libertad *individual* de elegir, conquista de occidente, no forma parte de la cultura. El individuo no existe como noción; de allí su cuestionamiento reiterado en las discusiones de Naciones Unidas; el indicador de bienestar por excelencia es las familias. Y aunque debemos considerar la libertad como un aporte de occidente a la cultura universal, un tortuoso proceso de secularización, individuación y construcción de una ética laica, no parecen, ser en términos de bienestar integral humano mayores. Como ironizan Argullol y Trías, en el «Cansancio de Occidente», predomina la indigencia de un mundo feliz.

A diferencia de lo que ocurre en las sociedades islámicas, como lo ha reconocido recientemente el Papa, «las connotaciones negativas asociadas con la vida en Occidente (la llamada sociedad cristiana) representan un considerable obstáculo para la aceptación del Evangelio»: La doctrina cristiana centrada en la valoración de la vida espiritual y la realización a través del otro, se adelgaza y se hace difícil de sostener en la sociedad actual.

Peor aún. Roma no asume las derivantes y avatares del proceso de búsqueda del individuo, (la libertad sexual, la planificación familiar, el divorcio, están excluidos del catolicismo).

El Islamismo en cambio, y Egipto en particular, ha evolucionado a tono con los problemas que plantea el mundo moderno.

Incorpora no sólo la planificación familiar; existe ya una ley del divorcio y una creciente promoción del status de la mujer, que coexiste con una concepción de libertad tutelada que se acepta como patrimonio cultural celosamente guardado. Sobre todo por una conciencia de que el individualismo de occidente es el campo que propicia su actual crisis de valores.

EL ISLAM Y LAS TENSIONES DE LA MODERNIZACIÓN

En cuanto a la situación de la mujer, las cosas son bastante más complejas de lo que leemos desde Occidente: las pautas culturales de vida no son centralmente vividas como una imposición. Frente a mi insistencia en conocer los misterios del uso del velo, testimonios de mujeres que diríamos occidentalizadas me señalaron lo siguiente: «El punto no es el velo, es la virginidad y la mayoría lo aceptamos porque es parte de nuestra religión; el no poder tener relaciones antes del matrimonio no es tan importante».

A pesar de su prohibición, en varios Estados islámicos como el de Egipto, todavía se practica la circuncisión que se hace a las niñas para mutilar toda fuente de placer hasta el matrimonio; sobre todo en el medio rural.

La planificación familiar es extendida y promovida por el Estado, no para «vivir libremente la sexualidad» sino para espaciar y decidir, en la pareja, el número de hijos. «Lo más importante ahora es que una mujer pueda trabajar, pueda viajar sola, no el disfrute de la sexualidad», se me dijo. Y aunque la mentalidad femenina se moderniza de a pocos, existe una fuerte interiorización y aceptación de comportamientos desiguales entre hombre y mujer, que según ellas, no implica relaciones desiguales. Para muchas el esposo es su señor, y eso a la mujer le agrada porque el sentimiento de protección que implica.

La exposición que escuché de una dirigente feminista, resume bien el entendimiento del feminismo, *dentro del Islam* y en distancia con occidente: «El Corán sostiene que los hombres y mujeres son iguales. Nosotros tenemos el desafío de ampliar la estrecha definición de los derechos reproductivos y los derechos de la mujer, en diálogo; y en ese proceso, incluir la religión. Hay ciertamente algunas restricciones; la feminidad no puede ser desplegada abiertamente, pero las mujeres participan en la arena pública. Vestir recatado, velo y largas faldas, no mantienen fuera de la esfera pública a la mujer. En Occidente las sociedades han definido la función de la educación y de la economía, fuera de la familia. Aún

asuntos de moralidad han sido alejados de la esfera de influencia familiar y entregado a instituciones públicas». El feminismo occidental ha avanzado rechazando y negando el rol de la familia. Occidente ha declarado una guerra al status económico y moral de la familia en Egipto y el mundo árabe. Pensamos que la unidad de la familia debe ser tomada en cuenta y potenciada».

Hablamos del país del mundo árabe más abierto y tolerante a Occidente aunque, como lo muestran las numerosas organizaciones que luchan por una mayor igualdad de la mujer, hay aún mucho trecho por recorrer... siempre en materia de reformar la ley islámica. Aquí es claro que la admisión de patrones interculturales ha abierto el camino a la mujer a nuevas visiones y una búsqueda de mayores libertades.

Por los cambios en la mentalidad, en particular de los jóvenes, encontré percepciones extendidas de incompreensión familiar pero, exentas de opciones de ruptura. En las discusiones que observé sobre el Islam y el desarrollo, se plantea claramente que los cambios y la tecnología son importantes para mejorar la calidad de vida de la población; son concientes de su atraso respecto a occidente y les molesta cuando lo confrontan, pero lo asumen como un desafío que debe tener su sello cultural: «Tenemos que construir el desarrollo bajo nuestra propia manera, dentro de nuestros paradigmas, nuestros valores. Nadie debe imponer a otros paradigmas culturales».

EN SUMA, ¿QUÉ PRESERVA EL ISLAMISMO?

Creo que el islamismo busca preservar una inclinación a la relación comunitaria, una calidad de las relaciones humanas, un volcarse al otro, en todas las esferas, incluida la del comercio, dando así sentido a los vacíos espirituales que genera un proceso de modernización que convierte la tecnología, la eficiencia y el consumo en los valores supremos; ello, tomando distancia frente a la visión occidental que -como apunta ahora Touraine-, es una visión materialista de la modernización.

Combatir el individuo aislado, atomizado, desafectivo y carente de sentido altruista que ha producido occidente desarrollado. Con su soledad a costas: soledad que lejos de ser una vía de creación y enriquecimiento interior, se lleva penosamente, como algo que es preciso evadir.

La crisis de la modernidad occidental es lo que crecientemente marca hoy la reflexión filosófica. Poniendo finalmente en cuestión el concepto de «civilización universal», idea occidental

directamente reñida con los particularismos culturales que se reafirman.

A decir de Huntington, la interdependencia y la globalización unida a la expansión de la economía política y de la cultura moderna occidental suministra una ética que presenta la racionalidad occidental y sus principios de libertad como de obligatoriedad y vigencia universales; esto, sostiene, resulta cada vez más cuestionado.

Y es que Occidente se debate en construir unos valores en base a la racionalidad y el humanismo laico -que no siempre practica y rescatar, sin saber cómo, la dimensión espiritual perdida por el materialismo y el monstruoso individualismo que muestran las sociedades desarrolladas. Por todo ello, la mirada a Oriente se vuelve indiscutiblemente valiosa. (*Carmem Rosa Balbi*)

«REPENSANDO EL PERÚ»

Estimulados por el inédito curso de la crisis peruana al ingresar a la presente década, así como por los acelerados cambios en el horizonte político cultural de nuestra civilización, pusimos en marcha en SUR, a partir de 1993, un Seminario acerca de las grandes propuestas interpretativas de la sociedad peruana y los discursos teóricos que les subyacen.

Aspirábamos, tal como señala la invitación al seminario (publicada en *Márgenes* N° 9), a realizar «una revisión crítica de las principales aproximaciones producidas en las últimas décadas. Y en esta revisión ir más allá de la información empírica que las sustenta, más allá de la pertinencia de sus conclusiones (...) Tratar de entender la lógica de las propuestas en cuestión (o en crisis) y descifrar sus antinomias, es decir aquellos aspectos o momentos en los que se entrampan».

A lo largo de 1993 el seminario se abocó a discutir las visiones construidas desde las Ciencias Sociales. En el primer semestre las que trataban de dar cuenta de nuestro pasado (desde el Perú prehispánico y la conquista hasta el Perú oligárquico). En el segundo semestre revisamos las imágenes del Perú Contemporáneo. El clima literario, filosófico y cultural en el que irrumpieron las nuevas propuestas, el contenido de éstas. En ambos seminarios tratamos de garantizar el pluralismo de enfoques y la multidisciplinariedad. En *Márgenes* N° 10/11 puede verse el detalle

de los temas tratados y de los ponentes que motivaron nuestra discusión.

Culminado un primer esfuerzo de examen crítico de las diversas imágenes históricas y contemporáneas del Perú como totalidad, abrimos un proceso de discusión en torno a los paradigmas teóricos que subyacen a los discursos sobre el Perú. Por razón de su importancia, particularmente en el pasado reciente, concentramos dicho esfuerzo en un examen crítico del marxismo. Tal fue el tema de nuestro seminario a lo largo de 1994. Discutimos en torno a la matriz filosófica del marxismo (ser social, historia, praxis). Analizamos su pertinencia como teoría de transición a la modernidad y como instrumento de análisis de los procesos históricos específicos. Culminamos explorando la propuesta de superación de la modernidad burguesa que encierra el discurso socialista de Marx.

Interesa ahora volver a los discursos sobre el Perú. Pero fijando la atención, más que en las producciones acerca de la historia o aspectos del presente, en las obras que encierran una propuesta interpretativa global sobre la vida peruana. Es decir que buscan desentrañar determinadas claves interpretativas y desde ellas explicar el conjunto. Propuestas que sin dejar de basarse en una aproximación al país que tienen ante los ojos, se elevan por encima de él y abren una área de problemática ineludible en adelante. Caso, por ejemplo, de las aproximaciones de Garcilaso o Guamán Poma que, más allá del contenido de sus observaciones sobre el Perú prehispánico, abren la problemática de lo andino y del indio. Propuestas que, incluso sin que sus autores lo hayan tenido del todo claro, ponen en juego paradigmas interpretativos globales. El neoplatonismo renacentista en Garcilaso, por ejemplo. O el positivismo, en el caso de Javier Prado, o el marxismo, en Mariátegui.

Es por ello que hemos estructurado el presente seminario en torno a determinados autores fundamentales y las problemáticas que inauguran o desarrollan, con el objetivo de ir descifrando las claves del entramado de la evolución ideológica nacional.

José Carlos Ballón
Eduardo Cáceres

Programa

- Primer horizonte: *El pensamiento colonial*
24 de julio: Garcilaso de la Vega (*Los comentarios reales*), Luis Lumbreras.
- 7 de agosto: Joseph de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*). José Carlos Ballón

- 14 de agosto Guaman Poma de Ayala (*Nueva coronica y buen gobierno*), Juan Ossio.
- 21 de agosto Discusión sobre el indigenismo colonial, continuidades, reformulaciones y rupturas. *Mesa redonda: Manuel Burga, José Carlos Ballón y Eduardo Cáceres*
- Segundo horizonte:*
28 de agosto *La Ilustración*
José Baquijano y Carrillo (*Proyectismo y crisis del Siglo XVIII*). Miguel Maticorena
- 4 de setiembre Discusión sobre la ilustración peruana.
- Tercer horizonte:*
11 de setiembre *Liberales y conservadores*
La tradición liberal en el Perú.
Enrique Gherzi.
- 18 de setiembre Debate sobre el pensamiento liberal.
- Cuarto horizonte:*
25 de setiembre *El Positivismo*
El positivismo: González Prada (*Páginas libres*), Juan Abugattás.
- 2 de octubre Javier Prado (*El Estado social en el Perú bajo la dominación española*), Magdalena Vexler.
- 9 de octubre La primera «modernización» de la república peruana. Discusión.
- Quinto horizonte: La Generación del 900*
16 de octubre Alejandro Deustua (*La cultura peruana*), David Sobrevilla.
- 23 de octubre Francisco García Calderón (*El Perú contemporáneo*), Jorge Andujar.
- 30 de octubre El Perú de Riva Agüero (*La historia en el Perú*), Gonzalo Portocarrero.
- 6 de noviembre Balance de la Generación del 900.

Sexto horizonte: 13 de noviembre	<i>La Generación de la Reforma</i> Víctor Andrés Belaúnde (<i>Meditaciones peruanas y la realidad nacional</i>), Guillermo Rochabrún.
20 de noviembre	José Carlos Mariátegui (<i>7 ensayos de interpretación sobre la realidad peruana</i>), Eduardo Cáceres.
27 de noviembre	Jorge Basadre (<i>Perú, problema y posibilidad</i>). Ricardo Portocarrero
4 de diciembre	Balance final

¿VIOLENTOS POR NATURALEZA O POR LOS TIEMPOS?:

IDENTIDAD Y VIOLENCIA JUVENIL EN LOS 90's

*«sé que la gente piensa
que estoy un poco loco
pero el placer busca esa cosa
como fascinación»
«Fascination», David Bowie, 1975*

CALLES PELIGROSAS:

Producto de las grandes transformaciones de nuestra época, los jóvenes aparecen como expresión de la materialidad corporal del cambio de civilización, de reestructuración cultural y de nueva subjetividad. Nos encontramos frente a un nuevo imaginario simbólico, lo cual está llevando a que el problema de la juventud y de las instituciones básicas de socialización, dejen de ser un problema generacional, para convertirse en uno de los problemas principales de la época.

Los jóvenes, como hecho cultural, aparecen con una cierta especificidad a partir de los conflictos generacionales del 60'. En la actualidad, las culturas occidentales se muestran a sí mismas en los medios de comunicación de masas a través de un valor supremo: la juventud. A eso es lo que algunos han llamado posmodernidad: el modelo normativo de la cultura carece de normas inteligibles, verbales y racionales y está saturado de modelos estéticos y comportamientos acrílicos.

Asistimos a una cierta estigmatización en donde se parece culpabilizar a los jóvenes como portadores de una nueva manera de ser de la época, considerando que el problema es solo de los jóvenes y no de la crisis de la institucionalidad socializadora básica del pasado. Así, la mirada adulta tiende a ver a los jóvenes como perdiendo valores y no como una forma de realización de otra forma de la sociedad.

Una de las notas más características de los jóvenes de estos tiempos es un cierto desasosiego frente al porvenir, y la reafirmación en su propio presente. Su orientación hacia el placer y el juego. El énfasis estético es central en el estilo de vida de los jóvenes: *soy lo que parezco*, algo que permea toda su manera de ver las cosas y que encuentra expresión, de modo no siempre transparente, en una constelación de intereses entre los que destaca la música, la indumentaria y el lenguaje.

El comportamiento juvenil busca su legitimación y su orientación solo entre sus «pares», de cuyos valores se nutre y sólo ante ellos se siente responsable¹. Esta expresión cultural juvenil no cree en los principios de la legalidad, sino en los de la lealtad a los amigos e iguales del grupo inmediato, los «colegas» miembros del mismo colegio. Se valora el ser leal, pero el honor y la honra son referidos a los valores del pequeño endogrupo, no fuera de él. No se respeta en absoluto la convivencia con los «desiguales», desconocidos o ciudadanos anónimos con los que nada se comparte.

Desde el ángulo de la sociedad, los datos cuantitativos o cualitativos sobre problemas sociales, o la simple lectura cuidadosa de un diario limeño, señalan al grupo juvenil como problemático: las tasas de desempleo son sistemáticamente más altas en los grupos juveniles, los problemas sociales vinculados a la violencia y el crimen,

¹ Según Avello, J. y Muñoz-Carrión, A.: "Por esta razón no acepta normas de comportamiento ni reglas "generales", sino solo aquellas derivadas de su pacto expreso, es decir, del pacto tribal de amistad y lealtad mutua del endogrupo". *Cultura juvenil: la comunicación desamparada*, en Rodríguez, F. "Comunicación y lenguaje juvenil". Ed. Fundamentos, Madrid, 1989.

a la drogadicción, a la vagancia, a la delincuencia, a la sexualidad no convencional -embarazos precoces y madres solteras, enfermedades de transmisión sexual, especialmente el SIDA, etc.-, los «chicos de la calle» y otras formas de vida no familiar, se manifiestan predominantemente en jóvenes.

Habitualmente se piensa en estos fenómenos como «conductas- problema» separadas, a ser atacadas independientemente. Una perspectiva alternativa parte de recuperar cierta unidad de estos fenómenos, incorporando la noción de *daño*², que afecta el proyecto vital de los jóvenes y que tiende a ser acumulativo. Este daño se refiere a dificultades graves que impiden que un individuo desarrolle sus potencialidades como persona, en distintos ámbitos de vida en sociedad (trabajo, familia, ciudadanía). Estas dificultades afectan tanto el presente como el futuro personal, restringiendo sus capacidades y su horizonte de oportunidades.

Una salvedad muy importante: el riesgo juvenil existe en todas las clases sociales; sin embargo, la pobreza aumenta la vulnerabilidad, al contar con menos recursos y menos protección frente a él. Para encarar esta problemática, se hace necesario contar con instrumentos para detectar los contextos sociales y psicosociales de protección y prevención del daño.

También se concentran en ellos las esperanzas de futuro: la idea de formación de recursos humanos está anclada en la educación de los jóvenes para el empleo y la transformación tecnológica; también en la preparación para la ciudadanía y la renovación del liderazgo político, y para los roles familiares y domésticos especialmente en las mujeres.

En ambas visiones, el fenómeno de la juventud aparece como un problema de grupos de edad que requieren de una inserción social específica y en la cual los adultos deben prepararse para ayudar a ese tránsito difícil, más como un proceso de integración psicológico. En verdad, es muy poco lo que sabemos sobre cómo los jóvenes -especialmente los de sectores populares-, ven su inserción en el mundo social, presente y futuro, que les permita superar la visión dominante que los ubica en un lugar de «problema social» y de «víctimas».

Creemos que podemos mirar a los jóvenes desde otra

² Elizabeth Jelin, nos dice que el daño es, ante nada, "un proceso de deterioro personal, pero tiene un origen propiamente social, ligado a la permanencia del individuo en un entorno conflictivo o carenciado". *Las familias en América Latina*, en Rodríguez, R. (editora). *Familias Siglo XXI*. ISIS, Santiago, 1994.

³ Como nos advierte Erikson, no debe verse esta noción como un objeto necesariamente consistente.

perspectiva: *los jóvenes como sujetos de identidad*³. En vez de mirar a los jóvenes desde el mundo adulto y definirlos sea en términos positivos (*recursos humanos*) o negativos (*problemas sociales*), se incorpora aquí la mirada de los jóvenes mismos: *quiénes son, cómo manifiestan sus identidades, qué prácticas y patrones desarrollan como propios, cómo reaccionan a los parámetros de un mundo social, político, económico, cultural, contruidos desde afuera, por el mundo adulto.*

En este espacio nos interesa concentrarnos en aquellos relacionados a los procesos mediante los cuales la juventud reorganiza desde la violencia su mundo cotidiano (los pandilleros, las barras bravas, las disputas entre colegios, etc.), asimismo, las imágenes y expresiones culturales sobre y desde lo juvenil (los modelos tipo «calígula», la música, el cine, el teatro, la novela, etc.). (*Federico Tong*)

¿QUÉ ES LO QUE QUEREMOS?

- Generar un espacio de reflexión sobre los diversos fenómenos juveniles, que se caracterizan por sus manifestaciones públicas de violencia.
- Analizar estos fenómenos juveniles, desde un enfoque psicosocial y una perspectiva interdisciplinaria.
- Elaborar una agenda que nos permita ordenar las principales características de estos fenómenos juveniles, que estimulen preguntas y/o hipótesis que orienten futuras investigaciones.
- Formular criterios y lineamientos para la elaboración de estrategias, políticas y programas que se ajusten a la realidad de nuestros jóvenes.

PROGRAMA

I. Viviendo al límite: el «boom» de las pandillas

4 de octubre «Chicos malos en tiempos violentos: reportaje a los pandilleros». *Beto Ortiz* (periodista, Panamericana TV)

11 de octubre «Los halcones: guerreros de la margen izquierda Estudio etnográfico de una pandilla». *Martín Santos*.

18 de octubre «Los jóvenes pandilleros: solidaridades violentas sin ideologías». *Federico Tong* (TAREA)

MESA REDONDA:

25 de octubre Cultura escolar y violencia juvenil: las pandillas y el dilema de los maestros».
Lucy Jerónimo (GUE César Vallejo-La Victoria)
Santiago Anaya (Colegio Guadalupe) Myriam
Palomino (Colegio César Vallejo-Pamplona Alta)

II. Una mirada a los jóvenes desde las expresiones artísticas

8 de nov. «La vida es una sola: crónicas juveniles a través del cine y el teatro». *Rosa Olórtegui* (Actriz)

III. Otros fenómenos juveniles

15 de nov. «Las barras bravas y la ausencia del gol: entre comandos y trincheras». *Tito Castro/ Martín Benavides*

22 de nov. «Juegos sin fronteras: rock y movidas 'subtes'». *Pedro Cornejo*

29 de nov. «Nostalgias provincianas: los escenarios de las fiestas chicha». *Zonalý Tuesta* (Comunicadora Social, U. de Lima)

MESA REDONDA:

6 de dic. «Identidad y violencia juvenil en los 90's: o la naturaleza violenta de nuestros tiempos?». *César Cuya* (Foro Peruano de Psicología Social). *Sandro Venturo* (SER)

ALGUNAS ACTIVIDADES DE SUR EN 1994-1995

CONVERSATORIOS

- Noviembre: «Vallejo y Mariátegui», *William Rowe* (Londres).
- Marzo: «Perú y Ecuador. Problemas y desafíos». *Alberto Adriánzen, Ricardo Oré y Martín Beaumont*.
- Julio: «La muerte en el imaginario popular mexicano». *Ricardo Melgar (México)*.
- Agosto «Situación de la izquierda alemana». *Andreas Baumgart*.
- Setiembre: Cuba en América Latina. *Fernando Martínez (Centro de Estudios sobre América, La Habana)*
- Octubre: Homenaje a Mandel. *Raúl Wiener, José Carlos Ballón*.

MESAS REDONDAS

- * Presentación de *Márgenes* N° 12, Jorge Bruce, Mirko Lauer y Oscar Ugarteche.
- * Presentación del libro *Linajes y futuro* de Efraín Trelles. Luis Miguel Glave, Max Hernández (diciembre 1994).
- * Presentación del libro *José Carlos Mariátegui La Chira: familia e infancia* de Humberto Rodríguez Pastor. Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres (junio 1995).
- * *José Carlos Mariátegui: Aventuras y perspectivas*. Javier Mariátegui, César Germaná, Gonzalo Portocarrero, Eduardo Cáceres (setiembre 1995).

SEMINARIOS Y TALLERES

- * Seminario-Taller: *Imágenes del Perú IV: Repensando el Perú*. Eduardo Cáceres y José Carlos Ballón (agosto-diciembre 1995).
- * Seminario-Taller: *¿Violentos por naturaleza o por los tiempos? Identidad y violencia juvenil en los noventa*. Federico Tong. (Octubre-diciembre 1995)
- * Seminario *América Latina en la economía global*. Oscar Ugarteche (octubre 1995).
 - La crisis sistémica y el cambio técnico. Teorías, debates y evidencias/ Características fundamentales/ El impacto en América Latina
 - Industrialización y cambio del modelo de crecimiento. Crisis de la industrialización/ Asia y América Latina: estudio comparativo/ Sustitución de importaciones o crecimiento exportado: evidencias
 - Globalización, competitividad y nuevos patrones de comercio e inversión. Globalización y productividad/ Comercio e inversión/ América Latina-Asia: estudio comparativo

PUBLICACIONES

- * *Linajes y futuro*. Efraín Trelles (en coedición con Otorongo Producciones).
- * *José Carlos Mariátegui La Chira: Familia e infancia*. Humberto Rodríguez Pastor.
- * *Amor y fuego. José María Arguedas, 25 años después*. Maruja Martínez/Nelson Manrique (editores).

EN PRENSA:

- * *Obras completas*. Alberto Flores Galindo, Cuarto volumen (en coedición con CONCYTEC). Tiempo de Plagas y Escritos 1972 - 1976.

EN PREPARACIÓN:

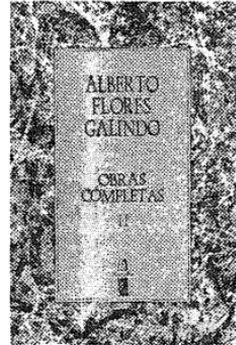
- * *Escritos arguedianos*. William Rowe.
- * *Violencia y política*. Nelson Manrique.

**ULTIMAS PUBLICACIONES DE
SUR**



Amor y fuego.
José María Arguedas,
25 años después
SUR/ DESCO/ CEPES

Obras Completas
de Alberto Flores Galindo
Vol. 2: Apogeo y crisis de
la república aristocrática/
La agonía de Mariátegui
SUR/ Fundación Andina



José Carlos Mariátegui:
familia e infancia de
Humberto Rodríguez Pastor
SUR/ Humberto Rodríguez Pastor

Pedidos en:
SUR Casa de Estudios del Socialismo
Av. Brasil 1329, Dpto. 201, Jesús María
Telf. 423-5431

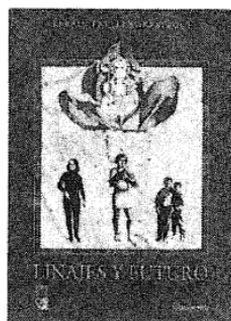
O escribenos a:
Apartado 14-0098, Lima 14, PERU

EN VENTA:



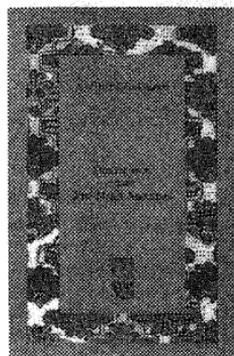
Obras Completas
de Alberto Flores Galindo
Vol. 1: Los mineros de la
Cerro de Pasco / Arequipa
y el sur andino
SUR/ Fundación Andina

Linajes y futuro
Efraín Trelles
SUR/ Otorongo



Los nuevos limeños
Taller de Mentalidades
Populares (TEMPO)
SUR/ TAFOS

Dos ensayos sobre
José María Arguedas
de Alberto Flores Galindo.
SUR



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN NOVIEMBRE DE 1995,
EN LOS TALLERES DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA.
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156-164 – BREÑA
☎ 424-8104 TELEFAX: 424-1582
LIMA - PERÚ



Obras Completas
de Alberto Flores Galindo
vol. 1. Los mineros de la
Cerro de Pasco / Arequipa
y el sur andino
SUR/ Fundación Andina



LIBROS Y REVISTAS
Efraín T. Flores
SUR/Organización Gráfica Educativa
CALLE ALVARO ALBA 120-104 - BARRIO
LA VENTA - LIMA - PERÚ
TEL: 438-104 TELFAX: 434-1282



Los nuevos limeños
Taller de Mentalidades
Populares (TEMPO)
SUR/ TAFOS



Dos ensayos sobre
José María Arguedas
de Alberto Flores Galindo.
SUR

