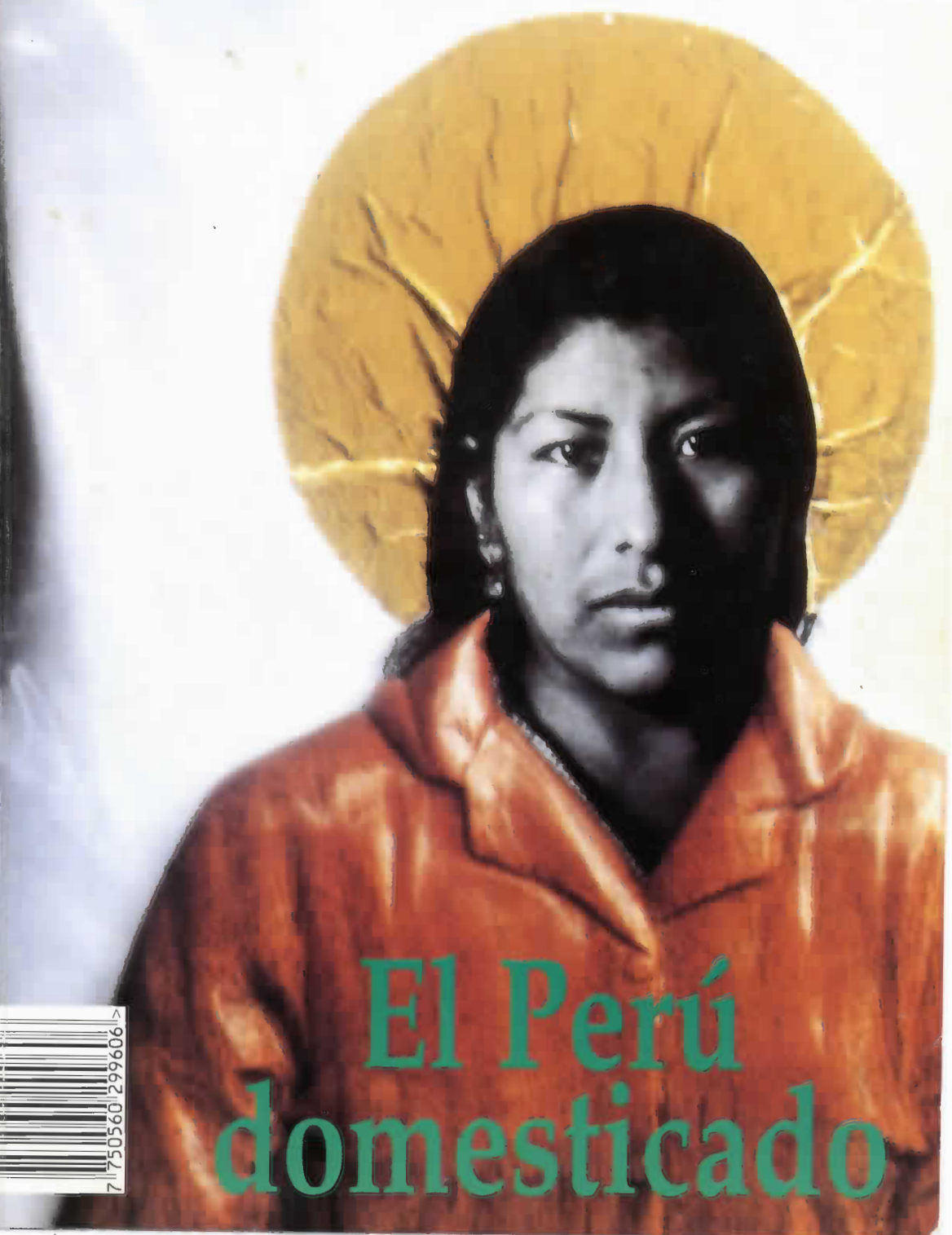


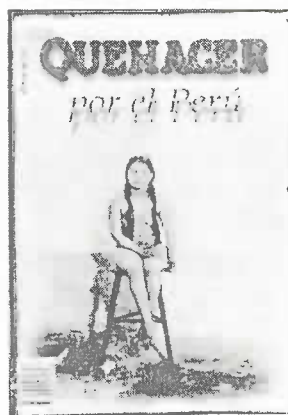
120 QUEHACER



El Perú
domesticado



QUEHACER



TARIFA ANUAL

(6 números)

NACIONAL	S/. 75.00
INTERNACIONAL	
América Latina y el Caribe	US\$ 60.00
Resto del mundo	US\$ 80.00

Deseo tomar () suscripción(es) anual(es)

A nombre de

Dirección:

Ciudad: País:

Telf.: Apdo. postal

email:

Nacional:

Envío:

() Cheque a nombre de DESCO, o

() Abono directo a la siguiente cuenta bancaria:

Banco Wiese - Sudameris

Cta. Cte S/.

071-2568829 / DESCO - Publicaciones

Internacional:

Envío:

() Cheque a nombre de DESCO, o

() International Money Order a nombre de DESCO, o

() Abono directo* a la siguiente cuenta bancaria:

Banco Wiese - Sudameris

Cta. Cte. US\$

071-1222170 / DESCO - Publicaciones

* Los costos bancarios, tanto del país de origen como de destino, corren a cargo del suscriptor.

En caso de abono directo, nacional o internacional, remitir a nombre de la revista QUEHACER, vía fax o por correo normal, fotocopia de la nota de depósito.

desco

Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo

LEÓN DE LA FUENTE 110 - LIMA 17 - PERU ☎ 264-1316 - FAX 264-0128

UNMSM-CEDOC

QUEHACER

Lima, enero-febrero 2001



Foto escultura: Retrato de «Lydia y Nelly», 2000. Rocío Rodrigo y Roberto Fantozzi.

Director: Abelardo Sánchez León

Editor fundador: Juan Larco

Editor ejecutivo: Hernando Burgos

Redactor: Martín Paredes

Coordinación: Mónica Pradel

Corrección: Annie Ordóñez

Foto de carátula: Detalle de foto escultura: Retrato de «Lydia y Nelly», de Rocío Rodrigo y Roberto Fantozzi

Diseño de carátula y cuidado gráfico:
Anamaría McCarthy

Diagramación y composición:
Juan Carlos García M.

Dirección: León de la Fuente 110, Lima 17,
Perú. ☎ 264-1316. Fax 264-0128

Impresión: INDUSTRIALgráfica S.A.

Suscripciones: Cheques y giros bancarios a
nombre de DESCO.

Quehacer: Revista bimestral del
Centro de Estudios y Promoción del
Desarrollo, DESCO.

Consejo Directivo de DESCO:
Eduardo Ballón, Presidente; Julio
Gamero, Carlos Reyna, Alberto
Rubina, Abelardo Sánchez León,
Molvina Zeballos.

© DESCO, Fondo Editorial.

ISSN 0250-9806

Hecho el depósito legal: 95-0372

[http:// www.desco.org.pe/qh/qh-in.htm](http://www.desco.org.pe/qh/qh-in.htm)
e-mail: qh@desco.org.pe

Poder y sociedad

El Perú domesticado	4
Un economista indignado / Una entrevista con Javier Iguíñiz, por <i>Carlos Reyna</i> y <i>Abelardo Sánchez León</i>	6
Apocalipsis now	13
Desmontando el fujimorismo / <i>Hernando Burgos</i>	18
La transición española / <i>Alberto Vergara Paniagua</i>	24
Negociación política y transición democrática: no al fracaso / <i>Augusto Ferrero Costa</i>	30
Ojos bien abiertos / <i>Enrique Higa</i> , <i>Michael Kanashiro</i> y <i>Pedro Ruiz</i>	34

Crónica de la soledad

El otro y nosotros / <i>Alfredo Bryce Echenique</i>	44
---	----

Poesía

Seis instantáneas de la poesía de los setenta / <i>Diego Otero</i>	50
--	----

Indigenismo

El discreto encanto del indigenismo	54
Desde comanches hasta mapuches / <i>Tirso Gonzales</i>	56
Lo andino hoy en el Perú / <i>Manuel Burga</i>	64
Indios o ciudadanos / Una entrevista con Jaime Urrutia, por <i>Luis Olivera</i> y <i>Martín Paredes</i>	69
Los andes: una imagen personal / <i>Edgardo Rivera Martínez</i>	79
El regreso de Pachacutic / Una entrevista con Ampam Karakas y Jorge León, por <i>Rodrigo Montoya</i> y <i>Martín Paredes</i>	84
Asedios al indigenismo / <i>Martín Paredes Oporto</i>	88
José María Arguedas y Mario Vargas Llosa / <i>Hugo Blanco</i>	94
En la selva sí hay estrellas / Una entrevista con Stéfano Varese, por <i>Rodrigo Montoya</i> , <i>Hernando Burgos</i> y <i>Martín Paredes</i>	98

Discriminación

La piel dura	106
Pitucos para unos, cholos para otros / <i>Sandro Ventura</i>	108
Iguales pero diferentes / <i>Carlos Iván Degregori</i>	114
Gringamachichi saca tus chichis pa' hacer cebiche / <i>Francesca Denegri</i>	120



Vladimiro Montesinos se dio el lujo de embarrar a los representantes más notorios del país. Nos mostró que son facilísimos de comprar, de azuzar, de asustar, de envilecer, de corromper, de manosear. Ningún gremio ha quedado inmune: empresarios, militares, congresistas, ministros, periodistas, animadores de televisión, vedettes, cantantes. A cada quien le dio de su propia medicina. El sabor que nos queda en el paladar es de asco, desazón y vergüenza. Qué poca cosa eran los empresarios de los medios de comunicación; qué poco dignos los militares de la cúpula; qué mediocres los ministros, los congresistas del régimen. Ellos han dejado un legado espantoso a las nuevas generaciones. Son los modelos del mal. De la mezquindad. De la inoperancia, la prepotencia, el desparpajo.

Domesticar a las empleadas domésticas, a las señoras de los Clubes de Madres, a las mujeres de las organizaciones populares, resulta un acto vil, porque se aprovechan de su pobreza. Domesticar a los que pasaron por el SIN es la venganza de Montesinos, porque les dice en su propia cara: «ustedes son exactos a mí. Son de mi estirpe. De mi raza. No son mejores. Son buitres hambrientos de codicia». Les presentamos a 45 personas que pasaron por las armas de Montesinos cuando aceptaron sentarse en ese sillón de cuero. Al Poder Judicial llegaron 1,175 videos, 465 casetes y discos compactos. Los otros fueron robados por Fujimori, antes de escaparse al Japón. Los 45 personajes tienen historias distintas, pero un mismo trasfondo: echarse al doctor, ser domesticados.

El Perú domesticado

PODER JUDICIAL:

Víctor Raúl Castillo Castillo (ex presidente de la Corte Suprema)

Luis Serpa Segura (Vocal Supremo)

José García Marcelo (magistrado del Tribunal Constitucional)

Blanca Nélica Colán (ex fiscal de la Nación)

JNE:

Alipio Montes de Oca (ex presidente del JNE)

Walter Hernández Canelo (JNE)

Rómulo Muñoz Arce (JNE)

CONGRESISTAS:

Alberto Kouri (Perú Posible)

Milagros Huamán Lu (Perú Posible)

Ernesto Gamarra (FIM)

Agustín Mantilla (PAP)

Oscar Medelius (NM-C90)

Víctor Joy Way (NM-C90)

Luz Salgado (NM-C90)

Absalón Vásquez (NM-C90)

Jorge Trelles (ex-NM-C90)

MINISTROS:

Luisa María Cuculiza (Promudeh)

Javier Valle Riestra (ex-Presidente del Consejo de Ministros)

Federico Salas (ex-presidente del Consejo de Ministros)

Carlos Boiña (Economía)

Tomás Gonzales Reátegui (Ministerio de la Presidencia)

Juan Carlos Hurtado Miller (Economía)

ALCALDES:

Alex Kouri (Callao)

Luis Bedoya de Vivanco (Miraflores)

MILITARES:

Juan Briones Dávila (general EP)

Víctor Malca Villanueva (general EP)

Elesoán Bello (comandante general FAP)

César Saucedo Sánchez (ex ministro Interior)

Fernando Dianderas (ex director PNP)

José Villanueva Ruesta (ex comandante general EP)

Antonio Ibárcena Amico (ex comandante general AP)

IGLESIA:

Juan Luis Cipriani (Cardenal)

BANQUEROS:

Dionisio Romero (Banco de Crédito)

Eugenio Bertini (Banco Wiese)

EMPRESARIOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN:

Samuel Winter Zuzunaga (Frecuencia Latina)

Mendel Winter Zuzunaga (Frecuencia Latina)

Genaro Delgado Parker (Red Global)

Manuel Delgado Parker (RPP)

Ernesto Schütz Landázuri (Panamericana Televisión)

José Enrique Crousillat (América Televisión)

José Francisco Crousillat (América Televisión)

Julio Vera Abad (ATV)

Eduardo Calmell del Solar (Expreso)

PERIODISTAS/ANIMADORES TV:

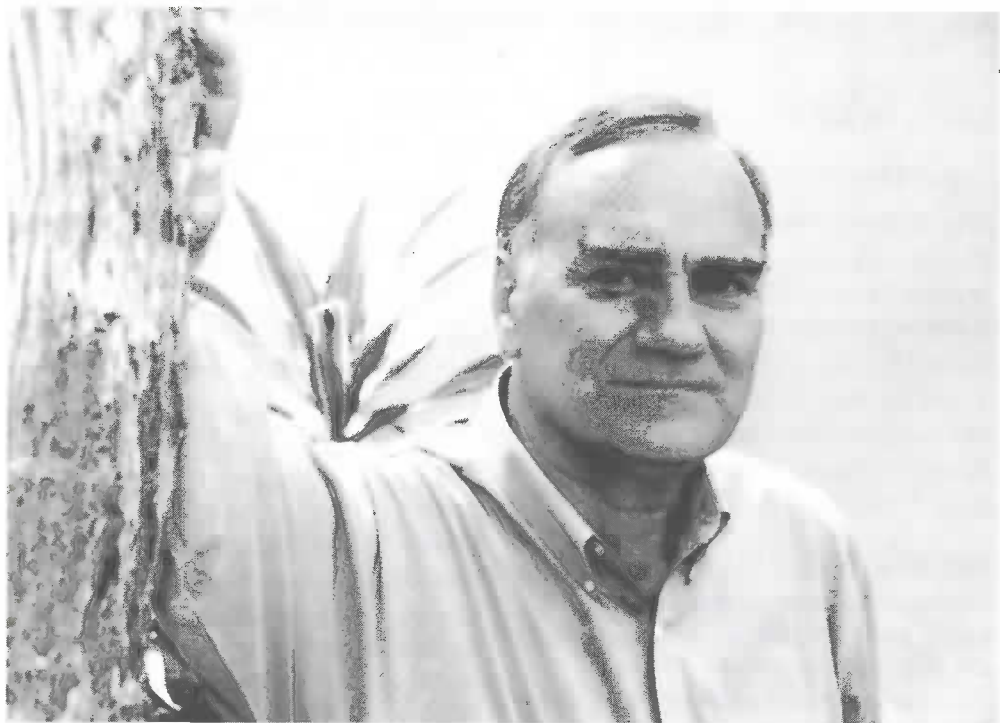
Nicolás Lúcar (América Televisión)

Raúl Romero (Panamericana Televisión)

Un economista indignado

**ENTREVISTA CON JAVIER IGUÍÑIZ,
POR CARLOS REYNA Y ABELARDO SÁNCHEZ LEÓN**

FOTOS: WILYAM ESTELO



«Lo que el Perú ha hecho durante los noventa, sobre todo con el equipo de Boloña, es mostrarnos que no sólo no debemos gobernar nuestra economía, que no debemos poner la mano e influir en el curso de la economía, sino que debemos amputárnosla por sí se nos ocurriera volver a hacerlo.»

Casi setenta años después de que viniera la Misión Kemmerer con la idea de ordenar la economía del Perú, estuvo en Lima la misión de la OEA, para or-

denar la política. ¿Qué te sugieren estas incursiones en la economía y la política nacional?

– Aparte de la misión de la OEA en la política, debo decir que en el campo de

la economía el Perú ha renunciado a gobernarse a sí mismo y para ello ha hecho una subdivisión durante los noventa entre el Ministerio de la Presidencia, que sí era el ministerio donde el presidente presidía, y el Ministerio de Economía y Finanzas y el Banco Central de Reserva, donde el presidente tenía muy poco que decir y eran manejados principalmente desde Washington. Nunca antes ha habido tanta injerencia del exterior, tan poca personalidad propia en el manejo de la política macroeconómica en el Perú como en los últimos lustros. O sea que no sólo se trata de lo político; también en lo económico y en lo empresarial hay ordenamiento foráneo. El Perú ha pasado por un proceso de desmoralización respecto a su propia capacidad de administrarse en el mundo de la empresa y del Estado, lo que hace que estemos pagando para dejar de ser dueños, que estemos vendiendo empresas privadas y públicas, con lo que renunciamos a administrarlas.

– **¿Crees que es una corriente latinoamericana esta tendencia de renuncia a pensar la economía nacional?**

– En América Latina un factor muy importante de esa tendencia fue el trauma de los ochenta. Esa década fue un período hiperinflacionario traumático en varios países; atemorizó a todos y eso fue bien aprovechado para cobrar el servicio de la deuda. La crisis de la deuda externa, que destruyó todo lo que encontró en el camino. Si hubiera encontrado al neoliberalismo, igual lo iba a destruir; pero encontró otra cosa, y eso fue destruido. En el caso del Perú, el asunto ha sido más radical porque lo que el Perú ha hecho durante los noventa, sobre todo con el equipo de Boloña, es mostrarnos que no sólo no debemos gobernar nuestra economía, que no debemos poner la mano e influir en el curso de la economía, sino que debemos amputárnosla por si se nos ocurriera volver a hacerlo.

El principal peligro, para los fundamentalistas, no era hacer mal las cosas.

¡El principal peligro para esta élite neoliberal, acá y afuera, era que se nos ocurriera gobernar la economía al servicio de nuestra sociedad! ¡El peligro era que el Perú negociara en serio!

– **Los neoliberales siempre han presumido de ser técnicos, de tener una verdad más allá de la política.**

– Yo creo que en países como el nuestro los neoliberales en el gobierno son técnicos de mando medio. A mí me impresiona la petulancia con la que algunos se exhiben como desempeñando un papel fundamental cuando son sólo guardianes de algo que no han creado, que viene premasticado y que sólo pueden ajustar ligeramente. Muchos economistas inteligentes terminan de expertos cocineros de una sola receta, de un solo menú para la mañana y el mediodía, para toda estación, para toda enfermedad.

– **¿Cómo ves en la década del noventa la relación entre los políticos, los empresarios y los técnicos?**

– Es un tema interesante, porque los técnicos oficiales en economía se han desconectado totalmente de los empresarios; no solamente porque hablan otro idioma, sino porque tienen una tarea en buena medida antiempresarial. ¿En qué sentido? Estamos en un momento de baja del gran ciclo económico. En ese gran ciclo de baja los macroeconomistas se han convertido en lo contrario de lo que eran cuando se fundó ese campo de la especialidad. En vez de ser expertos en reactivar, lo son en frenar un vehículo del que sólo les ha sido permitido usar el freno. Son los administradores de la caída; eso al empresario le molesta, y al político también.

El tema de la demanda es un ejemplo. Para los expertos, la demanda es peligro y hay que reducirla; aunque haya caído fenomenalmente hay que bajarla, porque nunca se cura ningún problema sin bajarla. ¿Alguien ha escuchado últimamente que para curar a la economía hay que reavivarla? No. A los enfermos se los cura deprimiéndolos. En cambio, para los empresarios la

única cura es que aumente la demanda para poder vender y pagar deudas e impuestos. O sea, lo que es remedio para los empresarios es enfermedad para los expertos más influyentes en economía y con más acceso a los medios. Lo mismo pasa con los políticos. El miedo a los políticos es total, de ahí el término «populista». ¿Por qué? Porque para ellos el político tiene el peregrino deseo de ganar una elección; quiere ofrecerle algo a la población y el economista siempre está diciéndole: «no es posible» o «es irresponsable». «Si avanzas en esa dirección, el remedio es peor que la enfermedad». ¿Cuál ha sido la consecuencia de esa tensión entre expertos, empresarios y políticos? Más desempleo y subempleo del necesario. El resultado de toda política «sensata» es siempre una caída de remuneraciones. En 1979 los trabajadores del sector privado ganábamos tres o cuatro veces más de lo que ganamos ahora, con una economía de tamaño parecido a la actual. ¿Qué ha pasado? Cada ajuste es una caída y una redistribución del ingreso en contra de los que viven de su trabajo. ¡Después dicen que se acabó la lucha de clases! Prácticamente cada vez que se ha aplicado una política aprobada por el Fondo Monetario Internacional o inspirada en sus criterios, los salarios caen, las ganancias suben y la economía prolonga unos años más la crisis.

– **Veámoslo, entonces, a la luz de las críticas que José Saramago hace de la globalización. Este proceso de globalización sería una nueva forma de dominación.**

– Yo diría que hay dos globalizaciones que, a mi juicio, hay que separar. Hay una globalización que es la de la clonación, de los chips, etc. Ese tipo de globalización no requiere lo que se ha hecho en el Perú: abrir unilateral e indiscriminadamente los mercados al exterior, utilizar sistemáticamente el retraso cambiario para bajar la inflación, producir una de las legislaciones laborales más brutales del conti-

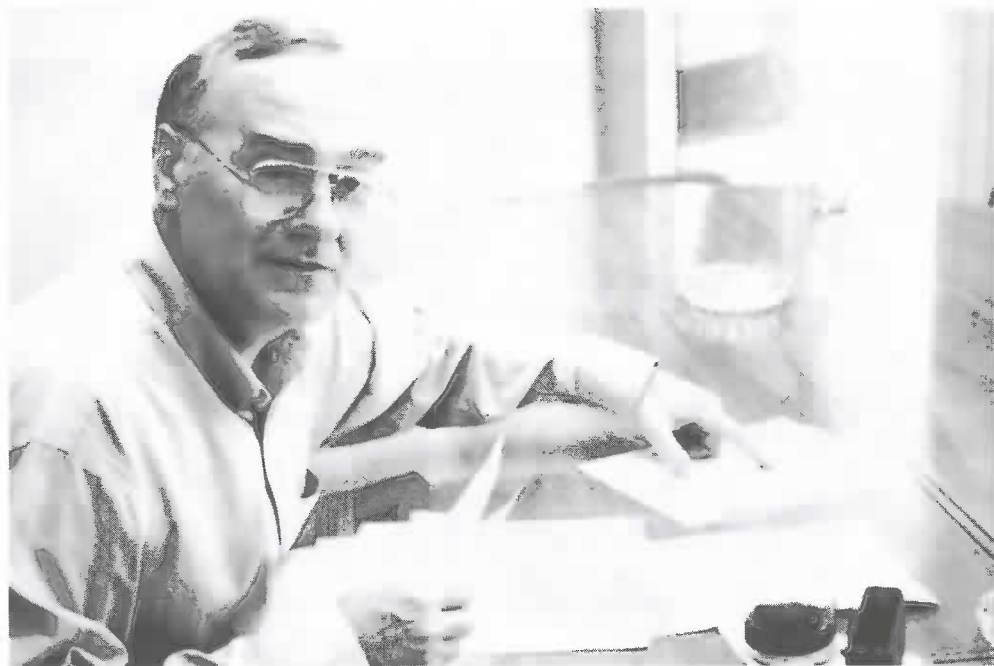
nente. La globalización basada en el cambio tecnológico es la globalización «shumpeteriana», la de la «destrucción creadora» y es la que avanza por la fuerza de la innovación, no de las leyes. Esa es una globalización. Pero la otra, la neoliberal, no innova nada sustancial. Es la que surge de las crisis de Inglaterra y Estados Unidos, la globalización Thatcher-Reagan, que es la que comienza cuando sus países están en crisis competitiva y pretenden contrarrestarla forzando a los otros países a abrir unilateralmente sus fronteras para que puedan ampliar sus lánguidos mercados. Es una globalización piraña que quita a otros del camino para hacerse un sitio, pero sin traer novedades, sin traer tecnología, sin traer cultura. Se trata del neoliberalismo en venganza contra el mundo de la socialdemocracia. Es una revancha histórica. Esa globalización es la que más hemos tenido nosotros durante los noventa. Salvo algunas inversiones extranjeras que han traído innovaciones, en servicios, por ejemplo, se ha tratado de insertar al mundo en nuestro mercado y no de insertarnos a nosotros en él. El Perú se abre y todo el mundo se inserta acá. Esas dos globalizaciones tienen un carácter distinto. Una es destrucción creadora, la otra es depredadora. ¿Por qué? Porque nos arruina el camino: pasamos de la industria al comercio, pone contra la pared y destruye a los pequeños y medianos empresarios, desincentiva la exportación, desperdicia habilidades, abandona la tecnología, trae casinos. Esa es la globalización neoliberal.

– **Una de las cosas que se cuestionaba a los cuestionadores de los neoliberales, era la ausencia o la poca visibilidad de sus propuestas. ¿Qué respondes a eso?**

– Supongamos que los críticos estábamos equivocados. ¿Por qué no se nos ha mostrado que lo estábamos, debatiendo en la televisión y dejándonos en ridículo? Alan García tiene lamentablemente razón al acuñar el término «dictadura económica». Es un buen tér-

mino, en el sentido de que hemos tenido un manejo económico que no soporta la luz pública, un debate previo. Los del gobierno anterior saben que lo que ellos proponen es negativo para la población mayoritaria, saben que lo que ellos pueden manejar con más libertad es el freno. Tienen que venir el Banco Mundial y el BID a ofrecer el apoyo social necesario para parchar lo que la economía no es capaz de ofrecer. Si el

abogados respecto a los economistas. Se trataba de cambiar leyes, no de promover el cambio tecnológico. De ahí la enorme dependencia de los decretos legislativos, el pánico a la opinión pública, a poner en discusión si hay que hacer esto o lo otro. Es un temor muy grande porque son operadores que ni desean ni tienen que rendir cuentas a la sociedad y, lo que es peor, parecen considerar positivo el que sea así.



«Cada ajuste es una caída y una redistribución del ingreso en contra de los que viven de su trabajo. ¿Después dicen que se acabó la lucha de clases!»

carro aumenta de velocidad, como en el 93-97, es por una entrada de capitales que está fuera de control, como lo está luego su salida. Una feliz casualidad que atribuyen a la confianza. Las empresas no viven de confianza; viven de crecimiento económico y expansión de mercados. De ahí el enorme temor a hacer las cosas en público, la desesperada avalancha de decretos al comienzo de la gestión de Boloña; había que cambiar las cosas antes de que la gente despertara del shock del final de la década. Por eso el mayor peso de los

– **Es un razonamiento intelectual...**

– Miren, hay un elemento legítimamente intelectual que es el de la adaptación de una economía a las nuevas circunstancias de la competitividad internacional durante una crisis cíclica de larga duración. Pero hay, además, intereses de por medio; por ejemplo, el de pagar «religiosamente» la deuda externa. En este terreno el gobierno ha tenido mucha suerte. ¿Por qué? Porque si frenas en un momento en el que estás recibiendo mucho capital, como fue a mediados de los noventa, lo que estás

haciendo es volver viable el pago de la deuda externa. Ambas cosas juntas se expresan en el superávit fiscal. El superávit fiscal es una manera de succionar recursos al sector privado, una manera de frenar la economía con la finalidad de hacerle un sitio garantizado al pago de la deuda externa.

– Y estos tecnócratas empatan con Fujimori, que fue visto él mismo como un tecnócrata.

– Yo pienso que Fujimori no quería esto. Creo que sus ideas eran más cer-

rios estaban enfurecidos por ese estilo. Lo que ha hecho Fujimori es devolverles la autoridad, pero teniéndolos contra la pared, dependientes de él. En realidad, la autoridad les ha traído una victoria pírrica, pues han tenido que vender, que someterse como ciudadanos. Con la política del SIN y de SUNAT, y de avisos y compras del Estado, de intervención en las negociaciones, ser empresario en el Perú durante la década pasada ha sido ser siervo, no ciudadano. Se acabó el su-



«Con la política del SIN y de SUNAT, y de avisos y compras del Estado, de intervención en las negociaciones, ser empresario en el Perú durante la década pasada ha sido ser siervo, no ciudadano.»

canas a lo que dijo en su campaña. Pero cuando se es tan débil como él, las ideas no cuentan.

– Pero a Fujimori lo quieren los empresarios y los tecnócratas....

– A él lo quieren por otra razón. Yo creo que la relación, en este caso, entre gobierno y empresario es la relación antivelasquista. Velasco les dio mucho dinero a los empresarios con protección del exterior, pero les quitó autoridad en la empresa. Los empresa-

puesto de que la propiedad es el camino a la libertad. En un país como el nuestro, ser propietario de empresas es vivir como dependiente. Y eso no es liberalismo ni mercantilismo, eso es debilidad competitiva estructural de las empresas nacionales en un hostil contexto mundial agudizado a propósito por el gobierno.

– Uno de los argumentos de los tecnócratas neoliberales para su opción autoritaria ha sido que las demo-

cracias producen inflación. ¿Qué tienes que decir al respecto?

– Las democracias son un medio para que las demandas de la sociedad a la economía se hagan explícitas y fuertes, y para que la satisfacción de esas demandas constituya el canal para obtener legitimidad política. Es muy difícil compatibilizar los **progresos democráticos** con la política económica neoliberal. Estoy diciendo a propósito **progreso**. ¿Por qué? Porque el significado de democracia también lo podemos ir cambiando y adaptando hasta que sea compatible con el neoliberalismo. Por eso digo **progreso democrático**, o sea lo neoliberal no es un factor que converge con la maduración democrática y el progreso en ese campo de la política. Puede soportar la democracia, pero el neoliberalismo soporta a la democracia sólo cuando la ciudadanía ha renunciado a reivindicaciones de una manera muy profunda. En nuestro caso, sobre todo por el trauma de la gran crisis de los 80, la sociedad ha quedado escalada. Y en ese contexto democracia y neoliberalismo se hacen compatibles porque hay una ciudadanía traumada y temerosa. Por eso, los técnicos pueden decir: ¡Que nadie se meta en la macroeconomía! ¡Que nadie toque los precios relativos!

– **¿Es eso conveniente?**

– ¡No! ¿Por qué? Porque esta política macroeconómica agudiza la pérdida de rentabilidad de los sectores productivos que compiten con el exterior. Reduce la viabilidad del crecimiento económico. Tener políticas sectoriales con esta política macroeconómica significa producir subempleo, no empleo. Pero también se dice en estos días que lo único estable es no cambiar nada. Eso es no entender nada de la economía. La única economía estable es la que cambia. Ésta de acá, la del Perú, es la más inestable de todas las estabilidades, porque vamos establemente al desastre. Por eso hay que gritar: ¡rompan filas! Estos precios relativos: o sea, tasa de cambio, tarifas públicas, tasas de interés y sala-

rios, que son los cuatro grandes precios de la economía, están seriamente desalineados. Tienen tal nivel que si los mantenemos estables no van a aumentar las exportaciones lo suficiente como para crecer y pagar la deuda pública y privada de empresas y bancos. Y esta capacidad de pago y los residuos que quedarán para ellas son lo que determina las expectativas de la inversión nacional y extranjera; no los regímenes de excepción o los regalos. Pasada la farra del 93-97 y con la política anti-exportadora incólume para no perjudicar a acreedores y empresas de servicios públicos, se genera una relación inversa entre compromisos de pago e interés de inversionistas. A más compromisos de pago de deuda pública externa, menos confianza de la inversión privada extranjera y menos inversión. No hay dólares para todos. Esto es lo que una aproximación demasiado legalista a la economía no entiende. Si seguimos así, con esta estabilidad, vamos a tener crisis externa no sé si en meses o en un par de años, dependiendo de los calendarios políticos, de los programas de inversión, de la crisis internacional.

– **En una gestión alternativa, ¿cuál sería la gran diferencia entre esta manera de manejar el país y otra distinta que no termine en el barranco?**

– Yo diría que el problema principal es político, no económico. Yo creo que los economistas estamos en condiciones de adaptarnos conceptualmente y con flexibilidad a un proceso democrático en el cual la población plantee sus prioridades; claro, no todas. No se trata de invitar a una farra sin ningún criterio, pero sí de reorientar el rumbo del barco sin necesidad de alterar un prudente equilibrio fiscal, externo y empresarial, incluyendo en todo ello la cuestión del emparejamiento de monedas y plazos en las relaciones financieras. Para que ello se produzca, el problema no es de inteligencia, de técnicos calificados, de qué presidentes tenemos o de qué ministros; es la presión

social lo que cuenta. Creo que la única manera de que desde la economía se diseñen alternativas originales, capaces de compatibilizar una democracia vigorosa con crecimiento a largo plazo, es que haya dos cosas: presión social y un sector exportador muy dinámico.

– Los seguidores de Fujimori dicen que la década del 90 ha sido una década de progreso; Pedro Pablo Kuczynski afirma en la revista *Debate* que la situación económica ha mejorado. La evaluación de la década no resulta tan mala.

– No sé a qué se refiere. Pero si miramos todo desde el desastre al borde de los 80, nada puede parecer peor. Claro, si yo soy financista voy a decir que la década ha sido buena. Si soy de los pocos mineros importantes, con las concesivas condiciones que me han dado, también me parecerá bien lo ocurrido. Depende, pues, dónde esté ubicado uno. No tenemos sino que mirar a CONFIEP y la transparente defensa de sus más influyentes socios. Pero, si yo hablo de empleo, ¿qué ha aumentado en los exitosos noventa? ¡El empleo ilegal!, ¡el empleo sin contrato y el empleo eventual! Empleo estable, o sea por tiempo indefinido, y a la vez legal, ha caído en 19%. ¿Qué éxito es ése? ¿Éxito para quién?

– ¿Y hasta qué punto eres optimista respecto a la posibilidad de sacar adelante propuestas como las que estás mencionando?

– Yo tengo un optimismo moderado, en el sentido de paciente. En el corto plazo, creo que todavía tenemos tiempos malos por delante antes de ponernos en una ruta viable. La década de los noventa ha preparado una crisis y ha asegurado que cuando venga sea grande. Por un lado, tenemos una década antiexportadora y de borrachera importadora que no ha explotado porque la crisis asiática y las otras han frenado la economía de manera relativamente suave, pero en un equilibrio que nos estanca. Por el otro, la coalición antiexportadora es muy fuerte, pues está compuesta por acreedores exter-

nos, grandes empresas extranjeras de servicios públicos, empresarios endeudados en dólares con el sistema bancario, un Estado sin margen de acción y consumidores también endeudados en dólares. Eso quiere decir que el cambio en precios relativos para elevar la rentabilidad de las empresas que compiten con el exterior y generar nuestros propios dólares vendrá por medio de una crisis brusca. Si a eso le añadimos que la dependencia del sistema bancario de los créditos del exterior ha sido agudizada por la política del gobierno y que la dolarización actual obliga a recibir a pecho descubierto cualquier dificultad proveniente del mercado externo, tenemos un panorama que obliga a adoptar medidas difíciles para evitar peores crisis. Lo demás es confiar irresponsablemente en el casino financiero internacional.

Pero tengo, sin embargo, gran expectativa en la pequeña y mediana empresa que compete con el exterior. Las que hay han salido adelante a pesar de la política económica, del abandono por el sistema bancario y de la precariedad en infraestructura, a pesar de las tarifas de los servicios públicos y de las tasas de interés. Están bien curtidas para las exigencias. Yo estoy también optimista, pero a mediano plazo, por el retorno de la democracia y del distrito múltiple. Habrá algo más de descentralización y formación de pequeña y mediana empresa, y de líderes políticos de provincias que se queden en ellas. Cuando se aprobó el distrito electoral múltiple, me dije: «finalmente el político de provincias va a tener que rendir cuentas y ser eficiente en relación con el productor de provincias».

Pienso, no sé si en mi desesperación o con un realismo frío, que los verdaderos cambios van a venir desde afuera de la economía; desde la presión ciudadana, desde la lucha por los derechos humanos, por la democracia, y por las regiones. Por todos los sectores considerados peligrosos para la economía durante las décadas pasadas. ■

Apocalipsis now

Carrera electoral: codazos y zancadillas



CARETA

Con chullo pero sin poncho. Si quiere llegar a la presidencia, el paladín cholo de los Cuatro Suyos deberá superar su imagen de mentiroso.

El ADN de Pachacútec

Alejandro Toledo Manrique tiene nombre de virrey, pero representa toda la gama del ser cholo en el vasto y complejo imaginario nacional. Alejandro Toledo asume un yugo suave y una carga ligera debido a sus inconfundibles rasgos étnicos, pero yugo y carga al fin y al cabo. Y no tan suaves, allí donde es visto como un cholo complicado, acomplejado, inestable, mentiroso, cobarde, envalentonado, borracho, mujeriego y desapegado de una supuesta paternidad. Incluso despierta comentarios aún más racistas: «cholo de mierda o asqueroso». Qué tal huayco, Dios mío. Sus manejadores de imagen cincelan al detalle la contradictoria presencia de estos elementos culturales para brindar la imagen de un político de centro. Para ello alternan la vincha revoltosa con la incorporación de Pedro Pablo Kuczynski a su equipo económico; la camisa azul *yuppie* de Valle Riestra, que él mismo utilizaba a diario hace un año, con la camisa blanca, la

corbata relativamente suelta, sin saco; la voz ronca por las plazas de provincia con la sosegada modulación académica de quien debe demostrar que sí conoce de economía.

Desde el momento en que Alejandro Toledo se jugó el todo por el todo en la marcha de los Cuatro Suyos, siempre ha punteado la carrera electoral. En algunos momentos desciende, en otros se estabiliza. Su intento de ganar en primera vuelta, tal como lo anhelaba Vargas Llosa en 1990, puede resultarle fatal. El electorado va a decidir entre él y Lourdes Flores, y Alan García será quien asuma el voto dirimente. El Perú viene de una década en la que ha campeado la mentira, el engaño y el cinismo. Alejandro Toledo fue el paladín más visible que se enfrentó a la dictadura en el momento correcto. Ahora debe demostrar que es capaz de gobernar sin mentiras y con decisiones estables. De no hacerlo, puede perder la carrera.

Lourdes y el modisto

Ser cholo resulta más desventajoso que ser mujer. Ser mujer ya no es ningún problema para alcanzar la presidencia. En todo caso, Lourdes Flores Nano, bien plantada en sus cuarenta, no es una «hembrita» ni una doctora malcriada. No es sumisa ni prepotente, frívola o académica. Lourdes Flores Nano es básicamente una política y siempre se ha comportado de ese modo. Es más política que Martha Chávez o Martha Hildebrandt, y es tan política como Daniel Estrada o Javier Diez Canseco. A Lourdes Flores Nano le fascina la política, vive para ella las 24 horas del día, ha militado en el PPC desde muy joven y le encantaría ser la primera presidenta del Perú.

Imagino que su facha desarreglada

va más con la idea de una mujer que deberá ensuciarse al hacer política en el Perú; que deberá introducir las narices en el negocio del narcotráfico, lidiar con los militarotes brutos y machistas (tan brutos y machistas que el mismísimo Juan Luis Cipriani tuvo que compartir con ellos una actividad de camaradería plagada de groserías) en reuniones de las que Lourdes no se podrá correr... Facha desarreglada o poco pretenciosa ya que la política no es para las niñas bien, clasemedieras, de colegios religiosos, que se asustan apenas ven a un cholo orinar, a un tomo coimear, a un político chantajear o a un empresario robar.

Es tan política que se ha arriesgado a recoger el voto de quienes optaron por

Fujimori hace apenas un año. Está segura de que habrá segunda vuelta. Y a ello juega: a hacer alianzas, a ganar votos indecisos, a ser la imagen del centro que jala hacia la izquierda (pobre Risco) y hacia la derecha que detesta al cholo.

Lourdes usa sastres o blusas y pantalones sueltos. Considera que ese atuendo va de la mano con el gusto

peruano –un sastre no provocador logra arrancarle votos a la clase media– una blusa y un pantalón democráticamente concebido permite visitar lugares inhóspitos de nuestro territorio. Lourdes arrastra el peso de ser considerada de derecha o fujimorista; ella, sin embargo, piensa que el voto femenino –más bien conservador– hará de justa balanza ante tales acusaciones.



*Casada con la política,
Lourdes es tan conservadora
como sus vestidos
y tan audaz como
para juntar al
Opus Dei con
Risco.*

E. Martínez

El tren fantasma

Alguna vez dijo que en política no había que ser inocentes. Él no lo es. Para su resurrección civil y su retorno al país logró que le fueran declarados prescritos los delitos por los que era acusado.

gran parte de los ciudadanos no votaría nunca.

Pero él es insistente. Convoca mítines multitudinarios. No importa que las plazas no se llenen con gentes de las localidades que visita; lo importante es



Su candidatura no tiene ahora los caballos de fuerza del tren eléctrico, sino apenas el arrastre de un taxi cholo. No está mal para un tipo como él. (Foto: CARETAS)

Pero muy pocos quieren volver al «pasado vergonzante» del «futuro diferente» del doctor García. Su gobierno es recordado sin ninguna simpatía por la mayoría de los peruanos. Trae a la memoria la hiperinflación, el tráfico del dólar MUC, el tren eléctrico, las comisiones del BCCI.

Su imagen electoral es la más vaupeada: su mensaje tiene poca credibilidad; aparece como el candidato menos confiable; es alguien por quien

que se llenen. Para eso está el siempre disciplinado aparato partidario, en movilización permanente.

Y es hábil. Su mensaje ya no apunta a sus viejos amigos, los «doce apóstoles», sino a los llamados estratos D y E. Y promete de todo: rebaja de tarifas, más leche para el vaso de leche, crédito para los pequeños negocios y todo un largo etcétera. Para eso está la caja fiscal.

Y es la figura política con mejor «labia». Orador frondoso, expositor im-

presionante, polemista agudo. Nunca faltan los Ulises a los que encanta el artificio de las palabras.

Insistencia, habilidad, «floro» lo han

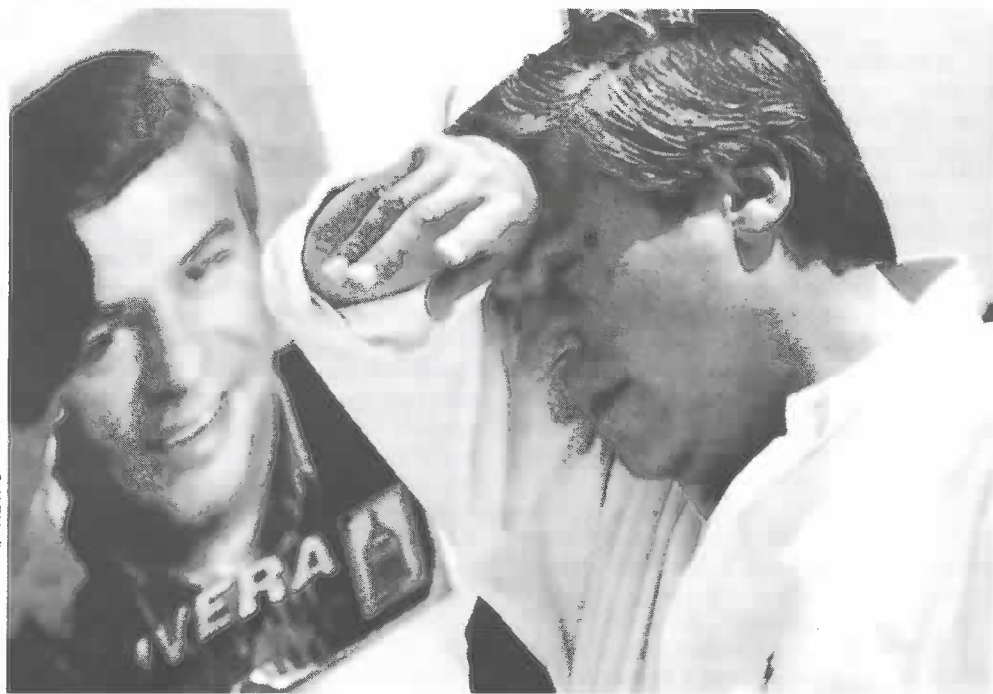
colocado en un tercer lugar en las encuestas, con un inesperado 15%. No tendrá futuro diferente, pero, después de todo, el presente le es auspicioso.

El sheriff de Cochise

Fernando Olivera (42) inició su carrera política como diputado por el CODE el 85 y meses después renunció al PPC. Se hizo popular por su chapa «Popy», fue la ladilla del gobierno aprista, para luego convertirse en el perseguidor implacable e infructuoso de Alan García: no pudo meterlo a la cárcel y ahora su perseguido tiene más del doble de intención nacional de voto que él, según Apoyo: 15% contra 6%. Nadie sabe para quién trabaja. El 14 de setiembre del 2000 todos los reflectores iluminaron su ego cuando presentó el video Kouri-Montesinos y reclamó para sí la desestabilización

del fujimorismo. Ya se veía como presidente. Pero otro video le daría un golpe que le movió el piso: su yunta del FIM, Ernesto Gamarra, era coimeado baratito: 3000 dólares. Al día siguiente, su jefe de Plan de Gobierno, Guido Pennano, confesó que se había reunido tres veces con el Doc en el SIN: dos banderillas que lo hirieron mortalmente. Los moralizadores estaban embarrados; los cazadores, cazados. La desconfianza tiñó la candidatura de Olivera, quien ahora, desesperado, hace promesas populistas, y dispara para todos los lados tratando que le presten un poco de atención.

Como presidente sería un buen congresista, pero no llega ni con el sudor de su frente, ni rezándole al santo de la escoba.



CARETAS

Desmontando el fujimorismo

HERNANDO BURGOS

FOTOS DE BRUCE GILDEN/MAGNUM

La corrupción, como el clientelismo y la manipulación política, tiene larga data en el país. No la inventaron Alberto Fujimori ni el «Doc» Vladimiro Montesinos. Su «aporte» fue más bien, por primera vez en la historia peruana, haberla convertido en un sistema de gobierno.

En sus manos se volvió una práctica sistemática, intensiva y extensiva. Fue el mecanismo por excelencia para el control de la estructura del Estado, para la manipulación de la sociedad y para su perpetuación en el poder.

El copamiento de la estructura estatal resultó una necesidad para el manejo mafioso del país. El Legislativo, el Poder Judicial, el Ministerio Público, el Tribunal Constitucional, el Consejo Nacional de la Magistratura, el JNE se sometieron al control del Ejecutivo fujimontesinista. La excepción fue la Defensoría del Pueblo.

El corazón del sistema estaba en el Ejecutivo. El entonces presidente Fujimori era la cabeza visible de un esquema de control y manipulación, que tuvo en el asesor Montesinos a su principal operador. Pero no el único, ya que el nombre del ingeniero agrónomo Absalón Vásquez también aparecía recurrentemente.

Entre estos dos últimos se produjo algo así como una división del trabajo, que correspondía a los antecedentes profesionales y políticos de cada uno y que les permitió construir sus propios nichos de poder.

Mientras Montesinos era un hombre de Inteligencia, acostumbrado a moverse en

las sombras y al manejo de los hilos internos del poder, Vásquez en cambio se remontaba a su historial aprista y prefería el «contacto» con las «bases».

El «Doc» se ocupaba del manoseo del funcionamiento de los sectores claves al interior del Estado y del envilecimiento tanto del staff estatal, como de la elites políticas, mediáticas y empresariales.

Vásquez, más bien, estaba muy interesado en aquella parte del aparato del Estado vinculada a las organizaciones sociales. Principalmente, en los llamados programas sociales. Igualmente en los municipios y en los gobiernos regionales transitorios. Lo suyo eran las «masas», las «organizaciones de base».

Dentro del Ejecutivo, el esquema de control establecido por el régimen anterior se concentró en tres grandes sectores: economía; fuerza armada y policía; y en aquellos ministerios que administraban los programas sociales.

Desde el Ministerio de Economía no sólo se manejaba la política económica neoliberal, sino también la provisión de recursos para los diversos sectores y programas. Los más beneficiados con los dineros públicos fueron aquellos donde se concentraron los negocios sucios –los ministerios de Defensa e Interior–, y los que administraban los programas sociales, especialmente el Ministerio de la Presidencia y el Promudeh.

Mientras tanto, el manejo de la economía fue sustraído al escrutinio público. Había contantes razones para ello: el sospe-



UNMSM-CEDOC

choso negocio de los papeles de la deuda, misteriosos viajes a Moscú relacionados con una deuda rusa que acabó varias veces multiplicada, los escandalosos favores a bancos amigos, los decretos secretos y la caja negra que los proveía.

En el Ministerio de Defensa y en Interior estaban las operaciones encubiertas y la represión. Pero también los negocios oscuros. Allí estaba el SIN y sus operaciones secretas, que incluían las manipulaciones psicosociales, el sembrado de provocadores, el espionaje y hostigamiento a los adversarios, y la tortura y el crimen a cargo de tenebrosos «escuadrones de la muerte».

En esos ministerios se encontraban también el tráfico de armas, las compras de chatarra militar y los tratos con el narcotráfico, que proveían de fondos a las actividades clandestinas del SIN, al soborno de congresistas y altos funcionarios públicos, y que asimismo dejaron pingües ganancias a varios generales, a afortunados empresarios y a Montesinos.

El esquema de la corrupción no era ajeno al conocimiento de Fujimori. Ahora se sabe, por ejemplo, que las compras de aviones rusos, o el alquiler de un helicóptero a la ONU, efectuados con montos sobrevaluados y que dejaron millonarias comisiones a quienes llevaron adelante las operaciones, fueron directamente manejadas por él.

Los recursos para la manipulación política, el chantaje y hasta la corrupción de un grueso sector de la población se manejaban desde los denominados programas sociales.

El Ministerio de la Presidencia y el Promudeh concentraban la «ayuda» a la población más necesitada, cuya distribución tenían como condición las necesidades políticas del jefe de Estado y el apoyo a éste.

El Ministerio de la Presidencia pasó a ocupar un rol primordial y a concentrar recursos y acciones antes encargados a otros sectores, como, por ejemplo, las construcciones escolares. Obras que antes correspondían a los municipios fueron absorbidas por el nuevo monstruo, que se hizo cargo hasta de la instalación de pilones de agua en aldeas remotas del territorio nacional.

A su vez, el Promudeh se encargaba de focalizar la acción en un segmento donde la pobreza, el desempleo y la desescolarización golpean más: las mujeres.

En el Ministerio de la Mujer las labores de alfabetización –que también realizaba el Ministerio de Educación– estaban a cargo de un Programa, pero a su vez eran asimismo ejecutadas por Cooperación Popular.

En este esquema de funcionamiento del Estado no importaba si varias oficinas –en un mismo o en distintos ministerios– realizaban idénticas y repetidas funciones. La eficiencia no se medía por el uso eficaz y económico de los recursos sino por los resultados políticos.

También en el Promudeh, como en otros ministerios, la estructura organizativa semejaba a una pirámide sin base, en la que había oficinas que actuaban cual compartimentos estancos, sin relación entre sí. Peor aún, sin dar cuenta de su trabajo a quien era titular del sector. Entre otros, ese fue el caso del Pronaa, importante programa encargado del reparto de alimentos a la población más pobre, que era directamente manejado por el entonces presidente.

Consecuente con su estilo personalista, Fujimori concentraba los favores y las decisiones. Su imagen era la personificación de un Estado derrochador de dádivas, en el que asumía el monopolio de la representación política. Cual un Luis XIV «chicha», el Estado era él mismo.

La caída de Fujimori y de su gobierno fue un derrocamiento mediático. Los videos reveladores de la corrupción y de los tenebrosos manejos políticos de su administración precipitaron su desastre, que también ha dejado muertos y heridos entre empresarios, políticos de diversas tiendas, magistrados, periodistas y personajes de la farándula.

El gobierno de transición, presidido por el doctor Valentín Paniagua, ha adoptado desde el inicio algunas medidas orientadas a desmontar el esquema armado por el fujimorismo al interior del Estado: la remoción de funcionarios de confianza del anterior régimen, el procesamiento de los involucrados en la corrupción o en infracciones a la Constitución, el Decreto de Transparencia, para garantizar el manejo limpio de los recursos del Estado y la neutralidad del mismo en el proceso electoral, la desconcentración de funciones –tanto dentro como fuera del Ejecutivo–, la despersonalización del gobierno, etc.



La imagen que buena parte de la población tiene del nuevo gobierno es positiva. Nadie espera que en el corto tiempo que estará al frente del país resuelva la crisis económica. En cambio, sí que lleve a cabo unas elecciones impecables y, sobre todo, que la corrupción no quede impune.

Pero no todo es color de rosa. Los mafiosos de ayer pretenden aparecer como víctimas de una inexistente persecución política. De cuando en cuando amenazan la precaria correlación de fuerzas establecida en el Congreso.

Dentro de la administración pública se han cortado las cabezas y algunos brazos de la corrupción, pero todavía quedan algunos miembros del monstruo. Sobre todo en el Poder Judicial.

El gobierno mismo adolece de debilidades estructurales: carece de una organización política propia que le dé sustento; tampoco cuenta con organizaciones sociales de base. Ello lo hace depender, en parte, de la buena voluntad y capacidad de organización de algunos partidos políticos –más preocupados ahora por la campaña electoral– ante eventuales ataques de los leales a Alberto Fujimori.

Hay múltiples aspectos de la cultura política del país que propician la corrupción y que el gobierno del doctor Paniagua no podrá modificar radicalmente en el corto período de su gestión.

El clientelismo no resulta sólo de la iniciativa del político que lo propicia, sino también de una costumbre arraigada sobre todo entre los más pobres. La dádiva, el uso del Estado como prebenda, es una práctica bastante extendida incluso entre algunos de los partidos que hoy se llaman democráticos. También lo son el personalismo y las prácticas autoritarias de los dirigentes. La mendicidad como forma de vida y la personalización del poder tienen muchos intereses en común.

La larga tradición de corrupción en la administración pública ha corroído el espíritu de muchos funcionarios públicos mal pagados. La pequeña coima para agilizar un trámite es toda una institución.

A lo largo de años, la informalidad en el gasto, en los nombramientos, en los contratos, en las acciones, la duplicidad de funcio-

nes, ha creado un río revuelto que ha sido ganancia de «pecadores».

No ha sido totalmente erradicada la mentalidad militar que concibe el gasto militar como una gestión secreta y el trabajo de Inteligencia como una acción clandestina.

¿Qué garantía hay de que más adelante el país no vuelva a lo mismo? ¿Continuará el próximo gobierno la línea de transparencia en la gestión pública establecida por el actual? ¿Lo haría, por ejemplo, un nuevo régimen del doctor García o uno de Boloña? ¿No cederán Toledo y Lourdes Flores a las demandas de sus partidarios que hoy llenan sus locales con la esperanza del «puestecito» de mañana?

¿No sería deseable que los partidos políticos suscriban un compromiso para prevenir y combatir la corrupción, la de hoy y la que pudiera aparecer en futuros gobiernos?

«Pensamos que el Comité Sectorial de Transparencia debería ser una institución permanente en todos los ministerios, encargada de aprobar un plan de probidad, de ver los puntos críticos que eviten que se genere corrupción en la administración pública», sostiene Susana Villarán, titular del Promudeh.

Una exigencia de la población es que los actos de corrupción, los crímenes contra los derechos humanos y los atentados contra la Constitución cometidos durante la «década perversa» sean sancionados con la máxima pena que prevé la ley. Asimismo, que se establezcan sanciones penales e inhabilitaciones políticas más severas para quienes en adelante incurran en los mismos.

Del mismo modo, resulta indispensable incorporar de modo permanente a la sociedad civil mecanismos de fiscalización de la gestión pública.

Igualmente, que la transparencia alcance también a los medios de comunicación, particularmente a la televisión. ¿Por qué no pensar, por ejemplo, en una gestión de ésta en la que participen mayoritariamente las organizaciones representativas de todos los sectores de la sociedad?

Seguramente habría una televisión distinta, independiente del Estado, pero también de los intereses privados que participaron de la corrupción y que la han llevado a su peor crisis. ■



UNISMS-CEDOC



La transición española

ALBERTO VERGARA PANIAGUA

Cuando Julián Marías escribió, en 1975, que España empezaría al año siguiente una época totalmente nueva, nadie pudo prever lo acertado de tal vaticinio. En los últimos veinticinco años, España se ha incorporado al grupo de los opulentos y libres. Entró de lleno en Occidente, en sus instituciones y su bienestar. Tras cuarenta años de una dictadura pacata, ¿qué giro dieron los españoles tras ese período? ¿Cómo hizo España para volver «al saludable vicio de respirar fuera del pulmón de acero» (Savater)? Lo posibilitó un proceso largo, de responsabilidades compartidas y deseos sublimados de parte de todas las fuerzas políticas. A esto agreguemos la actuación determinante de unos cuantos personajes sin los cuales la transición española, hoy tomada como modelo de lo que es una salida pactada hacia la democracia, no habría llegado a buen puerto.

Como es sabido, en 1936 el general Franco se levantó contra el régimen republicano español, desatando una sangrienta guerra civil a la que siguieron cuarenta años de dictadura. En esos primeros años, el régimen de Franco respondía al esquema fascista europeo de entre-guerras. Pero luego fue mutando en distintos períodos. De hecho, como afirma Ja-

Disfrazado de apacible paisano gallego, el Generalísimo Francisco Franco ocultó al terrible lobo feroz que gobernó a España durante cuarenta años.

vier Tusell, el principal rasgo de esta dictadura es que pareció adaptarse con el transcurso del tiempo a modelos dictatoriales objetivamente distintos¹.

En buena cuenta, estamos ante una dictadura conservadora con tres propósitos fundamentales: la monarquía como régimen político, la unidad de España a toda costa y la persecución de los comunistas a fierro y fuego. Esto hizo de España una provincia de Europa que, de la mano de Schuman, avanzaba ya hacia la integración del continente. España era incapaz de insertarse en una Europa que la veía rural y revoltosa, pobre y arbitraria. Ortega había dicho en 1910 que España era el problema y Europa la solución. Pero el franquismo prefirió el provincianismo, el aislamiento. No quiero detenerme en los cuarenta nacionalistas y gazmoñeros años del franquismo; lo que importa aquí es la salida de aquella asfixia autoritaria.

¿A qué se llama transición española? Es el período de negociaciones y acuerdos entre los líderes políticos españoles tras la muerte de Franco. Son las reformas y pactos políticos que desenredaron el nudo franquista hasta dejar un país democrático. Diré que el nudo central fue deshecho entre 1976 y 1978. Sin embargo, los tira y aflojas respecto del devenir político español son rastreables antes de la muerte de Franco y luego de 1978².

Empiezo por el principio. En los años setenta, el vetusto régimen y su ya anciano conductor dan muestras de can-

sancio. Los nuevos dirigentes no forman parte de la generación que luchó en la guerra civil y se hace evidente un debilitamiento cuya principal exteriorización aparecerá en 1973. Ese año, Franco se ve obligado a nombrar un primer ministro, el almirante Carrero Blanco. Por vez primera, la jefatura del gobierno y del Estado reposaban en manos distintas.

EL COLAPSO DEL FRANQUISMO

El 20 de diciembre del mismo año, un comando de ETA llamado Txikia, asesinó a Carrero Blanco en una calle de Madrid. Se debió nombrar un nuevo jefe de gobierno y Arias Navarro fue el elegido para asumir el cargo. Al tomar el mando, el 12 de febrero de 1974, pronunció un discurso de intenciones reformistas (propuso, por ejemplo, que los alcaldes fueran elegidos por voto popular y ya no por Franco). Pero el generalísimo no toleró por mucho tiempo a su nuevo presidente y en octubre debió renunciar. A mediados de 1974, Franco fue internado por una flebitis; por primera vez en cuarenta años dejaba de tener contacto directo con el poder. Para suplirlo, el gobierno le confirió el poder al rey Juan Carlos I, quien había sido nombrado príncipe y futuro rey de España por la dictadura en 1969. Mas este reinado fue efímero; en setiembre Franco retomó los plenos poderes. En 1975 las enfermedades del caudillo empeoran y ya no puede gobernar. Juan Carlos I retoma la jefatura del Estado el 30 de octubre, y ésta sería su asunción definitiva. El veinte de noviembre muere Francisco Franco tras una tortuosa y desmedida agonía. Ahora sí España se zambullía, lo quisiera o no, en una transición.

1 TUSELL, Javier. *La dictadura de Franco*. Alianza editorial, Madrid, 1988.

2 Javier Tusell afirma que el periodo denominado transición debe comprender hasta 1982. Tusell, Javier. *La transición española a la democracia*. Historia 16, Madrid, 1999.

Los funerales del generalísimo reunieron a la crema y nata de la intolerancia. Augusto Pinochet (que ni en la pesadilla más infame imaginó que un juez de aquel país solicitaría su procesamiento, casi veinte años después), Imelda Marcos y alguna que otra perla del club negro de la persecución dieron un último adiós al caudillo. Y «el Ku Klux Klan, que no vino pero mandó una adhesión», cantó un tal Joaquín Sabina, aún joven y auténtico.

En la televisión pública se dio lectura al testamento político del generalísimo. Ya muerto, insistía en lo que había sido su proyecto en vida: que España fuese una monarquía. El rey debía asumir el mando del Estado y nombrar un jefe de gobierno. El 23 de noviembre de 1975 se inviste al rey, tal como estaba estipulado en las leyes generales del franquismo. El nuevo monarca ratifica como presidente a Arias Navarro (y como vicepresidente a Fraga Iribarne, estos dos franquistas de línea dura), y podemos señalar con exactitud que hemos entrado al meollo de la transición.

El rey Juan Carlos I debe formar su gobierno. Se rodea de gente de su generación; tienen el convencimiento de la necesidad de la apertura, pero no menos viva es la conciencia de los peligros que los cambios comportan. Así, el rey convoca a su maestro de Derecho Constitucional, Torcuato Fernández-Miranda, para que dirija las Cortes (una suerte de Parlamento del franquismo) y escoge a tres ministros que serían figuras claves de la transición: Alfonso Osorio, Leopoldo Calvo Sotelo y Adolfo Suárez (todos provenientes de la dictadura). Tras un corto mando, Arias Navarro dimitió. Las posiciones extremas parecían irreconciliables y España vivía una drástica polarización.

Tras la salida de Arias se eligió un nuevo jefe de gobierno, las Cortes presentaron al rey una terna de candidatos para que éste eligiese al que considerara el más apto. En ella figuraba un personaje no muy conocido, joven, que había

sido jefe de la televisión de la dictadura y ministro del movimiento falangista: Adolfo Suárez. El rey había solicitado al presidente de las Cortes, en un acuerdo secreto, que Suárez³ estuviese en la terna. Como primera medida, Adolfo Suárez anunció una ley de reforma política que fue aprobada por las Cortes y luego por un referéndum nacional (con la aprobación del 94.4%) y, además, convocó a elecciones generales a realizarse en junio de 1977. El objetivo principal de este nuevo gobierno era evitar que una bravata franquista arrebatase el poder al rey y su presidente reformista. Por ello, cada una de estas reformas debió realizarse en estricta conformidad con las leyes generales del franquismo. Esta fue la única forma de no poner en peligro la transición. Siguiendo este procedimiento, las FF.AA. creían no defraudar al generalísimo aunque tuvieran la permanente sensación de haber caído en una trampa que se consumaba a cuentagotas.

RECUERDO Y TEMOR DE LA GUERRA CIVIL

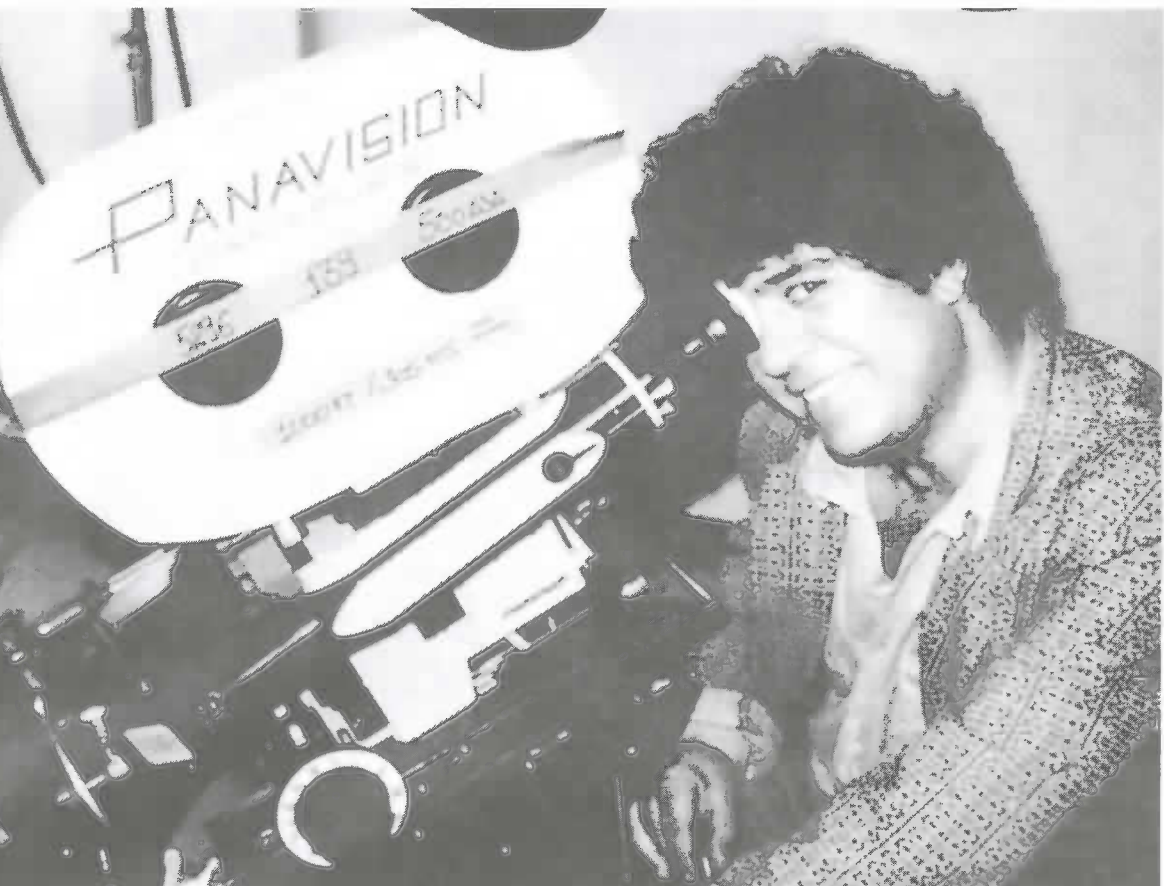
El gobierno carece de apoyo institucional sólido. No tiene partido y ya sabemos que las FF.AA. franquistas desconfían de él. La oposición no cree en las intenciones reformistas: el rey que fue nombrado por Franco no puede traer nuevos aires, parece pensar. El Partido Comunista español exige su legalización y ante tal situación un franquista duro como Blas Piñar sentencia: «señores, pese a quien le pese, la guerra civil no ha terminado». Gobierno y población temen a esta polarización, unos pocos insensatos podrían querer reeditar el viejo conflicto. Ante tal situación, el rey Juan Carlos I, Suárez y su entorno debieron, de aquí en adelante, negociar,

3 Una descripción de esta audaz elección puede verse en *La transición a la democracia: el modelo español*, de Josep Colomer. Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 64-73.

negociar y seguir negociando con cada actor político, conformando un centro de equilibrio y escogiendo cada palabra con poética precisión para no herir susceptibilidades.

Sin mucho aspaviento España va liberándose. Se estrena *El gran dictador* de Chaplin, prohibida desde 1936, y en diciembre de 1976 se realiza por

asesinados en Atocha (a manos de paramilitares de extrema derecha franquista). Los comunistas organizan enormes protestas callejeras y grupos nacionalistas, por su parte, entran a la dinámica de los atentados. Aquí la transición pudo haber sido interrumpida. Como afirmó Martín Villa, fundador de la UCD (el partido de Adolfo



¡La locada de Pedro Almodóvar! La transición no hubiera sido posible sin las audaces propuestas culturales que se iniciaron a fines de los setenta.

primera vez el congreso de un partido no franquista: el joven PSOE. En enero de 1977, España vive una ola de violencia. Unos abogados laboristas son

Suárez), uno de los bienes que podía legar el régimen anterior era una cierta paz formal, el orden en las calles. La incapacidad de preservar esa paz era un duro golpe para la autoridad del gobierno⁴.

En la semana santa de 1977, aprovechando las vacaciones de los militares y su ausencia de los cuarteles, en un

4 Villa Martín, en *Memoria de la transición*. Coordinadores, Santos Julia, Javier Pradera y Joaquín Prieto. Taurus, Madrid, 1996. pp 180-184.

Este González no es Alfredo, sino Felipe. Sucedió en 1982 a Adolfo Suárez y consolidó la transición.



gesto audaz Adolfo Suárez legaliza al Partido Comunista de Santiago Carrillo. La transición vivía su prueba de fuego. Si los militares no reaccionaban frente a esta disposición, la más osada que podían soportar, el camino a la democracia y las libertades estaba casi seguro. Y así fue; algunos comunicados indignados, pero nada que pusiera en aprietos al gobierno transitorio. La derecha, educada dando órdenes, quedó desconcertada cuando tuvo que actuar como oposición.⁵

En 1977 se realizaron las primeras elecciones libres; triunfo Adolfo Suárez con el joven partido UCD* (Unión de

Centro Democrático) representando a los españoles que, abatidos por el corsé de la dictadura, sabían que debían desprenderse de él pero sin exabruptos. El PSOE también contribuyó a la moderación, al ser un movimiento de centro izquierda. El panorama político era

5 Rodríguez Jiménez, José Luis. *¿Nuevos fascismos? Extrema derecha y neofascismo en Europa y Estados Unidos*. Península, Barcelona, 1998.

6 Repare el lector que en nuestro país Rafael Rey (quien es uno de los que gusta hablar de la transición española) ha cambiado su Avancemos por UCD. ¿Está, araso, confesando su oculta procedencia tunmonista?

dominado por dos fuerzas de centro, quedando aislados en los extremos la Acción Popular (los franquistas) y el Partido Comunista. En otras palabras, los españoles, en gesto sabio, aislaron democráticamente a los restos de la guerra civil. El país reconoció su pasado y en ese mismo instante buscó un futuro distinto.

Este futuro distinto fue encarnado por la Constitución de 1978 y por los pactos de la Moncloa de 1977. Estos pactos supusieron el correlato socio-económico de los acuerdos políticos que se plasmaron en la Constitución. Se dio prioridad a la lucha contra la inflación, obteniendo buenos resultados, y si en 1977 España poseía 4000 millones de dólares en reservas, al año siguiente tenía más del doble.

La Constitución, por su parte, fue el producto del máximo esfuerzo de cada grupo político por lograr un acuerdo mínimo, aunque esto comportase la frustración de algunos de los principales anhelos políticos de cada uno. El Partido Comunista aceptó la monarquía como régimen político, cediendo en su pretensión histórica, vale decir una España republicana por la que había dado la vida misma. Los grupos franquistas debieron soportar que la Constitución hablase de **nacionalidades** españolas, y los grupos nacionalistas consideraron que este estatus no era suficientemente autónomo. De hecho, éste fue el punto más problemático de la Carta fundante y el Partido Nacionalista Vasco terminó retirándose de la Constituyente. Una vez terminada, la Constitución fue llevada a un referéndum donde fue aprobada por el 58%. Sólo 8% votó en contra y la diferencia se abstuvo de ir a las urnas⁷. Sólo en el País Vasco la Constitución fue rechazada.

Aprobada la Constitución, la transición iba siendo el pasado; el presente era una monarquía constitucional mo-

derna, en la que el Estado está claramente diferenciado de la Iglesia, donde la ciudadanía política no excluye a nadie. La derecha reaccionó en las calles contra la apertura. Creyó que Suárez maquillaría al franquismo, pero nunca que sería el verdugo de éste. El grito fue **Suárez traidor**. A la derecha sólo le quedó la esperanza del golpe de Estado.

En 1979, España acudió a las primeras elecciones generales constitucionales y volvió a triunfar por estrecho margen Adolfo Suárez (es decir, la UCD obtuvo mayoría en el Parlamento y pudo formar gobierno). El dato fundamental de estas elecciones es el crecimiento del PSOE. A los pocos meses, las elecciones municipales demostrarán que España se ha convertido en un nuevo país. El PSOE obtiene un rotundo triunfo en toda España (tres de cada cuatro alcaldías están en manos socialistas) y la derecha desaparece. La UCD se descompone, su misión estaba cumplida; no fue tanto un partido como un organismo conciliador, y cuando tuvo que hacer las veces de frente político fracasó. Pero esto ya no es el meollo de la transición; lo duro ha terminado, España estaba ya irreversiblemente infectada de democracia. El único atisbo de interrupción del régimen constitucional fue el farsesco intento de golpe del veintitrés de febrero de 1981 resuelto básicamente por el rey, quien con esta decidida intervención democrática cerró su brillante y audaz tarea en la reconstrucción de la democracia española. En esa fecha el ciclo de Suárez ha terminado; renuncia y lo sucede Leopoldo Calvo Sotelo. En 1982 es elegido Felipe González, quien llevaría a España a dos destinos soñados. A la prosperidad económica, alejándose de los viejos esquemas estatistas (en 1979 González había puesto como condición para ser candidato del PSOE que éste dejase de considerarse marxista) y a integrarse a la familia europea, el viejo anhelo de Ortega. ■

7 Soledad Gallego Díaz y Bonifacio de la Cueva, en *Memoria de la transición*. p. 299.



CAMPAS

Opala esta no sea una democracia transitoria de solo ocho meses.

Negociación política y transición democrática: no al fracaso

AUGUSTO FERRERO COSTA

La transición democrática es el proceso por el cual se cambia un régimen autoritario por uno democrático, mediante acuerdos expresos o implícitos.

No obstante, existen grados de compromiso. Los estudiosos distinguen los conceptos de **liberalización y democratización**. Con el primero se pretende ampliar algunas libertades moderando la autocracia; con el segundo, se aspira a modificar la naturaleza política y vertical del sistema. En el Perú, el proceso de negociación que gracias a la intervención de la comunidad internacional comenzó como uno de liberalización a raíz de sus cuestionadas elecciones, acabó como uno de democratización con el avance y profundización de la crisis.

Entre los casos de transición, el español, que gira en torno a los Pactos de la Moncloa, resulta el más importante. En las Cortes Constituyentes de 1978, la Constitución se debatió por separado en el Congreso de los Diputados y en el Senado. Ninguna contaba con una agrupación política mayoritaria, por lo que se planteó el gran reto del acuerdo. Hacían contrapeso dos principales fuerzas políticas: la centroderecha con la Unión de Centro Democrático, liderada por Adolfo Suárez, y la centroizquierda con el Partido Socialista Obrero Español. Las tendencias estaban tan dispersas que parecía imposible lograr una Carta de consenso, máxime si debían conciliar posiciones monárquicos y republicanos, nacionalistas vascos y unitaristas, así como socialistas y comunistas con los partidarios de la libre empresa. Sin embargo, se plasmó. Y con creces.

¿Cómo se alcanzó? Se constituyó en el Congreso una comisión plural para elaborar el anteproyecto, integrada por siete miembros. Redactado éste, el Congreso de los Diputados lo aprobó casi unánimemente. Luego, el Senado propuso modificaciones y se formó una Comisión Mixta Congreso-Senado, que revisó las enmiendas y redactó el proyecto definitivo, aprobado en cada Cámara por separado.

El referéndum constitucional aprobó el texto por cerca del 90% y agrupaciones de diverso signo ideológico, incluyendo el Partido Comunista de Santiago Carrillo y la legendaria Pasionaria, hicieron campaña por el SI. El rey Juan Carlos afirmó que la Constitución era «expresión de la nueva concordia nacional».

El paso de la España del franquismo a la monarquía constitucional hubiera sido impensable sin una mirada comprensiva al pasado y la fe puesta en el futuro. Los Pactos de la Moncloa supusieron el encuentro de grupos ideológicamente distintos, que sin confundirse en un proyecto político común entendieron que la transición reclamaba algunos consensos básicos que sentaran las bases del nuevo sistema. Atrás quedaron las exclusiones y sólo se marginaron más tarde del proceso político quienes hasta hoy han hecho de la violencia un medio de actuación pública. Por lo demás, la naciente monarquía debía hacer viable el proceso autonómico que la Constitución consagraba, compromiso que fue diseñado y honrado en el tiempo. Una armoniosa combinación entre la Jefatura de Estado –encarnada en el retorno de un Borbón al poder– y la Jefatura de Gobierno, nacida de una designación parlamentaria, constituyó la exitosa arquitectura constitucional que permitió darle continuidad y estabilidad a España. El rey Juan Carlos, apodado inicialmente el breve –muchos pensaron que duraría unos días y ya cumplió veinticinco años de reinado– logró una concertación milagrosa. Según nos explicaba el ex rector de la Universidad de Sevilla, Javier Pérez Royo, ésta se logró porque los españoles convinieron en que nada habían logrado en un siglo de rencillas y que era necesario mirar el futuro con un solo lema: **No al fracaso**. Las décadas de estabilidad y prosperidad en España son la respuesta.

El caso de Chile es el de una transición inconclusa, porque aún mantiene enclaves autoritarios que dejó el régimen del general Pinochet, como los se-

nadores designados, el sistema binominal y el rol del Consejo de Seguridad. Aunque fue muy reconfortante el triunfo plebiscitario del NO y luego la victoria electoral de don Patricio Aylwin, Augusto Pinochet no era propiamente un perdedor. De inmediato quedó reconocido como Comandante General del Ejército, para luego tener asegurado su asiento en el Senado, con las prerrogativas e inmunidades que ello implicaría. A la oposición no le quedó más remedio que someterse a las reglas impuestas por el régimen militar. Hace unos meses tuvimos el privilegio de escuchar una conferencia magistral del ex presidente Patricio Aylwin en la Universidad de Lima. Comprendimos entonces cuánto realismo y madurez supuso ese interesante proceso, que aún hoy enfrenta rezagos autoritarios.

El caso mexicano es particularmente original. Los tratadistas no se ponen de acuerdo en si el «ogro filantrópico», como lo llamó Octavio Paz, corresponde a una **dictadura perfecta**, a un **pluralismo restringido** o a un sistema de **partido hegemónico**. Como fuera, el sistema electoral favorecía invariablemente a este último.

La sospecha respecto a cuál fue la verdadera voluntad ciudadana en las elecciones de 1988 tuvo como consecuencia el fortalecimiento del Instituto Federal Electoral, que favoreció la consolidación de la transición mexicana como una de carácter esencialmente electoral. Las transformaciones del sistema electoral hicieron finalmente posible la elección de un nuevo presidente y el fin de la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional, tras 70 años en el poder.

En la República Dominicana, a la larga dictadura trujillista siguió una igualmente prolongada presencia política en el gobierno del Partido Reformista Social Cristiano, encabezado por Joaquín Balaguer. En 1994, la suerte parecía inclinarse a favor de un antiguo contendor y líder del tradicional partido rival. Notorias irregularidades privaron del triun-

fo a José Francisco Peña Gómez y forzaron una inmediata reacción nacional e internacional que condujo a decretar la nulidad de las elecciones. El Pacto por la Democracia y los posteriores diálogos y acuerdos de la sociedad civil tuvieron en Monseñor Agripino Núñez no sólo un extraordinario promotor sino la autoridad moral que la nación dominicana reclamaba en tiempos tan difíciles.

El caso dominicano es sumamente interesante para nosotros por su gran parecido con lo sucedido en el Perú, como se muestra en el libro **El trauma electoral** de Juan Bolívar Díaz, donde se denuncia la irresponsabilidad y parcialidad de los jueces electorales, el fraude planificado del Centro de Cómputos, el uso de cédulas de difuntos por parte del Jurado Electoral, la utilización de recursos públicos confundiendo la figura del presidente con la del candidato que buscaba la reelección, la responsabilidad de los medios de comunicación en el ocultamiento de la verdad y la inhibición del sector empresarial de la defensa de la institucionalidad.

El título de este artículo es relevante para cualquier sociedad que viviendo bajo una autarquía aspira a vivir en democracia; más aún, cuando viene de un gran número de experiencias fracasadas. No obstante, debe recalarse que para alcanzar este régimen, cuyos antecedentes se remontan a veinticinco siglos desde que brillara en Atenas, no hay mucho que meditar.

Más bien, deberíamos encaminar nuestro esfuerzo a provocar una verdadera **insurrección ética**, como proclama José Saramago. A diferencia de las transiciones políticas citadas, en el Perú vivimos una hecatombe moral, consecuencia de una corrupción que la mayoría no quiso ver ni oír.

El origen de ésta es el desarrollo de una actividad muy expandida —el narcotráfico—, que es la más importante de la economía del país y la que más contribuye a cubrir el déficit de nuestra balanza de pagos. De ahí la informalidad de nuestro sistema. Mientras en

Chile el 60% de las transacciones se realizan en el sistema bancario –y en Colombia el 40%–, en el Perú sólo el 20%.

El déficit acumulado de nuestra balanza de pagos de los últimos diez años ha sido cubierto por el producto de las privatizaciones y de dicha actividad, cuya existencia muchos descubren recién ahora y que diez años de ingenuidad disimularon. Ello se ve agravado por el hecho de que más de la mitad del presupuesto público no pasa por el trámite de aprobación parlamentaria.

Nuestro deber, entonces, no es sólo impulsar el cambio político, sino obligar a los actores sociales a pensar en cómo estructurar nuestra economía con la ayuda que deben prestar los países responsables del flagelo que nos azota, y que sólo hoy reaccionan frente a un descomunal fraude electoral que hizo que los poderes públicos elegidos tuviesen un origen írrito.

Superar la autocracia, desterrar la corrupción y reconstruir un régimen democrático no es tarea ni empeño que se agota al primer esfuerzo. Son desafíos que demandan mucha tenacidad y constancia.

En abril nuestro país irá a un nuevo proceso electoral. Su convocatoria ha sido la consecuencia de un proceso previo cuestionado nacional e internacionalmente. El diálogo institucionalizado a través de la Mesa convocada por la Organización de Estados Americanos fue el escenario para llegar a decisiones trascendentes. Vienen ahora los retos nacionales inmediatos y mediatos.

En lo inmediato, se trata de organizar elecciones libres, justas y transparentes. Sólo esas condiciones permitirán al nuevo gobernante iniciar su mandato con legitimidad.

En lo mediano, habrá que superar graves problemas heredados de un régimen autoritario, como recomponer la institucionalidad democrática y modernizar al Estado, forjar nuevas y más armoniosas relaciones entre civiles y militares, y brindar estabilidad a nues-

tra economía, superando los problemas derivados de esta incierta etapa de nuestra vida política. ■

Rafael Leonidas Trujillo. Fujimori quiso seguir sus pasos al ritmo del «Chivo». ¿Habría rebautizado a Lima como Ciudad Fujimori?



CARETAS



Novia. Tomoko Endo Yusa, 1935. Propiedad de la familia Nakagawa-Yamasaki.

Ojos bien abiertos

ENRIQUE HIGA, MICHAEL KANASHIRO Y PEDRO RUIZ

EL MIEDO
1990

La alarma cunde en la comunidad peruano japonesa por el crecimiento exponencial del protagonismo político de uno de sus miembros, quien—seguramente en un arrebatado de delirio (según la percepción *nikkei*)—decidió postular a la Presidencia. Un grupo humano que cultiva con tenacidad el perfil bajo no ve con buenos ojos al *outsider* que se atreve a desafiar una vieja tradición.

Los resultados de la primera vuelta electoral no sólo ponen en vitrina al candidato sino también a toda una colectividad, silenciosa, casi invisible, que durante 91 años había pasado piola para satisfacción propia e indiferencia ajena. El japonésito buena gente y tranquilo, al que nadie prestaba demasiada atención, se convierte en la *vedette* de moda. Y ese japonésito está azorado, incómodo. Era feliz cuando no lo miraban; ahora, tantas miradas lo intimidan.

Alberto Fujimori, el audaz aventurero, no es sólo Alberto Fujimori, quienquiera que sea ese desconocido; es también, y sobre todo, una multitud de rostros orientales. Los partidarios del otro

candidato, Mario Vargas Llosa, están furiosos con ese chino maldito que se ha orinado en la gran torta de su fiesta electoral, y vuelcan su rabia en cualquier hombre o mujer de ojos rasgados.

Los descendientes de japoneses están asustados. En la calle los agreden verbalmente, en algunos lugares públicos no les permiten el ingreso o los atienden de mala gana, y temen las represalias que provocaría un mal gobierno de Fujimori. Ningún *nikkei* va a votar por él, por supuesto, pero es inútil; con los votos de los apristas y los izquierdistas ya puede sentirse presidente.

Por precaución, por miedo, para evitar que en la calle los miren feo y les griten: «¡japonés, lárgate a tu tierra!», «¡chino de mierda!» y otras lindezas, algunos *nikkei* no salen de sus casas sin una vincha o un polo que los identifique con el FREDEMO de Vargas Llosa. Asisten a sus mítines y visitan al escritor para aclararle que ellos no tienen nada que ver con ese advenedizo («por culpa de él nos fastidian, señor Mario»). También le exigen a Fujimori, por todos los medios y en todos los tonos, que renuncie. En las reuniones sociales los mayores maletean con fiereza al hombre que está violando un pacto social casi sagrado:

— ¡Cómo es posible que se presente!

* Fotografías del libro *La memoria del ojo* de José Watanabe, Amelia Morimoto, Oscar Chambi. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 1999.

– ¿Y si gobierna mal, cómo quedamos **nosotros**?

– ¡Va a ser como en la guerra!

– ¡Se la van a agarrar con **nosotros**!

Ese **nosotros** no involucra a todos los peruanos, mucha gente pues. Sin embargo, todo esfuerzo es inútil. Fujimori es elegido presidente.

– Ahora sólo queda rezar para que no la cague; si no, nos jodimos.

UNA DÉCADA DESPUÉS

Fujimori huye a Japón y su tercer gobierno cae abatido por una monstruosa corrupción. La gente está indignada y los *nikkei* temen convertirse en el blanco de su ira. Esta vez no es sólo un sector de la población, como en 1990, sino el país entero. Y ya no hay vincha ni polo que ponerse.

Sin embargo, Fujimori ya no es «un chino»; es «El Chino». Diez años han sido suficientes para conocerlo bien y desligarlo, como personaje público, de la colectividad peruano japonesa. El pueblo lo sabe y por eso deslinda claramente responsabilidades y culpas: El Chino no es «los chinos».

Aun así, existen excepciones que convierten a cualquier persona de fisonomía japonesa en sospechosa de fujimorismo: «Tú eres fujimorista hasta que demuestres lo contrario». En la calle le gritan: «¡japonés ladrón!» El *nikkei* se asusta y empieza a tener pesadillas de diluvio en una ciudad de lloviznas. La ojeriza de cuatro gatos es el agravio alevosamente premeditado de un pueblo xenófobo. Entonces, poniéndose en guardia, activa un radar muy sensible que detecta hostilidad hasta en el pensamiento y en la mirada, olisquea la animadversión con la sagacidad del perro entrenado para amparar burriers.

Si el cobrador del micro se molesta con él, no es porque le paga con un billete de cincuenta soles, sino porque

es antifujimorista; la demora del mozo en traer su comida no guarda ninguna relación con la numerosa clientela que llena el restaurante, sino con el tiempo que se toma para derramar su «anti-ponjismo» en cada escupitajo sobre el plato; si una combi lo cierra violentamente, no se debe a que el chofer sea una bestia como todos los de su especie, sino a su odio a Fujimori, y por extensión, a sus «paisanos».

El miedo es comprensible pero exagerado; es un viejo fantasma sesentón que despertó Fujimori hace diez años y hoy vuelve a las andadas, un trauma que la colectividad *nikkei* no ha asimilado bien. No ha entendido que la luctuosa época de los saqueos y las deportaciones, durante la Segunda Guerra Mundial, felizmente se fue sin visa de retorno.

Sin embargo, el temor se comprende mejor si la memoria histórica se ejercita un poco. En la década de los treinta, la inmigración japonesa empezó a verse con desconfianza y desagrado. Importantes grupos políticos, financieros e intelectuales desarrollaron campañas antijaponesas, alertando sobre la «amenaza amarilla». Los japoneses eran considerados agentes encubiertos del imperialismo nipón y siniestros conspiradores que estaban limpiando la cancha para una invasión militar. Además, la significativa participación japonesa en actividades comerciales no era vista con buenos ojos.

La situación se agravó con el estallido de la guerra. El 13 de mayo de 1940 una oleada de saqueos provocó numerosas víctimas. Después del ataque japonés a Pearl Harbour, en diciembre de 1941, la política contra los inmigrantes se endureció. El gobierno confiscó propiedades, cerró colegios e intensificó las persecuciones contra los miembros más importantes de la comunidad japonesa para deportarlos a campos de

internamiento norteamericanos, de acuerdo con un convenio establecido con los EE.UU.

Hasta que acabó la guerra, los japoneses y sus descendientes vivieron a salto de mata, asustados, estrangulados por la incertidumbre de no saber si al día siguiente seguirían en el Perú o serían expulsados a tierras extrañas. El

puesta a ofensas como «japonés, devuelve la plata que robaste!» sería: «si tuviera plata... a) estaría veraneando en Punta del Este; b) no estaría viajando en combi; c) estaría en el hotel New Otani, uno de los más caros del Japón, escribiendo mis memorias», etc. Las variantes son innumerables.



Viaje en el barco Anyo Maru. (Foto: Propiedad de Ricardo Morales.)

fin de la guerra clausuró ese tiempo terrible e inauguró otro de paz y reconciliación.

A pesar del tiempo transcurrido, el miedo no se va en algunos que otorgan excesiva importancia a actos que usualmente mueren en insultos, y que han disminuido ostensiblemente. ¿Para qué arañarse tanto? La res-

En esta historia no hay perseguidores ni perseguidos.

LA FUGA

La mayoría aún está desconcertada por la huida de Fujimori. Se ensayan las más disímiles hipótesis, desde las que

lo condenan sin contemplaciones hasta las absolutorias.

Algunas condenas no tienen carácter político, sino moral y étnico. Es muy frecuente escuchar:

– Fujimori no se ha portado como un **nikkei**.

¿No sería correcto decir: Fujimori no se ha portado como una persona hono-

no sólo a un grupo. Esa óptica marginal se refleja claramente en cierta terminología **nikkei** que felizmente se está extinguiendo: **nihonjin** (japonés en idioma japonés), es decir **nosotros, los que estamos de este lado**; **perujin** (peruano en japonés), o **ellos, los que están del otro lado, los de afuera**; y **ainoko** (hijo de un solo padre **nikkei** o japo-



Saqueo en fábrica de gaseosas del señor Masaichi Tanaka. (Colección MCIJP).

rable? ¿Es qué acaso, en el comienzo de los tiempos, los japoneses llegaron primero a la repartición de virtudes y sólo dejaron lo malo para las otras razas?

– Fujimori **nos** ha dejado mal.

El **nos**, como el **nosotros** de 1990, tiene espíritu de ghetto, un sesgo excluyente, porque no se piensa como país. Fujimori ha dejado mal a todo el Perú,

nes), que es y no es, que es **nosotros** pero también es **ellos**.

Sin embargo, no sólo los **nikkei** toman esa actitud. También lo hacen quienes comentan: «Fujimori ha dejado mal a la colonia, ¿no?», sin entender que él fue presidente de todos los peruanos y al escapar vergonzosamente enlodó a todo un país.

Sus defensores se desviven por exculparlo:

– Seguramente está amenazado de muerte por Montesinos.

Una de las preguntas que se cae de madura es: ¿si Fujimori no fuera un Fujimori, sino un Quispe o un Martínez, lo defenderían con el mismo fervor o ya habrían sentenciado: es un cobarde? (La otra es: ¿tanto temía por su vida que no le importó abandonar a su hija y a su madre?)

La tesis de sus escuderos es que Fujimori tiene un as bajo la manga que pondrá sobre la mesa en el momento oportuno, un argumento contundente e irrefutable que explicará su extraña conducta (Montesinos, la CIA, los narcotraficantes, etc.), y que lo absolverá ante la historia.

Los inmigrantes japoneses descendieron en costas peruanas persiguiendo sueños de prosperidad. Trabajaron dura y honestamente, sin levantar muchas olas. Poco a poco fueron conquistando el respeto y la admiración de los peruanos, y materializando sus sueños de juventud.

Gracias a ellos los peruanos decían: los japoneses son honrados y laboriosos. Ese valioso legado lo heredamos sus descendientes. Lamentablemente, muchos *nikkei* creen que lo merecen por el mero hecho de serlo; piensan: el *nikkei*, *per se*, es honrado y chambeador.

Al nacer, los seres humanos no somos una poética composición sobre la pureza o un papel carbonizado; somos una hoja en blanco que va poblándose con nuestros actos. Entonces, somos como somos y no necesariamente como fueron nuestros antepasados.

Si en 1990 la colectividad peruano japonesa choteó a Fujimori, en el 2000 lo apoyó mayoritariamente (en ese respaldo influyó, y en algunos casos fue determinante, el parentesco racial: «Hay que votar por el paisano»). A pesar de los casos de Barrios Altos, La

Cantuta, Leonor La Rosa, Mariela Barreto, Ivcher, el Tribunal Constitucional, la falsificación del millón de firmas, la recesión, el desempleo, etc., Fujimori había logrado derrotar al terrorismo, estabilizar la economía y acordar la paz con Ecuador. Fujimori era el *Nisan* (hermano mayor).

Hasta la difusión del video Kouri – Montesinos. Las deserciones empezaron, pero seguían siendo mayoría los hermanos menores del *Nisan*. Entonces, Montesinos se convirtió en el diablo, la bestia negra, el Abimael.

– Fujimori no sabía nada. Montesinos era el malo.

Pero Fujimori huyó. La fuga fue un pisotón con chancabuques al corazón, un mazazo al orgullo de sus seguidores. La tierra se abrió a sus pies y se hundieron en la amargura y la cólera.

Les está costando muchísimo a bastantes *nikkei* abrir los ojos (qué ironía) frente al asunto Fujimori. Algunos aún no lo hacen. ¿Cuándo, pues? Tal vez nunca, pues todavía le tienen ley.

EPÍLOGO

Es difícil que después del escándalo fujimontesinista haya una activa participación *nikkei* en la vida política del país. Volverán el repliegue, la discreción, el perfil bajo. En el fondo muchos se sienten aliviados de que a Fujimori lo estén borrando, pues sin él los refletores desviarán su atención hacia otros objetivos. Y el japonésito volverá a pasar piola, a ser el pata buena gente y tranquilo de siempre. Pero tendrá que pasar un buen tiempo porque todavía está con roche, ya no es considerado tan honesto como antes. Como dijo alguien: «los ponjitas ya no serán tesoreros».

Sería bueno, para terminar, que a los *nikkei* nos consideren ya, de una vez, peruanos cabales y no peruanos a media caña, exóticos, o algo así.

Conversamos con dos adolescentes, Cinthia (15) y Mariela (16), para conocer las impresiones de los nikkei más jóvenes. Nos sorprendió descubrir la buena salud de los prejuicios raciales, que aún se siguen transmitiendo a las nuevas generaciones.



Esposos Nisei, Takao Morimoto y Esther Hayashi, 1947. (Propiedad de la familia Morimoto-Hayashi.)

¿A ustedes las fastidian en la calle?

Cinthia: Te miran mal, te insultan, pero trato de no darle importancia; si no, me afectaría más. Te dicen: «vete a tu país», y no soy de responder, de gritar en la calle, pero me gustaría decirles que yo soy de acá, soy peruana y puedo serlo más que ustedes; mi país es éste, qué voy a hacer en otro lado. Te hacen sentir extranjera, incómoda, como que no eres de acá.

¿Qué sientes?

C: Cólera, pero prefiero ignorarlo para que no me choque más. Después me pongo a pensar: por qué me gritan, si yo no tengo nada que ver con eso. Ahí es cuando me acuerdo de todo lo que me contaron, de todo lo que pasaron mis abuelos.

¿Hasta ahora te friegan?

C: No, ahora no tanto; más en la época de la renuncia y de las elecciones.

¿Tomabas precauciones?

C: Claro, hasta mi papá llamaba desde Japón para decir que no saliera. Y no iba a ser tan tonta como para ir a un mitin de Toledo.

¿Y a ti también te fastidiaban?

Mariela: Sí, cuando salía del colegio, o en mi barrio que es toledista. Me decían: «oye china, ya te vas a tu país, ¿no? ¿Qué haces acá?» Yo trato de sobrellevar la situación, de contenerme y prefiero no contestar porque podría ser peor.

¿A ustedes les contaron lo que pasó en los tiempos de la guerra?

C: A mí sí, desde pequeña mis abuelos me contaban sobre los saqueos que sufrió su bodega, el maltrato, la marginación. Me lo contaban como si fuera un cuento, como si me estuvieran leyendo un libro, y se me quedó grabado.

¿Lo hacían con resentimiento, como diciéndote mira cómo se portaron los peruanos; ten cuidado?

C: Había un poco de resentimiento por todo lo que les hicieron, por echar al agua tanto esfuerzo, pero no al extremo de decirme que no me juntara con ellos porque te van a hacer lo mismo.

¿Y a ti?

M: A mí una vez, mi ojichan (abuelo), pero fue algo muy rápido, muy breve. Me acuerdo que estaba leyendo una revista que hablaba sobre eso y le pregunté, porque yo no sabía nada, y me dijo que sufrió mucho, que no era exageración como yo pensaba.

¿A ustedes les dicen que no se junten con gente que no sea del ojo?

C: Mi oba (abuela) más que todo. Cada que vez que entra un perujin en mi casa, pregunta quién es, qué hace acá... Mis padres no, ellos normal.

M: Tengo amigos del barrio y a mi mamá al principio no le gustaba eso. «Cómo te vas a juntar con ellos si son perujin, uno no sabe cuáles son sus intenciones»; y mi papá me decía que

eran «malas juntas». Pero ahora normal. Eso sí, en cuestiones de enamorado tiene que ser del ojo de todas maneras. Me acuerdo de una chica a la que su papá casi bota de la casa por tener un enamorado que no era del ojo, y tuvo que romper.

¿Para ti eso es una consigna?

M: No, a la hora que llega, llega; yo le digo a mi mamá que ya deje eso, que ya fue.

C: Yo creo que eso de que te cases con *nikkei* es para mantener la tradición, las costumbres.

¿Cómo se sienten cuándo están en un ambiente no *nikkei*?

C: Cuando recién entré en el instituto de inglés no veía a otro *nikkei* y me sentía rara, un poco diferente, pero después normal.

M: Yo fui una vez a una fiesta donde era la única del ojo, y me miraban y me preguntaban: «¿tú eres de acá?, ¿has nacido acá?» Me sentía un poco incómoda. Entre *nikkei* me siento más en confianza, más segura.

¿Qué piensan de Fujimori?

M: Yo lo tenía en un altar; pensaba que el tío era bueno, mi «tío» decía, pero después se portó como un cobarde. Debió renunciar acá y no en Japón.

C: En el instituto me paran preguntando sobre Fujimori. Nosotros pensamos que nuestra raza es trabajadora y honesta, y como que todo lo que pasó te decepciona, ya no crees. Fue cobarde al irse a Japón, quedarse allá y renunciar.

Uds. tenían en un altar a Fujimori y se les cayó cuando renunció. Ahora que se están descubriendo tantas cosas feas de su gobierno, ¿creen que él no sabía nada?

M: Yo creo que sabía. Él era muy capaz y sabía lo qué hacía cuando le dio tanto poder a Montesinos.

C: No creo que haya sido tan tonto como para no darse cuenta. ■

El general José Valdivia Dueñas responde a Paco Igartua

Lima, 26 de enero del 2001

Señor
Abelardo Sánchez León
Director de la revista **Quehacer**

De mi consideración:

Es grato dirigirme a usted para manifestarle que en la edición N° 127 de la Revista **Quehacer** que usted acertadamente dirige, se publica una entrevista al Sr. Francisco Igartua, donde el ex dueño y ex director de la revista **Oiga** incurre en una serie de falsedades que atentan contra mi honor, dignidad y reputación como general del Ejército del Perú, que en determinada etapa de su historia tuvo a su cargo la responsabilidad de ejercer funciones político-militares destinadas a pacificar el país.

En la entrevista, el Sr. Igartua menciona que en una ocasión el suscrito le habría solicitado su apoyo para un supuesto «proyecto de gobierno militar con fachada civil» que yo promovía. Esta aseveración es totalmente falsa por cuanto el tenor de la conversación que sostuve con él en la embajada de España, se refería a mi deseo de felicitarlo por haber adoptado, a través de la revista **Oiga**, una posición correcta en relación al llamado «Caso Cayara», considerado por dicho medio de comunicación como una «**Acción psicológica de Sendero**» porque postulaba un «**genocidio que nunca ocurrió**», afirmación ésta que fue corroborada por las conclusiones de la Comisión Investigadora del Congreso de la República y los Organos Jurisdiccionales. Por otro lado, mi intención durante esa conversación fue conocer las razones por las que **Oiga**, desde julio de 1992, trataba de involucrarme en supuestos preparativos para un pronunciamiento militar contra el orden establecido.

Otro aspecto es el referido a una supuesta carta que le habría remitido el Gral. Víctor Obando, con tres afirmaciones puntuales:

- Que traicioné al general Salinas.
- Que fuimos compañeros de la misma promoción.
- Que soy uno de los autores del denominado «Plan Verde».

En referencia a mi relación con el Gral. Salinas, ratifico lo que afirmé en la carta aclaratoria a la revista **Caretas**, publicada en la edición N° 1492 del 20 de noviembre de 1997, en los términos siguientes: «en honor a la verdad diré lo que realmente ocurrió con motivo del desfile de Fiestas Patrias de 1990, cuando según Salinas el Estado Mayor de la Segunda Región Militar **se negó a participar**. Lo cierto es que, como lo pueden corroborar los miembros de ese Estado Mayor, Salinas promovió el **no desfile**, hecho que motivó una reunión del Estado Mayor la noche del 28/29 de julio, donde luego de un exhaustivo análisis de la situación, **se decidió corporativamente RESPETAR LA LEGI-**

TIMIDAD DEMOCRÁTICA; pese a ello, la mañana del 29 Salinas intentó frustrar el desfile con argumentos cuya falsedad fue demostrada».

Respecto al segundo punto, es imposible que el Gral. Obando haya afirmado que somos compañeros de la misma promoción y sección de la Escuela Militar de Chorrillos, pues Obando pertenece a la 61ª promoción Roque Sáenz Peña de 1959, y el suscrito a la 62ª Promoción Mariano Bustamante de 1960. Este hecho confirma que las afirmaciones del Sr. Igartua no se ajustan a la verdad.

Sobre el denominado «Plan Verde», el suscrito no participó en su formulación, aunque sí tuvo la oportunidad de conocer el contenido de algunos de sus fascículos. Al respecto, el llamado «Ensayo de un Proyecto Nacional para el Siglo XXI», técnicamente bien elaborado, en mi concepto no era viable; entre otras por las razones siguientes:

- Tenía un enfoque ultraliberal que lindaba con el fascismo a ultranza.
- La estrategia poblacional visualizaba una esterilización masiva de los sectores empobrecidos y la eliminación de los «excedentes nocivos».
- Oficializaba el comercio de la coca.
- No se conocía el grupo o los grupos económicos que patrocinaban el proyecto. Además, la coyuntura política no era oportuna por la proximidad de un proceso electoral democrático.

En relación con la afirmación de una supuesta participación del abogado Montesinos en la defensa del Caso Cayara, también ya fue aclarado en la revista CARETAS antes mencionada; es decir, no tiene fundamento alguno. Sin embargo, de la lectura del reciente ensayo **MONTESINOS. El rostro oscuro del poder en el Perú**, publicado por el sociólogo Francisco Loayza Galván, se deduce que Montesinos utilizó el argumento de su participación en el caso para buscar acceso en los mandos del Ejército de esa época, hecho del que yo no tuve conocimiento y tampoco fui promotor. Aunque también ha trascendido que en 1988 Montesinos, desde su ubicación como asesor de la Fiscalía de la Nación, habría manipulado el cambio del Fiscal de Ayacucho Carlos Escobar, no porque alguien del Ejército lo hubiera solicitado sino para neutralizar el protagonismo que venía alcanzando su antiguo compañero de promoción de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Marcos (Escobar), empeñado en opacar la «brillante» carrera de Montesinos en el campo del Derecho.

Finalmente, da la impresión que el Sr. Igartua sigue manteniendo con Montesinos la estrecha amistad que iniciara a fines de la década del 60, como lo atestiguan sus múltiples referencias a diversos episodios de coparticipación en asuntos de interés común o relacionados con instituciones y acontecimientos del quehacer nacional.

Con la certeza de que esta carta aclaratoria tendrá acogida, al estar amparada por Ley, agradeceré a usted tenga a bien disponer su publicación en la próxima edición de la revista **Quehacer**.

Atentamente,

José Rolando Valdivia Dueñas
General de División (r)
DNI. 10559449



El otro y nosotros

ALFREDO BRYCE ECHENIQUE

FOTOGRAFÍAS DE ANAMARÍA MCCARTHY

*D*os amantes yacen uno al lado del otro, tras el acto de amor. Su soledad es el perfecto ejemplo de lo que suele llamarse «soledad auténticamente saboreada». La satisfacción los devuelve a sí mismos, desenlazando sus brazos y poniendo fin al ardor que los empujó el uno hacia el otro. Sus soledades son paralelas, la imagen misma de dos cuerpos en reposo. Ellas saben que volverán a encontrarse en el tiempo, de la misma manera en que acaban de confundirse totalmente. Y ellas conforman asimismo la promesa recíproca de un reencuentro futuro, basado precisamente en el recuerdo común de pasados ardores y entrelazamientos. Es posible que esta soledad compartida no sea real, ni mucho menos absoluta, sobre todo si la comparamos con aquellas soledades que se viven sin compañía alguna.

La soledad no existe para aquél que puede recordar los momentos en que no estuvo solo y sabe que esos momentos volverán. La otra persona puede estar ausente, pero en cierta medida continúa a nuestro lado. Un ser existe en el recuerdo que conservamos de su presencia y en la confianza que tenemos en su pronto retorno. El psicoanálisis llama a este ser «el buen objeto», y lo ejemplifica con el caso del niño que espera confiado el retorno de su madre.

No se está forzosamente solo cuando se carece de compañía, ni esta situación implica necesariamente una exclusión del mundo. La soledad es, en realidad, una manera incompleta y única de estar en el mundo. El antiguo mito del andrógino explicaba este hecho a su manera. Los seres humanos son arrastrados al amor por la inmensa necesidad de volver a encontrar una unidad original. Se busca al otro como si fuese una parte perdida de uno mismo, y como si esa carencia nos causara dolor. «Me duele el otro», o, mejor: «Me duele *en* el otro», parece decirnos toda soledad.

La soledad tiene una ligazón muy estrecha con el lenguaje y con las dificultades de expresión. Nos obliga a comunicarnos, pero puede también significar que ya ni queremos ni podemos comunicarnos. En ello, la soledad implica siempre la existencia de otro ser, pero no necesariamente una presencia de la cual podríamos ocultarnos, ni tampoco una presencia que podríamos reclamar incesante y vanamente. Tenemos la convicción de que el otro existe y constatamos que nos hace falta. Es en nosotros mismos, en nuestra convicción íntima de la existencia del otro y en nuestra dolorosa experiencia de su ausencia, donde hace su nido el sentimiento de soledad. Para sentirse solo, es preciso desear ser dos, al menos, o haberlo sido y conservar la nostalgia de ello.

Cargar eternamente el doloroso recuerdo de un ser que ha fallecido es indudablemente la primera forma de estar solo. Sin esa otra persona, sentimos que nuestra existencia está vacía, muy lejos de una vida plena. Como esa persona nos hace falta, no cesamos en nuestro afán de recrearla, ahora y siempre, a pesar de la evidencia de su desaparición, y a pesar de que parientes y amigos hagan lo posible por acercarnos a ellos. La falta de un solo ser puede lograr que uno no exista para los demás.

La segunda forma de estar solo consiste en organizar la ausencia del otro, en vista de que su mirada nos hace existir, pero sin que podamos hacer nada por controlarla. Extraemos parte de nuestra existencia de esa otra persona, con lo cual en realidad enajenamos parte de nuestra independencia. Es preciso, entonces, escapar a esa mirada para reencontrar o restaurar nuestra independencia. Huimos de la presencia del otro, la tornamos indiferente, para



volver a ser dueños de nuestra existencia. Desaparecemos para hacer desaparecer al otro. Al igual que Fígaro, que se apresura a «reírse de todo, para no llorar por todo», nos damos prisa en estar solos, por temor a estarlo a pesar de nosotros mismos. Nos entregamos a la soledad, aun corriendo el riesgo de acostumbrarnos a ella, de no poder deshacernos más de ella.



La tercera forma de estar solos consiste en hacer un buen uso de la soledad. El otro no existe por sí mismo, pues nosotros no lo vemos nunca como realmente es. Tampoco él nos ve como realmente somos. Conscientemente o no, proyectamos intuiciones o ideas sobre todo aquél que se nos acerca. Sin siquiera sospecharlo, un ser imaginario acompaña a un individuo desde el instante mismo en que se presenta ante otro individuo.

Partiendo de nuestras propias esperanzas y desilusiones pasadas, le pedimos inconscientemente al otro que represente un papel en el teatro de nuestra imaginación. Le exigimos que desempeñe un papel ya escrito, al hilo de nuestras experiencias, y, muy en particular, de aquéllas que nos marcaron desde la infancia. Si el otro se niega a desempeñar este papel, o lo desempeña mal, muy fácilmente podemos sentirnos solos, descubrirnos solos. Nadie sube al escenario abandonado de nuestros deseos, y terminamos así por convertirnos en los desamparados asistentes a un espectáculo cuyas representaciones han sido interrumpidas. Toda soledad es signo de una decepción íntima. La realidad no coincide con lo que esperábamos de ella. La realidad ha decepcionado a nuestra imaginación.

Sin duda alguna, la soledad totalmente feliz es algo imposible. Sin embargo, en una trayectoria de maduración individual y cultural, la soledad es positiva. Es en sí un aprendizaje que nos ayuda a asumir nuestras desilusiones y a liberarnos de la obsesiva frecuentación del otro. También nos ayuda a acogerlo sin la necesidad de colocar entre él y nosotros ningún tipo de barrera protectora o aislante. En resumen, sólo mediante este buen uso de nuestra soledad aprenderíamos a vivir tan bien con nosotros mismos como con el otro. ■



La pandilla salvaje: miembros de Hora Zero. Juan Ramírez Ruiz, José Carlos Rodríguez y Jorge Pimentel, luego de publicar el manifiesto «Palabras urgentes», 1970.

Seis instantáneas de la poesía de los setenta

DIEGO OTERO

Se trató, sin duda, de una década ruidosa. Se enterraron nombres sagrados, se radicalizaron las posturas ideológicas y se llevó la palabra a la calle, a vivir en la calle, para que aullara, para que sintiera la realidad de la explotación y la «inminente marcha de una revolución indetenible». Han pasado treinta años desde que Hora Zero firmó su primer manifiesto. Y hoy, sin duda también, las cosas se ven de otra manera...

1

La primera imagen ya está fija, y creo que es de esas que quedan para siempre. Era el año 1993 y yo (20) regresaba de San Marcos en un ómnibus oxidado y ruidoso como una sonaja. Acababa de comprar –en una feria de libro universitaria, si no recuerdo mal– el libro del que tanto había oído hablar: **Estos 13**, la antología de poesía de los setenta recopilada y prologada por José Miguel Oviedo.

La ansiedad, definitivamente, era mayor que el cansancio. Después de todo, entre esas páginas estaba el encantador, delirante e irrealizado «duelo poético» entre Antonio Cisneros y Jorge Pimentel. Entre esas páginas estaba el encantador desparpajo de los versos breves y sorprendentes de Manuel Morales, ese poeta que según me cuentan desapareció del mapa –por lo menos del mapa del Perú. («Si tienes un amigo que toca tambor / Cuídalo, es más que un consejo, cuídalo. / Porque ahora ya nadie toca tambor, / Más aún, ya nadie tiene un amigo...»). Pero sobre todo se encontraba –entre esas páginas– el sueño de un grupo de poetas trabajando en conjunto, echándose una mano, haciendo bulto para que la lucha contra el **establishment** –y todo lo que éste suele significar– pegara menos fuerte. Ese grupo se llamaba Hora Zero, y era entonces todavía una leyenda.

2

«Durante mil o dos mil años habité los mecanismos de la locura / y he vagado entre yerbas y pintura, con mis recortes / de Catherine Deneuve / de Raquel Welch desnuda en los mercados, / junto a los tomates a las hortalizas / y en latas de conserva para los días de hastío.» La persona que escri-

bió esos versos tenía 19 cuando los publicó por la primera vez. Y a mí, que tenía 20 cuando los leí por primera vez, francamente me sorprendieron. Se trataba del primer libro de Enrique Verástegui, **En los extramuros del mundo**, acaso el poemario más celebrado de la primera mitad de la década del setenta en el Perú. Recuerdo que en ese libro hubo tres cosas que me impresionaron: la casi neurótica obsesión por retratar la ciudad y sus más mínimos rincones con nombre propio, de manera que el sentido aparentemente documental del poema se exacerbaba; los referentes artísticos entremezclados con los de la cultura mediática (Raquel Welch y Brueghel en un mismo poema) y, lo más importante, la inédita sensación de leer un libro de poesía peruana escrito desde una perspectiva honestamente joven: una poesía en la que (más allá del tema, obviamente) la atmósfera, el tono y la vehemencia de los versos nos hablaban de un universo –gustos, inquietudes, anhelos– con el que me identificaba plenamente. En ese sentido, creo, Verástegui es pionero. (Martín Adán articuló en **La casa de cartón** un discurso más bien cercano a la adolescencia, y el ludismo de Luis Hernández está ligado sobre todo al terreno de la infancia: los helados Glacial, las fresas, el humo).

Sin embargo, y lamentablemente, **En los extramuros del mundo** es un libro que a mi gusto ha envejecido demasiado. Las deudas con la poesía **beatnik** son excesivamente «rastreables», y esa concepción de marginalidad consciente y celebrada (piénsese, si no, en el título) parece más un cliché que un autorretrato de poeta.

3

Resulta curioso leer hoy estas palabras firmadas por Jorge Pimentel y Juan

Ramírez Ruiz, las cabezas visibles de Hora Zero en 1970: «La poesía en el Perú después de Vallejo sólo ha sido un hábil remedo, trasplante de otras literaturas. Sin embargo, es necesario decir que en muchos casos los viejos poetas acompañaron la danza de los monigotes ocasionales, escribiendo literatura de toda laya para el consumo de una espantosa clientela de cretinos». No cabe la menor duda, estos jóvenes y audaces poetas tenían una firme y solemne convicción: había que ser el **serial killer** del parricidio para entrar al Parnaso. O, por lo menos, para ser alguien. ¿Se puede explicar de otra forma el considerar «remedo» obras como las de Eielson, Westphalen o Moro?

El problema es que los de Hora Zero cometieron un error conceptual: en literatura la paternidad no es una cuestión necesariamente geográfica, y las deudas –explicitadas además por algunos de los poetas: «En poesía francesa prefiero a Saint-John Perse y Henri Michaux», declaró Ramírez Ruiz– enrostran una realidad inocultable: ellos tampoco inventaron nada. El famoso «poema integral» propugnado por Hora Zero ya había sido planteado bajo otra nomenclatura por poetas como Eliot, Charles Olson o el Williams de «Paterson». La coloquialidad, la inmediatez, el registro urbano, la crítica social e histórica y el humor habían sido desplegados previamente en el Perú, y probablemente con mayor destreza artística, por el propio Antonio Cisneros, ese enemigo predilecto (según ellos por lo menos) de los cerebros de Hora Zero.

4

Con todo, la poesía de los setenta, y en especial la de Hora Zero, da origen a un importante ingrediente que luego alimentaría nuestra tradición, hasta llegar a ser, lamentablemente, una triste mueca desfigurada por las últimas generaciones: el documento y la celebración de la marginalidad, a través sobre todo del

relato descarnado y testimonial de la violencia ejercida desde el poder. «Nos estamos muriendo de hambre. / ¡Papá, quiero comida! / Se han despertado los niños. / Misericordia, Señor. / Piedad para esta familia. / Las ratas nos escuchan. / Las oigo. / Ayer vinieron por los niños, mordieron sus labios, escupieron sus rostros...» Así se expresa Pimentel en ese vertiginoso e implacable libro llamado **Tromba de Agosto**. El poeta es claro y contundente a pesar de sus excesos – y no hay nada que agregar al respecto.

Pero ese canto a la marginalidad no sólo se filtra por las grietas de la violencia urbana: la crónica de viaje de las «drogas duras» –evasión, sí, pero también y sobre todo escarnio y agresión al sistema– tiene varios ejemplos elocuentes entre los poetas del setenta. **Ciudad del infierno**, ese estremecedor aunque irregular libro de José Rosas Ribeyro, es uno de los más altos ejemplos. En «Díptico del dolor», el último texto del libro, el poeta conjuga violencia sexual y delirio extremado por las drogas en una atmósfera alucinada y furiosa y esperpéntica. («Aumenta el jolgorio de los funcionarios públicos, de los policías / y el desdoblamiento cerebral del ladronzuelo de quesos y pantaletas / lo transforma en gangster de serie negra / –muerte de farsa, muerte de veras – / la droga pinchada en venas que se escapan como animales heridos / la aguja te persigue y lo infecta todo / huele a berrinche / son tus pantalones...»).

5

Un poeta de la llamada generación del setenta –cuyo nombre no voy a revelar– me contó hace algún tiempo algunas anécdotas de su juventud y algunos entretelones de las primeras publicaciones y actividades poéticas de aquellos años. Las historias eran muy interesantes e iban desde la broma pueril hasta largas disquisiciones y peroratas acerca de lo que debía ser la poesía en aquella marcha hacia lo que ellos consideraban la conquista de la libertad y el socialismo.

Pero hubo un dato que me impresionó. El poeta me contó, con una proverbial sonrisa de medio lado, que los jóvenes escritores de Hora Zero asistían a los efervescentes mítines políticos con una pancarta en la que se leía algo así como «hay que hacer la revolución a través de la poesía». Sin duda, la actividad política de los jóvenes poetas de los setenta –en confrontación con las obras de algunos de sus integrantes– era aparentemente escasa y evidentemente ingenua, y sus trabajos creativos, a pesar de que la urgencia por comunicar a veces dejaba una estela muy gruesa de versos quebradizos, estaban mucho más adelantados que sus postulados teóricos, ideológicos y políticos. «Para ser activistas políticos eran buenos poetas», me dijo alguien. Sí, pues. Parece que sí.

6

Pero en los setenta no todo fue grupos, manifiestos y el sueño desbocado de la creación colectiva. Estación Reunida, por ejemplo, según tengo entendido, fue más una revista –un espacio de encuentro– que un grupo artístico organizado y sistematizado. Y es probable que Hora Zero –que por cierto, y meritoriamente, convocó a muchos creadores de provincia– haya sido más un grupo de amigos con algunas ideas comunes y unas fervientes ganas de cambiar las cosas, no sólo en el trabajo escritural sino también en la realidad social. Después de todo, ¿qué tienen en común, por ejemplo, las obras de Pimentel y Verástegui? Probablemente sólo la influencia de la época y algunas lecturas compartidas.

Así, en ese contexto, hubo varios poetas que jamás firmaron manifiestos y que se mantuvieron en una suerte de

«periferia», ganados probablemente por el escepticismo y la postura que Rodolfo Hinojosa había defendido inquebrantablemente unos años atrás: la poesía es un acto de soledad. Watanabe quizá sea el ejemplo más notorio de todo esto, pues las reedi-



Luis Peirano

Verástegui, autor del célebre *En los extramuros del mundo*: «un libro que a mi gusto ha envejecido demasiado», según Diego Otero.

ciones de sus libros y las antologías lo han colocado en la cresta de la ola. (Es importante notar que el conjunto de su poesía es, curiosamente, de un ritmo pausado, detenido, cauto, radicalmente antagónico al de la mayoría de miembros de Hora Zero). Finalmente, y como escribió el gran poeta Ezra Pound –ese fascista idolatrado por tirios y troyanos– «al final sólo quedará la obra». Y ella hablará cuando el tiempo dictamine ir al juzgado de la letra. ■

El discreto encanto del indigenismo

Este es el primero de tres especiales que publicaremos durante este año, bajo el auspicio de Oxfam América. Iniciamos la serie con el significado del indigenismo, pero también nos ocuparemos del conflicto entre las compañías mineras y las comunidades de la sierra y sus efectos sociales; el último tratará de las comunidades indígenas amazónicas.

La discusión sobre el indígena en nuestro país se inició a fines del siglo XIX y ha transitado a lo largo del siglo XX. Desde la literatura hasta la sociología, pasando por el periodismo, un numeroso grupo de intelectuales –algunos de ellos ya clásicos– pensaron, escribieron y polemizaron sobre la cuestión indígena. Tenemos una rica producción intelectual, pero sin banderas reivindicativas. Las movilizaciones ocurridas en Ecuador, en enero del 2000, que provocaron la renuncia del entonces presidente Mahuad; el paro nacional de los mismos indígenas ecuatorianos a principios de este año demandando mejores condiciones de vida; pobres indignados por su miseria; la larga marcha de la guerrilla zapatista desde Chiapas hasta el Zócalo de Ciudad de México el 11 de marzo advirtiendo que ha llegado «la hora de los pueblos indios», demuestra que actualmente el tema sigue vigente en América Latina.

Este especial se abre con una mirada panorámica a los pueblos indígenas en el continente americano a cargo de Tirso Gonzales. Volvemos la mirada a los Andes peruanos, desde la historia, por Manuel Burga; desde los recuerdos infantiles de un novelista como Edgardo Rivera Martínez. Jaime Urrutia entra al tema desde muchas aristas en una larga entrevista. Hugo Blanco expone desde el Cusco sus reservas a **La utopía arcaica** de Vargas Llosa y al neoliberalismo. Rodrigo Montoya se reencuentra con Stefano Varese, ausente del país durante muchos años, quien vino a participar en enero último en un taller auspiciado por Oxfam y la Fundación Ford para el estudio, intercambio y reflexión sobre la situación de los pueblos indígenas en América Latina y los desafíos que presentan para el futuro. Preocupación compartida también por Jorge León y Ampam Karakas, el primero investigador y el segundo representante indígena ecuatorianos, a quienes entrevistamos sobre el devenir del movimiento indígena en ese país. («Indio de Paucartambo» de Jorge Vinatea Reinoso).





Escena de la película «El Dorado» de Carlos Saura.

Desde comanches hasta mapuches

TIRSO GONZALES

Un dicho del pueblo Masai, pueblo de cazadores y pastores del África, expresa que la historia del león (léase pueblos indígenas, PP.II. y tribales co-

lonizados) aún no ha sido escrita. ¿La razón?: la historia aún la escribe el cazador (léase neo-colonizador). De otro lado, por razones culturales (racismo) y psicológicas, decenas de miles de perso-

nas en las Américas (Norte, Centro y Sur) prefieren no admitir su origen indígena. Aparentemente es más fácil guardar «debajo de la alfombra» o en la azotea a nuestros parientes y vínculos indígenas no muy lejanos. Nuestras raíces indígenas, espirituales y materiales, trascienden el pasado. Están vivas en, con, y entre nosotros. Negarlas es negar una parte de quiénes somos, de dónde venimos y adónde vamos.

EE.UU. Y LA EX-UNIÓN SOVIÉTICA: EN TEORÍA Y PRÁCTICA, UN MISMO OBJETIVO PARA LOS INDÍGENAS

En el S.XX, los dos extremos del mundo occidental, los EE.UU. y la ex-Unión Soviética, por caminos distintos, compartieron el mismo paradigma: transformar al «indio» o «campesino» en un ciudadano moderno –obrero, agricultor, o pequeño empresario. Transformado espiritual, mental, y materialmente, a imagen y semejanza del hombre blanco. Colonizado por la racionalidad cartesiana, positivista; orientado hacia los negocios y las ganancias económicas y con una visión lineal, no circular, de la historia. Es decir, convertido en lo que no es. Este enfoque y práctica «civilizatoria» modernizante, adoptado en las Américas por los gobiernos, la sociedad civil, las misiones religiosas evangelizadoras, y las agencias extranjeras de «cooperación» al desarrollo, muestra hoy sus límites. El enfoque que considera al indígena como un sujeto pasivo, es excluyente –de arriba hacia abajo, de afuera hacia adentro–, y además racista. Este enfoque monoétnico, monocultivador de la mente y etnocéntrico excluye a otros modos de ser (ontologías), de conocer (epistemologías) y de vincularse al mundo (visiones del mundo).

Hoy en día, la globalización «desde arriba» y la globalización «desde abajo», es decir tanto la dominante (del Estado y las corporaciones) como la de los que impugnan la primera, han contribuido, ambas, a la crisis definitiva del paradigma modernizador del progreso económico. En los siglos XIX y XX las teorías que suscribían dicho paradigma, y sus adeptos (el Estado monoétnico, las elites políticas y sociales), sostenían científicamente que la cuestión indígena/campesina era un asunto transitorio. Por su lado, la teoría marxista y sus seguidores también siguen mostrando serias limitaciones respecto a dos temas contemporáneos fundamentales entrelazados: la cuestión étnica (diversidad cultural) y la cuestión de la naturaleza (diversidad ecológica). Hasta hace poco, desde el punto de vista dominante y de la escena oficial, la política y las políticas de desarrollo consideraban irrelevante la **cuestión étnica**. Es decir, la lucha de los PP.II. por la autodeterminación, por el control autónomo de sus territorios y recursos (naturales e intelectuales).

NORTEAMÉRICA Y LOS INDIOS: TEORÍA Y PRÁCTICA

A lo largo del S.XX, las ciencias del desarrollo evadieron de manera olímpica la cuestión étnica. ¿Cómo entender, si no, la **cuestión nativa americana** en los EE.UU. y Canadá? En cien años el centro del poder mundial económico-tecnológico y sus mejores universidades (masa crítica), no han podido resolver los serios problemas que aquejan a menos del 1% por ciento de la población total (260 millones) de los EE.UU. Los indios del Norte tienen problemas similares a los de los PP.II. de Centro y

Sudamérica (salud, alcoholismo, desnutrición, pobreza, mortalidad infantil, crecimiento poblacional, escasez de recursos, educación, trabajo, agua, tierra, tecnología, medio ambiente, agricultura, contaminación nuclear).

¿QUIÉN ES, Y QUÉ SIGNIFICA SER INDÍGENA A INICIOS DEL S. XXI?

En las Américas, los PP.II., descendientes de los pobladores que habitaban estas tierras antes de la invasión europea, son innovadores; siempre han estado, y están, en una continua «digestión» (de la hacienda colonial y republicana, de los sindicatos, partidos políticos, ideologías y religiones foráneas, del mercado, de la agricultura moderna) y diálogo con todo y entre todos. Hay indígenas muy orgullosos de sus dietas tradicionales, de sus costumbres, de usar plumas y vestimenta tradicional, sea para uso diario y/o ceremonias. Otros lo han perdido casi todo. Temporalmente no están en buena situación. Hay esfuerzos valiosos, pero no suficientes, de publicaciones indígenas y propuestas de reindigenización. Hay profesionales indígenas en todos los campos del conocimiento y las artes. Hay indígenas políticos notables (un Premio Nobel de la Paz, un vicepresidente, senadores, diputados, alcaldes). También tenemos movimientos de intelectuales indígenas, intelectuales y teólogos de talla internacional como Vine Deloria Jr., así como universidades y proyectos de universidades indígenas. Hay indígenas corruptos y honestos, de elite y de bases. Los hay de todos los colores, sabores, olores y estaturas. Ricos y pobres. Viven en el campo y/o en la ciudad. Unos trabajan la tierra, otros no. Son comerciantes locales, regionales, o transnacionales. Unos visten zapatillas Adidas y bluejeans Levis, toman Coca-cola, están conectados al internet, y son multilingües.

La globalización económica y la cri-

sis abierta de la modernización y el progreso capitalista es el telón de fondo ante el cual los PP.II., sus organizaciones, líderes y movimientos van dibujando un perfil autónomo en lo nacional e internacional. La situación actual de los PP.II. y sus respectivos movimientos tiene que ver con los intereses, no necesariamente convergentes, de tres actores: los Estados poscoloniales, las corporaciones multinacionales (CMN) y la sociedad civil nacional e internacional (ONGs no indígenas, partidos políticos, agencias internacionales de financiamiento, de desarrollo, y conservacionistas). Estados, ONGs y CMN cuentan con amplios recursos: económicos, políticos, tecnológicos, humanos, infraestructurales, «contactos», organización. No así los PP.II.

En las Américas los PP.II. son generadores de empleo (Estado, ONGs, agencias de desarrollo). Sin embargo, recientes estudios del Banco Mundial (BM), y del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) revelan que existe una alta correlación entre pobreza y origen étnico. Es decir, la mayoría de los PP.II. son los más pobres entre los pobres. La situación indígena contemporánea en las Américas se resume en la **cuestión étnica**.

Además de su condición histórica de subordinados y dominados, la condición económico-político-social actual de los PP.II. es doble: étnica y de clase. Negros e indios tienen su propia identidad y cultura, y son fuerza de trabajo. El régimen colonial y el neo-colonial han decidido quién es y no es indio. Entre otras razones, para adueñarse de las tierras indígenas.

¿DÓNDE ESTÁN LOS INDIOS? ¿CUÁNTOS SON?

Los PP.II. habitan cerca del 20% del planeta. De los 5.3 billones de seres humanos que lo pueblan, tan sólo 300 millones son indígenas. De las 6,000 culturas estimadas hoy en el mundo,

entre 4,000 y 5,000 son indígenas, con sus respectivas lenguas, y representan el 95% de la diversidad cultural humana. Antes de la llegada del colonizador euroamericano a Centro y Sudamérica existían alrededor de 1,600 grupos étnicos. En las Américas aún se hablan 900 lenguas nativas, y la población total indígena fluctúa entre los 33 y 40 millones (Norte 1.6, Centro 13, y Sur 18.5 millones). Para Centro y Sudamé-

los Estados en Latinoamérica y de los organismos conservacionistas y multilaterales *ad hoc* para proteger lo que queda del saqueo de la naturaleza por la neocolonización, las CMN, y las políticas de Estado. En Sudamérica el 80% de las AP, está habitado por PP.II. En Centroamérica, la cifra alcanza al 85%. En el caso de los EE.UU., su modelo de AP surgió a fines del S.XIX, expulsando a los indios de dichas áreas. Este



«Cuatro figuras de indígenas», Jorge Vinatea Reinoso, 1929.

rica esto representa alrededor del 8% del total de la población de la región. Según el Fondo Indígena (FI), la cifra total para Centro y Sudamérica podría ascender a 100 millones, si es que un nuevo censo reconsidera la definición de indígena.

El concepto científico de áreas protegidas (AP) constituye la base de la reciente estrategia conservacionista de

modelo y esta visión de la naturaleza dio forma al primer modelo mundial de conservación de la naturaleza que prevaleció hasta fines del S.XX.

La diversidad cultural y la diversidad biológica se concentran en los PP.II. Ambas son el resultado del rico y complejo conocimiento y de la interacción milenaria con sus recursos naturales (RRNN), agriculturas («tradicionales»,

«campesinas») y entorno local. Los PP.II. son los «agricultores orgánicos» en Meso y Sudamérica. La megabiodiversidad (plantas medicinales, cultivos alimenticios indígenas) está altamente asociada a los PP.II. y a su interacción con la ecología y el medio ambiente en los territorios que han habitado desde tiempos inmemoriales. Para el Norte industrializado, los PP.II. en las Américas son «ricos en genes, pero pobres económicamente». Esta riqueza inclu-

ye a los genes de los habitantes de PP.II. aislados. Este potencial lo explotan las CMN de la industria farmacéutica y del «agrobusiness»— negocio agrícola (maquinaria, semillas, insumos sintéticos, conocimiento).

ETNICIDAD, RESISTENCIA ÉTNICA, MOVIMIENTOS INDIOS

La etnicidad no tiene un desarro-



«Campesino norteño», Enrique Camino Brent, 1928.

llo lineal, ni constante. Surge o se reaviva en confrontación con el otro (la sociedad dominante). Desde los 60 se observa un renacimiento de la conciencia étnica indígena en las Américas. La política étnica de resistencia de los indígenas es cada vez más clara. Sus líderes, tácticas de lucha, formas de organización y movimientos sociales trascienden, rearticulan y reinterpretan lo local-comunal, regional, nacional, hasta llegar al nivel transnacional. Nuevas formas de organización, étnica e interétnica, y nuevas alianzas se forjan para encontrar solución a problemas «viejos» y «recientes» (territorio, recursos –naturales e intelectuales–, desarrollo, salud, educación, medio ambiente, migraciones forzadas, refugiados políticos).

Políticamente, en los casos más extremos, como en Chiapas-México, Ecuador o Bolivia, los movimientos indígenas no se basan en un fundamentalismo étnico ni buscan el separatismo. El movimiento indígena de Ecuador ha desarrollado estrategias creativas y novedosas tales como la participación electoral, la creación de un instrumento político propio (Pachakutic), medidas de presión como las marchas y levantamientos, así como la convocatoria al diálogo y a la concertación nacional para analizar sus propuestas de reforma constitucional. Ello le permitió alcanzar en 1997 conquistas en el orden jurídico, relacionadas con el reconocimiento de su existencia como nacionalidades y PP.II., y ser considerados como sujetos jurídicos con derechos colectivos. En Mesoamérica destaca el Movimiento Cultural pan-Mayanista (unificación cultural de todos los pueblos mayas tanto en Belice, Honduras, Guatemala y México). También cabe destacar el perfil propio y la creciente importancia que va adquiriendo la participación indígena en los gobiernos y poderes locales en México, Ecuador, Colombia, Bolivia y el Perú.

LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LOS EE.UU.

A fines de 1800, cerca del 90% del área llamada a convertirse en los EE.UU. de Norteamérica había sido arrebatada a los habitantes originales vía expropiación, genocidio, y ecocidio. En 1887 los indios poseían alrededor de 140 millones de los 2,100 millones de acres de tierra de los EE.UU. En 1977 sólo poseían poco más de 50 millones (menos del 3% del total). Como resultado de tratados especiales celebrados entre los nativos americanos y el gobierno federal, un factor histórico y contemporáneo distintivo de la cuestión indígena nativa americana (NA) es que las tribus nativas americanas son naciones. Es decir, pueden reclamar **estatus** legal y político soberano. Sin embargo, existen también tribus no reconocidas federalmente; sea porque nunca lo fueron o porque el gobierno denegó arbitrariamente tal reconocimiento. Sin embargo, ¿cómo puede una nación nativa ser verdaderamente soberana cuando otro gobierno federal mantiene el título de la tierra y supervisa todas las actividades tribales?

Cerca de la mitad de la población total nativa americana vive en ciudades. La otra mitad vive en el campo. En **reservaciones** o en zonas aledañas. Ya en 1985 se estimaba que sólo 20,000 familias indias se ocupaban en la agricultura, y tan sólo un pequeño porcentaje de aquéllas continuaban con los cultivos de sus ancestros. Los cuentos, canciones, y lenguas indígenas están desapareciendo a un ritmo alarmante. Se estima que cerca de un 80% de las lenguas indígenas de Norteamérica no se enseñan actualmente y están en trance de desaparecer.

LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

Nuevos y saludables aires corren por ciertas oficinas de organismos y agen-

cias internacionales que trabajan por reconocer a las comunidades locales y tradicionales indígenas. La creación del Fondo Indígena¹ es resultado de un esfuerzo de trabajo y cooperación entre PP.II., gobiernos de la región y extrarregionales. En teoría, y con limitaciones en la práctica, el FI «promueve el fortalecimiento y el desarrollo político, económico, cultural y social de los PP.II.». Así, intenta ser una experiencia alternativa a la del Instituto Indigenista Americano (IIA), o a la del Bureau of Indigenous Affairs (Oficina de Asuntos Indígenas) de los EE.UU.

Organismos de financiamiento multilateral como el BM, el BID, y la Cooperación de la Unión Europea, intentan sacudirse de sus esquemas desarrollistas y apoyar a los PP.II. promoviendo el **desarrollo con cultura**.

Los esfuerzos por fortalecer a los PP.II. son contrarrestados por las enormes fuerzas económicas y de mercado que impulsan la globalización del comercio. Cabe recordar que la ONU es el organismo de los Estados-nación, mas no de las nacionalidades y PP.II. La ONU no ha sido el foro más activo, ni efectivo, en relación a los PP.II. Las discusiones han sido engorrosas y prolongadas. Los acuerdos logrados allí, después de décadas, han sido tan solo recomendaciones a los Estados de los países miembros. Tal ineffectividad llevó hace poco a que un grupo de indígenas de Norteamérica y México decidiera formar la **Organización de Naciones Nativas Unidas (ONNU)**.

Para los PP.II. un reto mayor es cómo vincularse con el mercado globalizante. ¿Cómo enfrentar la arremetida globalización «desde arriba» que penetra las discusiones en la ONU, la OEA, así como los regímenes de comercio global –como el Acuerdo General de Comercio y Aranceles– y regionales

–como el Tratado de Libre Comercio, el Acuerdo de Cartagena, Pacto Andino y MERCOSUR? Es decir: ¿cómo enfrentar los intereses de las CMN y de los Estados por sus tierras, sus recursos naturales e intelectuales?

EL ESTADO LATINOAMERICANO: ¿CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO, DESTRUCCIÓN DE LA NACIÓN?

Aunque de manera tardía y con serias limitaciones técnicas, financieras, administrativas y jurídico-políticas, los Estados latinoamericanos, seguidos por la sociedad civil, tratan de ponerse a tono con la cuestión étnica. Recientemente se dan cambios positivos en las Constituciones Políticas de las Américas. Sin embargo, éstos todavía son más nominales que efectivos. Queda por evaluar y hacer propuestas sobre las estructuras del Estado vinculadas a los PP.II. No hay que olvidar que en su fase conservadora el nacionalismo del Estado poscolonial, tal como lo sugiere Rodolfo Stavenhagen, tiende a la «construcción del Estado y la destrucción de la nación». A ello se suma la carencia crónica de financiamiento, descentralización de fondos, estrategias de conversión religiosa y asimilación (por ej. la reforma agraria) de los PP.II. avaladas por el Estado. En casos extremos, la explotación, la violencia dominante, las viejas promesas incumplidas por el Estado o su incapacidad para dialogar, han generado, y pueden generar, protestas y levantamientos indígenas. Lo cual, a su vez, puede mover al Estado a considerar a los PP.II., en determinados momentos, como el «enemigo interno». Esto es lo que podría acontecer en Ecuador o en México, por ejemplo.

¿EL FIN DEL INDIGENISMO ESTATAL Y NO ESTATAL?

A nivel de la región, las políticas asimilacionistas del prestigioso Insti-

1 El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América latina y el Caribe, FI, es una organización multilateral de desarrollo creada en 1992.

tuto Indigenista Americano (IIA), fundado en 1940, y sus filiales nacionales, tan funcionales a los gobiernos de turno, son cuestionadas por los propios PP.II., sus líderes y organizaciones. Frente al modelo de desarrollo poscolonial dominante y globalizante, las organizaciones indígenas, superando muchas dificultades de diverso orden, articulan y levantan propuestas alternativas de **desarrollo económico basado en la cultura y comunamente dirigido, etnodesarrollo, desarrollo indígena, o desarrollo con identidad**, que sean socialmente justas, así como ecológica y ambientalmente benignas y sostenibles. ¿Habrá llegado el fin del indigenismo-estatal y no-estatal? Es decir, el del IIA, organismo intergubernamental regional, afiliado a la OEA, y de aquella rama especializada de las ciencias sociales que se ocupa tanto teóricamente como en la práctica de este problema.

POBLACIÓN INDÍGENA EN MESO Y SUDAMÉRICA

	Total millones	%
Indígena		
México	100.	09.5
Guatemala	12.3	53.0
Belice	240.0	16.5
Honduras	7.2	13.0
Nicaragua	4.4	7.5
El Salvador	7.2	12.0
Costa Rica	3.9	1.0
Panamá	2.9	8.3
Guyana	858 mil	5.7
Suriname	450 mil	3.3
Guyana Francesa	160 mil	4.0
Brasil	167.0	0.16
Paraguay	5.6	2.0
Uruguay	3.2	0.01
Argentina	37.0	1.1
Colombia	38.8	2.0
Venezuela	24.4	5.7
Ecuador	12.8	17.2
Perú	24.5	51.0
Bolivia	8.2	60.0
Chile	15.3	7.0

Fuente: Fondo Indígena 2000

Ante los límites del desarrollismo indigenista surgen enfoques tales como la **economía indígena**, desde una visión holística.

TAREA FUNDAMENTAL: DESCOLONIZARNOS / LIBERARNOS

La colonización es la construcción social del colonizador y el colonizado. La descolonización implica a ambos y es tanto mental, espiritual, como física (corporal y territorial). Los indígenas y campesinos no son un «saco de papas», como lo sugiere Marx. Lo que está en juego es el destino de más de 40 millones de seres humanos que no se asemejan, ni practican, ni reproducen la cultura ni las instituciones occidentales y modernas. Al iniciarse el S. XXI, ¿cuáles son las lecciones aprendidas? El reto de convivir respetando y aprendiendo de las diferencias (biológicas, culturales y espirituales) aún no se ha resuelto. La respuesta de los PP.II. a la sociedad dominante global y nacional continúa siendo la resistencia vía la afirmación cultural que los distingue.

Por razones históricas, morales, éticas, psicológicas y por último humanas, es fundamental que se resuelva el problema indígena para que deje de ser tal. Nuestra sobrevivencia depende de la diversidad. El potencial de los PP.II. es grande; abarca lo espiritual, lo cultural y lo material. Su contribución milenaria a la humanidad (medicinas, manejo de RR.NN., valores éticos, alimentos) recién empieza a ser conocida y reconocida. La realidad actual refleja nuestro pensamiento y nuestro ser, nuestras teorías, logros y límites. En las Américas somos testigos de la crisis abierta del paradigma del desarrollo, de la democracia neoliberal, del cuerpo social, de la moral y de lo espiritual. Se requiere de un diálogo entre indígenas y no indígenas (local, nacional, regional y hemisférico), complementado con un cambio profundo a nivel personal, social y mental, para enfrentar los retos del S. XXI. ■



«Taitacha temblores», José Sabogal, 1925.

Lo andino hoy en el Perú

MANUEL BURGA

Dos paradojas caracterizan nuestra relación con lo andino. En primer lugar, lo elogiamos, a veces despreciamos; no qui-

siéramos ser andinos, nos seduce lo occidental, pero finalmente lo sentimos como parte esencial y distintiva de nuestro ser nacional. La segunda, cuan-

to más ausente parece estar más presente y oculta puede ser su presencia. ¿Por qué no nos aceptamos como somos o por qué no tenemos ojos para ver lo evidente? La respuesta podría ser muy simple: porque –como sostiene el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro– la inconstancia de nuestra alma latinoamericana proviene de la necesidad que tenemos de construir nuestro ser en la relación con el otro, mirando hacia afuera, en lugar de construirlo relacionándonos o mirándonos con nosotros mismos.

LO ANDINO EN LA HISTORIA

Deberíamos, si queremos ofrecer una respuesta original a esta pregunta, empezar por definir qué entendemos por lo andino, y su relación con lo peruano, pero tratando de no caer en trivialidades, en definiciones ambiguas y de ser lo más simples posible. En su versión original, en la época prehispánica, lo andino fue un proceso civilizatorio que permitió la conquista de las regiones altoandinas, y luego –desde estas zonas– los valles costeros y las laderas orientales (o selva alta). La apoteosis de este proceso, por su sofisticación estatal y la gran extensión de las regiones dominadas, la encontramos en la época Inca. Este proceso civilizatorio produjo resultados concretos: un hombre (ahora llamado indio), unos ordenamientos sociales de base (como el cacicazgo y la comunidad), una cultura original (y diversa) y un buen manejo agronómico de los suelos, las aguas, las plantas y los animales. Todo este conjunto, con una enorme coherencia interna, que podemos denominar lo andino, voló en pedazos cuando un grupo de 166 conquistadores capturó a Atahualpa en Cajamarca

en 1532 y lo ejecutó al año siguiente, dando inicio así al largo período de la dominación hispánica en los Andes.

Este dominio colonial, como es lógico, utilizó casi todo lo que encontró para construir su propia organización y por eso puso todas las instituciones y formas productivas indígenas al servicio de la metrópoli peninsular. Una economía y una sociedad ordenadas para producir para adentro, sea Cusco, Huánuco o Quito, se convierte en una enorme economía minera organizada para producir para afuera, sea Lima, Madrid u otras ciudades del imperio hispánico. Lo andino, en este nuevo escenario, sean hombres, ordenamientos sociales, cultura y su biodiversidad (desde la papa hasta los camélidos), se convierte gradual y abiertamente, a lo largo del período colonial, en lo subalterno, lo dominado, lo derrotado, lo autóctono y finalmente lo indio. Los europeos se resistieron a comer la papa, el maíz, pero se abalanzaron sobre los metales preciosos, convirtieron a los dioses andinos en demonios e iniciaron una permanente y extensa catequesis del hombre andino: trataron de occidentalizarlo o simplemente de españolizarlo, con resultados –a pesar de algunas concesiones al sincretismo– altamente exitosos. Lo oficial, lo civilizado, lo moderno, lo extranjero, era lo hispano, lo cristiano. Lo andino, lo subalterno, lo indio, lo que había florecido en estas tierras, lo propio. Ya estaban sentadas las bases de nuestra paradójica relación con lo andino.

Podríamos decir que han existido períodos de apoteosis de lo occidental, como el siglo XVI, de la conquista y de la admiración por el conquistador. Otros, como los siglos XVII y XIX, en que lo andino –a pesar de estar muy presente– se disimula o se oculta para

sobrevivir. También han existido períodos de abierta presencia de lo andino, de aparente fracaso de lo occidental, como los siglos XVIII y XX, cuando Europa dejaba hacer, reconocía la relatividad de su cultura y cuestionaba su universalidad (tiempos de la Ilustración y la revolución burguesa, en que nacen las naciones, o del socialismo y las revoluciones proletarias en que la justicia adquiere muchas dimensiones), se redescubre lo propio, lo indígena, se lo revalora e incluso se trata de rescatarlo. Bastaría recordar a Tupac Amaru II

(1780-1781), para usarlo como una metáfora, quien no pudo controlar la dinámica de un movimiento que comenzó a identificarse con el pasado y terminó –mirado desde los sectores criollos o europeos– como el promotor del enfrentamiento entre la barbarie (lo indígena) y la civilización (lo occidental), lógicamente fracasando en su intento liberador. Igualmente el siglo XX presencié estas mismas actitudes en dos oportunidades, en la década de los años 1920 y en las de los años 1970 y 1980, que tampoco alcanzaron importantes resul-



«Ñustacha», José Sabogal, 1925.

tados. Estos movimientos intelectuales, culturales y tímidamente políticos, fueron llamados –a veces despectivamente– indigenismos, y sus defensores indigenistas o pro-indios sin ser indios, con otros términos descalificadores.

Esto me hace recordar un pasaje de una conferencia ofrecida por el antropólogo Marshall Sahlins en julio de 1993, en Oxford University, publicada bajo la forma de una **brochure**, «**Waiting for Foucault**», 1996, cuando al analizar el proceso de «invención de tradiciones» en Europa, en particular en Gran Bretaña, nos dice que los europeos –después de la cristianísima Edad Media– miran a la antigüedad clásica, pagana, para rescatar la ciencia, la filosofía, el Derecho, la cultura en general, en un proceso denominado «Renacimiento», que todos consideran un genuino renacer cultural, los inicios de un futuro progresivo. Pero cuando esto sucede en el Tercer o Cuarto Mundo, nos dice Sahlins, como en el caso nuestro, se lo considera «señal de decadencia cultural, una artificial recuperación, lo cual solamente llega a ser un simulacro de regreso a un pasado muerto». Entonces, los comprometidos con esta actitud son calificados de indigenistas, peligrosamente pro-indios, defensores de la barbarie, mesiánicos y milenaristas.

A pesar de que los europeos han comenzado, desde hace ya dos siglos y medio, a revalorar lo no occidental, sea andino, musulmán, asiático, nativo americano, como la papa, el tomate, el tabaco, la hoja de coca, la palta (o avocado), el cacao y muchas cosas más, nosotros nos resistimos a asumir lo nuestro en su real valor, como basamento de nuestras naciones, marcador de identidad y a rescatarlo como solución, para así construir nuestro propio y masivo «Renacimiento».

LO ANDINO HOY

Me parece que Eric Hobsbawm acertó al hablar de un corto siglo XX que se

inició en 1914 y terminó hacia 1990-91. Terminó con la ruina de los socialismos, con el triunfo de la economía de mercado y con la imparable globalización que parece ser sinónimo de una nueva aculturación que ya no podemos llamar occidentalización, porque en realidad puede ser una norteamericanización, pero sí la podemos considerar como un proceso que pone a la defensiva a las tradiciones propias, nacionales, y lógicamente a lo andino. Entonces, de nuevo vivimos la apoteosis de los patrones civilizatorios modernos, de rai-gambre occidental, adoptados por todas partes, y paralelamente nos parece presenciar el eclipse de lo que podríamos llamar lo étnico, lo indígena, lo nacional.

Por otro lado, y como agravante del eclipse de lo andino, las naciones han sido conceptualmente cuestionadas, desprestigiadas, aún demagógicamente negadas por los «**citoyens du monde**», hasta declararlas –con el recurso al sentido común– conceptos absolutos que impiden una verdadera globalización, integración del mundo a través del concepto de una ficticia ciudadanía universal. Incluso el estalinista concepto de nación, tan en boga hasta los años 1970, ha sido descartado y la mayoría –ahora– concuerda en definir las naciones como comunidades multiétnicas, multiculturales, donde la diversidad es la norma y lo definitorio es la capacidad de sus miembros de sentirse, de una manera imaginariamente igualitaria, miembros de una misma comunidad. En resumen, todos reconocen el valor de la diversidad étnica, cultural o natural, aún luchan –desde principios democráticos– por cultivarla y desarrollarla. Entonces, y lógicamente, las naciones son comunidades donde todos, étnica y culturalmente diferentes, tienen un espacio y sus derechos a conservar la diferencia. Así podemos vivir y dormir en paz, gracias a una enorme toma de conciencia y a un nuevo concepto que liquida la laberíntica discusión sobre la cultura nacional, ya que

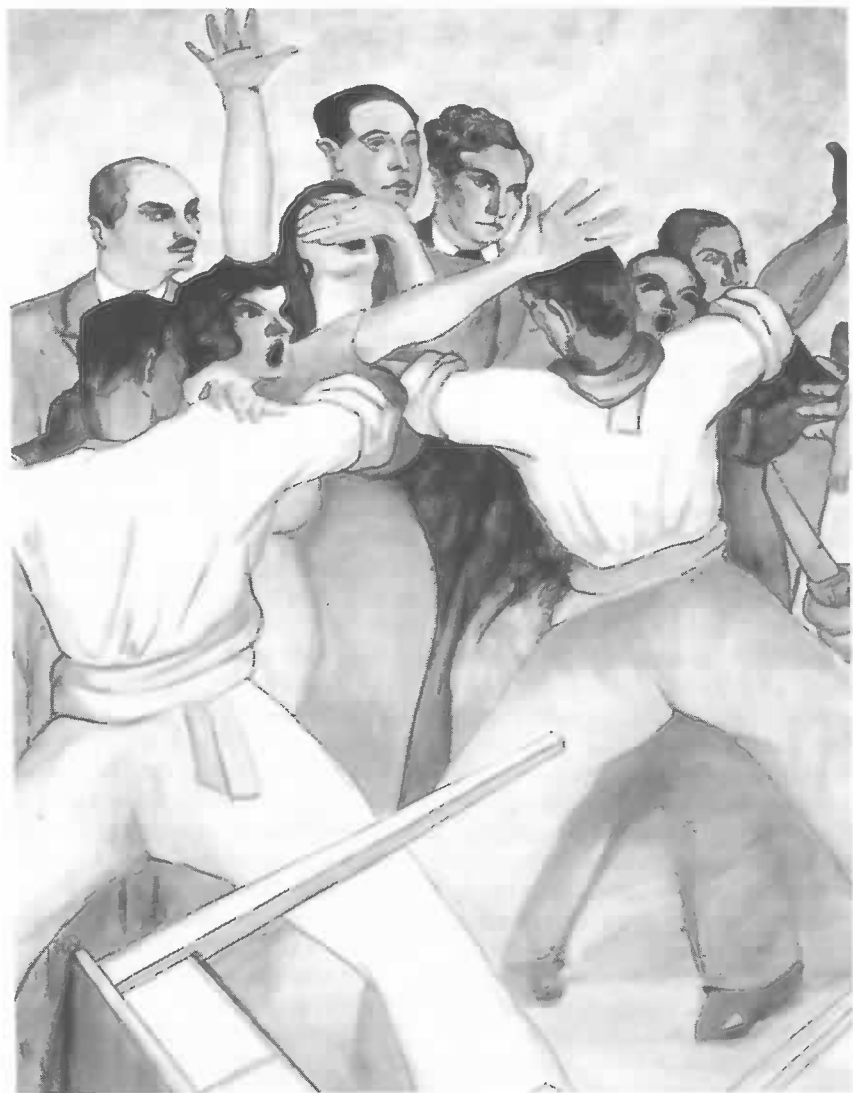
ahora una nación puede legítimamente considerarse como un mosaico, y por lo tanto debemos preocuparnos más por construir esa comunidad imaginada andersoniana donde todos aparecemos sin raza, sin cultura, pero unidos por una emoción y la comunión en un proyecto común.

Sin embargo, a pesar de este eclipse técnico y conceptual de la existencia de una nación más inclusiva y permisiva, yo creo –sinceramente y por lo que se ve actualmente en el mundo desarrollado, si se quiere más confiable–, que la resistencia de lo nacional se vuelve tenaz y adquiere muchos matices. La Unión Europea, a pesar de todas las implicancias políticas y económicas que este nuevo organigrama traerá consigo, no impide que los españoles sean más españoles que nunca (y que deliren ante los atentados vascos), que los franceses no tengan una pasión especial por la computadora y que los alemanes, por ejemplo, constituyan un mundo bastante impenetrable para los de origen latino. Por eso, yo tengo una particular interpretación de lo andino hoy en el Perú, desde las dos paradojas que mencioné inicialmente, que muchos podrán leer con sorpresa y escepticismo, pero que la formulo desde mi condición de historiador, lejana de la de politólogo, sociólogo o antropólogo, para decir que lo andino hoy –aunque frecuentemente manipulado demagógicamente– ha ganado terreno, cultural y políticamente, se ha mimetizado entre nosotros y ya no lo podemos, o queremos ver.

Ahora el Perú es más cholo que nunca, aunque parezca trivial decirlo. Es decir más andino, en todas sus variedades, y por eso más indiscutiblemente nacional. La década fujimorista me parece que ha aprovechado y ha bastardeado este proceso, pero al mismo tiempo lo ha camuflado y le ha dado un cauce político. En el Perú no encontramos un Chiapas (un subcomandante Marcos), ni una CONAIE ecuatoriana que ponga en jaque al gobierno, ni al catarismo boliviano, sino una extraña

mezcla galvanizada en la década pasada por el fujimorismo. Pero, podría agregar también, que lo ha frenado en seco, por el descubrimiento de que el fujimorismo ha sido sinónimo de un gobierno mafioso y gangsteril que había corrompido a miles y utilizado **cariñosamente**, o cínicamente, a los cholos para ponerlos al servicio de una maquinaria política demagógica. Sean políticos, técnicos, juristas o militares. Es difícil medir la desilusión y frustración que ha producido este develamiento en la gente de los asentamientos urbanos, del mundo rural que veían en el «chino» a alguien como ese «nosotros excluido y marginado», desde siempre .

Ese calificativo despectivo, y algunas veces descalificador, de llamar indigenista, pro-indio, a todo aquél que hable de lo andino, quizá en su sentido esencialista, ha creado inhibiciones, una necesaria continencia étnica y nos ha salvado de Chiapas, y quizá por eso mismo no prosperó el llamado del comandante Antauro Humala. Este eclipse técnico y conceptual nos permite sonreír ante el llamado de Ciro Gálvez y su **Renacimiento Andino**, pero de alguna manera explica la amplia acogida a Toledo, que ya entendió que no hay que usar vincha, ni autodenominarse demasiado como indio, sino comunicarse «telepáticamente» con esa multitud, y más bien rodearse de no andinos, de criollos u otros, para no despertar temores y estar a tono con los tiempos de un nosotros diverso y de la globalización. Estas dos paradojas, de negar lo andino y sentirlo propio, de sentirlo muy presente y darlo por ausente, son las paradojas y contradicciones de nuestra alma nacional; el abecedario de nuestros políticos, que en la actualidad tienen que pensar en ello, con disimulo y sin mencionarlo, para no aparecer demasiado radicales o peligrosos. Pero si quieren ganar las elecciones deben tener en cuenta estas paradojas y saber manejarlas. ■



Detalle de mural, de Enrique Camino Brent, Circa, 1940.

Indios o ciudadanos

UNA ENTREVISTA CON JAIME URRUTIA, POR LUIS OLIVERA Y MARTÍN PAREDES

Ha revivido la Secretaría de Asuntos Indígenas en el Promudeh, cuéntanos un poco en qué consiste este proyecto.

– La Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas es en cierta manera la heredera del viejo Instituto Indigenista que se creó en los años 40. El Perú funda el suyo y cumple un papel de defensa de

los derechos de los pueblos indígenas hasta los años setenta, ochenta. Las movilizaciones de aquellos años arrinconaron al Instituto Indigenista en asuntos menores y pasó del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas al Ministerio de Agricultura, cada vez con menor importancia, y del Ministerio de Agricultura fue sacado ya como unidad y se puso aquí en este ministerio Frankenstein. Incluso la pregunta que nos hacemos es: ¿qué hace aquí? y ¿dónde debe estar? No tengo una respuesta.

– **No saben qué hacer con ella**

– No. La pregunta es qué peso ocupa la problemática indígena en la visión de país en el futuro. Porque en gran parte la problemática indígena resucita y está en debate ahora por presión y oferta financiera de los organismos internacionales. Hay una suerte de paradoja en este mundo que se globaliza o se universaliza en algunos campos, pero contradictoria o paradójicamente se acentúan diferencias y características particulares regionales. ¿Por qué fortalecer las identidades particulares, étnicas, culturales, cuando éstas entran a menudo en contradicción con la globalización misma? La mundialización se contradice muchas veces con la reafirmación de identidades locales. Lo concreto es que, a pesar de que ésta es una secretaría técnica pequeñísima, que ya nada tiene que ver con el tema indigenista y que debe estar haciendo normas, puliendo algunos dispositivos y nada más... A pesar de eso hay una importancia creciente de las organizaciones que reivindicán de manera compleja, contradictoria, abrupta, derechos culturales propios. El Perú nunca tuvo tantas organizaciones como las que hay ahora, que aparecen en nombre de los pueblos indígenas. Lo concreto es que hay una movilización que podría

canalizarse de manera interesante reconociendo primero a aquéllos que se reconocen como indígenas. Para los extranjeros, el Perú tiene 8 millones de indígenas, pero si tú te sitúas aquí, te das cuenta de que la gente no se percibe como tal; su autopercepción es muy distinta. Tú no tienes 8 millones de indígenas, tienes un territorio de indígenas que buscan ser tales y fortalecer su identidad, un gran mundo mestizo, y lo que es la cultura oficial. Lo que tenemos nosotros por el lado de la etnicidad es infinitamente menor que lo que encuentras en Ecuador y Bolivia.

– **¿Y por qué esa diferencia?**

– Carlos Iván Degregori tiene varias hipótesis, pero creo que la primera y la más importante es que aquí se buscó ciudadanía y la manera de obtener ciudadanía era dejar de lado tu etnicidad. Ecuador y Bolivia son países donde el reconocimiento étnico es muy fuerte; la identidad étnica es muy fuerte, pero son países casi estamentales, o sea el indio es indio y el blanco es blanco.

– **O sea que ser ciudadano significa no ser indígena.**

– Para ser ciudadano tienes que dejar de ser indígena; para ser igual que los demás, porque no te van a reconocer tus derechos como tal. Y en el Perú la lucha ha sido por la ciudadanía desde los años treinta, desde Mariátegui; la propuesta allí es la ciudadanía, no el hecho de que seas indígena, sino el hecho de que te consideren ciudadano. La lucha ha sido por la tierra, por la ciudadanía, por derechos civiles, etc. Pero no por que te reconozcan en tu diferencia cultural. Esa es una diferencia importante del Perú con Ecuador y Bolivia.

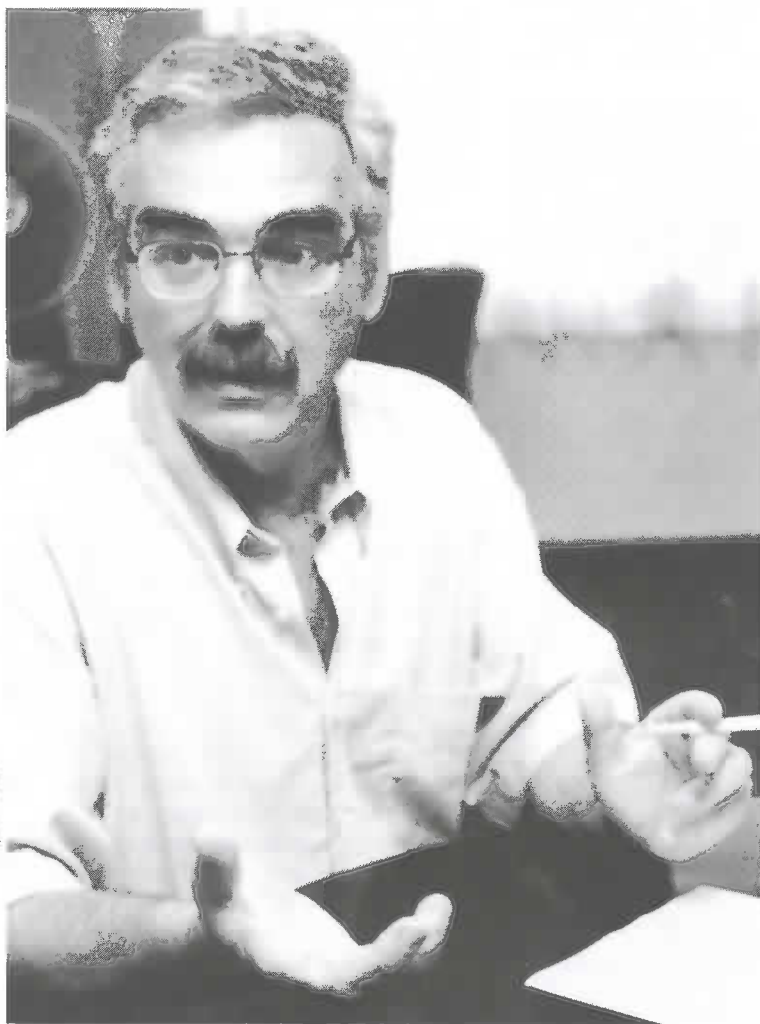
– **A lo indígena se le exige cierta estabilidad, cierta cosa que no cambie, estática.**

– Se le exige características culturales particulares. Sobre todo la lengua y algunas formas organizativas, algunas instituciones particulares. Sería más fácil si lo indígena estuviera en todos los casos ubicado territorialmente. Para inventar una identidad necesitas: una elite que invente un discurso; una población que se lo crea y mecanismos de educación y reproducción para transmitir el discurso. Las comunidades shipibas viven en un territorio determinado, yo sé que están allí. Pero en el caso de los afroperuanos, que intentan ahora construir un discurso, primero tienen que construir una elite y el discurso

tiene que estar muy bien construido, con paradigmas, mitos, una historia, un devenir. Hay que reconstruir la historia de los negros en el Perú y después hacer que los negros peruanos, que están dispersos territorialmente, asuman ese discurso. Como pasó en Estados Unidos, donde no hay tampoco una ubicación territorial; están en toda la sociedad...

– Pero hubo una elite y la mataron, además.

– Sí, hubo varias elites, desde la elite de militancia religiosa progresista como Martin Luther King hasta la elite radical de Malcolm X. En cuarenta años ese país ha cambiado radicalmente, por-

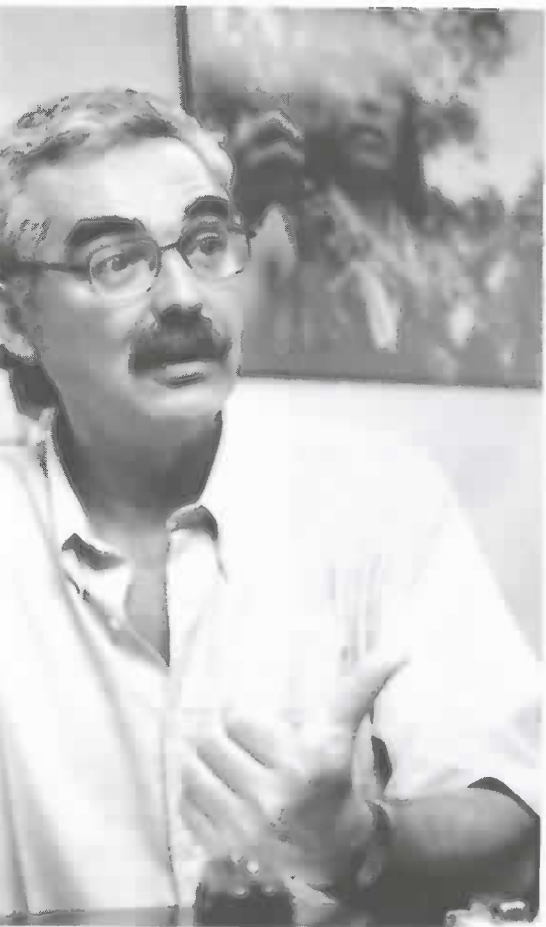


«Para ser ciudadano tienes que dejar de ser indígena. Tienes que renegar de tu cultura si quieres integrarte a los otros», dice Jaime Urrutia, Secretario Técnico de Asuntos Indígenas del Promudeh.

que la elite construyó un discurso, la gente lo asumió y además surgieron organizaciones que defendieron ese discurso. Y, por otro lado, el Estado asumió un compromiso político y dictó leyes contra la discriminación, por la igualdad, etc. La palabra **nigger** quedó descartada, pasó a ser **black**; como en francés, de **nègre** a **noir**. Tú no puedes decir **nègre** en francés, es un insulto.

– ¿Y tú crees que le creerían aquí las poblaciones indígenas o nativas a las probables elites que elaboraran un discurso?

«La izquierda estuvo marcada por esta visión clasista y campesinista del mundo indígena. La izquierda heredó la idea de que lo indígena no sólo es lo arqueológico, sino es símbolo de retraso.»



Wilyam Estiela

– Lo primero que tenemos que comprender es que la educación oficial castellanizadora destruye cualquier posibilidad de construir una identidad étnica, porque uniformiza; no sólo es el idioma, sino los contenidos de la educación. Entonces, una de las reivindicaciones de los grupos de la amazonía, por ejemplo, es la educación bilingüe, intercultural, pero el Estado nunca ha tenido una voluntad política de impulsar esto. Aunque existe una política de educación bilingüe en el papel desde hace veinte años, ha quedado reducida a una unidad en el Ministerio de Educación.

– En la época de Velasco parte de la tensión era que muchas comunidades no aceptaban esa situación por el hecho de que el castellano era el idioma oficial, el idioma de la dominación. Si ellos no manejaban el castellano quedaban marginados.

– No, más bien te diría que si no manejaban el castellano no los iban a aceptar en el trabajo, no iban a ser ciudadanos ¿Quiénes conforman las pandillas de los conos, en las laderas de los conos? Hijos de migrantes. Tú tienes Independencia: en la parte baja la gente está más o menos asentada, entonces la gente participa en las parroquias, hay grupos juveniles, etc. Ya están aquí desde dos, tres generaciones. ¿Qué harías tú si hablas tu lengua y no consigues trabajo? Lo primero que haces es no sólo dejar tu vestido y tu manera de protegerte de la intemperie, sino dejar tu lengua, dejar todo. Entonces estas pandillas de las laderas de Independencia, hijos de migrantes, son los más violentos, los más desarraigados y los que menos percepción tienen de su pasado. Porque la gente cortó con el pasado.

– Y acá es impensable lo que sucede en Bélgica, donde los flamencos, que eran una minoría, hoy son la mayoría porque tienen un poder económico. Acá esto es impensable. Jamás los indígenas van a tener un poder económico...

– Acá los indígenas podrían ser considerados por algunos la mayoría.

– **Pero no económicamente.**

– Bueno, lo que pasa es que ahora hay una permeabilidad muy grande. Yo podría reconocer que en algunos espacios, con algunos grupos, tú puedes fortalecer una identidad indígena bastante definida y que tenga una correlación con derechos ciudadanos bastante clara. Pero la permeabilidad con los otros sectores de la sociedad es muy grande. Entonces tú resaltas tu hecho de ser indígena en cierto contexto y en otro no.

– **Y es válido.**

– Claro. Un holandés habla cuatro, cinco lenguas en promedio y puede pasar no de una cultura a otra, pero sí moverse con facilidad por lo menos dentro del mundo europeo.

– **O sea esa contradicción que viera un poco Vargas Llosa entre progreso, desarrollo e identidad sería una polarización falsa.**

– En cierta medida sí. Lo que pasa es que por razones históricas y por el desarrollo de nuestras sociedades, ser culturalmente distinto a lo que es la cultura oficial, te coloca en los últimos niveles de ingreso y en los últimos niveles de ciudadanía. Si tú no eres parte de la cultura oficial o no compartes la cultura oficial, tú no sólo estás en los últimos niveles de la pobreza, sino también estás en los últimos niveles de la ciudadanía. Por lo tanto, tienes que renegar de eso si quieres integrarte a los otros.

– **¿Y cuál ha sido la relación del Estado con los pueblos indígenas?**

– El Estado ha tenido, pues, una relación entre conflictiva y paternalista. En la Colonia había lo que los historiadores llaman un pacto colonial, donde a cambio de recibir el tributo el Estado protegía a los *ayllus*. Este pacto fue roto con la República: tú ya no proteges a los pueblos indígenas, sino simplemente los expolias. Es en la República que surgieron las haciendas, los latifundios, no en la Colonia. A comienzos

del siglo XX se inicia una corriente que busca nuevamente proteger a las comunidades y pueblos indígenas. Lo más claro es el pacto que establece Leguía con los pueblos indígenas reconociendo a las comunidades, abriendo un registro de éstas y protegiendo sus recursos ante el crecimiento de las haciendas. Este pacto dura más o menos hasta el fujimorismo, cuando prácticamente desaparece el pacto de protección a las comunidades. El Estado ha tenido dos tipos de relación con la población indígena. La que tiene ahora es esta concepción, digamos que neoliberal, que está en retroceso en el mundo y aquí las ventajas han sido dadas incluso más allá de lo que permitía la ganancia de las empresas. Todas las ventajas del mundo.

– **Este es un Estado blanco, criollo, donde lo indígena ha sido motivo de humillación, desprecio, explotación.**

– Un país de hipócritas: al negro no le dices negro, le dices moreno, una persona de color. ¿De qué color?, ¿Blanco, amarillo, azul? Ya sabemos que es negro, pero le dicen de color; un eufemismo para tapar la hipocresía de un racismo que subyace.

– **Y esa pregunta que te hiciste, creo que deberías desarrollarla ahora. ¿El concepto indígena es válido, es útil, es importante, relevante para la imagen del Perú en el futuro?**

– Yo creo que sí, según en qué contexto se ubique y cómo se desarrolle. Yo creo que no está bien que digamos que somos una sociedad mestiza y que nos olvidemos del resto. Jamás vamos a llegar por ese lado a superar la discriminación que en la práctica existe. Entonces yo puedo decir que el Perú tiene una cultura mestiza, entre otras; tiene además grupos indígenas que buscan reconocerse como tales y cuyos derechos hay que reconocer. Están en minoría, claro, pero están. Y el Estado desconoce sus derechos y no les da educación, si no permite que se eduquen en su lengua y además interculturalmente. Habrá doctores shipibos, antropólogos

canivos, veterinarios aguarunas y asistencias sociales huambisas. O sea, habrá profesionales para que fortalezcan una élite que se reproduzca.

– **Es el caso de los Otavalos en el Ecuador.**

– A los Otavalos entramos por el lado de la integración económica: ellos han fortalecido su identidad, la venden mucho y es buen negocio venderla, pero de paso se fortalecen. Pero por el lado de la articulación económica, es un país mucho más articulado que el nuestro. En el Perú hay un ejemplo menor, es el caso de Taquile: lo que se llama turismo étnico o etnológico, los taquileños tienen más ingresos por allí que por la agricultura, reforzando –un poco por un producto de venta– su identidad.

– **¿Tú crees que Lima sea un factor que distorsiona frente a La Paz o Quito?**

– Por ser la única capital de un país andino que está en el mar, que no está en los Andes, ya ésa es una ruptura importante. Segundo, tiene una historia muy distinta a la de otras capitales. Es absolutamente centralizadora y además en los últimos veinte años fue una avalancha de todas las sangres que se vino hacia Lima. Entonces Lima no logra plasmar su identidad.

– **Lima es un referente también frente a los indígenas; hay un proceso de pérdida. Acordémonos de Arguedas, ¿no?**

– Lima es bien compleja, incluso desde el punto de vista sociológico, como ciudad. Tú te vas a ciertos lugares y parece que estuvieras en Huanta, donde vive el pueblo huantino, y hacen su cortamonte, sus fiestas, están hablando en quechua... Qué sé yo. Y estás en Huanta, ahí está su Esmeralda de los Andes, Huanta 1, Huanta 2, como si estuvieras en tu pueblo. De eso hay miles de ejemplos. Lima es un mal referente para cualquier identidad particular y construye dificultosamente, afanosamente, una integración de identidades diversas que no logran todavía una expresión coherente. Ahí está la

tecnocumbia, un poco lo del fútbol, hay algunos elementos integradores de toda la ciudad, sobre todo en los sectores populares, pero no logra todavía cuajar una identidad propia.

– **Y el proceso de cholificación va en contra de ese proceso de identidad de los indígenas...**

– Podrían ser procesos paralelos; no se retomó el término y lo de Quijano no siguió siendo trabajado.

– **¿Qué es en esencia lo que Quijano quiso decir con eso?**

– La esencia de lo que quiso decir es que la historia mostraba a ciudadanos que se incorporaban desde el mundo indígena a la sociedad nacional, asumiendo sus rasgos propios de cholos; o sea, dejando de lado y atrás su pasado pero sin incorporarse a la sociedad. Es decir, no asumiéndose como criollos costeños sino desarrollando rasgos propios, sobre todo teniendo una cuota de poder.

– **En el medio, entre lo criollo y lo indio...**

– Claro, y colocándose en un espacio de poder y en un accionar en lo económico y lo político cada vez más importante. Es un poco como decir de alguna manera que el espacio mestizo o cholo, que es el sinónimo, fue aumentando impresionantemente en el Perú en los últimos cincuenta años. Entonces los que eran indígenas, sin decirse que lo fueran, fueron pasando al territorio de los cholos. Y fue creciendo el mundo cholo hasta que ahora es mayoritario en el país. Pero no hay una identidad chola construida, no hay un discurso cholo construido. Ni el mismo Toledo construye un discurso así. Ahora dice, por agrandar: «yo soy cholo de Cabana». Pero antes decía: «yo soy doctor de Harvard».

– **¿Por qué querer reconocerse como indio, como indígena? Mejor es ser cholo, tu ascenso social está garantizado.**

– Sí, pero es una manera de ver las cosas. La otra manera es que si no,

barren contigo también. No sólo desaparece tu identidad, desaparecen hasta tus recursos, tu grupo. Lo que pasa es que ser indio es estar ya fuera del juego. La cosa es hacer que el indio esté dentro del juego, aunque sea en minoría. Yo no te estoy diciendo que todo el mundo se convierta en indio, eso sería un absurdo, pero el mundo indígena peruano existe y hay muchos que se reconocen

– Ese es otro rasgo de identidad. El mundo serrano es un mundo absolutamente atomizado en cuanto a identidad. La nación quechua no existe como tal, no hay un discurso de la nación quechua. El pueblo quechua puede existir en teoría, pero en la práctica son identidades de campanario. A los clubes provinciales va la elite provincial; yo voy al club de mi comunidad –yo



¿Quién quiere reconocerse como indígena hoy en el Perú? ¿Para qué? «Ser indio es estar fuera del juego. Hay que ponerlos dentro del juego, con todos sus derechos». (Foto: Wilyam Estelo)

como tales, y hay que ponerlos dentro del juego, dentro del juego de la ciudadanía, con todos sus derechos: el derecho al territorio, a la lengua, al conocimiento, etc.

– Y esto de los clubes provinciales sería una manera de no dejar de ser indígena, pero de seguir siendo ciudadano.

soy de la comunidad de Chinchaypuquio– y ahí me junto con mi gente; yo no voy al club provincial porque ahí van los...

– Al departamental menos.

– Al departamental menos todavía, porque hay una jerarquía social en los clubes. Quizá el provincial sea el que más democráticamente actúa, pero en

última instancia mi club es el club de mi comunidad que tengo aquí en Lima. Chinchaypuquio tiene su club, su asociación; hay asociación de comuneros. A ese nivel llega la desintegración; entonces, ¿cómo construyes identidades mayores?

– Son identidades precarias.

– Bueno, digamos que no han terminado de construirse. En ese sentido son precarias, porque no existen los discursos. Un niño que nace en una comuni-

dad de la puna de Huancavelica no recibe una educación que refuerce su identidad. Todo lo que recibe en la educación es para que deje de lado su identidad; ése es el contrasentido más grande.

– Sendero fue una posibilidad de esta elite intelectual, de esta clase dirigente...

– Sí, pero su discurso hiperclasista anuló toda posibilidad de construir una identidad. Por ejemplo, hablaban de



«El abigeo», Enrique Camino Brent, Circa, 1959.

ese escritorcillo de bigotillos nazis, para referirse a Arguedas. O sea, para Sendero Arguedas era una persona nefasta que vendía sebo de culebra y engañaba a la población con un discurso poético, cuando en realidad lo que valía era la lucha de clases.

– **Eso viene desde Mariátegui, ¿o no?**

– No, pues. Mariátegui era mucho más comprensivo, más reduccionista también porque en esa época el problema de la tierra era central. Si no arreglábamos el problema de la tierra, no hacíamos nada. El problema del indio es el problema de la tierra y eso está dicho desde González Prada incluso, antes de Mariátegui.

– **Respecto a los indios, González Prada fue paternalista.**

– Además él reconocía la importancia de la tierra y era provocador en el sentido de que lo que él dijo en ese momento –fines de siglo XIX, comienzos del XX– en la sociedad limeña fue una especie de remezón, no había bolcheviques ni en sueños; él era un anarquista de escritorio, no era de organización y era muy provocador. Algunas de las cosas que dijo fueron válidas hasta que terminó el problema de la tierra con la reforma agraria. Acabó en términos de redistribución de la propiedad.

– **¿Cuál sería el intelectual peruano, escritor, historiador, sociólogo, que ha reivindicado lo indígena, que ha incorporado el elemento cultural de identidad?**

– Scorza tiene un toque neoindigenista. Scorza reivindica y convierte en utopía a estos personajes que galopan en las punas y que se envuelven en ponchos que no se terminan de tejer nunca... y esta cosa mágica idealiza un mundo campesino. Aunque no habla de lo indígena, creo que está idealizando el mundo indígena.

– **Los cuadros de Sendero eran indígenas.**

– Bueno, algunos, en el caso ayacucho. Todos son, pues, de ese origen.

Gonzalo Espino y Carlos Iván Degregori hicieron una encuesta a alcaldes ayacuchanos quechuahablantes y preguntaron: usted qué cosa es. Creo que de todos los entrevistados sólo uno respondió ser indígena. El resto decía que era cholo, que era mestizo, que era peruano; nadie se autodefinía como indígena. En este país decir que eres indígena te coloca afuera; la palabra misma tiene que ser reivindicada, es como ser hinchita del Municipal, tienes que decirlo con cuidado. Pero tienes que pelear por tu identidad para volver a primera... Indio es una palabra anatematizada. Cholo todavía pasa.

– **En Ecuador y en Bolivia, no.**

– Allí no. Hay leyes, existe el movimiento indio Tupac Katari, el Movimiento Indio Pachacutic, los indios del Ecuador. Yo me sorprendí mucho porque cuando fui allá hace unos meses, al subir al taxi, el chofer era de Quito, tenía allí leyendo un libro sobre la identidad del pueblo quechua de Ecuador. Era su lectura, el taxista lo estaba leyendo. O sea, hay en la sociedad ecuatoriana, y también en la boliviana de alguna manera, un mayor consumo de categorías de textos y de debates de este tipo. En el Perú, no.

– **¿Y en Colombia?**

– En Colombia hay identidades regionales fortísimas y hay un pequeño núcleo indígena reconocido que incluso tiene representación parlamentaria: tienen congresistas, porque también son territorializados. En Colombia, las identidades regionales juegan un papel importante. Colombia es un país que no está tan centralizado como el Perú. Hay burguesías regionales, discursos regionales y también redes de poder regionales. Los Escobar eran de Medellín, una red distinta a la de Cali. Pero el Perú no tiene burguesías provinciales; entonces menos va a haber elites mestizas, ni siquiera elites indígenas regionales.

– **¿Puede existir un indígena globalizado?**

– Bueno, un afgano que es especialista en energía nuclear puede ser un

indígena globalizado. O sea, indígena es aquél que es originario de la cultura que estaba en el país antes de que fuera colonizado, y lo asume como identidad. Lo que pasa es que el término indígena se convierte en aquellas minorías que quedaron cuando el país, después de colonizado, pasó a ser un país con otra identidad y el indígena quedó arrinconado, casi como sinónimo de minoría. Hay países curiosos, como Paraguay, por ejemplo, donde todo el mundo habla guaraní y sin embargo se reivindica parcialmente una identidad guaraní, pero toda la sociedad habla la lengua del país, toda, desde la alta burguesía hasta el último campesino, y sin embargo no es un país indígena.

– Y la relación de la izquierda con los indígenas...

– La izquierda estuvo marcada por esta visión clasista y campesinista del mundo indígena. Una visión que desde Mariátegui se construyó primero desde la lucha por la tierra y luego por la lucha de los derechos del mundo campesino. Pero las reivindicaciones indígenas, incluso las reinvidicaciones culturales como tales, nunca aparecieron en el pliego mayor de los gremios agrarios. Ni en la CCP, ni mucho menos en la CNA. Los gremios y las federaciones nunca levantaron el tema de la identidad étnica como una reinvidicación propia.

– Tampoco lo indígena ha sido asociado con la izquierda; más bien han tenido una visión más reaccionaria, conservadora.

– La izquierda ha heredado esa visión de que lo indígena no sólo es lo arqueológico, sino que es símbolo de retraso. Es un poco como la visión de las comunidades. Hay gente que considera que las comunidades son una forma de atraso del país; por lo tanto, ¿para qué existen? Y hay otra que la convierte en utopía y la convierte –como decía Alan García en su *rimanacuy*– en el germen de la identidad y del futuro del país. La izquierda heredó una visión de lo indí-

gena como una especie de lastre y había que dar un salto cualitativo hacia una forma de representación cultural o de representaciones colectivas que no tuvieran nada que ver con estos rasgos que eran signos del pasado, de atraso, etc.

– En eso coinciden con José de la Riva Agüero. Entonces, ¿qué diferenciaba a Mariátegui de Riva Agüero?

– Bueno, Riva Agüero en sus primeras opiniones casi coincidía con Mariátegui. En sus viajes de joven él reconocía que había un problema indio y que había que romper esta dominación gamonal. Después fue cambiando de posición. Lo de Mariátegui fue un discurso más construido, pero en un momento el Riva Agüero joven tiene puntos de vista interesantes en el sentido de la reinvidicación del indio. El ejemplo más claro fue eso que hubo en los años 50, que se llamaba Plan de Integración de la Población Aborigen, que desarrolló proyectos para integrar en la sociedad al indígena, siempre y cuando dejara de ser indígena. Se considera que el indígena está fuera de la sociedad o está detrás de todos; entonces hay que traerlo para adelante y hay que meterlo al grupo. Esas dos cosas implican que tiene que dejar de ser indígena. Y la izquierda no se escapa de eso. Los grupos políticos de izquierda intentaban tomar las identidades étnicas para construir un discurso político, pero no prosperó. Y un ejemplo de eso fue cuando se dio el golpe en abril del 92, y salieron los señorones de la política que estaban en el Parlamento a protestar y colocaron delante del micrófono a San Román. Y habló en quechua, dirigiéndose al pueblo peruano, buscando que se sublevara contra el golpe. Y creo que lo primero que logró con su discurso fue que la gente le hiciera caso a Fujimori. Porque no sólo no le entendían, sino que el hecho de que hablara en quechua ahuyentó a la gente: yo no quiero una persona así en el gobierno. ■



«Procesión serrana», Jorge Vinatea Reinoso, 1926.

Los andes: una imagen personal

EDGARDO RIVERA MARTÍNEZ

Como saben mis amigos y lectores soy hombre de la sierra e identificado con sus paisajes y con muchas de sus expresiones culturales.

He acogido, por ello, con especial agradecimiento la invitación a colaborar en este número de **Quehacer** dedicado a los Andes.

Y como no hay espacio para extenderme como mis afectos quisieran, sólo hablaré brevemente de la visión que tuve en la infancia de nuestra cordillera, de mi participación en ciertas labores del campo, de mis andanzas por punas y collados, de algunas lecturas, y de un reencuentro con el trabajo de la tierra y con el arte y las literaturas andinas.

VISIÓN DE INFANCIA

Mi casa de Jauja tiene balcones que dan al este y al oeste de la ciudad. Tendría yo unos seis años cuando nos instalamos por una larga temporada en el piso alto, y fue así como desde mi sitio en el comedor, a la hora del desayuno y del almuerzo, tenía ante mí los cerros de Molinos y sobre todo, más altos y dentados, los de Santa Clara, que se yerguen en la lejanía en torno a una laguna del mismo nombre. Altas y azuladas cumbres, con frecuencia bajo nubes cargadas de lluvia. Montañas en las que yo detenía, una y otra vez, la mirada, y que me proponía visitar alguna vez, acaso en una partida de caza en pos de venados, de la que hablaba con frecuencia un amigo de la familia. Algo más al sur, y por ello no visibles desde mi lugar en la mesa, y sí desde el de mi madre, se alzaban las nevadas cimas de Lasontay, con el erguido pico de San Antonio. Por alguna razón usábamos aquel nombre, que ahora es el de la laguna a la que van a dar los hielos del macizo, y no el que se ha impuesto actualmente, cual es el de Huaytapallana, término sin duda de poético significado, pero que no poseía para mí la resonancia misteriosa del anterior. Al oeste, en cambio, se levanta el cercano cerro de Huancas, con sus colcas perfilándose contra el cielo, y que otrora le parecían a Cieza de León «cas-

tillos de España». Más alto y distante, y ya al otro lado de la quebrada del Mantaro, se yergue la doble y áspera cima de esa montaña que llaman Huajlas, sobre la cual, en los meses de noviembre y diciembre, se detienen nubes oscuras y amenazantes, en las que se incuban y estallan aterradoras tormentas eléctricas. Por alguna razón nunca supe por aquellos años –los de mi primera infancia– que todas esas cimas eran parte de algo mucho más vasto, esto es la cordillera de los Andes. Y fue en un retorno de Lima por tren, como resultado de los varios viajes que por entonces efectuábamos a la capital, que al comenzar el ascenso por las laderas arriba de Chosica, un señor que se sentaba frente a nosotros en el vagón, afable y gentil, mencionó que subíamos por la cordillera de los Andes. Me impresionó el nombre, y le pregunté a mi madre: «¿Qué son los Andes?» «Estas montañas, y otras más, que se extienden hasta muy lejos. Y las que vemos desde casa.» No dijo más, y yo me quedé en silencio, observando por la ventanilla del coche la revuelta geografía que se ofrecía a nuestros ojos, y repitiendo para mí ese nombre. Y aún me diría, repuesto ya en casa del sorche, a la hora de acostarme: «¡Los Andes, hemos subido por los Andes!». Y mi hermano Miguel, que andaba por ahí, puntualizó: «Los Andes no sólo son los cerros y nevados, sino también el valle, con sus paisajes, su cielo, sus árboles, sus lagunas...» Más tarde, en la escuela monjil en que inicié mis estudios de primaria, la religiosa que nos enseñaba mencionó aquel nombre, pero en sus labios, tan pronto al regaño, no tuvo la misma resonancia. Sucedió lo mismo con el señor García, abnegado pero aburrido maestro del tercer año, en el Colegio San José, con la tarea que nos imponía de dibujar llamitas y picachos a partir siempre del mismo modelo. Pero

ello no tenía ya mucha importancia, porque yo estaba informado ya de que aquel nombre comprendía muchísimo más.

FELICIDAD EN LA ERA

Mi familia pertenecía a la clase media provinciana, y, por las peculiares

características de mi tierra, éramos dueños, como muchos de nuestros paisanos en esa zona de minifundios, de unas pocas parcelas en diferentes partes del extremo norte del valle, cultivadas en aparcería. Tal circunstancia determinó que en mi infancia y adolescencia espectase y a veces tomase parte en las labores campestres, sobre todo en la cosecha del maíz temprano y en la



«Vanguardistas del aillo», Jorge Vinatea Reinoso, 1930.

trilla del trigo. La primera tenía lugar en una parcela en la ribera oriental de la laguna de Paca, al pie de unas lomas rocosas, y en la cual se daban los choclos más dulces de que tenga memoria. Una parcela pequeña, pero que por esa producción era inapreciable, y que cultivábamos en pacífica e igualitaria sociedad con un campesino de Chunán. Allí íbamos en marzo o abril para los trabajos de la cosecha. Aquel sitio se hallaba en una parte de la ribera que se llama Ninacanya, esto es «cerco de fuego», y en verdad había en lo yermo de esas faldas, y en lo austero del paraje, algo que evocaba la sequedad de tierras heridas por el rayo y marcadas por un fuego primordial. Ello no impedía, sin embargo, que los trabajos de juntar las mazorcas, en compañía de las jóvenes hijas de nuestro amigo, fuesen todos ocasión de una parla feliz y de huaynos y relojas cantados en coro. La trilla en Ataura, en cambio, suponía dos o tres días con sus noches en la era, y constituía ocasión de admirada contemplación de las vueltas de los caballos, de pláticas con los chicos de mi edad, de cuentos y consejas, gracias a lo cual me fueron familiares figuras míticas como la sierpe primordial o amaru, los condenados, las cabezas voladoras, el personaje de Juan Oso, y los zorros sabios o aventureros. Figuras unas de nítida raíz vernácula, y otras de lejano origen medieval, pero todas entretajadas en un mundo de poética y vigorosa trascendencia. Gracias a esas labores pude estar cerca de la fraterna, a la vez que respetuosa manera con que la gente del Ande trabajaba la tierra, recurriendo con frecuencia a esa forma de ayuda mutua que se conoce con el nombre de *ayni*, pero que en mi tierra se llama huájete. Designación ésta que, como descubrí posteriormente, proviene de una voz árabe que tiene muy semejante significado. Pude estar cerca asimismo, en esos días, de los relatos y consejas de los labriegos. Y pude apreciar, en todo su hondo significado, esa concepción tan andina de las labores

campestres, no como castigo, sino como trabajo en alegría. Todo lo cual cimentó, como es natural, ese sentimiento de identificación con la tierra que ha nutrido la mayor parte de mi producción literaria.

LOS PAISAJES DE PUNA EL FRUSTRADO ANDINISTA

Mi hermano Miguel, a quien he recordado tantas veces, fue un gran amante del paisaje cordillerano. Las circunstancias no permitieron que se convirtiera en un andinista, en lo que esta palabra comporta de intensa práctica deportiva en pos de cotas cada vez más altas. Ascendió, es cierto, a una de las cimas del macizo nevado de Lasuntay, y, en otra oportunidad, a una del Huagoruncho, pero su dedicación y amor fueron más bien para los paisajes de puna y de collados, como los de la cadena que flanquea el valle de Jauja por el este. Yo lo acompañé en muchas de sus excursiones, durante mi adolescencia, asombrado siempre por lo atormentado de nuestra topografía, por la luz radiosa a la vez que oscura del cielo, por lo grandioso de las tempestades. Ya en otro plano, e incitado por su entusiasmo, compré en uno de mis viajes a Francia una tienda de campaña para alpinista, muy liviana y de doble pared, y un par de mochilas especiales. También zapatos, guantes y gorros adecuados. No, en cambio, aunque hubiera podido hacerlo, crampones para el hielo. Y es que sin duda tenía el presentimiento de que no iría muy lejos por ese lado. Y, en efecto, utilizamos esa carpa dos o tres veces, y nada más, y no realicé nunca una verdadera escalada por la roca y por el hielo. Mas de algún modo me vi compensado por las modestas ascensiones a los cerros cercanos al valle, y las caminatas por sus punas. Ocasiones todas en que sentía, renovada siempre, esa impresión de soledad, de austera y esquiva belleza.

LECTURAS INOLVIDABLES

Por todo aquello fue toda una singular experiencia toparme, al cursar el cuarto de secundaria, en mi desordenada lectura de Vallejo, con el poema LXIII de Trilce, en el cual se lee:

*Cielos de puna descorazonada
por gran amor, los cielos de platino, torvos
de imposible.*

¿Qué mejor y más exacta y concisa visión de esos cielos, «torvos (siempre) de imposible»? No en vano regresan a mí de tiempo en tiempo esos versos, y los repito en voz baja. Ya en otro plano, en mi primer año de universidad, descubrí los **Paisajes Peruanos** de Riva Agüero, con sus hermosas evocaciones de paisajes como el de Soray y Salcantay, «austero y bravío», o el de Vilcas, con el «delicioso perfume de los pastos marchitos». Cuán efectivas sus imágenes, como cuando habla del «cruel esplendor del crepúsculo andino». Igualmente feliz fue la experiencia de toparme con ese pequeño libro que son las **Notas sobre el paisaje de la sierra**, de Mariano Iberico, con sus finas y poéticas estampas. En ellas, por ejemplo, el eucalipto es el «árbol de la sierra, árbol triste, sombrío, y en medio de sus semejantes solitario». Habla también del «relieve atormentado», y de cómo en la puna y en las alturas la vida no es lucha ni porfía, sino «algo así como un olvido o como una condescendencia de la muerte». Dice que en las cimas la nieve es «pura luz», «blanco esplendor». Y anota, refiriéndose al paisaje serrano en conjunto, que «en su mudo recogimiento, en su callada soledad, están su misterio y su mensaje». A esas lecturas se sumaron, desde luego, las de obras medulares como **La serpiente de Oro** y **El mundo es ancho y ajeno**, de **Ciro Alegría**, y las de **Agua**, **Yawar Fiesta**, **Diamantes y Pedernales** y **Los ríos profundos** de **José María Arguedas**. Mas en ellas, como es lógico, a pesar de la intensidad de su presencia, el paisaje no es el protagonista, sino el hombre del Ande.

Descripciones, cuentos y novelas que fueron todos, como es lógico, preparación y después compañía en mis excursiones y andanzas por Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, el Cusco, el Collao, el Callejón de Huaylas.

UNA FORMA DE CULTO A LA TIERRA: LA AGRICULTURA ANDINA

En los años 90, una feliz circunstancia me permitió un nuevo acercamiento a los Andes, que no por intelectual dejó de tener hondas resonancias afectivas. Me refiero a la traducción que me encomendó el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) de una obra fundamental, que reúne trabajos de muchos especialistas, bajo la coordinación de Pierre Morlon, gran estudioso, con el título de **Comprendre l'agriculture paysanne dans les Andes Centrales. Pérou et Bolivie** (París, Indra, 1992). Pude internarme así, paso a paso, en el conocimiento de una herramienta desconocida en mi tierra: la **chaquitaclla**, en la que el compilador ve no sólo un tema de debate, sino todo un emblema de la agricultura andina. Adentrarme asimismo en la adecuación de la organización social al trabajo y en la valoración de la diversidad ecológica, así como en técnicas que lejos de ser vestigios del pasado lo son del porvenir: los mohames de la costa, los andenes de los cerros, los estanques temporales (**qocha**) del Altiplano, los sistemas de barbecho sectorial, el cultivo en andenes, en camellones y en lagunas temporales. Más aún, pude confirmar, gracias a la metódica y objetiva exposición de los trabajos reunidos en dicho volumen, lo que la intuición y varias lecturas me habían revelado: la existencia de una relación a la vez reverente y fraterna del hombre de los Andes con la tierra, relación por ello mismo fecunda y efectiva, y que constituye toda una lección en la época en que vivimos. ■



Wilyam F. Steio

Para Jorge León, las izquierdas fueron racistas porque rechazaron desde un inicio toda idea de lo que es etnia. América Latina tiene dificultad para digerir la noción de etnia y la idea de clase.

El regreso de Pachacutic

UNA ENTREVISTA CON AMPAM KARAKAS Y JORGE LEÓN*
POR RODRIGO MONTOYA Y MARTÍN PAREDES

¿ Qué está ocurriendo con el movimiento indígena ecuatoriano en este momento? ¿Por dónde se está orientando y cuáles son sus perspectivas?

– AK: Los pueblos indígenas han decidido participar activamente en la vida nacional. En mayo del 2000 tomaron parte en la vida electoral, obteniendo buenos resultados en alcaldías y prefecturas. Anteriormente hubo reformas legales que se

cristalizaron en leyes secundarias; también se establecieron alianzas con otros movimientos sociales. Desde 1994, la propuesta de la CONAIE es la construcción de un Estado plurinacional.

– JL: Estamos pasando de un Estado que era de tradición militarista a una sociedad en la cual se reconoce diversas posibilidades de pertenencia. Creo que una de las novedades que hay en América Latina, producto de lo que

están haciendo los indígenas, es esto de crear un Estado pluriétnico, con varias lógicas de pertenencia y ciudadanía. Ahora estamos en el camino inverso: crear sociedades a la vez plurales y Estados que tienen que reconocer ese pluralismo. El movimiento indígena aporta a eso. En Ecuador, el movimiento indígena ha logrado construir una representación política con el partido Pachacutic. Esa es también otra novedad: hay un partido en el que la mayor parte de sus miembros se identifican étnicamente. Me parece que el movimiento indígena está en crisis de legitimidad y creo que esto es el resultado del golpe de Estado de hace un año. Fue un gran error esa tentativa de golpe de Estado. La CONAIE perdió legitimidad y perdió capital político.

– ¿Cómo puede resolverse, en opinión de ustedes, esta crisis de legitimidad? ¿Puede en algún momento ser una alternativa para el país?

– AK: El 90% de ecuatorianos quería la salida de Mahuad porque había tanta corrupción, era una ingobernabilidad absoluta. La CONAIE lideró un proceso de rechazo del pueblo ecuatoriano, conjuntamente con los militares. Hay problemas, pero no veo que la crisis sea tanta como lo plantea Jorge León. Creo que la participación política y el proyecto político de la CONAIE apunta a la creación de un Estado plurinacional, que no sea solamente para los indígenas, sino para el conjunto de la sociedad; un proyecto nacional en el cual

todos podamos participar y no seamos excluidos

– ¿Podrías precisarnos cómo sería ese Estado plurinacional?

– AK: El movimiento indígena planteaba la autonomía de los pueblos indígenas. Y eso es mal visto; se pensó que se iba a crear un Estado dentro de otro Estado. Pero lo que se quiere es que todos seamos partícipes de un Estado, pero descentralizado, autónomo. Nuestro sueño es algún día construir ese Estado plurinacional, en el cual participen los afroecuatorianos, los pueblos indígenas, la población blanca o mestiza ecuatoriana.

– ¿Cuántos diputados tiene el movimiento Pachacutic?

– AK: De un total de ciento veinte, seis: cuatro de ellos indígenas.

– ¿Cuántos alcaldes?

– AK: Veintiocho.

– ¿A qué porcentaje de la población ecuatoriana representa el movimiento indígena?

– AK: La CONAIE reivindica un 40 por ciento de la población de indígenas en el Ecuador; aunque la identificación y autoidentificación de lo que es indígena y no indígena está todavía en cuestión.

– ¿Cuál ha sido la respuesta de la izquierda o de las izquierdas a la emergencia de este movimiento indígena en Ecuador en los últimos diez años?

– JL: Me parece que fueron racistas, que rechazaron desde un inicio toda idea de lo que es etnia. América Latina tiene dificultad para digerir la noción de etnia y la idea de clase; un debate que los peruanos conocen muy bien. Y el Ecuador no ha sido la excepción. La izquierda era más de los sectores mestizos y, claro, les molestaba que los indios llegaran y fueran parte de la fiesta; es la herencia colonial. Creo que

* Ampam Karakas es miembro de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

Jorge León es investigador del CEDIME (Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador) y Profesor de Ciencias Políticas en la Universidad Católica de Quito.

el éxito del movimiento indígena se debe a la caída de la izquierda; no es un azar, creo que hay correlación entre lo uno y lo otro. Con el tiempo la gente de la izquierda se ha renovado y ahora es parte activa de los procesos de cambio.

– ¿Y la derecha?

– JL: La derecha ha sido todavía más recalcitrante en un inicio. Ahora hay mayor comprensión del problema indígena. En la costa es un poco más difícil, primero porque para ellos los indígenas es un mundo un poco más distante porque no han sido parte de su vida inmediata; es más difícil entender lo que significan, qué plantean, qué es esto de las culturas diferentes en un país que más bien trata de ser uno solo para tener fuerza. Con frecuencia lo ven como algo que divide más que como algo que integra. En Ecuador nada es uno, no tenemos ni comida nacional, ni música nacional, no tenemos prensa nacional. Esa es nuestra característica, esa es la identidad del Ecuador; y el sistema político ecuatoriano es un sistema regionalizado.

– ¿Cómo se compatibiliza en Ecuador la dolarización y el auge de los movimientos indígenas?

– JL: Son dos fenómenos diferentes. El auge del movimiento indígena es un proceso largo que viene desde hace mucho tiempo

– ¿Desde hace cuánto tiempo?

– JL: El crecimiento es rápido desde el 90, pero en realidad ya fue situando sus elementos para crecer desde los 70; podríamos decir que es un fenómeno de más de una generación.

– Esa consigna «mata un indio, haz patria», ¿de cuándo es?

– AK: Más o menos del 21 de enero (El 21 de enero del 2000, un levantamiento indígena-militar derrocó al ex-presidente Jamil Mahuad). Una parte del sector de la costa estuvo de acuerdo en dolarizar la economía, pero la dolarización no fue resultado de un estudio técnico, fue una tabla de salvación que se buscó Mahuad. Creo que el 90 por ciento de los ecuatorianos en realidad lo estamos aceptando a regañadientes.

– ¿El movimiento «Alfaro Vive, Carajo» tuvo en algún momento de su historia un contacto con el movimiento indígena?

– JL: Varios jóvenes indígenas fueron captados por Alfaro Vive. Eso me lleva a plantear: ¿por qué los indígenas no han aceptado las guerrillas? Yo te diría que ni los indígenas ni los no indígenas. Las fuerzas guerrilleras funcionan en ciertas coyunturas, en ciertos contextos y pueden existir, como en el caso de Colombia, con indígenas o sin ellos. Lo que me lleva más bien a pensar que tras la idea de formar guerrillas o ir donde los pobres hay un mito que ha sido la tradición jacobina de la izquierda, que sostiene: «porque son pobres no les queda nada que perder, y por lo tanto van a luchar». Ese es un gran mito. Pero si en el Ecuador no ha logrado, ni en el caso de Alfaro Vive ni en los otros, tener impacto, yo no creo que sea solamente porque en ese momento del grupo que estamos hablando, dominaba un gobierno de derecha que era particularmente represivo, el de Febres Cordero, que decidió eliminar a la gente, antes de enfrentar conflictos. Pero el Ecuador dio pruebas de otra cosa cuando terminó Febres Cordero; dijo: «hagamos un acuerdo». Así terminó Alfaro Vive, por un acuerdo, y esto yo creo que es particular, es característico del sistema político ecuatoriano. Por un lado, considero que el contexto es decisivo y, por otro, las características del juego político que pueden ser un freno para que triunfe el movimiento armado.

– ¿A qué se debe el interés de los organismos internacionales, del Banco Mundial o del BID, por ejemplo, en los problemas indígenas, del movimiento indígena, en un momento de globalización? ¿Crees que es parte de una moda?

– JL: Creo que es el fruto de un replanteamiento de las problemáticas sociales. La respuesta a la presión indígena creo que la han dado a nivel internacional, pero más que eso creo que nos está llevando a algo muy sintomático de nuestros Estados y sociedades. Yo hablaba

con un dirigente indígena de la CCP que me decía que no era indígena sino campesino. Entonces yo le respondo: «¿pero, qué crees tú que te dicen los limeños cuando te ven la cara?». Luego de un rato de silencio me dice: «indio, pues». Creo que no hay espacio en una gran ciudad para reconocer al otro, al discriminado, al que estaba abajo, y menos aún darle valor por su cultura. No hay espacio para

Monetario Internacional. Todo esto ha llevado a que parte de su política macroeconómica también considere los impactos de su acción sobre los pueblos indígenas, porque cuando se trata de la mitigación de la pobreza, muchos de ellos lo ven desde su política económica nacional: cómo mitigar la pobreza, la extrema pobreza que existe en los pueblos indígenas. Las reformas cons-

Según Anayum Karakas, el movimiento indígena planteaba la autonomía de los pueblos indígenas. Y eso fue mal visto. Se pensó que se iba a crear un Estado dentro de otro Estado.



Walter Echea

eso. En cambio, podía encontrar un aliado fuera del Ecuador. Mucha gente de Europa, de norteamérica encuentra que esto es absolutamente inadmisible, inconcebible. Esto ha llevado a largo plazo a que los organismos internacionales también tengan planes de acción a favor de estas minorías; entonces creo yo que hay la convergencia de estos dos aspectos: es fruto de la lucha social y a su vez fruto del hecho de que haya más aliados afuera que acá adentro.

-AK: Muchos líderes de etnias del mundo han asistido a Naciones Unidas, al Banco Mundial, al BID, al Fondo

titucionales no son gratuitas; han sido fruto de una movilización mundial y continental. También muchas ONGs han apoyado. Muchos intelectuales no indígenas se han sensibilizado; muchos extranjeros nos miran la cara a los latinos y dicen que no somos indígenas, pero por nuestra fisonomía nos ven indígenas. Es un proceso muy interesante y creo que nos llevará a una identificación, a tener un sano orgullo de pertenecer a un pueblo, a una cultura, a una historia y a un proyecto nacional y de América Latina en general. Al menos así soñamos y queremos convivir. ■



Asedios al indigenismo

MARTÍN PAREDES OPORTO

—¡Dos indios! —exclamó Manolo, echando la cabeza hacia atrás—. Eso me recuerda algo... Pero, ¿a qué demonios?

Dos indios, Alfredo Bryce

No es ningún hallazgo decir que el indio en el Perú siempre ha provocado rechazo, desprecio. Es casi un lugar común parafrasear ese cuento de Julio Ramón Ribeyro: «La piel de un indio no cuesta caro». Indio, es un término colonial para designar al otro. Fueron miembros de un sistema de inclusión perverso: tenían obligaciones –como el tributo indígena– pero no derechos. En el siglo XVI aparece la república de españoles y la república de indios. En el siglo XIX la noción de patria, de nación, no incorporaba al indio, que constituía entonces las tres cuartas partes de la población. Hasta fines de ese siglo, la cuestión indígena no representó un tema de discusión en la sociedad peruana. Estaba claro que la indígena era una raza inferior, extrasocial. La oligarquía no necesitaba ocuparse del problema indígena: su idea de nación se reducía al Perú español y cristiano; una concepción aristocrática, hispanista, racista y católica. La brillante Generación del 900, los intelectuales orgánicos del civilismo oligárquico que salen de la derrota del 79, se ven obligados a replantearse el problema pero desde su posición elitista, estereotipada, excluyente.

En 1848, Narciso Aréstegui escribe **El padre Horán**, la primera novela que inicia toda una corriente que denuncia los abusos que cometen los gamonales a los indios. Clorinda Matto de Turner, en su novela **Aves sin nido** (1889), calificada como la anterior de «indigenismo romántico» e influida por el naturalismo francés, describe las miserables condiciones de vida de los indios de un pueblo de la sierra sur. Como González Prada, ella se levanta también contra la

«tiranía embrutecedora»: la del juez de paz, el gobernador y el cura.

Revisamos las ideas de cuatro intelectuales representativos del siglo XX que, a su manera, pensaron, estudiaron y/o asediaron el indigenismo.

EL FRANCO TIRADOR

Manuel González Prada y Ulloa, el aristócrata rebelde a la boba nobleza criolla, el dinamitero del discurso, el fino prosista que se sublevó hasta con la ortografía: un **angry old man**. Escribe en 1904 «Nuestros indios», ensayo que se incluye en **Horas de lucha**, que cambia de manera radical la visión que de los indios tenía hasta entonces la literatura sociológica peruana; con éste se inicia la temática indigenista desde la perspectiva económica y social.

González Prada plantea que el indio en el Perú no es sólo una raza biológica, sino una raza social: «cuando el serrano pierde su olor a llama resulta más limeño que el más redomado de los limeños» (citado por Luis Loayza en **Sobre el 900**). Se es indio en tanto pobre y explotado, pero si el indio posee dinero, se blanquea; y viceversa, un blanco pobre se aúnica, se cholea. Para González Prada la esencia del problema indígena no era racial ni pedagógica, sino económica y social: «al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social». Este ensayo fue el motivador de posteriores trabajos indigenistas, como los de Pedro Zulen (quien forma la Asociación Pro Indígena), Mariátegui, Haya de la Torre, José Uriel García y Luis E. Valcárcel.

Pero antes, en 1888, en su célebre discurso en el Politeama, González Prada encuentra las causas de la derrota en la Guerra del Pacífico en la ausencia de una

* El artículo está ilustrado con fotografías anónimas de la colección privada de Arturo Jiménez Borja.

conciencia nacional y en la profunda incapacidad de la clase dirigente para formarla en cuanto se explotaba y oprimía al indio, verdadero sustento de lo nacional: «con los ejércitos de indios disciplinados i sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? (...) No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera». En 1876 la población indígena era de 1 millón y medio, representaba el 57% de los habitantes del país y casi el 100% eran analfabetos. Para González Prada el problema de la nacionalidad se resolvía mediante la liberación del indio de la servidumbre y el gamonalismo. Criticó en «Nuestros indios» aquellas teorías que, con un aparente sustento científico, sostenían la inferioridad de algunas razas, y que no eran otra cosa que una justificación de la explotación.

Como Abelardo Gamarra, González Prada encarnó cuatro estados de ánimo de su época: «revanchismo contra Chile, anticlericalismo contra la Iglesia Católica, anticivilismo contra la plutocracia gobernante y hurgamiento en la tragedia indígena y en la situación obrera». En 1891 funda la Unión Nacional, partido radical que promovía la devolución de las tierras usurpadas a las comunidades indígenas, pero no tuvo repercusiones. ¿Cómo resolver la situación del indio? González Prada no quiere restaurar el imperio incaico: «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 escastrar a los opresores».

EL PROBLEMA DE MARIÁTEGUI

El problema del indio es el problema de la tierra: con esta frase Mariátegui

sintetizó su posición situándola en el aspecto económico. «La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus orígenes en el régimen de propiedad de la tierra», escribió en su famoso ensayo «El problema del indio» (1928).

Como años antes lo afirmara González Prada, Mariátegui sostenía que el principal problema para la constitución del Perú como nación estaba en la subsistencia de la masa indígena sometida a un régimen de explotación servil gamonalista, como antes con el encomendero. En el prólogo a **Tempestad en los Andes** de Luis E. Valcárcel, señala: «La miseria moral y material de la raza indígena aparece demasiado netamente como una simple consecuencia del régimen económico y social que sobre ella pesa desde hace siglos. Ese régimen sucesor de la feudalidad colonial, es el 'gamonalismo'. Bajo su imperio, no se puede hablar seriamente de redención del indio». A lo largo de su obra, Mariátegui insiste en el concepto del Perú como una nación en formación. Sin embargo, para él la clave del problema nacional no residía en sus aspectos raciales (la subsistencia de una dualidad de raza y de espíritu), sino que tenía su base en la situación de explotación feudal y opresión gamonalista de la que era víctima la población indígena. La reivindicación indígena más instintiva es la reivindicación de la tierra. Mariátegui rechazaba radicalmente aquellas tesis que consideraban el problema indígena desde criterios administrativos, jurídicos, étnicos, morales, educacionales y eclesiásticos.

Mariátegui empieza a descubrir el mundo andino a través de la rebelión de Rumi Maqui (1917), que reclama la restauración del imperio incaico. Entre 1919 y 1923 en los Andes del sur se producen cerca de cincuenta rebeliones; su objetivo: la abolición del gamonalismo. El indigenismo oficial es auspiciado por Leguía: crea la Sección de Asuntos Indígenas en el Ministerio de Fomento, las comunidades son reconocidas legalmente, establece el Patronato de la Raza Indígena, convierte el 24 de junio en Día del Indio, se autodenomina Viracocha y

pronuncia discursos en quechua, lengua que desconocía. En 1926, Mariátegui funda **Amauta**. 1927 es el año de la famosa polémica con Sánchez. Ambos escribirían el prólogo y el colofón de **Tempestad en los Andes**.

El problema indígena se vincula con el problema agrario. No se podía abolir la servidumbre indígena sin acabar con el latifundio. Y para Mariátegui el socialismo era la única ideología en la que se podría encontrar una solución. Mariátegui piensa el indigenismo desde la política. La solución de este problema era concebida por él como una tarea revolucionaria que debía ser realizada por los propios indios. Sólo la revolución y el socialismo podían liquidar los rezagos feudales: «no es la civilización, no es el alfabeto del blanco lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria».

BUSCANDO UN INDIO

Mediante una bella prosa, en **Buscando un inca** Alberto Flores Galindo historia un país fragmentado, desde el siglo XVI hasta los 80: pasado y presente se miran a sí mismos como en un juego de espejos. La utopía andina es el hilo conductor. La idea de utopía ha atravesado la cultura occidental desde Platón hasta el siglo XVIII. Es una palabra europea: su fecha de nacimiento es 1516, su padre Tomás Moro. Su primer significado era lo que no tiene lugar en el espacio ni en el tiempo: una forma de soñar despierto, algo imposible. En Inglaterra y Francia se evocaba el paraíso adánico, en la Italia renacentista la tierra de nunca jamás. El país de la utopía fue el país de los Incas: una sociedad idílica.

¿En qué consiste la «utopía andina»? Las utopías andinas –en plural– son respuestas a problemas que afrontaron las sociedades andinas desde la conquista: dominación colonial y fragmentación social. Lo que busca la utopía andina es

el regreso a la sociedad incaica y el retorno del inca –con toda la carga de milenarismo y mesianismo. No es simplemente una añoranza del pasado: el inca y el Tahuantinsuyo no son los históricos, sino que la imaginación popular –la memoria oral– ha ido idealizando la sociedad incaica hasta tornarla idílica. No es únicamente –dice el autor– un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. También es un intento de vislumbrar el futuro. Anuncia que algún día el tiempo de los **mistis** llegará a su fin y empezará una nueva edad. Fue una respuesta al problema de identidad que surgió después de la derrota de Cajamarca y la invasión europea. La ciudad ideal existió antes. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco.

La utopía andina ha ido variando según la época, el lugar y los grupos sociales. En su construcción un acontecimiento decisivo fue el Taqui Onkoy, movimiento religioso que predicaba la expulsión de los españoles y el regreso a lo pre-inca. También los relatos de Inkarrí (la noción cristiana de resurrección de los cuerpos asimilada por el pensamiento andino). Resonancias utópicas –dice Flores– se encuentran en los **Comentarios Reales** de Garcilaso –el nacimiento de la utopía andina–, en las rebeliones de Juan Santos Atahualpa y de Túpac Amaru II en el siglo XVIII, y en la conspiración anticolonial de Gabriel Aguilar y Manuel Ubalde a principios del XIX. Sin embargo, la utopía no ha podido remontar el carácter heterogéneo y fragmentario de la sociedad peruana. Las diversas versiones de la utopía andina tienen algo en común: «la utopía nace de un rechazo al presente y remite a un pasado, al encuentro con las tradiciones: negar la modernización», dice Flores. Todo ello se encarna en un personaje, en un mesías, que anuncia y quizá restaure el nuevo orden: la búsqueda de un inca.

Como anota Nelson Manrique, la definición de utopía andina al inicio del



libro es la vuelta del inca y la restauración del Tahuantinsuyo. Pero en los capítulos finales el autor pretende fusionar las tradiciones andinas con el marxismo: ahora se trata de ver el desarrollo del marxismo en el Perú, un proyecto intelectual que busca insertarse en el movimiento popular. En el libro, lo dice el autor, subyace, ininterrumpidamente, un discurso político. ¿Cómo recogería el socialismo este discurso utópico? Flores Galindo reclama no sólo ideas sino también pasiones colectivas para construir el socialismo en un país pobre y atrasado, la fuerza del mito: «un socialismo que no signifique la destrucción de las culturas tradicionales, ni se edifique a costa de los campesinos. Estos son los desafíos intelectuales que plantea la utopía andina de cara al futuro».

UNA FICCIÓN IDEOLÓGICA

Mario Vargas Llosa escribió *La utopía arcaica* en 1995, a los 59 años, la edad que tenía José María Arguedas cuando se disparó un balazo en la sien. MVLI ha escrito un inteligente y polémico ensayo sobre lo que él llama las ficciones del indigenismo, teniendo como eje de análisis la obra y la atormentada vida de Arguedas: la literatura es indisoluble de la biografía: la vida como género literario.

Uno de los propósitos del ensayo es estudiar la condición del escritor: rescatar al creador en Arguedas, a pesar de su carga de indigenismo, que es una «mitificación literaria». MVLI parte de una vieja premisa: la realidad de la literatura no es la de la realidad real. La literatura es mentira, pero que, mintiendo, expresa una verdad que sólo puede expresarse disimulada y encubierta. La mentira literaria pasa a ser realidad cierta. Y aquí viene el deslinde con la literatura indigenista: la idea de que ésta pretende documentar la realidad, levantar un catastro físico y social de la realidad, «la visión de la literatu-

ra como quehacer mimético de lo que existe, moralmente edificante, históricamente veraz, sociológicamente exacto, políticamente revolucionario»: la literatura como un servicio público. Arguedas experimentó el dilema entre obedecer a sus «demonios» o escribir literatura comprometida. Arguedas –un desarraigado– construyó un mundo original, afirma MVLI, y eso es lo que da a su obra riqueza literaria y accesibilidad universal. A partir de su visión del indio –estática: «el indio es el mismo de hace cinco siglos»– Arguedas construye una utopía arcaica que «surge de las cenizas de esta sociedad arcaica, rural, tradicional, mágica (folclórica en el sentido mejor de la palabra)». Un ideal arcádico andino hostil al desarrollo industrial, antiurbano, pasadista, alimentado por el andinismo, el agrarismo y el arcaísmo: «la antigüedad es virtud, como lo es el campo, en tanto que la modernidad y la urbe significan vicio y decadencia». Arguedas no aceptó nunca que el precio del progreso fuera la muerte de lo indio, la sustitución de su sociedad rural por otra industrial y urbana occidentalizada.

Hoy, esa sociedad dual descrita por los indigenistas ha sido trastocada por fenómenos como la reforma agraria, las migraciones, el terrorismo. El proceso de desindianización del indio y la desintegración de la sociedad andina tradicional asestó un golpe mortal al mundo –y a la utopía arcaica– que alimentó las ficciones y los sueños de Arguedas, transformándolo en «un extraño híbrido», una sociedad amorfa donde cohabitan millones de peruanos de origen serrano y costeños en un estado de «mescolanza, confusión, amalgama, entrevero». «Ni indio, ni blanco, ni indigenista, ni hispanista, el Perú que va apareciendo con visos de durar es todavía una incógnita de la que sólo podemos asegurar, con absoluta certeza, que no corresponderá para nada con las imágenes con que fue descrito –con que fue fabulado– en las obras de José María Arguedas». ■



«Tres músicos cusqueños», Jorge Vinatea Reinoso, 1925.

LA CULTURA INDIA Y EL NEOLIBERALISMO

José María Arguedas y Mario Vargas Llosa

HUGO BLANCO

A cabo de leer el libro de Mario Vargas Llosa: **La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo**

editado en 1996. Al parecer, el autor entiende por indigenismo cualquier manifestación intelectual en favor de lo indio dentro del ambiente no indio, independientemente de si es desarrollada por un indio o por un no indio. Yo entiendo por indigenismo una corriente literaria y artística en general, de gente no india en favor del indio. Por esta razón no considero a Arguedas indigenista, pues veo en él al propio indio hablando de lo suyo. Pero no voy a debatir el uso del término.

No soy literato, ni crítico literario, ni arguediano; la respuesta en esos terrenos la dejo a otros. Pero el libro no se restringe a lo literario; califica de arcaicos muchos elementos culturales nuestros. Sintuéndome indio quechua, respondo.

El político neoliberal Vargas Llosa, más que el literato, siente verdadero horror por el **ayllu** o comunidad campesina, habla de la cultura quechua como de «la colmena o el hormiguero», «una cultura que deshizo al individuo en la colectividad».

Es una calumnia decir que el **ayllu** o la comunidad destruye necesariamente la individualidad. Es el neoliberalismo el que uniformiza forzosamente. Independientemente de nuestras diferencias culturales debemos «globalizarnos».

Vargas Llosa habla de «ese mundo primitivo y gregario ... colectividad... férreamente unida por una solidaridad que nace de la fe compartida en unos mismos dioses y unos ritos y ceremonias practicadas en común» (**La utopía arcaica**, p. 187).

Esto es ver al mundo de cabeza. Es ampliamente aceptado que el colectivismo andino fue producto de la necesidad de enfrentar una geografía difícil para la

agricultura. Sin ese colectivismo hubiese sido imposible la construcción de la imponente e imprescindible infraestructura agrícola. La causa fue la geografía hostil y el efecto el colectivismo con sus consecuencias en la fe, los dioses y los ritos; no al revés.

El autor prácticamente borra a la comunidad indígena del Perú moderno. Desgraciadamente para el neoliberalismo, el **ayllu** y su espíritu siguen muy vivos en la sociedad india y más allá de ella. Es cierto que en la mayoría de comunidades la tierra está parcelada, pero aún están fuertemente arraigadas costumbres como la «faena», que es el trabajo colectivo en beneficio colectivo, y el **ayni**, que es trabajo colectivo en beneficio individual.

Actualmente soy campesino en Chaupimayo, que no se llama comunidad. Las faenas las hacemos para arreglar el sistema de agua potable, para trabajar en los cultivos de propiedad colectiva, para arreglar el camino, o para ... ¡instalar la antena parabólica! Esto también lo veo cuando visito mi pueblo, Huanoquite, en la provincia de Paruro, Cusco. Ahí existe un magnífico molino con el que ni se soñaba en la época de los hacendados; ese molino comercializa la harina embolsada en forma «moderna» y es propiedad de la comunidad quechua de Mashk'a, que cada viernes realiza el trabajo colectivo en las tierras comunales. Estoy hablando de 1999.

Esos **ayllu** acaban de encabezar en marzo de 1999 un combativo bloqueo en Espinar, acompañados de su alcalde, contra la privatización de la energía eléctrica.

Hace dos años los presidentes de las comunidades quechuas del departamento de Huancavelica realizaron una cabalgata hasta Lima con sus atuendos indios y con el lema gregario quechua de «**huq maki, huq sonqo**» (una mano, un corazón).

Finalmente, el *ayllu* no es sólo un fenómeno económico; lo llevamos en la sangre, en el alma. Sabemos que está maniatado y asfixiado por el neoliberalismo que lo cerca. Anhelamos liberarlo para que profundice y desarrolle su espíritu de solidaridad humana, para que lo expanda, lo multiplique.

PACHA MAMA (MADRE TIERRA)

El cariño entrañable que sentía el *tayta* José María por la naturaleza, y que es criticado por Vargas Llosa, no es sólo arguediano, es indio. Nosotros no anhelamos «el dominio del hombre sobre la naturaleza».

Hablemos sobre la acusación de Vargas Llosa a José María, de estar contra la industrialización. Arguedas no habla de la industrialización en general, habla del caso concreto de Chimbote y al parecer se ha quedado corto en la crítica. Depredación de la anchoveta, envenenamiento del mar, envenenamiento del aire, destrucción cultural, pobreza. ¡Este es el paradigma del «progreso» a más de 20 años de la muerte de José María!

En cuanto a la minería, muchos peruanos vemos con pena las rocas peladas, el blanco esqueleto de la madre tierra que rodea a La Oroya. Eso no es progreso. Hemos visto la destrucción social de comunidades indias en Espinar debido a la cultura del prostíbulo, el narcotráfico y otros elementos que acompañan a las explotaciones mineras.

EL INDIO AGRÓNOMO HOY

Los herederos de la cultura inca, los miembros del «hormiguero» según Vargas Llosa, continúan siendo grandes agrónomos y ecólogos. A pesar de que ha sido destruido el sistema estatal de organización de la agricultura para la subsistencia. A pesar de que se han destruido andenes, *waru-waru*, canales de irrigación. A pesar del envenenamiento de los suelos por agroquímicos «modernos». A pesar del arrinconamiento de las comunidades a las peores tierras. A

pesar del robo del agua de que son víctimas. A pesar del envenenamiento de sus aguas por las modernas minas. A pesar de que no tienen acceso a la literatura agronómica. A pesar de la influencia negativa del mercado que tiende a eliminar las diversas variedades. A pesar de que la política agraria de los gobiernos desalienta la producción agrícola e impulsa la importación de alimentos. A pesar de que una gran parte de la sociedad los ve como indios brutos; ellos son, y continúan siendo, grandes agrónomos.

Los diversos climas y microclimas de los Andes, la diversidad de suelos, exigen diversidad de actitudes, técnicas, cultivos; la naturaleza andina rechaza el monocultivo, la uniformidad. Ese abanico de exigencias es confrontado por el conocimiento acumulado en milenios y transmitido hasta los actuales indios, quienes continúan enriqueciendo la ciencia agronómica con el hallazgo de nuevas variedades o genotipos.

La forma india de combatir las plagas no es con modernos agroquímicos, sino el «arcaico» y ecológico uso de la rotación de cultivos, de los cultivos asociados o de insecticidas orgánicos.

El indio agrónomo puede prever si el año ha de ser lluvioso o seco; entre otras fuentes de información está el comportamiento de los animales: por ejemplo, ciertas aves de laguna anidan a más altura cuando el año ha de ser lluvioso.

Otra variabilidad no predecible que es confrontada por ellos, es la del clima. El indígena siembra tres variedades de papa con distinto grado de resistencia a la helada, para así obtener los mejores resultados posible.

LENGUA

Uno de los aspectos más notorios de la opresión que sufrimos es el de la lengua. En nuestro país, que muchos —entre ellos Vargas Llosa— señalan correctamente como múltiple, hay una sola lengua oficial: la del invasor, el latín mal hablado, el castellano.

Pero el mayor drama se da con los niños que por primera vez van a la escuela; la primera lección es la pronunciación de las cinco vocales, y en quechua sólo tenemos tres. De modo que el niño quechua sólo puede pronunciar bien la *a*. La segunda lección que sí es bien aprendida por el niño, es que por ser indio es bruto, que los niños *misti* (no indios) son inteligentes porque pronuncian bien las cinco vocales.

Así como en castellano hay elementos que no existen en quechua, en este idioma existen elementos que no hay en castellano; pero tienen su razón de ser, no son superfluos.

En todos estos aspectos el quechua es más rico, así como en términos afectivos, pero no por esto decimos que es un idioma superior: simplemente es diferente y tiene derecho a existir.

Tenemos el derecho de que se nos enseñe a leer primeramente en nuestro idioma y luego en castellano. Ese derecho reivindican, entre otros, los vascos, los catalanes, los gallegos, los quebequeses, los chicanos y otros latinos en Estados Unidos.

José María amaba mucho nuestra lengua, capaz de expresar toda la riqueza afectiva del indio, e hizo heroicos esfuerzos por trasladar esos sentimientos al castellano, cuyo vocabulario no es capaz de abarcar todo lo que en quechua volcamos del corazón.

CONCLUSIÓN

Existe el orgullo indio en el Perú, aunque en forma dispersa. Probablemente por eso no se nota la contundencia que se ve en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia. Uno de los motivos puede ser que la capital es no india.

No pretendemos que nuestra cultura se mantenga inmóvil, que no cambie. Estamos en contra de los cambios producidos por el aplastamiento. No podemos ni queremos predecir ni predeterminar qué aspectos nuestros se mantendrán y qué otros se disolverán en la cultura humana libre en general, cuando se sacuda de la opresión y florezca en libertad.

Estas líneas las escribo en marzo de 1999. Hace pocos días hubo una paralización nacional en Ecuador, encabezada por el movimiento indio Pachacutic. Acabo de ver en una fotografía del diario una protesta mapuche en la capital de Chile. En días pasados se realizó en México la consulta zapatista, con cinco mil indios de Chiapas regados por todo el territorio mexicano impulsándola, que exigen, entre otras cosas, respeto a su cultura «arcaica».

Así, vemos que el muerto sepultado por Vargas Llosa goza de muy buena salud. ■

«Feria de Pucará»,
Jorge Vinatea
Reinoso,
1927.





En la selva sí hay estrellas

UNA ENTREVISTA CON STÉFANO VARESE*

POR RODRIGO MONTOYA, HERNANDO BURGOS Y MARTÍN PAREDES

En 1974, el general Velasco dio la primera ley de comunidades nativas en la historia peruana. ¿Cómo ocurrió?

– La Ley de Comunidades Nativas de la Selva fue el resultado de la larga gestación colectiva de una generación de intelectuales y activistas sociales, reunidos por la circunstancia de una tormenta política de cuyos exactos

parámetros nadie estaba seguro. Yo estaba convencido –así como Eric Hobsbawm escribiría en su respuesta a mi amigo de siempre, el antropólogo Ricardo Smith–, que la de Velasco no era la Revolución Socialista con las letras R y S mayúsculas que habíamos soñado en los años mozos. Sin embargo, los que nos arriesgamos a equivocarnos y nos metimos de cabeza a esta empresa

ambigua, lo hicimos convencidos de que se podían ocupar espacios, fisuras e introducir cambios de los que podían apropiarse los pueblos indígenas.

– **¿Cómo llegaste a la División de Comunidades Nativas?**

– Fueron dos antropólogos peruanos con doctorados de la Universidad de Cornell –uno el costeño Carlos Delgado, otro el quechua andino Mario Vásquez– quienes me desafiaron a que pusiera en práctica algunas de las ideas que había publicado sobre los pueblos indígenas de la selva. Mario me pidió que dejara la Universidad de San Marcos y aceptara un puesto como jefe de una unidad administrativa para las comunidades indígenas de la selva dentro del Ministerio de Agricultura. Y así, con unos cuantos amigos y alumnos, se abrió la División de Comunidades Nativas de la Selva en una oficina entre tenebrosa y destartalada. Allí empezamos a trabajar en un proyecto de estudio y de ley para los pueblos indios de la selva amazónica, a los que rebautizamos con el nombre de «Comunidades Nativas de la Selva».

– **¿Por qué el cambio?**

– En ese entonces a las poblaciones nativas no se las denominaba así sino poblaciones tribales, tribus, chunchos, indios, selvícolas. Había, pues, que

cambiar la semántica introduciendo términos menos cargados racial y étnicamente. El término «comunidad nativa de la selva» –que además carecía de bagaje histórico– nos parecía un término neutro, sin la carga peyorativa que habían tenido los otros.

– **¿Cuál era el nivel de conocimientos sobre la selva?**

– A fines de los 60 y principios del 70 los conocimientos sobre la Amazonía peruana eran precarios. El país había vivido de espaldas a la selva durante varios siglos, salvo las «entradas» cíclicas de misioneros y evangelizadores de toda variedad, y de caucheros, cazadores, madereros, ganaderos y militares preocupados –desde la época de Ramón Castilla– porque esta parte del país se adentrara siempre más en el salvajismo. Incluso la antropología académica no se había ocupado de la selva. Quien me inició en los estudios amazónicos fue Jean A. Vellard, colega de Claude Lévi-Strauss, maestro en el Instituto Francés de Estudios Andinos y en la Universidad Católica. Cuando en mi condición de joven profesor intenté introducir una cátedra de estudios de selva en el Departamento de Antropología de San Marcos, tuve que maniobrar en laberintos político-culturales hegemonizados por la antropología andina, en esos tiempos bajo la influencia de John V. Murra. Finalmente, con el apoyo del Decano de Letras, el doctor Jorge Puccinelli, inauguré una cátedra de antropología de la selva amazónica y fundé el Centro de Investigaciones de Selva dentro del Instituto Raúl Porras Barrenechea. Sin embargo, el gran cambio en la percepción nacional del espacio geográfico y humano de

* Reconocido antropólogo peruano especializado en Amazonía. A fines de la década del 60 escribió *La Sal de los Cerros*. Posteriormente residió largo tiempo en México y después trabajó como profesor invitado en las universidades norteamericanas de Berkeley y Stanford. Actualmente es profesor del Departamento de Estudios de Nativos Americanos y director del Centro de Investigaciones Indígenas, en la Universidad de California.

la Amazonía se dio a partir de la revolución velasquista. Y fue un cambio relativamente lento y torturado.

– **¿En qué sentido?**

– Un par de años después del inicio del régimen revolucionario de Velasco, la ONERN y el Instituto Nacional de Planificación aún manejaban (y publicaban en sus estudios) una imagen de la selva y de sus pueblos indígenas y mestizos totalmente prejuiciada y etnocéntrica. Según la ONERN, las «tribus» de la selva –ése era el término que usaba– vivían como nómadas cazadores, sin territorialidad fija, «sin ley ni rey» como decían los cronistas de la Colonia. No todo era ignorancia, sino desinformación intencional para justificar la ocupación territorial, la expropiación de los pueblos indígenas, y nuevas y más contundentes formas de colonialismo interno. La ideología de la «conquista del Perú por los peruanos» permeaba completamente la cultura política del país. La selva era el territorio vacío que había que ocupar, civilizar, traer a la modernidad. La crítica a este tipo de nacionalismo asimilacionista, de fagocitación étnica, no era tarea fácil porque requería sacudir algunos de los principios fundantes del Estado-nación decimonónico. La revolución velasquista se postulaba como un intento de modernizar la sociedad peruana y su Estado, sacando a la vieja oligarquía de su modorra centenaria y obligándola a dar el salto revolucionario burgués que sus modelos habían realizado dos siglos antes. Las revoluciones burguesas se plantean como necesidad primera la constitución del Estado-nación cohesionado, cultural, lingüística y políticamente homogéneo, económicamente integrado. La diversidad étnica, la presencia de pueblos indígenas en el territorio nacional, es percibida como una amenaza y presentada ante la «opinión pública» como un lastre, la antimodernidad. En este ambiente ideológico-

político y de cultura histórica y civilizatoria chata, era muy complejo proponer formas alternativas de imaginar una coexistencia nacional en la diversidad de pueblos y culturas.

– **¿Qué hiciste en la División de Comunidades Nativas?**

– Primero había que hacer un diagnóstico de la situación de las poblaciones nativas. Fui al Marañón a hacer un primer estudio de los aguaruna, que se publicó mimeografiado para uso interno. Al poco tiempo todos los ejemplares desaparecieron en el laberinto burocrático. Tiempo después encontré uno en el Hoover Institute, de la Universidad de Stanford, donde hay una cantidad increíble de documentación sobre Latinoamérica y el mundo. Lo fotocopié y me lo llevé a casa. Esos años de trabajo en la División de Comunidades Nativas fueron muy ilustrativos para todos nosotros, para el pequeño grupo que trabajaba conmigo, para la gente de Reforma Agraria y de SINAMOS que había que educar junto a los militares y a los funcionarios.

– **Cuando hablas de educar a los militares, ¿a qué te refieres?**

– Se los explico con un ejemplo. En el Marañón los militares tenían un plan de colonización que consistía en dar lotes individuales de tierra a los colonos y alternarlos con lotes dados a los nativos, asumiendo que los aguaruna podían vivir de manera estable en lotes de unas cuantas hectáreas sin moverse, sin practicar su agricultura de tumba, roza y quema, que es itinerante. Era una idea totalmente exógena, ajena a los parámetros de la ecología y a la conducta cultural de los nativos de la selva. Éstos practican una horticultura itinerante a lo largo de años. Es muy conocida ahora, pero en esa época no lo era. Los militares decían «ponemos aquí un colono, acá ponemos un aguaruna, y de la mezcla sale el Perú mestizo, civilizado». Sobre todo pensaban, con total ingenuidad e ig-

norancia, que los colonos iban a enseñar a los aguaruna. Los colonos no sabían nada de selva, no sabían nada de bosques tropicales. En ese entonces se decía de los aguaruna: «Son los chunchos». La re-educación de quienes así pensaban consistía en hacerles conocer que los aguaruna son una civilización que está allí hace miles de años, que conoce perfectamente el medio ambiente, que cultiva más de cincuenta variedades de yuca en un solo lote de cultivo, que ha domesticado plantas milenarias por centenares, etc. También explicarles que en la selva no había un problema de tenencia de tierra en el sentido convencional de los Andes y de la costa. En cambio, había problemas de tenencia y preservación de territorios indígenas, de comercialización y extracción irrestricta de madera, pieles, animales vivos, productos agroforestales. Había que convencer a los militares, que influían en la definición de la reforma agraria, de que allí la noción de territorio no tiene nada que ver con la definición agrarista de la sierra.

– ¿Cuál era el objetivo que ustedes se proponían con la ley?

– Nuestro planteamiento maximalista era que el Estado reconociera a los territorios de los pueblos indígenas de la Amazonía como unidades de jurisdicción colectiva (étnica) para todos los fines de la vida social, económica, política y cultural de cada pueblo indígena.

– ¿Y lo lograron?

– Solamente en parte en aquellas zonas relativamente «marginales», en las que la expansión de la frontera agropecuaria, forestal y petrolera no se había consolidado. Los matsé de la región del río Yaquerana, por ejemplo, se beneficiaron de estos retrasos en la «colonización» amazónica obteniendo la titulación de un tramo territorial relativamente vasto. Estos matsé –que es como se llaman en su idioma los mayoruna– eran los mismos que fueron bombardeados por la Fuerza Aérea

Peruana por orden presidencial expresa de Fernando Belaunde Terry. Yo publiqué una denuncia de esos hechos en la revista de cultura y política **Amaru**, que fundó y dirigió el poeta Emilio Westphalen. Ése fue el primer bombardeo de un pueblo nativo de la selva en la historia del Perú. Belaunde, que no por nada escribiera **La conquista del Perú por los peruanos**, se lleva el dudoso honor de haber imitado de manera simiesca y tercermundista las «guerras indias» de los norteamericanos del siglo XIX.

– ¿Eso fue durante la guerrilla del 65?

– No, no fue porque los matsé estuvieran involucrados en la guerrilla, sino porque bloqueaban la entrada de madereros y explotadores a sus tierras. En 1968, cuando logré visitarlos, entrevisté a una viejita mestiza ribereña que había sido raptada de joven por los mayoruna y había crecido como mayoruna. Ella se acordaba de las bombas que explotaban en las copas de los árboles, de los perros que tenían que ser entrenados para que no ladraran, ya que con sus ladridos podían denunciar la presencia de los matsé a los invasores de sus tierras.

– ¿Qué consecuencias tuvo la ley?

– Para la gran mayoría de los pueblos (etnias) indígenas de la selva significó el lento, atormentado y frustrante proceso de recuperación territorial reconocido por la ley y obstaculizado, hectárea por hectárea, por la estupidez y corrupción burocrática, los intereses regionales y nacionales, y el gran capital transnacional. Tuvo consecuencias políticas inesperadas: provocó la movilización política y «étnica» de los pueblos indígenas de la selva. El Congreso Amuesha, las federaciones asháninka, shipibo, quechua del Napo, aguaruna-huambiza, entre otras, crecieron al calor de procesos de capacitación y difusión del proyecto de ley y finalmente en defensa y reclamo de su

aplicación. Éste es el aspecto más importante de la ley y del proceso de esclarecimiento nacional que acompañó a esta dimensión de las reformas velasquistas. La ley señalaba derechos sociales y culturales privativos de las comunidades nativas en los campos del Derecho civil y penal, les reconocía derechos lingüísticos, educativos y culturales. Así, el Perú y los pueblos indios de la selva se adelantaron en varios años a las demandas etnopolíticas que los movimientos indios de Bolivia, Colombia, Ecuador, Nicaragua y México postularían en las décadas de los 80 y 90.

– **¿Cuál es tu apreciación de la política y la legislación actuales sobre comunidades nativas de la selva?**

– La Ley de Comunidades Nativas fue modificada y distorsionada varias veces tras la caída del gobierno de Velasco. Las mayores agresiones se realizaron, legal e ilegalmente, durante el decenio fujimorista. Ningún proyecto neoliberal está dispuesto a salvaguardar y proteger tierras, recursos, y gentes de la voracidad del capitalismo desenfrenado y delincuente que marca la entrada al tercer milenio de la mayoría de los pueblos del mundo. Hoy el Estado desconoce la integralidad de los derechos humanos, territoriales, económicos, políticos y culturales de los pueblos indígenas o comunidades nativas de la selva. No sólo es absurdo y burlesco, sino criminal, alegar que los derechos territoriales de las comunidades no abarcan el derecho al bosque y al subsuelo. ¿Qué es lo que el Estado neocolonial peruano reconoce a la comunidad nativa? ¿Unos cuantos centímetros de suelos? El ashaninka Juaneco de Tsisontire, en su sabiduría ambiental de siglos, decía hace años en una reunión en Iquitos: «¿Es que solamente la gente necesita tierras? ¿Acaso los monos, los pájaros, las huanganas y los venados no necesitan también de la tierra para vivir?»

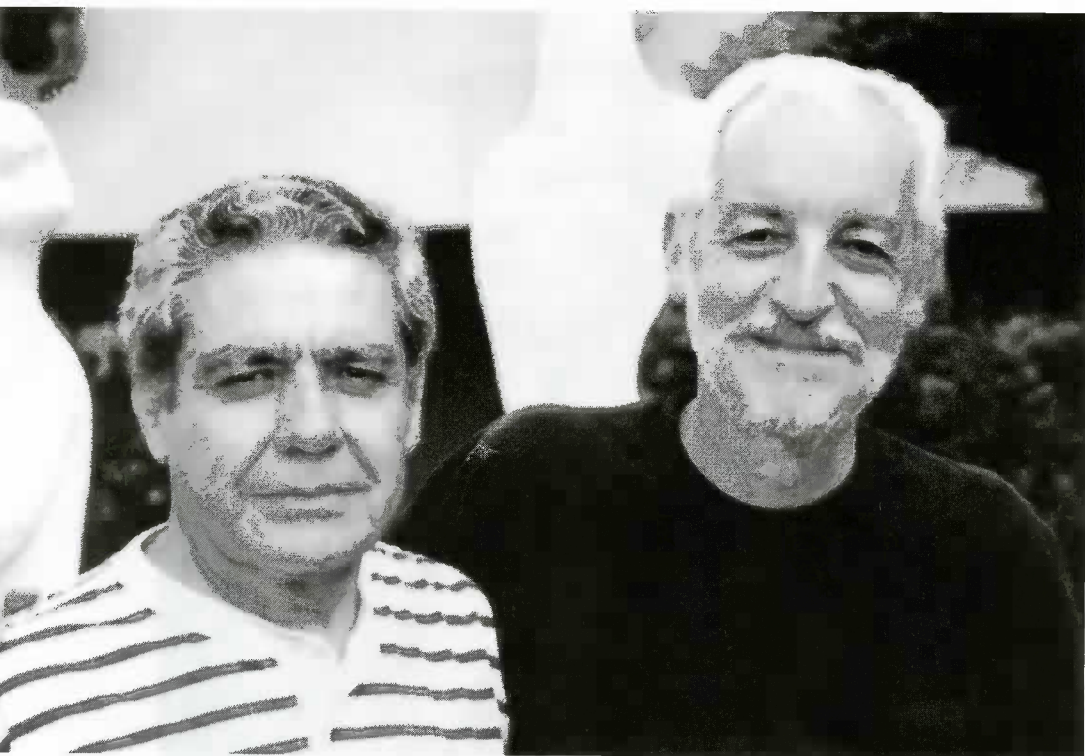
– **A diferencia de otros países de América Latina, en el Perú no hay un movimiento indígena. ¿En qué momento se produjo aquí el tránsito de lo indígena a lo campesino?**

– Una fecha clave en el cambio de terminología se dio con la Ley de Reforma Agraria velasquista, que eliminó del lenguaje oficial el término comunidad indígena e indígenas y lo sustituyó con el término «comunidad campesina» y campesinos. El objetivo político era noble: eliminar la carga despectiva históricamente acumulada en el referente indígena/indio. El resultado fue de dudosa calidad antropológica y de veracidad ambigua. Se aplicó un término descriptivo genérico, de larga cobertura histórica y de densa trayectoria eurocéntrica, a una serie de pueblos (y culturas) muy diversos y con niveles de economía agrícola y hortícola muy distintos. El término genérico «campesino» empezó a encubrir, esconder y distorsionar la gran diversidad cultural del país, con sus distintas soluciones económicas y de organización social. Con esto la misma historia de los pueblos indígenas del Perú fue opacada y finalmente desconocida por los propios sujetos indígenas, que en su relación con el Estado fueron instados a presentarse con su cara o máscara campesina para poder aspirar a los beneficios de las nuevas legislaciones agrarias. Treinta años de práctica sociopolítica disimuladora han producido una conciencia campesina que niega su propio componente cultural y civilizatorio indígena y enfatiza lo que el Estado-nación republicano contemporáneo espera de sus ciudadanos rurales: una caracterización eminentemente economicista de la comunidad y de los individuos que oculta la singularidad histórico cultural de los pueblos indígenas del Perú.

– **En México, ¿jugó algún papel la revolución en la afirmación de las identidades indígenas?**

– México representa el caso opuesto extremo al del Perú. Desde el triunfo de la Revolución de 1910-17 ha tratado de resolver la contradicción Estado-nación unitario/pueblos indios plurales en una tensión dialéctica extremadamente creativa y a veces violenta. Históricamente la intelectualidad mestiza y «blanca» (criollo es un término y categoría en desuso en México) –desde Sahagún, José Vasconcelos y Manuela

zapatistas rebeldes de Chiapas–. El centro de la discusión y de la confrontación ha sido siempre, de manera implícita o explícita, la cuestión de las autonomías de los pueblos y comunidades indígenas. Los problemas de autonomía, autogobierno y autodeterminación de los pueblos indios significan una puesta en discusión del derecho del Estado (y del resto de la ciudadanía nacional) a interferir en la gestión so-



Reencuentro de dos viejos amigos, Rodrigo Montoya y Stéfano Varese, reconocidos antropólogos que mantienen su preocupación por los pueblos indígenas. (Foto: Wilyam Estelo)

Gamio, pasando por Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla, hasta Rodolfo Stavenhagen– ha debatido el carácter nacional y el sentido de nación con la intelectualidad indígena e «indigenista» –desde Chimalpahin, hasta Miguel León Portilla, el nahuatl Natalio Hernández, el zapoteco V. de la Cruz, el maya Margarito Ruiz y los maya

cial y cultural de las comunidades indígenas. De allí que a partir de la insurrección maya de Chiapas, en 1994, la absoluta mayoría de los pueblos indios de México haya reclamado mayores niveles de autonomía y que el gobierno de un Estado como el de Oaxaca haya aprobado una ley de pueblos y comunidades indígenas que reconoce la juris-



Fotografía anónima del archivo de Arturo Jiménez Borja.

dicción autónoma de los indígenas sobre sus propios territorios históricos. Las recientes movilizaciones indias en Bolivia y Ecuador en contra de los «ajustes estructurales» neoliberales impuestos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional revelan de manera dramática que las previsiones adelantadas por unos cuantos antropólogos en la Primera Declaración de Barbados (1971), en el sentido de que a los indígenas de Latinoamérica les tocaría llevar adelante su propia revolución social liberadora, eran proféticamente certeras.

– ¿Cómo caracterizarías el movimiento indígena actual en América Latina?

– En Ecuador y Bolivia los indígenas se han vuelto vanguardias políticas que parecen haber sustituido a las tradicionales vanguardias de trabajadores mineros, industriales y urbanos. La pregunta que cabe hacerse es si el mayor grado de politización y activismo político de los pueblos indígenas se debe a su menor grado de alienación cultural y asimilación a la ideología del Estado-nación, y por lo tanto a su parcial impermeabilidad a las fuerzas corrosivas de la «cultura política de la economía de mercado».

Los mapuche están movilizados en contra de las empresas transnacionales que agreden sus bosques y recursos, y planean inundar sus tierras para construir presas faraónicas (río Bio Bio); los miskito de Nicaragua y sus vecinos los sumo nuevamente están dispuestos a jugarse la vida para defender sus territorios y autonomía; los maya zapatistas siguen insurrectos; los maya de Guatemala se vuelven a movilizar para garantizar los acuerdos de paz después de décadas de genocidio. Pocas son las regiones de América Latina donde no se registran movimientos sociales indígenas.

En el caso del Perú, no nos quedemos en nominalismos y reconozcamos

la realidad social y cultural de un país donde lo andino (indígena, quechua, aymara, mestizo-indígena) en todas sus variaciones, adaptaciones y reajustes ha penetrado todos los intersticios de la vida político-cultural de la nación, a tal grado que ya no es posible hablar de un país de tres regiones geoculturales sino de un país eminentemente andino-indígena.

– En una visión del futuro del país, ¿cómo se ubicarían las comunidades indígenas?

– Las comunidades indígenas y los individuos que se quieran identificar como indígenas (específicos) tienen un papel fundamental en el futuro del país en tanto portadores y reproductores de la diversidad cultural, que es contraparte necesaria de la biodiversidad. La biodiversidad, que ha sido reconocida por la ciencia como elemento fundamental para la sobrevivencia de la especie humana, es causa y al mismo tiempo efecto de la diversidad cultural. No habría en el mundo tanta variedad biológica de no haber existido miles de culturas especializadas en distintos ecosistemas y formas particulares de conocer, utilizar y desarrollar el entorno espacial geográfico. Frente a un proyecto global de homogeneización y empobrecimiento cultural y ambiental, los pueblos indígenas tienen que jugar un papel fundamental de defensa y desarrollo de la diversidad. Soy optimista porque las generaciones de jóvenes en el mundo industrializado y postindustrial están recapacitando y ejerciendo una crítica severa al paradigma de desarrollo de homogeneización global. Las alianzas entre ambientalistas, indígenas e izquierdas democráticas se están dando en varios niveles y en el marco de estrategias de acción política directa que ponen bajo crítica al sistema electoral como el único camino de participación política. ■

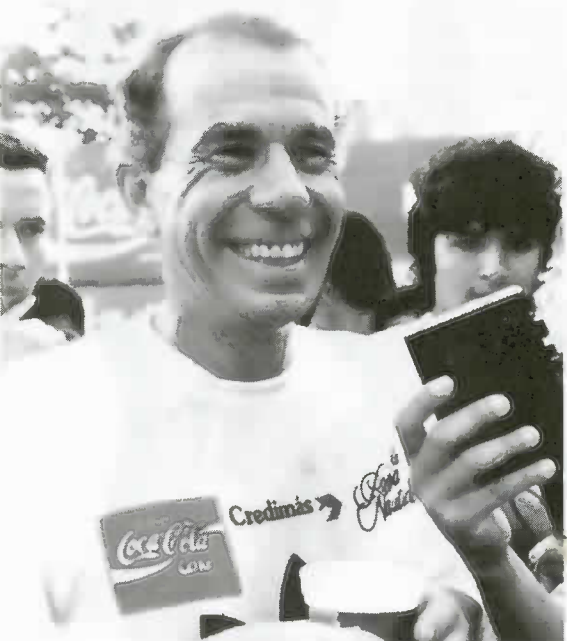
La piel dura

Nuestro padre espiritual, el Inca Garcilaso de la Vega, nos ilumina a través de un proceso originado cuando su padre, un recio capitán español, y su madre, una linda princesa cusqueña, lo procrearon a miles de metros sobre el nivel del mar. Ese hecho nos ha permitido fabular la identidad peruana a partir de la idea del mestizaje. Posteriormente, este proceso derivaría con José María Arguedas en el utópico país de todas las sangres y los ríos profundos.

Conceptos diversos han aparecido a lo largo del siglo XX ante el difícil reto de entender la compleja convivencia de etnias en un mismo territorio. Por ejemplo: aculturación, sincretismo cultural, subcultura, conflicto cultural, cultura dominante, cultura hegemónica, cultura dominada, alienación y apropiación cultural. El proceso migratorio de la sierra a la costa produjo la idea de la cholificación de la sociedad peruana. Dominado por el espíritu criollo, Héctor Velarde se refería a la «mazamorra limeña», ya que no era ni chicha ni limonada. El mismo José María Arguedas se refería a los migrantes como los «amamarrachados». En la novela **La violencia del tiempo**, Miguel Gutiérrez recrea la noción de bastardía y relativiza la idea del mestizaje como un proceso coherente, igualitario y unificador. La bastardía recoge el viejo problema de una ciudadanía de segunda y tercera categoría.

En esa reflexión se inscribe el taller sobre la discriminación que se realizó como parte de las actividades del proyecto Clínica Jurídica que lleva a cabo Desco con la Universidad Católica bajo los auspicios de la Fundación Ford. En las siguientes páginas escriben los reconocidos investigadores sociales Carlos Iván Degregori y Sandro Venturo, quienes participaron en el taller. A ellos se suma el sugestivo texto de Francesca Denegri. (Ilustración; William Blake, Europe supported by Africa and America, c. 1792).





Ya ves que todo es mentira, ya ves que nada es verdad ... ¡Yira! ¡Yira! Dime dónde estás y te diré quién eres. El «Gordo» González dice que él es gringo con alma de cholo, y que Toledo es cholo con alma de Harvard. Eliane, su gringa, dice que la mitad más uno del Perú se parece a Toledo. Al «Colorao» Belmont le decían el «Ferrando blanco». Y al «Negro» Ferrando, cuando quería blanquearse, se le chorreaba el italiano. (Fotos: CARETAS)

Pitucos para unos, cholos para otros

SANDRO VENTURO SCHULTZ

Una de las primeras cosas que aprendí en sociología es que las ciencias sociales y la lógica tienen naturalezas distintas. En Lógica, para decirlo rápidamente, «P» es lo opuesto de «no P». Pero en la ciencia social «P» y «no P» no son opuestos, son complementarios y opuestos, y a veces apuntan al mismo sentido. En la realidad social es la contradicción la que suele explicar los procesos y la relaciones sociales, y no esa obsesión que a veces tiene uno, por defecto profesional, por costumbre positivista, de explicar todo lógicamente. En verdad, los opuestos coexisten muy bien en la realidad. Y me parece clave decir esta obviedad porque en el tema del racismo y la discriminación esto sucede más que frecuentemente.

**EL PREJUICIO NO ES MALO, LA
DISCRIMINACIÓN TAMPOCO**

El prejuicio es una forma de conocimiento. Digamos que el sentido común lo suele concebir como algo malo. La dirigente del comedor popular le dice al marido: «lo que pasa es que tienes prejuicios contra el comedor, por eso no quieres dejarme salir». En este caso, «prejuicio» es una palabra que tiene una connotación negativa. Pero ante todo el prejuicio es una forma de cono-

cimiento elemental, inmediato. Cuando uno se enfrenta a algo que no conoce, lo primero que hace es remitirse a referentes que ha aprendido en la experiencia, en la vida, y entonces trata de identificarlo. Si tenemos enfrente a alguien con el pelo largo y con cola, y con unas chaquiras por el cuello, pensaremos que debe ser un hippy pasado de moda o un artesano que vende pulseras en la puerta de la Universidad Católica o en la Plaza de Armas del Cusco. Y más allá de quién sea esa persona, uno siempre echa mano de los prejuicios para explicarse esa realidad que no comprende inmediatamente. Otra cosa es cuando esa forma de conocimiento o prejuicio tiene una connotación positiva o negativa.

El prejuicio, digamos, es una actitud, es decir una **predisposición a la acción**, a hacer algo. La discriminación ya es una conducta, y en cuanto tal sí tiene efectos físicos objetivos. Siempre estamos discriminando, pero no siempre estamos tratando con desigualdad a nuestros semejantes. En un sentido, discriminar es optar, pero discriminar es también establecer formas de relación social donde uno siente que vale más que el otro y por ello no lo trata como igual, como semejante, como con-ciudadano.

Lo importante aquí es que entre el prejuicio y la discriminación hay una

continuidad y esta continuidad va desde tener una predisposición favorable o desfavorable hacia algo, hasta conductas que pueden pasar por la separación física, el insulto, o inclusive el asesinato, la eliminación física.

Repaso estas cosas más o menos obvias porque cuando uno discute sobre discriminación, y sobre todo sobre racismo, rápidamente se tiende a pensar que el prejuicio es malo, cuando el prejuicio es una experiencia humana elemental e inevitable. Y se suele pensar que la discriminación es únicamente sinónimo de desigualdad, cuando la discriminación es una operación cotidiana que expresa las diversas opciones que tomamos en la vida.

Estas consideraciones resultan relevantes cuando observamos críticamente el trabajo que hacen algunas organizaciones antirracistas. Me he encontrado con gente que piensa que el negro es o debe ser, a secas, bueno. Puede haber blancos buenos y malos; pero negros, sólo buenos.

Lo interesante de eso es que la discriminación positiva, cuando es militante, busca establecer ghettos, y estos ghettos buscan, a su vez, reivindicar su igualdad ante el resto de la sociedad. Y en ese camino juegan un juego ambiguo por el cual se distinguen para reivindicarse, pero al mismo tiempo se aíslan, generándose algo así como un discurso de derechos particulares en desmedro de los derechos universales, que son los derechos ciudadanos.

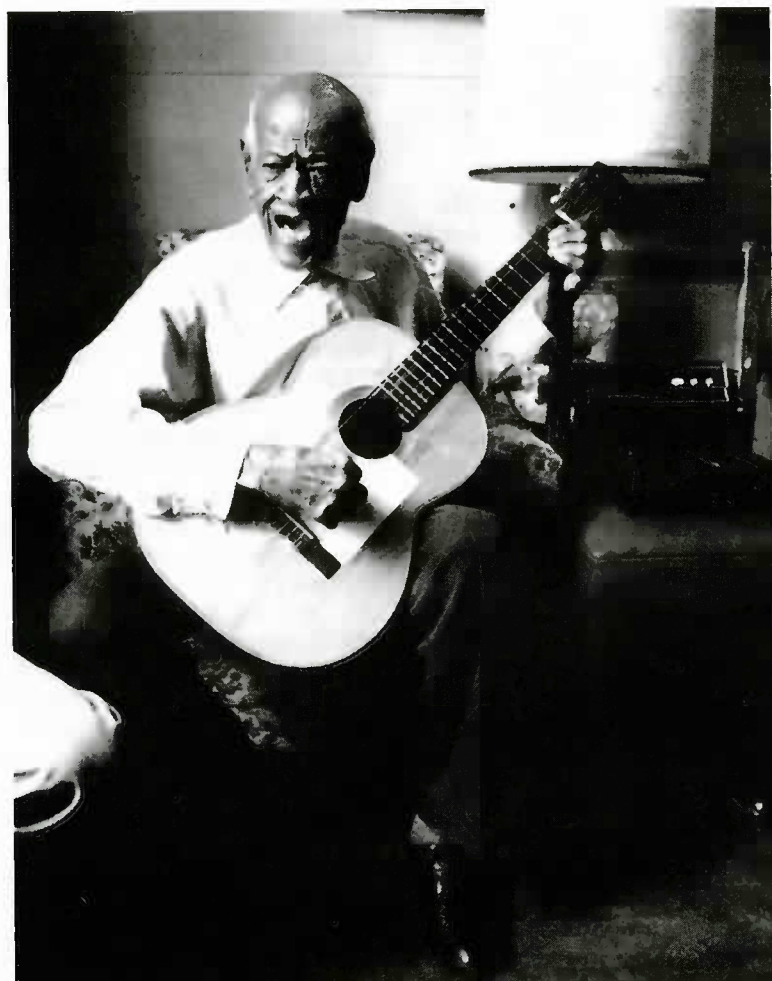
LAS ECUACIONES AMBIGUAS

Cuando llegaron al Perú, los españoles estaban obsesionados por purificar su sangre; habían convivido siglos con los moros, con los árabes, y querían ser por fin política y culturalmente católicos. Esta obsesión es la que traen los españoles cuando organizan la sociedad colonial en república de españoles y república de indios.

En realidad, la dicotomía virreynal «indios» versus «españoles» siempre fue muy difícil de sostener dado que la **pureza de sangre**, antes que referir a razas claramente diferenciables, tal como lo señala Nelson Manrique, lo que hacía era objetivar la necesidad de organizar una sociedad típicamente estamental. De este modo, entre los «indios» y los «criollos» hubo una amplia clasificación de «razas» que ahora nos parecería delirante y hasta absurda. La obsesión por la pureza de sangre fue en realidad expresión de una ansiedad legitimada ante el poder **nacional** y el espejo del baño de casa. Sea como fuere, lo cierto es que después de los años cincuenta ese tipo de clasificaciones y ecuaciones determinantes comienza a entrar en crisis. Entonces, esta noción de «raza» que refiere a castas o estamentos sociales ya no se ajusta a la realidad. Así se genera esta imagen del laberinto que con lucidez Guillermo Nugent ha descrito en su célebre ensayo publicado hace casi diez años.

Yo lo podría resumir en lo siguiente. No sé si recordarán el cuento de César Vallejo, **Paco Yunque**, con las broncas en el colegio entre Paco Fariña, Paco Yunque y Humberto Grieve –el hijo del alcalde y a la vez gerente de los Ferrocarriles de la Peruvian CO.–, que abusa de Paco Yunque porque éste es hijo de la empleada de su casa. No sé si recuerdan el dibujo que hace en clase el abusador Humberto, y que grafica muy bien la situación: en él se ve a un monigote grande que le jala la oreja a un monigote más pequeño y a su vez este monigote le jala la oreja a uno más pequeño, y así sucesivamente hasta que el último, muy pequeño, ya no le puede jalar la oreja a nadie, porque es el último de la fila.

Pues bien, uno podría decir que en la sociedad peruana aparentemente laberíntica en la que vivimos, las formas de discriminación se organizan más o menos así. Una especie de cadena en la cual en un extremo hay uno, más grande, al que nadie le puede jalar la



Carmen Rodríguez

Francisco Ballesteros, autor de «A la Melina no voy más», 1984.

oreja y al final uno pequeño que no le puede jalar la oreja a nadie. Pero los que están en medio se jalan la oreja los unos a los otros.

Podríamos decir que el que está en el extremo superior es varón, blanco, tiene un estilo de vida de clase alta, un ingreso económico alto, un nivel de instrucción superior, una competencia lingüística en el español valorada socialmente como «culta», vive en la ciudad y dentro de la ciudad en un barrio de clase alta y su consumo estético es, digamos, «europeo». Y en el extremo inferior tenemos a una mujer campesina, india, analfabeta, pobre, quechua-

hablante o, si es bilingüe, con serias dificultades para ser competente en el habla del español, y que tiene un consumo estético, digamos que «tradicional» y «popular» (a los ojos de los demás, «folklórico»). Y en el medio hay de todo un poco, según cómo se combinen estas siete variables.

Así, pues, si voy a Villa El Salvador a dar una charla, soy pituco por la manera de hablar, por la forma en que estoy vestido, por los lentes que llevo puestos, por mi nivel de instrucción, por mi forma de conducirme ante el público, etc. Y si me toca ir a una reunión de gente que yo considero pituca,

lo que va a suceder es que me verán como cholo y allí estarán operando varias cosas: mi timidez interclasista, el Nissan de 1989, la forma en que estoy vestido, etc., etc.

Siguiendo una hipótesis de Walter Twanama publicada en la revista **Márgenes** y pocas veces citada en los debates sobre esta problemática, la ubicación de cada quien en esta cadena de discriminaciones positivas y negativas depende de cómo se articulen estas categorías sociales. Entonces «cholo con plata» estará un poco más arriba del «cholo» a secas; pero «cholo con plata e ignorante», va a estar un poco más abajo del «cholo profesional exitoso». Y así sucesivamente. Esto determina calificaciones tales como pituco o cholo, y sus sinónimos respectivos. Pero en ambos casos hay una connotación racial, y esta connotación racial es algo así como la variable que conjuga, condensa, cristaliza simbólicamente la combinación de todas las otras variables. Sin embargo, el color de la piel termina siendo un factor poco decisivo a la hora de establecer esas formas de relaciones desiguales entre la gente. Una negra de **look** cosmopolita caminando por las calles de Lima será vista como una turista gringa y no como una estudiante universitaria de una de nuestras universidades nativas.

Y la manera como se combinan es interesante. Recuerdo que hace unos años entrevisté a un muchacho de Breña. Le pregunté ¿cuál es la diferencia entre los chicos de tu barrio y los chicos de San Isidro?: «Los de Breña resuelven todo por los golpes, los de San Isidro lo resuelven conversando». ¿Y por qué crees que pasa esto? «Ah, porque los de San Isidro son educados, conversando se entienden. En Breña, como todos somos brutos, nos arreglamos a golpes». De lo que él decía se deducía algo así como que los que no tienen nivel de instrucción superior son más hombres, más viriles, mientras que los de San Isidro son chicos más suavitos, más educados. Hasta allí género y nivel de

instrucción se conjugaban claramente. Ahora bien, mi madre diría que este muchacho era un «zambo blanco» y que de cholo no tenía ni un pelo; sin embargo, ubicado en la escalera de la discriminación social y considerando que trabajaba como conserje de una antigua ONG, él sabía que en San Isidro era tratado como cholo, y que a pesar del color de su piel, socialmente él estaba por debajo de esos chicos suavitos y bien educados.

Hay un estudio de Juan Carlos Callirgos sobre discriminación en la escuela, donde muestra algo más detallado. En la etnografía que él hace encuentra lo siguiente: que los chicos cholos, digamos, en la manera como los estudiantes tipifican un cholo, son los más fuertes, los que le pegan a todo el mundo, los deseados y temidos, mientras los blanquiñosos en los colegios estatales son tratados como chicos delicados, como maricones, y por lo tanto son los «lornas», los «puntos». En el caso de las chicas pasaba lo contrario. Las chicas cholas no eran las deseadas, mientras que las chicas blancas o blanquiñosas sí eran consideradas las más ricas y apretaditas. Y entonces esta relación entre color de la piel y género funciona de distinta forma según de qué contexto estemos hablando y entre quiénes.

Visto así, lo que estoy tratando de sugerir es que el color de la piel no siempre es determinante, dado que actúa con otros indicadores sociales a veces mucho más decisivos de lo que estamos acostumbrados a constatar.

Lo cierto es que vivimos en una sociedad donde la discriminación se organiza a dos niveles distintos. Por un lado tenemos la desigualdad de tipo estamental, es decir entre gentes del campo y la ciudad, de los barrios pobres y los barrios ricos, entre los socios y los trabajadores de limpieza del Regatas, por citar arbitrariamente ese club y no nuestros propios hogares y lugares de trabajo.

Por otro lado, tenemos estas formas de discriminación desigual que hemos

tratado hace unos minutos, formas que existen sólo en las relaciones interpersonales y donde la desigualdad no es unívoca puesto que depende de la combinación de distintas categorías sociales.

Ambos ámbitos son distintos. En el primero la ecuación es evidente: cholo es pobre y pituco es blanco y tiene plata, etc.; en la otra ser cholo o pituco dependerá de la ubicación en la escalera y de la disposición de cada quien para escalar en esta perversa y cotidiana cadena de personas jalándose la oreja cada día.

SI EN UN PAÍS RACISTA NADIE ES RACISTA...

Para terminar, una última reflexión. Hace tres años llevamos a cabo un evento al que titulamos ¡**Qué tal raza!** En ese evento hubo un ciclo de danza, teatro, fotografía, video, entre otras expresiones artísticas. Todas hablaban sobre el racismo. A la salida del evento, y aprovechando la sensibilización del público, aplicamos una encuesta a gente de la **pequeña burguesía ilustrada**: estudiantes universitarios, profesionales de ONGs, artistas y comunicadores sociales, y en general a gente que suele consumir ese tipo de arte. Hicimos dos tipos de preguntas sobre el mismo tema. Una en tercera persona y otras en primera persona: «¿Existe racismo en el Perú?», por un lado; «¿Yo soy racista?», «¿Conozco gente racista?», por el otro. La encuesta nos permitió constatar que el 90% consideraba que el nuestro es un país racista. En cambio, la frecuencia bajó al 17% cuando los entrevistados decían considerarse sujetos u objetos de discriminación «racista».

«El Perú es un país racista, pero yo no soy racista y nunca me han discriminado», era la respuesta coral de nuestros encuestados. Respuesta que se repite en encuestas aplicadas en la ciudad de Lima por la empresa IMASEN durante el año pasado y que

representan al conjunto de la población. Pues bien, esta constatación me parece interesante porque denota una actitud a la defensiva, por la cual se hace cada vez más obvio que en el Perú hay «discriminación racial», pero al mismo tiempo nadie se reconoce como parte de ella. El tema del racismo no aparece en las encuestas cuando se investiga cuáles son los principales problemas del país según la opinión de los ciudadanos. No aparece como un problema público de interés prioritario, como sí lo hace el desempleo y la delincuencia, o anteriormente el terrorismo y la inflación.

Y esto nos lleva a una reflexión final que varios investigadores han destacado desde una perspectiva más bien histórica. Si en la sociedad tradicional la dicotomía estaba entre «puros» e «impuros», es decir entre gente blanca y no blanca –y eso no se puede cambiar dado que hace referencia a una realidad biológica–, la discriminación en el terreno de las relaciones interpersonales se sostiene en otra dicotomía, a saber entre «sucio» y «limpio». Es decir, en una característica estrictamente contingente.

Entonces, si uno puede ser percibido (y percibirse) «sucio», siempre cabe la posibilidad de limpiarse y cada vez parecer menos sucio. Y en la medida que eso es posible, a través de la educación, a través de la ropa, a través del ascenso social, para decirlo en pocas palabras, uno siempre puede ir **limpiando** y en esa medida se puede ir **descholeando** o, lo que es lo mismo, **blanqueando**. De este modo resulta mucho más llevadero no encarar el problema (sea la amenaza o el reconocimiento) y así cada quien, por su cuenta, puede mejorar sus condiciones personales y familiares sin mayor vergüenza o escándalo. Lo otro supondría reconocerse como cholo o como lo que fuera, y asumir una postura militante que nos puede llevar al riesgo de quedarnos «donde no queremos quedarnos», de ser «lo que no queremos ser». ■



Recién en el año 2000 se habla de crear la Comisión de la Verdad, que ojalá estire la memoria para atrás. (Grabados de William Blake, *Revolted Negroes of Surinam*, 1792.)

Iguales, pero diferentes

CARLOS IVÁN DEGREGORI

En la película **Todo sobre mi madre** de Almodóvar, el transexual Agrado dice: «el pelo me costó tanto, las tetas tanto». Y comienza a enumerar cuánto le había costado ser lo que era, y añade «yo soy más auténtica que todos porque uno es más auténtico cuanto más se aproxima a lo que quiere ser». Esto sólo para empezar con lo que tú decías sobre raza personal. Pienso que de alguna manera estamos hablando de «P» y «no P». O sea, de quiénes son peruanos y quiénes no lo son; quiénes son heterosexuales y quiénes no, etc. En ese sentido lo de raza personal tendría que ver con que se forman grupos y se trazan fronteras, y cada uno va construyendo su identidad por contraste también entre su grupo y los otros. Por un lado, tú tienes una identidad autoadsrita y, por otro, el resto te adscribe también una identidad. Así que tal vez lo de la raza personal puede equipararse a la autoadscripción. Ésta es una discusión en los últimos tiempos a propósito del surgimiento de movimientos étnicos, sea de pueblos indígenas o afroamericanos. ¿Quiénes son ellos? ¿Son quechuas? ¿Tú quieres ser quechua? Pero tú no hablas quechua. Pero tú puedes decir, yo soy quechua, porque mis papás lo eran y yo quiero serlo. La tendencia va ahora por ahí: quien decide es la persona; o sea la autoadscripción, que es subjetiva. Aunque antes también era subjetiva porque hasta 1940 iba el del censo y al ojo, seguramente con una sesión de entrenamiento de media hora o una hora, iba decidiendo: blanco, negro, chino, cholo, cuarterón... lo que sea.

Yo quería exponer algunas ideas que pueden ser complementarias a lo de Sandro, y es que esto de formación de grupos, de trazo de fronteras, de identidades, tiene que ver con la «diferen-

cia», casi como si hubiera, junto al **homo faber**, al **homo sapiens**, un homo clasificador. Tú siempre estás clasificando, estás distinguiendo entre los de tu grupo y los otros. Esto es igual que el prejuicio en tu ejemplo; algo casi generalizado, universal. El problema surge cuando estas diferencias ya se entrecruzan con el poder y con la distribución desigual del poder, y con la dominación de «P» sobre los que son «no P». Cuando la diferencia se vuelve desigualdad y esta desigualdad puede plasmarse en inclusión subordinada o en exclusión. Aquí viene a cuento lo de la diferencia entre América hispana y América anglosajona; cómo en la Colonia, en la América ibérica se da una inclusión subordinada, mientras que en la América anglosajona se daba más bien la exclusión, lo que te va a dar otro tipo de sociedad, otro tipo de práctica política, etc.

Hay otro peldaño más, que es cuando esta inclusión subordinada o exclusión se convierte en deshumanización del otro; cuando no sólo no lo consideras un humano inferior a ti, sino que simplemente lo deshumanizas y eso en algunos casos es construido masivamente. El ejemplo más terrible del siglo que pasó fue el de los nazis y los «subhumanos», como ellos los llamaban; pero también lo hemos vivido, salvando las diferencias, en nuestro país.

Yo había construido una especie de escala. Cuando se trata de diferentes e iguales al mismo tiempo, ahí sí «P» y «no P» se confunden; tienes una ciudadanía pluricultural, o como quieras llamarla. Somos diferentes pero iguales ante la ley, tenemos iguales derechos y deberes. Cuando interviene la desigualdad, entonces tú no tendrías ciudadanos sino indios; el otro es el indio, el

otro es el negro. Y cuando esto desciende todavía un peldaño más, como sucedió en los ochenta, en el período de la violencia, ya lo que tienes no es que los otros son los indios, sino terrucos o yanaumas. Entonces puedes desaparecerlos o chancarles la cabeza con piedra y prácticamente no pasa nada.

Al respecto, yo quiero referirme a algunos casos que justamente en estos días estábamos viendo. Por ejemplo, el de las desapariciones forzadas en el Perú. Recién comienza a tocarse el tema, o en todo caso vuelve a surgir con cierta fuerza a raíz del informe de la Defensoría, con un libro que acaba de sacar Comisedh, también sobre las desapariciones forzadas. Algunas de las características que asumen las desapariciones en nuestro país, según este libro de Comisedh, son conocidas: fueron masivas, sistemáticas, etc. Pero hay una sobre todo que me sorprendió: se dieron a lo largo de mucho tiempo en un grado más o menos significativo.

Durante varios años el Perú fue primero en el **ranking** mundial de desapariciones. O sea, en otras partes el momento de las desapariciones, el momento del enfrentamiento social, de violencia, de guerra interna o como quiera llamársele, dura poco, y luego de alguna manera se va transitando hacia situaciones menos traumáticas. En Guatemala, por ejemplo, ese primer momento dura dos o tres años, mientras en el caso peruano se prolonga a lo largo del tiempo durante aproximadamente catorce años. En otras palabras, nos acostumbramos; la sociedad se acostumbró.

A propósito, me acordaba de un cuento de Julio Ramón Ribeyro titulado **La piel de un indio no cuesta caro**, que se refería al conflicto con Ecuador

en el 41. Efectivamente, de no ser por esto de que la piel de un indio no cuesta caro, no te explicas por qué la lucha de los familiares de los desaparecidos aquí ha sido tan solitaria. Porque masivamente, salvo el caso del estudiante Castillo de La Católica y algunos otros, los desaparecidos fueron campesinos, quechuas o ashaninkas, o deben haber sido muchachos o varones cholos de ciudades como Ayacucho o Huanavelica.

Es verdad que tenemos aquí una ANFASEP, una asociación de familiares de desaparecidos, pero si tú comparas la reacción que hay en España cuando la ETA mata a uno y al día siguiente están cien mil o medio millón en las calles, con la soledad de ANFASEP, o si la comparas con las Madres de la Plaza de Mayo, puedes ver la diferencia convertida en desigualdad e incluso en insensibilidad y casi en deshumanización. O sea, no eran «P» en el sentido de peruanos, no eran parte de un nosotros, no habíamos formado nuestro grupo incluyéndolos a ellos.

Ana María Tamayo, de la Defensoría, está haciendo un trabajo sobre este tema. Ha reunido testimonios realmente desgarradores de madres, hermanas o esposas, a quienes les han desaparecido algún familiar. Hay un testimonio en particular que me pareció como de tragedia griega: el de una señora que sale después de reclamar en la Comisaría donde le dicen que allí no hay nadie; sale a llorar a la Plaza de Armas de Huamanga y no sabe qué hacer, adónde ir, no tiene la menor conciencia de derechos ni de instituciones. Entonces un transeúnte, un buen hombre, se le acerca y le pregunta: «¿señora, qué le pasa?» y ella le cuenta, y le dice: «pero entonces por qué no va al Fiscal, por qué no va aquí...», no sé, le da alguna



Modernidad en los Andes. El Inca ahora toma Pilsen. ... Libertad plena, utopía, para construirse y reconstruirse identidades. (Foto de Carlos Domínguez.)

indicación de adónde ir, y entonces con esta ayuda ya se dirige y comienza a vincularse y a tener algún tipo de compañía. La respuesta del Estado demoró hasta el año 97.

Entre el 83 y el 97 el Estado, salvo la excepción de alguno que otro fiscal valiente de esa zona, no da respuesta y la respuesta es: «Aquí no hay nada, aquí no hay desapariciones», etc. Recién ahora, en el año 2000, se habla de crear esta Comisión de la Verdad que ojalá estire la memoria para atrás, porque si ustedes se dan cuenta, en todo este estallido de memorias que hay alrededor de la crisis y caída de Fujimori, lo que se recuerda son los años 90. Curiosamente, se recuerda el Grupo Colina, Barrios Altos, Mariela Barreto, Leonor La Rosa, pero el general Clemente Noel sacó su libro... y nadie lo conoce. Y fue la época del genocidio en Ayacucho. Tal vez con esta Comisión de la Verdad logremos prolongar hacia atrás nuestra memoria y podamos incorporar esos años.

Por cierto, esta es una cara de la realidad. Frente a ella tenemos esta otra saludable hibridez: culturas híbridas, identidades fronterizas, el repliegue hacia el ámbito más privado de lo que ya serían prejuicios y no discriminaciones activas, y tenemos estas nuevas identidades, esta construcción de identidades mucho más modernas.

Hay un video que yo paso en clase y ha gustado mucho, que se titula **Fiesta transnacional**. Un peruano y un norteamericano hacen su video sobre la fiesta de la Virgen del Carmen en un pueblo donde donde trabaja Desco, Cabanaconde. Y la peculiaridad es que ese año el que pasa el cargo, o los que pasan el cargo, son una familia que vive en Washington D.C. Entonces el video se mueve entre esta familia manejando unos autos espectaculares en la circun-

valación de Washington y luego, vestidos con trajes típicos, pagándole al cerro, haciendo la procesión de la Virgen, bailando huayno... En fin, realmente una libertad plena, casi pues utópica, para construirse y para reconstruirse, y para manejar diversos niveles y situaciones e identidades, de acuerdo con la situación en que te encuentras, y sintiéndote cómodo en los diferentes lugares de este mundo.

El video acaba cuando esta familia que pasó el cargo, regresa a Washington y hay una Cabanaconde City Association en Washington y hacen una fiesta pro fondos para los jóvenes –dan préstamos a intereses menores que los bancos. En la fiesta bailan salsa y son latinos, incorporan una nueva identidad que probablemente jamás habían imaginado antes de salir de Cabanaconde y seguramente sus hijos ya serán latinos, serán hispanoamericanos, o como se les llame.

También tenemos este otro aspecto, como que estamos en un momento de transición; pero las dos cuestiones, los dos ejemplos que he dado, coexisten. Tú tienes a Toledo a quien podrías imaginar viniendo al Perú a pasar el cargo de presidente después de estar en Harvard o Stanford, y regresa a pasar el cargo de presidente y tiene gran éxito... Pero nuevamente esta estructura de sentimientos, estos viejos reflejos coloniales –como dirían Quijano o Cotler– reaparecen entre la primera y segunda vuelta. Es impresionante, si recopilas la prensa amarilla o revisas **Frecuencia Latina**, sobre todo alrededor de la Marcha de los Cuatro Suyos; es como haber retrocedido a antes de la reforma agraria. Toledo era el cholo ignorante, revoltoso, agitador, «terruco» y toda la imaginería, que a mí me parecía lo que en Bolivia algunos lla-

man «las memorias de larga duración», las memorias traumáticas de los indios cercando La Paz en Bolivia. También aquí se daba este imaginario del indio ignorante o revoltoso, agitador, «terruco», donde tú puedes ver varias capas de memoria que van desde los ochenta hacia atrás, a épocas previas a la reforma agraria.

También podríamos decir que en buena parte esta campaña no tuvo éxito; por algo Fujimori está ahora en el Japón. Podrías decir que los estudiantes de la Universidad de Ayacucho lo aplauden, van, lo tocan, le piden su autógrafo a Toledo. Es un modelo a seguir, pero el hecho mismo de que lo sea habla o muestra un problema que subyace, que yo creo que es muy fuerte en el país: la necesidad de reconocimiento. Al no haber igualdad entre los diferentes, lo que quiere el que se siente desigual es que lo reconozcan como igual. Hay un reclamo muy fuerte por reconocimiento, y ahí se juntan todas las discriminaciones y tal vez éste sería el punto de encuentro entre la discriminación racial, étnica, generacional (de los jóvenes), de género, de orientación sexual y regional, algo que creo es importante en el caso peruano actual.

La necesidad de reconocimiento, por ejemplo, de las elites políticas intelectuales y sociales regionales. Acabo de estar este fin de semana en Ayacucho en una actividad social y se me acercó alguien que antes fue de Izquierda Unida y me decía «nosotros, que sacamos el primer alcalde de Izquierda Unida en el Perú –el alcalde provincial de Huanta– y que hicimos esto y lo otro, trajimos a Barrantes, no se nos reconoce, nos han olvidado».

La política de la redistribución que impulsábamos antes, cuando poníamos el énfasis en las clases y en la división

de la sociedad en clases, en cómo romper esta diferencia entre ricos y pobres, y en cómo hacer para que la tortilla se vuelva; esto ha dado pase a la política del reconocimiento. A veces peligrosamente, olvidando ese otro reclamo que sigue vigente: el de las diferencias socioeconómicas y de clase.

Es interesante citar aquí una diferencia que hace Romeo Grompone. Él dice –refiriéndose al gobierno anterior–: «el gobierno no propicia una política de reconocimiento», la cual, como es obvio, tendría que ser una política ciudadana que entrega realmente poder al otro: descentralización, alcaldes, movimientos étnicos, indígenas, etc. Reconocerlos de igual a igual. No les da poder; pero los toma en cuenta. Antes simplemente no aparecían en el radar; y de repente el gobierno de Fujimori los toma en cuenta, en el sentido de que va, está con ellos, pero para engancharlos en una relación clientelista.

Debo decir que parto de la idea de que el Estado y la sociedad se construyen mutuamente. No es simplemente el Estado malo que manipula, utiliza o corrompe a una sociedad buena; este Estado también es construido a su vez por la sociedad. Entonces se trata de una relación de ida y vuelta en la cual lo que ha pasado, creo yo, durante buena parte de nuestra historia, es que esta relación, esta sociedad, ha funcionado como círculo vicioso. Entonces es el caudillo que busca clientes y son los clientes que buscan caudillos, y por algún lado tienes que romper el círculo vicioso y pasar del reforzamiento del clientelaje y del reforzamiento o mantención solapada de la desigualdad, de la diferencia simbolizada como desigualdad, a una ciudadanía pluricultural, donde todos puedan ser iguales y diferentes. ■



«El lujo de ser una más del grupo es siempre elusivo para la criatura que tiene la ingrata distinción de nacer rubia.» (Joan Miró, «Retrat d'una vaileta», 1918).

Gringa machichi saca tus chichis pa'hacer cebiche

FRANCESCA DENEGRÍ

Ser rubia en el Perú ha sido, desde que tengo memoria, una impertinente y conspicua arma de doble filo de la que hubiese preferido prescindir. Durante mi infancia su terca visibilidad la hacía francamente escandalosa, y era entonces cuando me invadía la fantasía de que algún día podría quizás ser morena o castaña, para pasar desapercibida y así llegar a ser una más entre todos mis semejantes. Porque el hecho es que el pelo rubio «auténtico» resulta tan visible y ruidoso en nuestro paisaje humano que el tenerlo no constituye privilegio alguno digno de ser deseado.

El lujo de ser una más del grupo, de la clase, del barrio o del equipo es siempre elusivo para la criatura que tiene la ingrata distinción de nacer rubia y seguir siendo rubia mientras crece, se reproduce y se va haciendo vieja, pero siempre rubia, en el Perú. La rubia más solapa y caleta tendrá que acostumbrarse a que la gente la mire como si fuera un marciano recién bajado de su nave, con traje espacial plateado, lengua bífida y tres antenas de ojos.

Incontables veces en mi vida adulta me he preguntado por qué en un país

tan rotundamente multirracial como el nuestro la rubia «auténtica» es objeto de esa perversa atención. No creo que haya menos rubias que negras, y sin embargo la negra puede, en ocasiones, pasar desapercibida, mientras que la rubia no. Creo que el problema está en que en las rubias intersectan tres líneas de identidad, aquellas de raza, clase y género, de manera tan tortuosa como sólo puede darse en un país racista, clasista y sexista como es el Perú. La rubia es, como la Opa de **Los ríos profundos**, aunque ocupando las antípodas en la compleja y enmarañada jerarquía que gobierna nuestras interrelaciones sociales, el punto de encuentro de infinidad de prejuicios y obsesiones que cultivamos los peruanos desde que se juntaron indios y europeos en estas tierras.

Chabuca Granda dijo alguna vez que sus amigos ricos le decían comunista, pero que sus amigos comunistas le decían oligarca, por lo que ella había concluido que se había quedado sin sitio en su propio país. Claro que el origen social de Chabuca estaba en la elite, lo que para muchos era dato suficiente para calificarla a ella de oligarca, aun-

que su opción de vida, los escenarios por donde ella se movía y los amigos que ella escogió, estaban fuera de los círculos sociales en los que había crecido. Sin embargo, su pelo rubio y sus ojos azules no permitieron a aquellos amigos de peñas populares, desistir de pensarla distinta y oligarca. Chabuca se quedó sin sitio, porque no pudo «vencer las barreras de su raza». Su poesía, su música y el mito que la sobrevive son de todos y se escuchan en todos sitios, pero cuando ella vivía se sentía de nadie y sin sitio propio.

La cita de arriba es de otra rubia reticente, Beatriz Alva Hart, quien en una reciente entrevista comenta cómo ella se dio cuenta de que su credibilidad política en las bases se veía invariablemente socavada cuando al verla tan gringa la gente comentaba burlesco: «miren a esa pituquita, qué va a comer una pachamanca». Así fue como optó por la cola y la cara lavada, como estrategia, confiesa, «para vencer las barreras de mi raza». O sea, para pasar caleta nomás y evitar que el color de su pelo y sus ojos la delataran arbitrariamente como lo que seguramente no es, una oligarca. Porque pituca y gringa son, en el imaginario peruano, sinónimos inseparables, dos caras de la misma moneda que sirven para excluir a la rubia «auténtica» por engreída, racista y tonta.

Lorena Tudela Loveday es también pituca y gringa, aunque la Lorena original del cómic norteamericano fuera Betty, la enamorada clasemediera y más bien pobretona de Archie. En cambio su rival, Verónica del Valle, la millonaria de la misma collera que lo tiene todo menos a Archie, sí que es una snob. Pero el detalle está en que no es rubia: Verónica tiene el pelo negro carbón, los ojos pardos y la piel blanca. Si en México, de donde se importaban estos cómics traducidos del inglés, los editores no consideraron necesario invertir los roles de Verónica y Betty para que la rica fuera rubia y la pobre morena, es porque la rubia en aquel país no tiene la

misma connotación plana y gruesa que la que tiene aquí. Será porque en México sí que hubo un proceso de mestizaje, que mezcló razas y clases de tal manera que hoy ser «güerita» no es lo mismo que ser oligarca y poderosa, y ser mestizo no significa tampoco ser pobre e impotente.

Lo de Loveday no parece tener mucho sentido, dado que la comunidad anglo en el Perú no es ni particularmente poderosa ni rica. No importa. Basta un apellido que suene a gringo para subrayar la rubicundez de la portadora, y otorgarle su certificado de autenticidad. Lorena es rubia auténtica, por ende de origen anglo, pituca y frívola. En cambio, la Betty de los cómics, su doble, es también rubia pero de clase media, vive en una casa modesta, y en lugar de ir a los restaurantes de moda va a la fuente de soda del barrio. Lorena, si come pachamanca como Beatriz Alva, lo hace porque está de moda, o por pena, no porque lo disfrute. Si tiene amigos comunistas, como los tenía Chabuca, es por curiosidad y por superada, no por una particular sensibilidad social natural o cultivada. Lorena ha pegado a partir de un truco editorial que trocó dos personajes femeninos exclusivamente por su color de pelo, para condensar en ella todos los atributos de esos seres enrarecidos, lejanos y sospechosos que son las rubias «auténticas» en el imaginario peruano.

CRECER RUBIA AYER

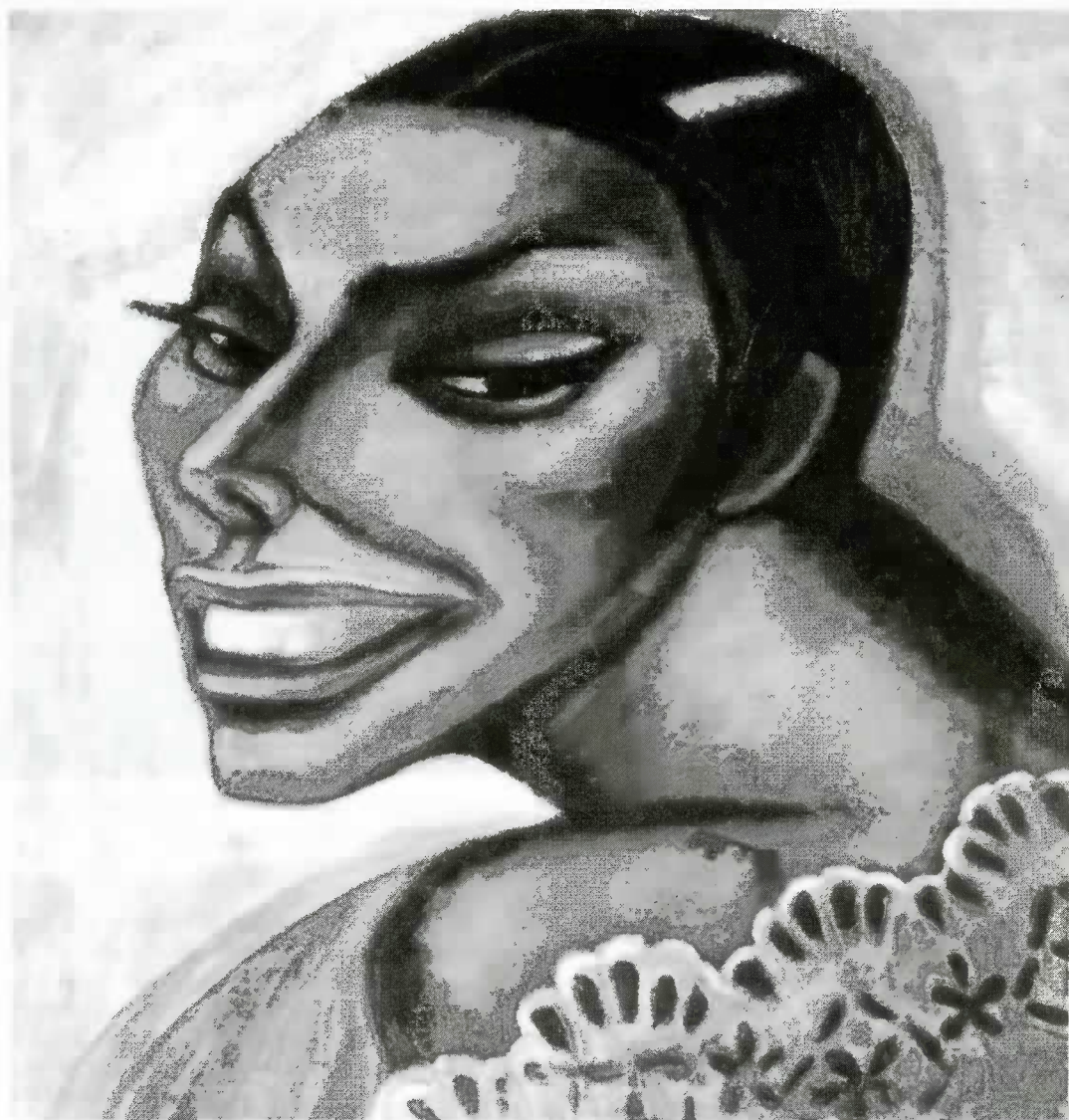
Ser rubia «auténtica», y por ende automáticamente pituca, lejos de representar un privilegio representa un verdadero lastre porque marca distancias abismales, y al hacerlo margina, exotiza y aísla. En mi caso lo sentí así desde el colegio, aunque fui a un colegio ghetto, uno de esos en donde todas las chicas eran pitucas y por ende racistas, o si no lo eran, aparentaban serlo. Dentro del ghetto, por cierto, el ser rubia podía ser una ventaja. Las profesoras

ras más modestas, las que ocupaban una categoría aparte que las monjas y las profesoras blancas por ser mestizas y egresadas de universidades nacionales, me trataban con especial simpatía: me subían un puntito aquí, otro allá, se hacían de la vista gorda cuando metía vicio desde las carpetas del fondo, mientras que mis amigas que estudiaban más y se portaban mejor, pero tenían el pelo negro, corrían el riesgo

de que se les aplicase las penas implacablemente.

Sin embargo, al salir del guetto el pelo rubio se convirtió indefectiblemente en el signo que transmitía, cual gigante cartel de publicidad de carretera a las playas del sur, mensajes bizantinos sobre los que yo ciertamente tenía poco control. Para empezar, mi pelo podía anunciar una ingenuidad a toda prueba (la gringuita linda y

«Morena limeña» de Julia Codesido.



tonta), y/o una sexualidad desbordada (la gringaza rica). En el atestado micro que tomaba todas las tardes con tres amigas para asistir a una academia preuniversitaria en la Avda. Wilson, de cada cinco metidas de manos, cuatro las repelía yo. Y no era porque llevase la ropa más provocati-

echaba mano evidentemente sin ningún éxito, yo estaba obligada a defenderme de los ataques que mis amigas, en cambio, parecían evitar con poco esfuerzo.

De aquel invierno de 1974 en que descubrí la otra Lima y el inquietante e incierto lugar que en ella yo ocupaba,



Francesca Denegri nos cuenta que cuando iba con tres amigas en el micro, de cada cinco metidas de mano, cuatro las «finteaba» ella. ¡Sólo por ser rubia! (Foto: Carlos Domínguez).

va del grupo. Al contrario, para compensar lo que yo sentía como faro encendido en una noche sin estrellas, me vestía modositamente y me jalaba el pelo en cola con verdadera austeridad (sin la coquetería de Beatriz), pero a pesar de éste y otros recursos a los que

recuerdo sobre todo el día en que una pandilla de chicos adolescentes, azuzados por las risas y aplausos de los transeúntes, me persiguió amenazante por las calles de la Colmena gritando el estribillo que le da el título a esta nota: «gringa machichi saca tus chichis para

hacer cebiche». Y cómo corrí despavorida maldiciendo mi fenotipo y prometiéndome que lo transformaría de una vez por todas, lo cual, por supuesto, nunca llegué a hacer, pero ésa es otra historia.

Esos fueron los años en que la eferescencia socialista se respiraba en las calles y las universidades de la ciudad, cuando muchas jóvenes que como yo terminaban el colegio, descubrían con entusiasmo posibilidades de vida más apasionantes que la del universo cerrado del ghetto. Entonces fue que aprendí sobre las suspicacias y los feroces anticuerpos que mi presencia provocaba entre los chicos de colegios nacionales con discursos políticos de izquierda, aunque mi interés en lo que ellos decían fuera verdadero, y no porque estuviera de moda –en mi colegio nunca estuvo de moda el socialismo– sino porque de verdad me enardecía ese horizonte nuevo en mi vida.

Cuando luego partí en viaje largo al extranjero y conocí a una diversidad enorme de comunidades de peruanos inmigrantes, tuve la esperanza de que el mero hecho de estar compartiendo todos la calidad de extranjeros nos haría más iguales, más igualmente peruanos. Pero no, en los veinte años que estudié y trabajé en Londres, no se me presentó ni una sola vez la oportunidad de involucrarme y participar en la vida comunitaria de peruanos sin tener que pasar primero por el trámite engorroso y obligatorio de explicar la contradicción aparente entre mi nacionalidad y mi color. No fueron, en realidad, experiencias alentadoras. A la pregunta incrédula de si de verdad era peruana, le seguía invariablemente la exclamación socarrona de que seguro sería miraflores. Había pues que resignarse a tener que pasar por diversos rituales de iniciación que probaran que, a pesar de ser rubia, era tan peruana como María Parado de Bellido, sin ser tampoco miraflores.

CRECER RUBIO HOY

Ha pasado mucha agua bajo el puente desde que partí, y ahora constato, tras casi tres años de retorno, que es muy poco lo que se ha avanzado en este tema. El Perú sigue siendo un país que discrimina a diestra y siniestra, al cholo y al gringo, al indio y al negro. Seguimos siendo un país de ghettos. Y aquél donde se ubica al rubio sigue siendo tan claustrofóbico hoy como lo fue ayer. Lo confirmo a través de la experiencia de mi hijo mayor, quien a sus diez años tuvo que enfrentar la primera experiencia racista de su vida cuando llegamos a Lima y consiguió entrenar con un prestigioso equipo local de fútbol. Durante casi un año entrenó con pasión, disciplina y absoluta dedicación, y jugó con entrega total en los partidos en los que le tocaba participar.

Aparentemente todo andaba bien, y sin embargo yo lo notaba cada día más tenso, más cabizbajo, más caviloso. Cuando lo iba a recoger de los entrenamientos su humor era francamente insoportable, y su reticencia a respondera mis preguntas implacable. Sospeché que tendría problemas de comunicación con los otros niños –limeños de los conos, aparte de una o dos excepciones– porque su castellano era todavía rudimentario. Pero nada entonces me haría presagiar lo que de verdad estaba sucediendo. Un año después de su primer entrenamiento descubrí, en medio del desembalse incontrolable de su llanto iracundo y rabioso, que desde el primer día que había entrado al equipo sus compañeros lo torturaban con epítetos ofensivos relativos a su pelo rubio y a su forma espigada. Él había aguantado callado, entrenando con mayor ahínco aún, hasta que los escarnios se intensificaron y lo empezaron a llamar «Barbie». El giro feminizante que tomaron las pullas fue ciertamente la gota que lo hizo estallar de ira y fue ése el momento preciso en que decidió que en esta ciudad no jugaría más.

Cuando lo consulté con algunos

amigos y colegas con experiencia y conocimiento profesional de los intrínquilis del racismo peruano, la reacción fue clara y unánime: que lo retirara del equipo cuanto antes, porque las presiones y el maltrato no cederían, más bien

arreciarían. Así lo hicimos, y hoy Francisco se maneja en los entornos donde le toca moverse con la cautela y el recelo del adulto que ha conocido los rigores de la exclusión. Tiene una nueva pasión, que es la del teatro. Hace unas



«Niña chola» de Felipe Cossío del Pomar.

semanas lo llamaron para hacerle un **casting** para un cortometraje. Lo primero que advirtió apenas saludó a la directora, y sin siquiera haber leído el guión o conocer la caracterización de su personaje, fue que si era necesario se pintaría el pelo de negro. Ha elaborado además una serie de estrategias que lo ayudan a solapar el distintivo de su pelo rubio. Entre ellas, la de hablar eficientemente el lenguaje ahorado de la calle. La necesidad de camuflarse parece generalizada en los niños rubios de esta sociedad que salen temprano de sus guettos. Una amiga me contaba que su hijo de quince, rubio también, al encontrar un trabajo de verano en una planta de carros cuyos empleados son en su mayoría mestizos, se rapó el pelo al segundo día de trabajo. Vergüenza o sentimiento de culpabilidad, el hecho es que el rubio con un mínimo de sensibilidad no vive cómodo en esta sociedad nuestra. Como anotó Roberto Challe en una entrevista: «Si eres negro no gustas porque eres negro y si eres gringo porque eres gringo. Acá tienes que ser mezclado». (Gonzalo Portocarrero, **Racismo y mestizaje**, 1993, p.202)

HACERSE RUBIA HOY

Cuando yo crecía, la rubia al pomo no pasaba de ser una huachafita, como se decía entonces para subrayar el desprecio por la «igualada». Las había entre las peluqueras, las secretarías, las vendedoras de Scala y de Monterrey, las actrices de telenovelas y las vedettes, pero formaban una minoría. Hoy la rubia al pomo no es más una huachafita ni una minoría, sino más bien una super mujer que ha invadido la televisión peruana. Laura, Mónica, Gisela, Jeanette, Ruth Karina: doctoras, **self-made women** o bombas-sexys, estamos frente a mujeres modelos que indudablemente «han triunfado», pero que para ello han debido pasar primero por la peluquería para hacerse rubias, prerrequisito aparente para calentar pantallas.

¿Cómo leer este conflictivo y tortuoso terreno de relaciones sociales que se compendia en la simultaneidad de sentimientos de desprecio y admiración que suscita la rubia en el imaginario peruano? Porque ese teñido es signo inequívoco de que se reconoce como deseable y superior a esa misma rubia que se insulta y excluye. En un análisis que hace Rocío Silva Santisteban sobre el tema (XYX, Demus, 2) sugiere que la imagen de mujer exitosa en la televisión es la de la rubia a la argentina, porque es un tipo de mujer que recuerda al público que «es posible ser rubio con tu propio esfuerzo». En otras palabras, la nueva super rubia, al serlo por sus propios méritos y no por herencia genética, sería signo del progreso y la movilidad social que hace treinta años ni se vislumbraba. Gracias a ello, aquel distante y sospechoso objeto de deseo que era la rubia auténtica ha sido hoy apropiado, y en el proceso transformado y reelaborado, por la cultura y la imaginería criolla. A esa rubia ninfuloide de mi infancia que era percibida como «linda» pero engreída, de buen gusto pero descerebrada, privilegiada pero ingenua, se la ha transformado en una rubia treja, sexy, astuta, recia y desenfadada que provoca una relación de identidad y familiaridad; de empatías secretas y positivas con su público. A ellas, por más rubias que sean, nadie soñaría con perseguirlas en las calles espantándolas con el estribillo aquel de «gringa machichi...», porque son reconocidas como parte de la tribu, y no como maricianas extranjeras.

Así pues, gracias a la cosmetología moderna y a la movilidad social, el pelo rubio ha dejado de ser atributo ajeno y con ello el perfil de la huachafita y la maroca empieza a desdibujarse. Pero esa movilidad social no ha contribuido a cancelar o debilitar las jerarquías, sólo ha generado un tipo más dentro de la ya compleja nomenclatura de identidades raciales que gobiernan las relaciones sociales en nuestro país. ■

RS **resumen semanal**

Compendio de los más importantes acontecimientos políticos y sociales a nivel nacional.

(Disponible sólo en versión electrónica)

TARIFA ANUAL NACIONAL Y/O INTERNACIONAL

(50 números) Precio único: US\$ 30.00

Paquete 2001

Deseo tomar () suscripción (es) anual (es) a **Resumen Semanal**

Nombre: _____

Dirección: _____

Ciudad: _____

País: _____

Telf./Fax: _____ RUC: _____

E-mail: _____

Forma de Pago:

() Cheque a nombre de **desco**

() International Money Order a nombre de **desco**

() Abono en Cta. Cte. Del Banco Wiese N° 071-1222170 DESCO/PUBLICACIONES(*)

(*) Para suscriptores extranjeros: Los costos bancarios –tanto del país de origen como de destino– corren a cargo del suscriptor.

En caso de abono directo nacional o internacional, remitir a nombre de **Resumen Semanal**, vía fax o por correo normal, fotocopia de la nota de depósito. A vuelta de correo le enviaremos boleta o factura según requiera.

desco – Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo

León de la Fuente 110, Lima 17 – Perú

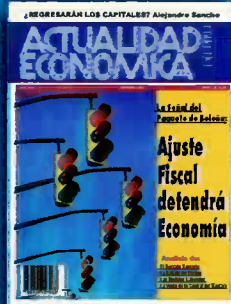
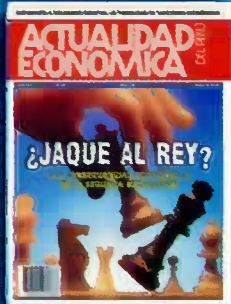
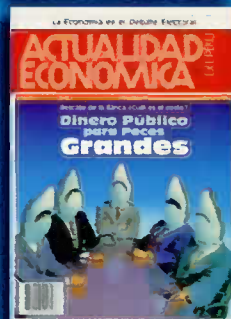
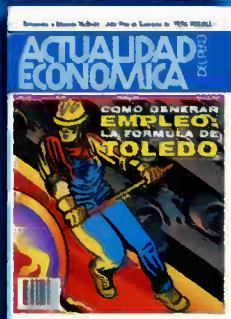
Telf. (51-1) 2641316 Fax: (51-1) 2640128

DEL PERU

23 AÑOS DE PERU

23

Años
1978 - 2000



Jr. Talara 769
Jesus María
Lima - Perú
433-3472 / 433-3207
E-mail: ae@cedal.org.pe

UNMSM-CEDOC

EXPERIENCIA EN MAESTRÍAS AL SERVICIO DEL DESARROLLO DEL PAÍS

Treinta años de experiencia y una plana docente conformada por catedráticos e investigadores de primer nivel, otorgan a la Universidad Católica máxima excelencia académica en programas de maestría al servicio del desarrollo industrial, económico y social del país.



■ GRADOS DE DOCTOR

Antropología
Derecho
Filosofía

■ GRADOS DE MAGÍSTER

CIENCIAS BÁSICAS Y APLICADAS

Física
Física Aplicada
Informática
Matemática
Química

HUMANIDADES

Filosofía
Historia
Lingüística
Psicología
Literatura Hispanoamericana
Comunicaciones

CIENCIA JURÍDICA

Derecho Civil
Derecho Constitucional
Derecho Internacional Económico
Derecho en Política Jurisdiccional
Derecho de la Propiedad Intelectual
y de la Competencia
Derecho de la Empresa

ADMINISTRACIÓN

Administración Estratégica de Negocios

CIENCIAS SOCIALES

Antropología
Economía
Ciencia Política
Gerencia Social
Sociología
Economía y Relaciones Laborales

EDUCACIÓN

Enseñanza de la Física
Enseñanza de la Química
Enseñanza de la Matemática
Gestión de la Educación

INGENIERÍA

Biomédica
Control y Automatización
Civil
Ingeniería y Ciencia de los Materiales
Mecánica

Secretaría de la Escuela de Graduados, campus PUCP. Telf: 4602870 anexo 218 Directo 2618881.
De 9 am. a 12:30 pm. y de 2 a 4:30 pm. www.pucp.edu.pe/~escgrad escgrad@pucp.edu.pe



Pontificia Universidad Católica del Perú

Toda la vida adelante.