

28

ciudad y CULTURA

CUADERNOS URBANOS



quinto centenario: celebrando derrotas

montoya/ romero/ gonzález/ franco/
castillo ochoa/ rodríguez rabanal/ ibáñez/
lópez soria/ rozas/ azofra/ williams/
ccopa/ álvarez/ melis/ jara/ monsváis/

Ciudad y CULTURA



la razón mordiéndose la cola

□ No se trata solamente de hacer un inventario de los paradigmas muertos, sino de estructurar nuevos caminos para la razón, poniendo a esta última también en tela de juicio desde cada ciencia. La razón, ese iluminado descubrimiento de occidente que nos permitió reflejarnos en un insólito espejo, necesita volver sobre sus pasos perdidos y moderarse la cola, cotejarse con ella misma. Este desandar tortuoso impregnará seguramente el pensamiento colectivo de los próximos años para acometer el desafío cognitivo que supone entender el nuevo mundo, el futuro instalado en el presente y el propio proceso de conocerlo.

El intento de repensar todo implica una enorme dosis de tolerancia y duda, espíritu que constantemente pretendemos revalidar. No todas las ciencias avanzaron al mismo ritmo ni sortearon de igual manera los obstáculos que la modernidad impuso. No todas se aferraron con la misma desesperación a la tentación holística ni se resistieron con igual énfasis a las relaciones interdisciplinarias. No todo lo antiguo está caduco ni lo naciente es novedoso y permanente.

Es cierto que es casi imposible diseñar el rumbo de la razón. De la misma manera se nos hace inconcebible renunciar a los ecos de la utopía, cualquiera sea su campo de resonancia. Desde el Sur subdesarrollado tenemos derecho también a pensar la historia. Por ello quizá nos negamos a una celebración compulsiva del Quinto Centenario e incluimos la atractiva propuesta de Rodrigo Montoya. Para terminar estas líneas nos es preciso prolongar un adiós ante la partida de José Aricó, quien nos ofreciera una última y larga entrevista en el número pasado. En fin... □

DIRECTORES
Paul Maquet
Rodrigo Núñez C.

SUB-DIRECTOR
Andrew Maskrey

COMITE ASESOR
Roberto Miró-Quesada
Rolando Ames
Adolfo Córdova
Gonzalo Portocarrero
Vicente Santuc
Fernando Villarán
J.I. López Soria
César Rodríguez Rabanal
Augusto Ortiz de Zevallos

COMITE EDITORIAL
Julio Calderón
Rocío Valdeavellano
Alfredo Quintanilla
Fernando Romero
Alfonso Carrasco
Flor de María Monzón

COLABORAN EN ESTE
NUMERO
Rodrigo Montoya
Fernando Romero
Osmar González
Carlos Franco
Manuel Castillo Ochoa
César Rodríguez Rabanal
Alfonso Ibáñez
José Ignacio López Soria
Fernando Rozas
Félix Azofra
Carlos Williams
Pedro Copa
Montserrat Alvarez
Antonio Melis
Cronwell Jara
Pablo Vega Centeno

CORRESPONSALES
ESPECIALES

INDICE

-
- 7 debate
LA CELEBRACION DE UNA DERROTA
A propósito del Quinto Centenario
Rodrigo Montoya
- 25 entrevista
C. FRANCO: "YO RESCATO LO PLEBEYO"
Confesiones de un populista a ultranza
- 16 política
DE ZORROS, POPULISTAS Y LIBERALES
Tres rostros de una misma crisis
Fernando Romero y Osmar González
- 33 política
HACIA LA SOCIEDAD POLICENTRICA
Al encuentro del paradigma perdido
Manuel Castillo Ochoa
- 40 psicoanálisis
LA COMPRESION DE LA IRRACIONALIDAD
Los engarces con las Ciencias Sociales
César Rodríguez Rabanal
- 51 debate
DE BUSQUEDAS Y PERPLEJIDADES
Notas sobre el tema de la postmodernidad
José Ignacio López Soria
- 59 filosofía
LA SABIDURIA EN LOS TIEMPOS DEL COLERA
De la crisis a la utopía
Alfonso Ibáñez

CIUDAD y CULTURA

- 67 epistemología
ACABEMOS DE UNA VEZ CON LA CULTURA
Acerca de las patologías perceptivas
Luis Fernando Rozas
- 79 ensayo
LA GENESIS DEL SUBDESARROLLO
Los abismos entre bárbaros y civilizados
Félix Azofra
- 93 urbanismo
CRITICA DE LA PLANIFICACION DEL DESARROLLO
Los problemas del urbanismo en los 90
Carlos Williams
- 105 imaginario
LA CIUDAD DEL FUTURO
La mentalidad popular frente a la vivienda
Pedro Ccopa
- 113 poesía
ZONA DARK
Montserrat Alvarez
- 117 crítica
ELOGIO DE LA CONCIENCIA LITERARIA
El Mariátegui olvidado
Antonio Melis
- 124 narrativa
LA MUJER
Cronwell Jara
- 131 cultura latinoamericana
LA CURSILERIA COMO INSTITUCION
Para entender nuestra huachafería
Carlos Monsiváis

John Turner (Inglaterra)
Diego Robles (Mozambique)

DISEÑO GRAFICO Y
DIAGRAMACION
Charo Patrucco

ILUSTRACIONES Y CARATULA
Charo Patrucco

COMPOSICION E IMPRESION
OCISA, Adán Mejía 180

DISTRIBUCION
Publirec

SUSCRIPCIONES
Nacionales: un año, tres números: S/. 30.00
Extranjeros: un año, tres números: \$ 35 dólares.

CIUDAD Y CULTURA es una revista cuatrimestral coeditada por CENCA e ITDG.

CENCA, Instituto de Desarrollo Urbano

Julio C. Tello 224, Lince, Lima 14 - Telf.: 700026

ITDG, Tecnología Intermedia Jorge Chávez 275, Miraflores. Lima 18 - Telf.: 466621

NUMERO 28, MARZO 1992, Año 10
Revista Cuatrimestral

© CENCA + ITDG

Los puntos de vista, vertidos en los artículos son de exclusiva responsabilidad de los autores

Permitimos la publicación de materiales de Ciudad y Cultura, previa autorización por escrito.

Ciudad y Cultura no mantiene correspondencia en torno a colaboraciones no solicitadas.



La polémica en torno a las celebraciones del “Quinto Centenario del Descubrimiento”, paradójicamente parece dejar más contusos y heridos en la propia España que en el Nuevo Mundo. Rodrigo Montoya, conocido antropólogo peruano es una de las pocas voces que viene trabajando este traumático encuentro y sus reper-

LA CELEBRACION DE UNA DERROTA

A propósito del Quinto Centenario



usiones desde el Perú del presente, aprovechando una larga estadía en la “madre patria”. Nos recuerda que no se trata de endilgarle a la gente su mala conciencia, sino de enfrentar claramente el etnocentrismo, mirando al pasado con respeto desde la razón de los vencidos. El presente texto fue publicado en la revista española “Antropología N° 1”.

Rodrigo Montoya

□ El tema del V Centenario es enorme, complejo, está lleno de confusiones, luces, supuestos no explicitados, esperanzas de paz; es un fenómeno analizable en sí mismo y sobre el cual no puede haber una sola aproximación sino muchas. Quiero, por lo tanto, indicar que la diferencia entre España y Perú frente al V Centenario puede ser un buen punto de partida.

En España, el V Centenario representa hoy día una especie de gran apuesta, de gran desafío; es como una canasta en la que se acumulan esperanzas e ilusiones y de la que se espera muchísimo más de lo que seguramente se va a lograr. El V Centenario parte de un acontecimiento histórico específico, está directamente ligado a la entrada de España en el Mercado Común; y tiene que ver con una especie de liderazgo y presencia fundamental de España en Europa y en el mundo, con los Juegos de Barcelona y con la gran Exposición de Sevilla del 92. Así, esta enorme importancia del V Centenario es vivida en España con intensidad. Y la prueba de ello son las posiciones contrarias, aparentemente irreconciliables, que aparecen en un debate que todavía no alcanza una forma madura y razonada para ir mostrando las tesis sostenidas por una y otra posición. Son estados de ánimo, son momentos que las personas están viviendo con mucha intensidad, porque están en juego demasiadas cosas.

Por el contrario, en el Perú, del V Centenario no se habla. Estuve en una reunión en Cuba, en 1986, y me acuerdo que fue la primera mención que oí sobre el V Centenario y sobre la importancia que España le atribuía a este acontecimiento. Sé que hay una



comisión peruana para esta celebración, y la constitución de esa comisión y su presidencia ha sido un asunto del que me enteré aquí. No sabía que existía esa comisión en el Perú. No sé que está haciendo. Pero lo que es cierto —y no es una crítica a la comisión sino el re-

conocimiento de un hecho— es que las fuerzas intelectuales directamente afectadas por este asunto no están todavía convocadas, ni han sido llamadas a la discusión ni al debate.

Hay, pues, reacciones muy distintas. Y ello se explica muy bien, porque me parece que, en última instancia, todo pueblo tiene absolutamente el derecho a defender y celebrar lo que le parece una victoria. Esto también justifica el derecho de otros pueblos, que no quieren conmemorar las derrotas. Habría que ser masoquista para celebrar una derrota y, por lo tanto, ésta es una diferencia muy grande. Antes de dar una opinión sobre el V Centenario, me gustaría indicar que el problema de fondo de la celebración no está en 1492, no está en el descubrimiento de América, en la circunstancia de Colón o en lo que significó la conquista y colonización de América. El problema lo siento totalmente del lado del futuro, de lo que España espera, de lo que las fuerzas políticas españolas quieren y no quieren contradictoriamente con el tema central que supone la entrada de España en el Mercado Común.

Esto va en relación directa con lo que pienso sobre el hecho de que los procesos históricos deben combinar todos los momentos. Creo que toda vinculación con el pasado supone una opinión en el presente y una esperanza en el futuro, y que toda lectura del pasado se hace desde el presente,

pero con el ojo puesto en el futuro. Si alguien actúa y opina es porque espera que el futuro no sea como es ahora o siga siendo como es hoy. Apelando a la historia, se encuentran en el pasado las razones y los argumentos para sostener las posiciones. En última instancia, se trata de un problema de poder. No se quién escribió o dio una frase que me parece muy importante: "los ricos son las únicas personas a las que la verdad no les interesa". Las personas que no participamos del poder y de la riqueza somos, en general, aquellas que estamos profundamente interesadas en lo que puede haber sido la verdad histórica y en lo que puede ser ésta en el futuro. Nos acercamos desde una determinada posición de poder para afirmar o negar y acudimos al pasado como una reserva de argumentos, que puede servir para lo que esperamos de cara al futuro y para tomar posiciones políticas y actitudes concretas en el presente. En consecuencia, lo que me parece notable es que la celebración aparente del V Centenario es una especie de paraguas que protege una gran cantidad de ilusiones y esperanzas, y que el problema de fondo es la inserción de España en Europa.

Llegados a este punto, me gustaría señalar cómo veo, después de 25 años, el cambio de imagen que han tenido los españoles acerca de su propio país y sobre Europa. Cuando en 1966 fui a la parisina plaza de La Bastilla

a observar la celebración del Primero de Mayo, me quedé conmovido al ver el millón de personas que lo festejaba. Entre los grupos que desfilaban, básicamente integrados por hombres y mujeres de la CGT y de los partidos políticos franceses, hubo uno que me llamó



muchísimo la atención: el formado por los exiliados españoles. En primera fila iban los supervivientes de la Guerra Civil Española y, en último lugar, las criadas y el personal de servicio de los hospitales, ministerios y hoteles. Todos compartían esa condición de es-

pañoles, tratando seguramente de manifestar que el Primero de Mayo era doblemente emotivo, por ser el día de los obreros (día del trabajo) y también por ser un día en el exilio (en tierra de otros).

paralelismo

En esos años, los españoles eran mal vistos y mal tratados por los franceses y en ello encuentro un paralelismo con la forma en que los limeños trataban, y tratan, a los andinos serranos que vivimos en Lima. Esto que ocurría, y ocurre, en el interior de un país como el Perú, era perfectamente visible en Francia, donde los españoles, portugueses, negros y árabes constituían la parte más sometida, subordinada y marginada de las fuerzas del trabajo. Los españoles tenían una enorme solidaridad entre ellos, y yo entonces dejé de ser un mero espectador del Primero de Mayo para intentar convertirme en una persona más dentro del grupo español. La decisión de unirme a este grupo tuvo seguramente una base histórica muy profunda, porque además de las raíces que son más fuertes que mi propia memoria, también influyeron los versos de Miguel Hernández, García Lorca y Machado; y el recuerdo vivo, muy presente, de Vallejo (el de "España, aparta de mí este cáliz"). Participar con los españoles en ese Primero de Mayo fue compartir unos mismos sentimientos,

unas semejantes esperanzas políticas y, por supuesto, una lengua común. En ese momento descubrí una parte de España que me encanta y que tiene que ver con los versos cantados por Paco Ibáñez, los relatos de los viejos de la Guerra Civil y con los jóvenes que encontraban en esos hombres y esas mujeres parte de su propia identidad.

Años más tarde, desaparecida la dictadura de Franco y con el PSOE en el gobierno, las cosas han cambiado muchísimo y el 92 me parece una apuesta para que de aquí a entonces el poder establecido pida a todo el pueblo español que participe en esta conmemoración, y para que se diluyan las distancias históricas que separan a España del resto de Europa.

Me explico. Después de que España dejara de ser un gran imperio, le tocó vivir dos siglos muy difíciles: el XIX y el XX. Al terminar el siglo XX, lo que el gobierno español quiere es que España goce de los mismos derechos que otros estados miembros del Mercado Común Europeo, y que sea reconocida como un interlocutor plenamente válido en Europa. Se trata de que su posición de país europeo no sea vista con el rabo del ojo o por encima del hombro, y de acabar con la consideración de que España constituye la parte menor y el área subdesarrollada y latina de Europa. Y, a mi entender, este esfuerzo, esta 'racionalización' para no ser



mal vistos y poco considerados dentro de Europa, es el eje que centra el debate sobre el V Centenario y explica la razón de que el múltiple coro de voces que se alza alrededor de esta celebración adopte posiciones tan opuestas.

Por otro lado, si los antropólogos peruanos hemos de tener una posición sobre el V Centenario, debe ser en términos de un balance histórico, de un enjuiciamiento del pasado, presente y futuro. Hay que saber: cuánto de la empresa colonial sigue vigente, lo que le debemos a España, cuántas de nuestras raíces vienen de aquí o ya no son las mismas y en qué medida somos dueños de nuestra propia historia o parte todavía de una historia expropiada.

Desde el punto de vista de la producción científica e intelectual, el V Centenario debiera ser entendido como un tema por discutir, para ver qué queda pendiente de la herencia colonial, cuánto es parte ya del pasado y en qué medida el sentimiento de culpa tiene que ser, primero, explicado y, luego, tratado como un problema por resolver. En mi opinión, una de las grandes tragedias del Perú ha sido su sentimiento de culpa, a diferencia de otros pueblos y de otras culturas del mundo que poseen una relación muchísimo más sencilla y sensata con el presente, el pasado y el futuro. La religión cristiana, el catolicismo, tiene una noción de culpa que es muy fuerte y que está interiorizada en América del modo más profundo e imaginable. En Perú, sufrimos muy intensamente el sentimiento de culpa por lo que otros hicieron, como un pecado original; la amenaza del futuro sancionado con el infierno, si es que procedemos mal; el juicio permanente de otros sobre nosotros y la mala conciencia e inseguridad de si estuvimos bien o no, si pecamos o no. Y este universo de la culpa, que viene dado como un elemento colonial, es el que aparece ahora como sentimiento de culpa de quienes, testigos y solidarios del presente de los indios, se niegan a aceptar una celebración.

El papel para nosotros, los intelectuales de América, no es el de recordarle a la gente su mala conciencia, porque de eso no se

trata. No puedo culpar a Fermín del Pino de lo que hizo Colón, de alguna barbaridad de Almagro o de alguna canallada de Pizarro. Si nosotros hubiéramos estado en el pellejo de Almagro, hubiéramos hecho lo que ellos hicieron; el juicio del pasado debe suponer colocarnos en el pellejo de ellos. Si algo tiene de fondo la antropología, es proponer la consideración de los otros a partir de colocarse en el pellejo de los otros; es decir, qué haría yo si fuera el otro, qué habría hecho si yo fuera Colón. Hace quinientos años era absolutamente natural que los dioses fueran considerados superiores e inferiores, que se juzgara verdaderos o falsos a los dioses, y que los hombres fuesen contemplados como seres humanos o como especies parecidas a los hombres. Todo ello tenía sentido entonces, aunque ahora nos parecería aberrante que alguien se preguntara si los indios tenían alma. Era lógico decir que no la tenían —aunque Bartolomé de las Casas dijera que sí—, o se podía concebir que los españoles se cuestionaran, al llegar a la primera isla, si los indios tenían lo mismo que ellos dentro del estómago.

En fin, este etnocentrismo tiene que ser enfrentado claramente. La antropología nos enseña a mirar el pasado, primero, con respeto y, segundo, bajo la óptica de que en cada momento histórico, en cada tiempo hay un aire que se respira, unas ideas que se tienen, un pensamiento y un

universo simbólico. Por lo tanto, no se trata de juzgar ese período y de culpar a los que están en el presente de lo que hicieron los ancestros o los abuelos.

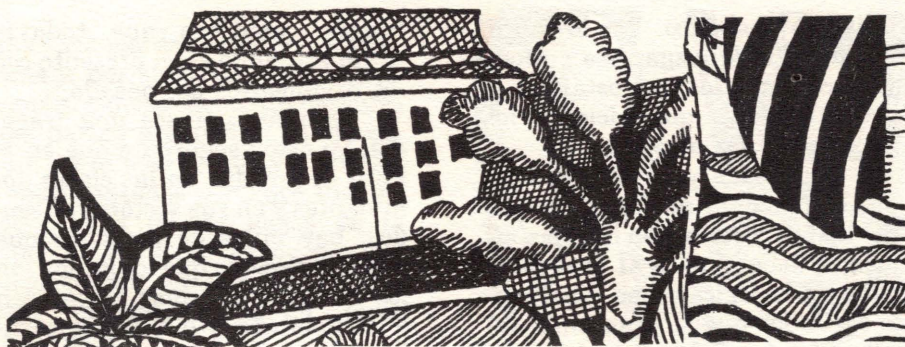
Pero ésto, para que la idea quede redonda, no significa una neutralidad frente a la historia. El primer deber frente al pasado es verlo en la lógica de su tiempo, y el segundo —que se desprende del primero— consiste en criticar y combatir que el pasado siga causando problemas a la sociedad del presente. En otras palabras, si la herencia colonial continúa, es preciso oponerse a ella. Se trata de adoptar una postura que sepa mirar al pasado con justicia y lucidez y que, además, sea crítica y pida responsabilidades a las



fuerzas políticas que todavía están actuando en el presente con los argumentos del pasado.

Aunque parezca una tragedia, yo estoy seguro de que en el Perú de hoy día, en las clases dominantes y en sus sectores allegados, hay miles de personas que siguen creyendo que los indios son los animales que más se parecen a los hombres, y que hay generales del ejército que están convencidos de que los indios no tienen alma. En Perú, entonces, en la medida en que el siglo XVI es parte del siglo XX, estamos obligados a tener una conducta muy clara, muy limpia y muy tajante. Yo me niego a admitir la herencia colonial como una virtud del pasado que debemos reproducir. Si por herencia colonial entendemos esta discriminación, esta capacidad de no considerar al otro como igual, y si por tal legado hemos de creer que el privilegio debe seguir siendo la forma de relación que existe entre las personas, el V Centenario despertará en América y en España reacciones muy distintas y encontradas, porque los procesos históricos son diversos.

En estos momentos hay una diferencia muy profunda entre lo que está ocurriendo en América Latina y España. Un mismo presente cronológico nos encuentra en orillas distintas y con preocupaciones profundamente diferentes. El arreglo de cuentas con el pasado le interesa a España respecto a Europa, no en relación a



América. Es el futuro de España el que está en juego, en términos de modernización capitalista, en términos de ser una parte en igualdad de condiciones frente al resto de Europa.

El viejo pleito histórico con Alemania, Inglaterra y, sobre todo, con Francia sigue en pie, pero el terreno ha cambiado. No se trata ya de una guerra de cien o doscientos años, o de una invasión de Napoleón, sino de un combate mucho más sordo, de una guerra distinta —económica y política— que no recurre a la violencia organizada. Es la guerra de la internacionalización de la economía, de subsistir una empresa por otra, de invertir y abrir los mercados a las inversiones. Sabemos, por ejemplo, que la fábrica española de automóviles SEAT ha sido comprada por la Volkswagen alemana, y me comentaban también que dos de las editoras más grandes de España estaban a punto de ser vendidas y que Hachette y los alemanes tenían conversaciones muy adelantadas para entrar en el mercado español del libro.

Este es un problema que interesa profundamente al gobierno español, y que no es nuestro caso. Los españoles están marcados por la idea de arreglar cuentas con el pasado, por el mal trato que les han dado los europeos. Nosotros tenemos viejas cuentas que saldar. ¡Qué lástima que no se trate de algo tan concreto como lo del Mercado Común! Lo nuestro es ese viejo arreglo que no ha sido resuelto, el problema de las dos repúblicas, de ignorar o no ignorar, de sentirnos partícipes de un mismo país, o de considerar a una parte de nosotros como extraños y no miembros de la sociedad en que vivimos.

recuerdo diferenciado

Desde ese punto de vista, el V Centenario produce en Perú un recuerdo claramente diferenciado. Para quienes el Perú tiene una historia que comienza en 1532, ésta debe ser una fecha muy importante y seguramente lo es.

Para quienes creemos que la historia del Perú viene de mucho más atrás, el V Centenario es un hecho histórico muy importante, pero que tiene un significado distinto. Nosotros recordamos lo que fue la conquista que siguió al descubrimiento, los problemas que se crearon y que hasta ahora no han sido resueltos. Recordamos, en fin, que el gran drama de América Latina es no haber podido resolver las gravísimas dificultades derivadas de un imperio colonial, que no se identifica exclusivamente con España, sino con Inglaterra, Francia, Estados Unidos...; es decir, con unos países que han contribuido tanto como España a profundizar esas dificultades y que son accionistas de una responsabilidad histórica cometida y compartida.

El 12 de Octubre, Día de la Raza, fue un día feriado en el Perú. No recuerdo desde cuándo. Pero sí recuerdo que fue en los años de Velasco, cuando ese feriado fue suprimido. No se produjo ningún gran debate ni hubo un gran problema nacional por dejar de festejar el Día de la Raza, ¿de cuál de las razas se está hablando? Más aún en un país como el nuestro, donde Ricardo Palma decía que “el que no tiene algo de inga, lo tiene de mandinga”, donde están todos los cruces de ‘todas las sangres’ reunidas, privilegiar la hispanidad o la raza occidental es en sí mismo un acto de arbitrariedad. De este modo, el Día de la Raza fue, o todavía puede ser,

importantísimo para los españoles, pero no tiene porque significar algo entre nosotros. No tiene ese sello, no conmueve a todo el mundo, ni interesa siquiera.

Por otro lado, hay una idea que me parece muy importante. Si España trata hoy, a partir de una iniciativa de su gobierno, de celebrar el V Centenario es porque tiene razones profundas para hacerlo, porque celebrar equivale a festejar y celebrar es recordar con alegría. Nadie celebra un recuerdo triste, duro o difícil. España ha tenido a lo largo de su historia momentos duros, momentos muy preciosos, y puede recordar sus grandes acontecimientos. Sin embargo, el propio pueblo español nos da ejemplo de cómo, colocado en la circunstancia de vencido, no celebra el primer milenio de la conquista de los moros, el milenio y medio de la conquista de los romanos o, remitiéndonos a tiempos mas recientes, la invasión francesa. Pero España sí puede, con todo el derecho del mundo, razonar y celebrar lo que fue para ella el motivo de entrada en el ámbito de Europa, máxime si consideramos la fuerza con la que entró. Ciertamente, sin el descubrimiento de América, sin ese imperio colonial, el "reino donde no se oculta el sol" no habría sido una frase de poder.

Claro, yo respeto el derecho que tienen los pueblos a celebrar sus propias efemérides y victorias, pero eso no implica para nada

que, desde el otro lado, nosotros tengamos que celebrar algo. Así pues, siendo respetuoso con el pasado, tengo que ser crítico con el V Centenario ante el balance de una historia de 500 años, porque en el fondo lo que quiero es que el futuro nos pague la deuda que nos debe, y porque seguimos siendo un pueblo que todavía no obtuvo las victorias que debe obtener.

Fermín del Pino habla en su comentario sobre los antropólogos españoles y el V Centenario de que en España hay fiestas asocia-



das a derrotas, y eso mismo podría decirse de algunas celebraciones en el Perú, como es el caso de las "danzas de conquista". Pero eso no autoriza a pensar que los peruanos celebren o que la conquista está celebrada. Queda por estudiar y dilucidar claramente la magnitud y la importancia de ese tipo de festejos, y lo que teóricamente está en juego, tras esas celebraciones, es el ritual y la pertinencia en el presente y en el futuro del ritual. Si suponemos que los rituales tienen una profunda raíz y todo un movimiento se explica porque poseen vigencia en el presente y en el futuro, le doy la razón. Por el contrario, la lógica nos obliga a matizar el asunto y a no pensar en una celebración, si reconocemos que en parte del ritual se fijan cosas que, aun perdurando porque todavía expresan algo, ya no cuentan en la historia.

Desde el poder se tiene una visión distinta de la que se produce abajo. En relación con esto y para cerrar este tema les contaré una anécdota que me ocurrió en Montilla. Hice un viaje ritual histórico, buscando los pasos, las raíces de Garcilaso, y tomé un bus que iba de Córdoba a Montilla y que me dejó fuera de la ciudad. Caminé con un señor que atentamente me explicó por dónde debía ir y reconoció el acento que yo tenía. Me preguntó de dónde era, le dije que del Perú, y me contó muy eufórico que Montilla estaba profundamente ligada al Perú.

Pensé que iba a hablarme de Garcilaso, pero mencionó a Francisco de Solano, que es considerado patrono de Montilla y en honor de quien tiene lugar la fiesta principal de este pueblo. Me dijo que el mencionado patrono estaba enterrado en un lugar muy importante de Lima. Le dije que estaba en las catacumbas de San Francisco, a unos pocos pasos del Palacio del Gobierno. Se puso muy contento al saber que Francisco Solano estaba al lado del Palacio del Gobierno. Le pregunté después si el conocía al Inca Garcila-



so de la Vega, y me dijo que no. No hago ningún juicio contra este honorable señor. Es lógico que así sea, porque desde el poder no se tiene interés en conocer lo que hay debajo.

Hay una especie de ceguera, de cortina que se coloca entre el poder y el resto. El poder no obliga a más. Estados Unidos es el país que tiene el nivel de información y cultura más sofisticado del mundo, pero también cuenta con las ignorancias más sofisticadas del planeta. Es desde los pueblos de abajo desde donde uno observa con más atención, porque uno tiene que encontrarle sentido a las cosas y fijarse en un norte, porque los países que vencen y ganan ya lo tienen. Por estas diferencias es por lo que nuestras actitudes no pueden ser comunes, no pueden ser iguales y están marcadas por estos diferentes procesos históricos.

¿celebrar derrotas?

España nos da un ejemplo cabal de lo que es un pueblo que reacciona, cuando mira en su historia algo que le alegra. Pero también España nos da el ejemplo cabal de no celebrar sus grandes derrotas. Yo seguramente habría compartido la alegría de los españoles cuando echaron a los moros y entiendo que, como testimonio de esa esperada victoria y para recordar que los cristianos habían reconquistado su propio suelo, se levantara el Palacio de Carlos V en pleno corazón de la arquitectura árabe, en la Alhambra. Este ejemplo, o el de la construcción de una catedral cristiana en la Mezquita de Córdoba, viene

a demostrar la importancia que tiene para los pueblos el recordar a otros, aunque sea de manera monumental y pragmática, que se fue capaz de reconquistar la alegría e identidad.

Por otra parte, hay una idea que me parece importantísima. El discurso sobre el V Centenario insiste en la palabra "encuentro", y también, en la posibilidad de construir un puente con América. El Gobierno del Estado Español no dice por ninguna parte, en ningún discurso, que desea romper con América Latina, que quie-



re ser parte de Europa y olvidarse del resto. Por el contrario, insiste en la idea de que España puede y debe ser el gran puente, el gran interlocutor entre esos dos mundos. La idea del encuentro impli-

ca, por lo tanto, unas esperanzas de futuro, a cambio de lo que no pudo suceder en el pasado, ocurrió mal o insuficientemente. Pero este encuentro y este puente aparecen en abierta contradicción con problemas que están ocurriendo hoy. Estoy muy preocupado al saber que a los latinoamericanos, cuando llegan al territorio español, se les pide que dispongan de un mínimo de 50 dólares diarios y, por otro lado, me quedé impresionadísimo viendo un programa de TVE en el que los policías españoles perseguían como conejos a los marroquíes que intentaban ingresar en su territorio, en barcas de contrabando nocturno. Ese es un problema social que tiene que ser planteado claramente: que no pase a la amnesia colec-

tiva, sino que, por el contrario, acceda a la memoria viva. Es bueno que los pueblos nunca olviden sus deudas con otros. América Latina supo acoger a los exiliados de España, sobre todo en México, con un afecto y una consideración que no debieran ser olvidados.

Creo que este mal trato a los latinos y a los marroquíes está revelando, en la práctica, un espíritu contradictorio con el discurso sobre el encuentro, el puente y la solidaridad. Hay mucho tiempo todavía para reconsiderar todo esto, porque el debate está comenzando. Pero valdría la pena ahora remarcar estas ideas, porque son importantes y porque es muy grave que esto ocurra con un gobierno socialista que fue víctima de la Guerra Civil, que reivin-

dica una propuesta de izquierda para el país y que debería ser el primer abanderado de la solidaridad. El gobierno socialista debería ser el primero en sostener con su conducta el viejo principio del don de la reciprocidad, de devolver gratitud por gratitud y fraternidad por fraternidad.

Pero como la historia está marcada por estas tensiones, que quieren cerrar el continente europeo y hacer que el tercer mundo quede aislado en sus propias fronteras, que nos quedemos donde estamos porque aparentemente molestamos, no estoy seguro del resultado final. ¡Ojalá que esto no siga siendo así! □

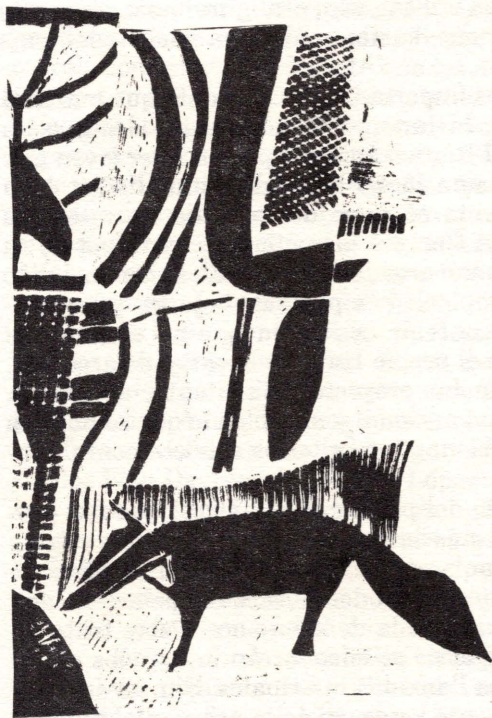
The debate on the "5th. Centenary Anniversary Celebrations for the Discovery of the Americas" paradoxically seems to cause more bruised and wounded egos in Spain itself rather than in the New World. Rodrigo Montoya, a well known Peruvian anthropologist, taking advantage of a long stay in the "mother country", has been working on the traumatic encounter with the past and its present repercussions from the point of view of today's Peru. He reminds us that the point is not to show people their own troubled conscience but to face clearly the ethnocentrism looking at the past with respect from the viewpoint of the conquered. This text was published in the Spanish magazine "Anthropology N° 1".

DE ZORROS, POPULISTAS Y LIBERALES

Tres rostros de una misma crisis



Romero y Gonzales, investigadores del Instituto Democracia y Socialismo intentan en estas líneas explicar la crisis de representación que embargó a las principales propuestas políticas en el último lustro. Ello marcará la evolución de la historia política reciente tras el fracaso electoral de zorros, populistas y liberales. La distancia entre sociedad y política no parece todavía acortarse y más bien existe el peligro de que la política no pueda interpretar con fidelidad los procesos sociales y culturales en curso en la sociedad. Ello abriría el campo de actuación del proyecto fundamentalista de Sendero Luminoso.



Osmar González
Fernando Romero

□ Los llamados productores de sentido se hallan en crisis en el país, sean estos intelectuales, políticos, el mismo Estado o agrupaciones políticas propiamente dichas. Esta es tal vez, dentro de todas las crisis que afectan al Perú, la más importante, honda y la que marca la **inviabilidad** de la formulación de proyectos de **viabilidad** nacional en los cuales la sociedad pueda sentirse identificada y comprometida. En otras palabras proyectos que sean capaces de hacer sentir que el futuro individual está indefectiblemente ligado a aspiraciones de desarrollo de manera colectiva, a la formación de un “nosotros” sin renunciar, claro, a las expectativas personales de realización, pero sin que éstas agudicen la desestructuración general que amenaza ni que triunfe la filosofía del “sálvese quien pueda”. Todo esto supone proponer formas y canales alternativos de representación política capaces de convocar la adhesión de la ciudadanía.

Es verdad que se trata de una crisis antigua, expresada particularmente en la varias veces mentada distancia entre la sociedad y la política. Pero también es cierto que en el corto lapso que va desde 1985 hasta la fecha, proyectos que más o menos iban consolidándose quedan a mitad de camino, incrementando el desconcierto general, abriendo paso al crecimiento de alternativas violentistas y destructoras del tejido social. Si alguna novedad se presenta en estos últimos años es, por un lado, la del fracaso de las propuestas políticas de corte populista (el APRA específicamente) o socialista, que buscaron articular a las clases populares detrás de discursos reformistas o “revolucionarios”, intentando incorporar a los sectores populares a la política ya sea como “masas” o como “sujetos”. Por otro lado, está la parcial frustración en términos político-electorales, no necesariamente en cuanto a influencia en el sentido común en amplios sectores de la población, del pensamiento liberal, representado en un primer momento en propuestas nacidas desde el Instituto Libertad y Democracia o desde el grupo APOYO. Formulaciones que después se plasmarán en intento de representación política mediante la candidatura de Mario Vargas Ll., y particularmente en la formación del Movimiento Libertad.

¿Qué puede explicar el que estos intentos no hayan logrado alcanzar los propósitos que buscaban?

los núcleos productores de sentido

Antes, mencionemos los núcleos desde los cuales se elaboraron las propuestas más significativas en cada una de las tres vertientes que estamos comentando. Para ello, es clave retroceder a mediados del decenio de 1980, en donde se formulan las visiones más elaboradas.

1985 es un año importante. Aparece la revista que aglutinará a un importante sector de la intelectualidad de izquierda en esos momentos:

El zorro de abajo, co-dirigida por C.I. Degregori, S. López y R. Ames, grupo intelectual que buscaba reflexionar políticamente y trataba de resolver la crisis de la izquierda que ya en esos años presentaba sus rasgos más característicos y que posteriormente agudizaron. Su propuesta de una “revolución copernicana”, de la democratización radical de la política, su apuesta a un movimiento popular que hasta ese entonces había demostrado una impresionante acumulación de experiencias en sus continuas luchas contra el régimen militar, etc., configuraban un conjunto de ideas-fuerza a desarrollar como sustento de una visión del país compartida (1).

Pero dicho año también es importante por otro dato que marcará decisivamente la evolución de la historia política reciente, el ingreso a Palacio por la vía electoral del APRA, acaudillado por un líder joven que en esos momentos representaba una incógnita para los analistas: Alan García. Su habilidad para presentarse como defensor de los intereses mayoritarios, del interés nacional frente a las potencias extranjeras, su oposición a los organismos financieros internacionales, su redivivo mensaje anti-imperialista, la apropiación de parte de la jerga que caracterizó a la izquierda, etc. hizo concebir la ilusión que se trataba del programa aprista primigenio que el propio Haya se encargó de archivar. Detrás de los discursos no había un proyecto de sustento, no existía tampoco un programa de viabilidad nacional y más bien lo que se hallaba era un intento de asegurar adhesiones con criterios estrictamente políticos del caudillo.

Finalmente, está el núcleo del pensamiento liberal que iba procesándose lentamente, desde poco más de una década, a través de revistas y diarios, y que obtiene su formulación más acabada con el libro de Hernando de Soto, **El otro sendero** (2) en donde, a contrapelo de lo que ha sido tradicionalmente el discurso de la derecha en el Perú, trata de incorporar a sectores del pueblo que no se encuentran integrados por el sistema legal, específicamente, los llamados informales. Sin ser intelectualmente riguroso ni necesariamente veraz, su éxito primordial consiste en proponer elementos de identidad que de alguna manera son asumidos por sectores de la población, a saber, empresario, propietario, éxito, progreso, etc., ofreciéndoles un futuro de bienestar basado en el esfuerzo individual y en la posibilidad de ser propietarios, aún en contra de la institucionalidad vigente sintetizada en el Estado mercantilista como máxima expresión de un sistema inapropiado y enemigo de la aventura empresarial individual. Así, su objetivo es reducir al mínimo la capacidad de intervención del Estado tanto en funciones económicas como sociales, de abaratarlo para así dejar libre a las fuerzas de la oferta y la demanda en un mercado que optimizará la competitividad.

Pero, como ya dijimos y sabemos, y no sólo como fríos analistas sino fundamentalmente como testigos (como "contemporáneos"), estas tres propuestas no lograron los grandes objetivos que se plantearon, aunque por distintas razones que es necesario tratar de entender.

El grupo intelectual de los zorros es arrinconado en dos niveles: por un lado, en el frente político mismo (IU), por el otro, para el caso de quienes sí exhibían una identidad partidaria, en las respectivas organizaciones políticas donde militaban (básicamente el PUM). Esta situación presiona con fuerza sobre ellos hasta el extremo, por no contar con la correlación interna suficiente que les asegurara un terreno mínimo para pelear por sus propuestas, de no tener otra salida que la ruptura.

Mientras tanto, aquellos intelectuales que no pertenecían a partido alguno asumieron una posición de "cemento" que buscaba contribuir a consolidar la unidad de los ladrillos que componían la izquierda peruana de ese entonces. Sin embargo, la exacerbación de los dos proyectos en pugna al interior del frente (el radical y el del socialismo democrático) y la posterior aparición de uno tercero liderado por Alfonso Barrantes, proyecto que algunos han calificado de "populismo de izquierda", obligó a redefinir la posición de estos intelectuales después de la realización del Primer Congreso de IU en enero de 1989: unos creando una nueva organización pero siempre apostando al interior de IU (el MAS liderado por Rolando Ames) y otros constituyendo una nueva organización pero por fuera de ella (en donde las figuras "zorras" más representativas eran Carlos Iván Degregori y Sinesio López) apoyando a Barrantes y aliándose con otros partidos (PSR, PCR). Aunado a esto hay que recordar que la propia situación del país, de crisis y violencia política, pone en cuestión la fortaleza atribuida a los sectores populares para enfrentarse al sistema. En otras palabras, el mismo sujeto social que debía encarnar la apuesta sufría considerables modificaciones.

De este modo, la relativa homogeneidad y eficacia de sus propuestas se ven mediatizadas y distorsionadas cuando sus principales representantes adoptan posiciones políticas distintas, aunque curiosamente, manteniendo desde ambos lados, al menos en un primer momento, la apelación a la unidad como un referente inmediato de su estrategia, aunque, claro, la palabra "unidad" no tenía en ellos un significado unívoco. Creemos que gran parte de la frustración de estos intelectuales tiene que ver por la intromisión, de la manera más negativa posible, de la lucha político-partidaria (consolidar la correlaciones internas) en el proceso de formulación de una visión del país. Además de su falta de iniciativa por hacer llegar a la mente y al corazón de la gente la propuesta que estaba formulando, lo que nos habla, pues, de una terrible incapacidad de comunicación con el referente social básico. Esta frustración lleva, enton-

ces, a una doble salida: a unos a apostar por el líder carismático, y a otros a asumir una respuesta orgánica frentista.

Desde entonces no se ha vuelto a constituir un grupo con sus características, capaz de elaborar una visión global del Perú y de formular salidas institucionales de representación popular, situación peligrosa porque el espacio que dejan es el terreno de crecimiento para las salidas insurreccionales y violentistas.

El caso del partido aprista es el del fracaso, al menos coyuntural, de un intento de representación popular mediante el caudillismo, el discurso exacerbadamente nacionalista, el clientelaje y el ocaso, al menos en los dos primeros años de su gobierno, de una mejor redistribución del ingreso que le asegurara una importante adhesión popular, en suma, de la implementación de un estilo populista de relación con las masas (3). Esto no soportó mucho, pues cuando se empieza a percibir el fracaso de las medidas económicas y que las promesas eran sólo eso, se hace más evidente la distancia entre el Estado y la sociedad, entre el caudillo y sus masas, entre la política y la opinión pública ciudadana. A estos factores hay que agregar un hecho político concreto que fue determinante para variar las correlaciones sociales y políticas que hasta ese entonces eran favorables a Alan García y al APRA, en ese orden: el fallido intento de la estatización de la banca que, a la vez que aleja a empresarios y clase media del gobierno aprista, abre, de carambola, el terreno a la derecha para resurgir políticamente y posteriormente, cuando las medidas económicas redistributivas llegan a su límite y tiene que lanzar el paquetazo, consigue alejar a gruesos sectores de las clases populares. Aunque también es cierto que el fracaso del gobierno aprista no significó una derrota definitiva, ni mucho menos, del caudillo, quien incluso hoy muestra aires suficientes como para volver a convertirse en un elemento central de la política peruana.

Esta posibilidad de resurgir de García toca cuestiones más de fondo que Mirko Lauer y Carlos Franco han tratado de explicar cuando hablan de un "populismo de la identidad" de la sociedad peruana que permite la vigencia de los caudillos y los discursos de ese tipo.

Nuevamente estamos ante un proceso de frustración y de ruptura de un sistema de articulación entre lo social y lo político que se promovía desde el Estado, y más aún, desde el caudillo carismático quien actuaba a manera de un gran padre de familia, acentuando los rasgos tradicionalistas y de relación de una población urbana mayoritariamente de origen andino que aún no ha roto con las estructuras mentales dentro de las cuales vivió en el campo.

Finalmente, el surgimiento del pensamiento liberal en su manera más formulada, ya está dicho, se encuentra en **El otro sendero**, pero éste, que sólo había sido formulación teórica tiene la posibilidad de

llevarlo al terreno de la política cuando en 1987 fracasa el intento de estatización de la banca. El liberalismo logra producir “nuevos sentidos” aprovechando el deterioro estatal y la creciente desorganización de la sociedad y proyectar una manera de relación con la gente autoidentificándose como portador de lo nuevo y de lo incorruptible buscando agregarle una dimensión ética a su discurso político que pueda generar simpatías ante una sociedad escarmentada de engaños y frustraciones. De ahí que calzara tan rápidamente con el ánimo de la gente la aparición de una figura nueva para la vida política nacional como era Vargas Llosa que aportaba un acumulado de prestigio intelectual como escritor que le proveía de un caudal importante de credibilidad y confianza. Pero los problemas aparecieron con rapidez, la ruptura entre Vargas Llosa y De Soto, el cerco tendido alrededor del primero por los sectores de la vieja guardia política de la derecha, el radicalismo de los “jóvenes turcos” etc. problemas que se agudizaron y se ampliaron durante la campaña presidencial, en donde salieron a la superficie las lejanías culturales que separaban al candidato de su supuesto sector básico de referencia, el de los informales, falta de sintonía entre las expectativas de los sectores populares y lo que representaba el candidato, entre el proceso democratizador experimentado por aquellos y la propuesta unívoca y sectaria del FREDEMO, etc. (4) llevándolo a la derrota electoral frente a CAMBIO 90, obligando a la derecha liberal a buscar otros espacios y medios de influencia que reemplace a la política inmediata (periódicos, revistas, asesoramientos al más alto nivel, etc.) lo que le ha redituado beneficios, si nos atenemos a la orientación política y económica del gobierno de Fujimori.

identidades políticas

¿Por qué en nuestro país no se han constituido identidades políticas sólidas que sean expresión, consolidación y proyección de las múltiples identidades sociales y culturales presentes en nuestra compleja diversidad?

Salvo el populismo del APRA (5), y de alguna manera el clasismo, las identidades socio-culturales han vivido al margen de las identificaciones políticas. En el primer caso, el Partido Aprista logró enlazar política y sociedad, clases populares y partido, masas y caudillo, lo que le permitió soportar las diversas crisis que afrontó a pesar de las reeducaciones tácticas y estratégicas que asumió, identidad que sobrevivió a la muerte de Haya de la Torre y que se extendió con la aparición de García, y cuya muestra de pervivencia son los resultados electorales que

no bajan de un porcentaje límite. Hoy sería importante preguntarnos cuáles son esos elementos de identificación y cuán diferentes son a los que permitieron la expansión del APRA auroral dentro de las capas populares. ¿Se trata de una lealtad a algo ya dado, a algo heredado e inmodificable, o se trata, por el contrario, de una identificación crítica y dinámica?, ¿estamos hablando de una identidad "tradicionalista" o moderna? ¿o nos topamos con una identidad que incorpora elementos de ambos?

Por otro lado, el clasismo es expresión de un momento concreto de relación entre partidos de izquierda y clases populares e intelectuales vinculados a ellas, cuando, bajo el velasquismo, crece el número de trabajadores sindicalizados, de gremios, etc., y que tiene como orientación política básica los preceptos marxista-leninistas aprendidos de los manuales soviéticos y chinos (6). Crecimiento de un movimiento popular que tuvo su máxima expresión en los paros generales contra la dictadura de Morales Bermúdez, y que llevó a suponer la inminencia de la revolución y del enfrentamiento como método único de lucha política. Pero esta identidad se diluyó cuando el sujeto central de la apuesta —el movimiento popular— entró en crisis sin que se haya podido recomponer hasta ahora la identificación entre clases populares e izquierda.

Finalmente, no es posible afirmar que entre clases populares y sectores dominantes exista una identificación, al menos conciente, pero sí se puede afirmar que se halla presente en el bagaje cultural del pueblo la asunción de una serie de valores-fuerza que por décadas han sido difundidos desde el propio Estado, teniendo como su principal canal a la escuela, que han logrado ser internalizados en el inconsciente popular, operando en determinadas circunstancias en favor del sistema frente al temor y la incertidumbre que provoca lo nuevo o lo inesperado. Esto no ha pasado por mediaciones políticas necesariamente puesto que el control estatal fue un manto suficiente para la difusión de dichos valores que pueden ser considerados tradicionales. Pero es precisamente cuando el Estado les es arrebatado, cuando ya no controlan los medios de comunicación de manera absoluta, cuando otras maneras de entender al país tienen terreno para difundirse y logran acogida, es en estas circunstancias que la derecha se ve obligada a ejercer un gran esfuerzo para repensar al país y proponer si no un programa coherente y totalizador al menos sí un conjunto de conceptos centrales que puedan hacer carne en la sociedad, lo que han logrado de alguna manera, aunque por debajo de sus expectativas seguramente.

En suma, el terreno político-intelectual del Perú actual se presenta a nuestros ojos como un gran campo de disputa para captar y ganar la confiabilidad, los sentimientos, las adhesiones y, por qué no, la entrega absoluta de los sectores mayoritarios de la sociedad.

Desde esta constatación se hace más clara la necesidad de un estudio detenido de lo que hemos venido llamando productores de sentido, puesto que no basta la sistematización de los valores políticos que las clases populares recepcionan, es decir, de su cultura política (7). Falta leer desde el otro lado, desde los productores de esos valores para, y estableciendo la relación entre ambos, poder dimensionar mejor la crisis de referentes en que nos encontramos.

Todo lo dicho nos remite a grandes temas que atraviesan la preocupación acerca de por qué esta imposibilidad de producir universos de significados creíbles, cálidos y motivadores, a saber, la cultura política, la relación entre lo intelectual y lo político, los espacios en que se producen los discursos y las mediaciones a través de las cuales llegan a la sociedad, el reiterado fracaso de los partidos programáticos.

la renovación de la política

La renovación de la política no se circunscribe solamente a la re-adequación de un diagnóstico, ni a un ejercicio meramente intelectual, sino que busca trascender a una propuesta de reformulación institucional nacional, en donde las clases populares, tradicionalmente excluidas de las instancias de decisión, puedan ser una voz importante en la vida nacional. Quizás el mismo estado de inercia en el que se encuentran nuestras apuestas políticas básicas constituyan un terreno favorable para, sin los apuros de las contingencias políticas inmediatas, reconocer los elementos comunes que nos identifican y desde ahí llegar a la formulación de alternativas para el país realmente convocadoras, cautivadoras y no solamente con rigor intelectual.

La solución a la crisis de la política quizás pase antes por la atención a la dimensión cultural, y la posibilidad de formular referentes universales es tarea específicamente intelectual. Nunca la política será más eficaz que cuando interprete con mayor fidelidad los procesos sociales y culturales en curso en la sociedad. De no ser así mantendrán dos lógicas, dos mundos, el social y el político, distanciados entre sí. Su único punto de contacto será, por un lado, a través del caudillo, que concentrará el poder de dirimir sobre un país disgregado o se remitirá sólo a determinadas coyunturas, las elecciones por ejemplo, las cuales sólo servirán para el desfogue oportuno de las tensiones sociales o para expresar las disconformidades acumuladas, más no para encontrar a partir de ella salidas de largo aliento a la crisis nacional. De no encontrar maneras alternativas, el proyecto fundamentalista y mesiánico de Sendero Luminoso encontrará el campo despejado, más aún, para seguir avanzando. □

Notas

- 1) Es cierto que la denominación "zorros" terminó identificando a una corriente política dentro del pensamiento socialista peruano, pero nosotros queremos restituir su sentido original, el de designar a un grupo fundamentalmente intelectual.
- 2) Hernando de Soto, Enrique Gherisi y Mario Gibellini; **El otro sendero**, Ed. El Barranco, 1986.
- 3) Sobre las características del discurso populista revisar el artículo de Carlos Franco "La plebe urbana, el populismo y la imagen del 'Alumbramiento'", en **Socialismo y Participación** N° 52, diciembre, 1990, pp. 43-52.
- 4) Al respecto leer los dos interesantes ensayos de Carlos Iván Degregori y Romeo Grompone, **Demónios y redentores en el nuevo Perú. Elecciones 1990. Una tragedia en dos vueltas**. IEP, 1991.
- 5) Al proyecto aprista Sinesio López lo resume así: "... tenía un carácter democrático en la medida que se planteaba la liquidación de la sociedad y el estado oligárquicos. La democracia que postulaba Haya no tenía, sin embargo, un sentido liberal sino funcional y corporativo, expresado en la fórmula del Congreso Económico Nacional. No era el principio de representación sino el de participación el que le interesaba a Haya y a los movimientos nacional-populares que pretendía dirigir. Lo que permitía transitar de la sociedad oligárquica a la democracia funcional era, según Haya, la organización del Estado anti-imperialista que era, en realidad, una especie de capitalismo de Estado". En: "Los cambiantes rostros políticos del pueblo en el Perú del siglo XX", ponencia presentada en el Seminario **El nuevo significado de lo popular en América Latina** por el 25 aniversario de DESCO, realizado entre los días 8 y 12 de octubre de 1990, pp. 15-16.
- 6) El mismo Sinesio López afirma que el clasismo es el "hijo iracundo de un matrimonio difícil: la joven clase obrera peruana y el viejo marxismo-leninismo. Ese matrimonio soldó, en realidad, el corporativismo sindical con las utopías del marxismo-leninismo: la revolución y el socialismo. Esa pareja no conoció las mediaciones de la política: una visión del Perú, un programa y una estrategia. Para suplir esa notoria ausencia tuvieron que recurrir a Mariátegui, al populismo y la CEPAL", *Op.Cit.*, p.17.
- 7) Una aproximación en este sentido es el libro de María Rosa Boggio, Fernando Romero y Juan Ansión **El pueblo es así y también así. Lógicas culturales en el voto popular**, IDS, 1991

Romero and Gonzales, researchers from the Institute of Democracy and Socialism attempt in these lines to explain the crisis of representation that involved the principal political proposals during the last five years. This will mark the evolution of the recent political history after the electoral failure of foxes, conservatives and liberals. The distance between politics and society does not yet seem to shorten, on the contrary there is the danger that politics cannot faithfully interpret the social and cultural pressures existing in our society. This will open up the field of action of the fundamentalist project of Sendero Luminoso (Shining Path).

CARLOS FRANCO: "YO RESCATO LO PLEBEYO"

Confesiones de un populista a ultranza



Uno de los investigadores sociales más prolíficos en los últimos tiempos es, qué duda cabe, Carlos Franco, largamente conocido entre nosotros por sus trabajos en CEDEP y por su labor en asesoría política durante el velasquismo y el fracasado gobierno aprista. Sus recientes ensayos abordan temas cruciales como la informalidad, la modernidad popular y la constitución de los nuevos sujetos sociales aparecidos tras la migración. En la larga entrevista que sostuvimos con él, justifica su participación en la política peruana argumentando que los populismos han sido una suerte de males necesarios para soldar las fracturas congénitas de este país. Sorprenderá seguramente esa extraña mixtura que logra el entrevistado entre lucidez teórica y sinceridad política.

□ **CyC:** Uno de los problemas originarios del Perú es que se planteó una república ficticia desde sus inicios. Un diez por ciento de habitantes vueltos de espaldas al noventa por ciento de la población ¿Concuerdas con esa visión?

C.F.: Yo te invito a diferenciar dos planos en relación con el sentido de tu pregunta. Si tú lo que me estás diciendo es que el Perú oficial estuvo vuelto de espaldas contra el Perú real y profundo, la noción de ficticio es de repente sinónimo de inauténtico. Se trata de un divorcio entre la realidad de vida de la población mayoritaria y las instituciones que asumen su representación. En ese plano yo comparto tu juicio. El problema es que cuando lo ficticio se hace carne y se mantiene en el tiempo como se ha mantenido, quiere decir que hay algún eslabón oculto que ha vinculado y cohesionado. Aquí como en el caso italiano existió un estado bautizado como peruano antes que los peruanos nos sintiéramos peruanos. ¿Qué cosa es lo que hace posible la reproducción de la ficción? Una ficción se reproduce a sí misma cuando termina revelándose de alguna manera a través de ella. Ello tiene que pasar sin embargo por el consentimiento de los que no gozan del beneficio de la ficción. De aquí surge entonces mi preocupación por el populismo. Yo creo que el populismo ha sido el eslabón entre una institucionalidad que ya comenzó su declina-

miento y los sectores populares que emergen.

las dos caras del populismo

CyC: ¿Estás diciendo que el populismo fue un mal necesario que vinculó e insertó a la población segregada dentro del sistema político institucional?

C.F.: Sí, sí, sí... Yo creo que es una asociación entre los grupos que juegan dentro de los marcos institucionales de gobierno y grupos sociales excluidos que no han logrado autoconfigurarse como sujetos con perfil propio. El problema es que estos grupos sociales excluidos apoyan el populismo porque éste les da las posibilidades mínimas para sobrevivir. Y aunque reciben respuestas magras a sus demandas, por goteo, ésta es quizá la única salida para reproducirse en las circunstancias específicas en las que tienen que actuar, bajo las condiciones de un determinado régimen político, de una estructura económica particular.

CyC: ¿Los regímenes populistas son válvulas de escape a todas las tensiones acumuladas a lo largo de la historia?

C.F.: Pero al mismo tiempo son focos de tensión. Los movimientos, las organizaciones populistas tienen un pie puesto dentro del sistema institucional y otro

pie fuera. Estos movimientos sufren todas las tensiones, las de adentro y las de afuera. Lo terrible o lo fascinante de estos movimientos es que al tener una naturaleza dual convierten la dualidad en su naturaleza ¿no es cierto? Y es aquí donde yo me formulo una pregunta, sesgada por esa propensión populista que yo reconozco en mí mismo. Y es si el populismo y su eventual renovación no es acaso la última alternativa para seguir manteniendo la democracia actual. Y me formulo esta pregunta porque los sectores que terminan de emerger en la escena pública en los noventa pueden decir no, pero todavía no pueden decir sí para sí mismos.





CyC: Fujimori ganó las elecciones con un programa populista en todo caso...

C.F.: Así es. Pero te das cuenta que las mismas fuerzas que son capaces de llevarlo al poder no son capaces de ponerle un límite cuando Fujimori cambia violentamente su programa y desubica a todas las fuerzas que lo unieron. La capacidad de endoso de la que hizo gala el pueblo peruano en las últimas elecciones, no tiene aún la adultez, la fuerza, los medios instrumentales, la conciencia que les permita convertir ese NO en una afirmación positiva de sí mismos. Afortunada o desafortunadamente esta situación se produce en un momento de reorganización del mundo.

una propensión populista

CyC: Tú has hablado de una propensión populista que sesga tu discurso. Es la misma propensión que te hizo empujar el carro del velasquismo...

C.F.: Y que explica mi amistad con García. Sospecho que a través de ellos, a veces de modo balbuceante y finalmente de modo frustrado hubo un intento de expresión de un "nosotros" de parte de los peruanos.

CyC: Es un reclamo de ciudadanía...

C.F.: Por un lado es eso y me parece importante recalcarlo. Pero me es tan difícil expresar mis ideas porque para mí éste no es un tema intelectual.

CyC: Vivencial, casi.

C.F.: Yo creo que no es sólo un reclamo de ciudadanía, sino es un problema que atañe al Perú casi desde su origen. El hecho de sentirnos o no una comunidad. Sólo decir eso me conmueve profundamente (A Carlos Franco se le entrecortan las palabras y se abre un vacío)

CyC: ¿La peruanidad como que es un sentimiento sordo y mudo?

C.F.: La suerte de los liderazgos populistas es esa. Ellos permiten a la gente reconocerse en el líder. Es decir, a través de la experiencia sustitutoria del líder la gente dice "nosotros" y no son "nosotros" cuando delegan su li-

bertad en el líder, pero las ficciones son parte de la realidad. La gente necesita tener la experiencia de las ficciones porque...

CyC: A través del líder de repente ven lo otro, la otredad

C.F.: Así es. Porque ante el líder todos son iguales

CyC: Si retrocediéramos al noventa ¿volverías a votar en segunda vuelta por Fujimori?

C.F.: Aquí hay dos planos en tu pregunta. toda la gente que votó por Fujimori, lo hizo presa de una ilusión y de un miedo. Acaso más que votar por Fujimori, lo hicimos contra Vargas. Si se volviera a presentar el noventa yo volvería a votar por Fujimori a pesar de que tengo una opinión negativa ahora compartida por muchos de los que votaron por él. El no es el autoritario emperador asiático, como dice la crítica opositora. Es más bien un diligente administrador de colonias. Es un personaje mediocre. Ahora bien, tengo un profundo desprecio por la realidad presente del Perú y del mundo, creo que sólo hay crueldad. El Perú no nos ofrece nada tal como viene funcionando.

actúo como si fuera el único socialista

CyC: ¿Te ha descuadrado el cambio de la Unión Soviética?

C.F.: Créeme, no. Por cierto no creo decir con ello que como

todos no me haya sorprendido la velocidad con que se han producido los acontecimientos. Pero ya desde los finales de los sesenta yo era de las personas que no apostaba por un socialismo tipo Unión Soviética. El colapso de la URSS o de Europa Oriental no es para mí el naufragio de un paradigma porque yo no lo reconocía como tal en el pasado.

CyC: ¿Pero hay un modelo diferente de socialismo?

C.F.: No, no (Carlos Franco niega con resignación).

CyC: ... tangible, palpable

C.F.: No, yo no creo que lo haya ¿Cómo decirlo? La verificación de esa realidad no me recluye sin embargo ni en el escepticismo ni en la depresión, tal vez porque siempre fui manejado por una idea equivocada pero a la que he rendido mi vida desde el principio. Siempre he tratado de actuar (se trata de una soberbia sin límites y tu sabrás si lo colocas o no) como si viviera en un país en el que el único socialista soy yo. Entonces estar solo, en la esquina, no me preocupa. Y no creo que la vida me depare de aquí hasta que dure, una situación personal, existencial, mejor que la que he tenido hasta ahora.

CyC: Eres en todo caso poco afecto a las utopías...

C.F.: En el sentido más convencional, sí, así es. Hay que hacer lo que se puede hacer, teniendo una clara conciencia de que los hechos nunca tomarán la forma de nuestras intenciones.

Desde que era adolescente yo tenía la clara impresión de que el mundo y el Perú no serían de la forma en que yo quería percibirlos.

CyC: No hay otra historia que ésta...

C.F.: Y claro...

CyC: ¿Y qué opinas de los políticos?

C.F.: Yo no tengo una mala opinión de los políticos como si fueran quintaesencias volcadas al



mal, por el imperio de su propia naturaleza. Lo que ocurre es que para ser un político, mientras el mundo sea como es, es necesario ser actor, es decir representar papeles, definir su vida en relación con un libreto, y yo no creo tener esas inclinaciones.

la modernidad

CyC: ¿En 1990 se evidencia el fracaso de todo un proceso de modernización que se había iniciado en los años cincuenta?

C.F.: Yo creo que las instituciones y sus dirigencias están en la incapacidad de imponer su significado a la evolución del país. Personalmente no sé si esas instituciones quedaron para siempre en la orilla del camino. No estoy aún convencido que esas instituciones no puedan ser sujetas de un proceso de renovación. Lo que sí entiendo es que si esa renovación se produce, los términos de supervivencia de estas instituciones, recogerán la impronta de esta suerte de aluvión urbano y popular que emergió en los noventa. El aluvión electoral de los noventa no puede explicarse a sí mismo, sin que uno formule la hipótesis de que fueron necesarias ciertas instituciones escondidas que actuaron como monitores y guías de ese resultado electoral. Me estoy refiriendo al hecho de que más allá de las apariencias del país, desde los setenta vienen emergiendo instituciones que no logran todavía aquella densidad que les permite imponer una voluntad popular, pero sí colocarle un límite profundo a las capacidades de gobierno y de dirección del sentido de los acontecimientos que llevan las clases o grupos que lideran la institucionalidad del Perú oficial.

CyC: ¿Cuántas modernidades hay en el Perú de hoy? ¿O no ha habido ninguna y está apareciendo recién una...?

C.F.: Yo creo que no digo nada relevante cuando refiero que entre los cincuenta y los noventa se produjo un proceso de modernización frustrado. Si el proceso socio-cultural que se ha venido desarrollando en los últimos años adquiere la densidad necesaria para ser catalogado como moderno es un asunto contencioso, pasible de diferentes interpretaciones sobre su significado. Y aquí el observador tiene que caminar en la bruma. Pero el asunto en todo caso es que no hay probablemente una, sino varias modernidades. Creo por ejemplo, que el proceso que yo he tratado de indagar de una modernidad urbana asentada en las ciudades fundamentalmente costeras, se superpone al suscitado en ciudades intermedias del interior del país. Y esas modernidades acaso se resuelvan en términos políticos, económicos e institucionales distintos.

la migración

CyC: ¿Para tí es una intuición "fundada" que la migración cambió este país...?

C.F.: La intuición que tengo es que probablemente la migración es el acto o proceso cultural más significativo del siglo en el Perú. La experiencia migratoria

de los millones de provincianos, andinos, que se instalaron en Lima y en la costa probablemente no es la misma experiencia de migración de los campesinos y comuneros que vienen estacionándose en las capitales de sus provincias y de sus departamentos. Ellos no tienen experiencias de conflictos con el sector industrial financiero moderno, con el cual tienen que enfrentarse los pequeños empresarios o microempresarios que se aparcan en Lima.



CyC: Algunos dicen que sólo hay un proyecto de modernidad que es un proyecto universal. Hablar de modernidad popular, para algunos sería restringirle el vuelo a la percepción que occidente hace de la modernidad...

C.F.: La impresión que tengo es que lo que existe son modernidades porque finalmente la modernidad es un proceso histórico y social que se produce en sedimentos históricos y culturales distintos. El Perú no es homogéneo. La sospecha que tengo es que las modernidades en el Perú siempre estarán midiéndose con la modernidad que exporta occidente. Pero el resultado final depende de procesos históricos de muy grande envergadura y no sólo por las razones de Haya de los espacios y tiempos históricos, sino porque el mundo no puede ser reconocido en una única y unitaria imagen de sí mismo.

CyC: ¿Tú crees que tiene salida y viabilidad este proyecto de modernidad urbano-popular? ¿Crees que se puede ver la luz al final de este túnel?

C.F.: La posibilidad de que se constituyan una o varias modernidades en el Perú y que alguna termine imponiendo sus sentidos a la evolución de la sociedad depende también del compromiso que adopten las gentes para que las cosas ocurran a la medida o a la altura de sus propios deseos. Si planteamos el problema en términos generales no tengo una respuesta cabal. Pero sí tengo una respuesta personal, intuitiva que está ganada por mi deseo de que este proceso termine por configurar un orden distinto en nuestro país. ¿Cuánto de lo que acabo de decir conduce a sesgar la interpre-

tación? Yo planteo una apuesta al futuro, en el vacío, y quizá no tenga la vida tan larga para verificarlo.

el rescate de lo plebeyo en lo popular

CyC: Dime una cosa, haciendo un pequeño crac dentro de la conversación ¿Por qué llamar plebe urbana a lo que otros llaman sectores urbano populares? ¿Qué garantiza conceptualmente usar la categoría de plebe urbana?

C.F.: Yo uso esa noción no en función del contenido de las categorías de análisis de moda. Yo lo que estoy haciendo es revalorar en mis últimos textos lo que de plebeyo hay en lo popular, incluso lo que de populista hay en la política. Por eso lo de plebe urbana, pero plebe que posee los atributos y características que son negados por la noción de plebe que usan las llamadas élites peruanas. Yo insisto en que el populismo ha cumplido un rol en el país. Por esta razón, cuando la gente renuncia al socialismo o reniega del marxismo o los considera teoría o puntos de vista finiquitados, yo afirmo que allí hay contenidos reales o potenciales que son contrarios al sentido común oficial. Yo creo que desde hace cuarenta años el Perú fue gobernado por un matrimonio secreto entre clases altas y clases medias urbanas que se dividieron los roles. Las prime-

ras son dueñas del mercado. Las otras detentan el titularato de las funciones políticas y administrativas del Estado, los partidos. Esa fue una coalición, un matrimonio siempre mal avenido, tensado, pero monopolizaron la representación. De otro lado, una buena parte de los que fuimos jóvenes en los cincuenta, ya sea como intelectuales o como políticos, hemos hablado en nombre del pueblo, pero hemos terminado instalados dentro de la sociedad integrada, una fracción de la sociedad de quince, veinte o treinta por ciento de la población. Hemos hablado de los otros para realizarnos como nosotros.

CyC: ¿Y eso genera problemas de culpa?

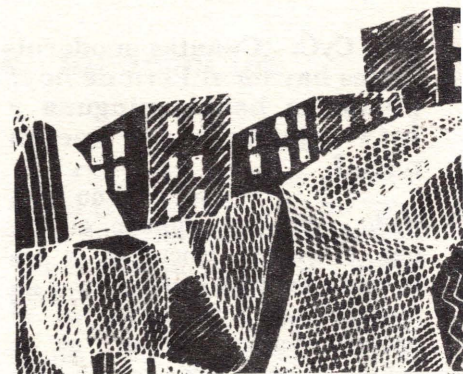
C.F.: No, yo creo que eso hay que conocerlo. Lo que se impone es también abrir la reflexión sobre nuestra inserción en el país. Si el mundo que comienza a emerger en los noventa desarrolla todas sus potencialidades, nosotros no seremos ni representantes políticos ni las voces intelectuales de él.

CyC: ¿Seremos marginales?

C.F.: Sí, sospecho eso. En la vida útil que nos queda lo que hay que hacer es plantear estos asuntos y hablarlos y decirlos...

CyC: A pesar de poder perder nuestras identidades...

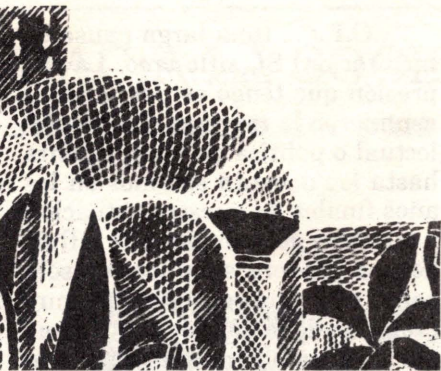
C.F.: Las identidades no son cristales duros ¿no es cierto? De repente nos volveremos mejores personas.



la democracia: producto cultural

CyC: En tus últimos trabajos hay una apuesta por la democracia participativa (se notan algunas herencias del eslogan de la democracia social de participación plena). Tú asumes que ningún régimen político es inimputable de los resultados que originen en la sociedad. En ese sentido la democracia peruana es parcial, débil, precaria. Se trata de reproducir no solamente un modelo (el paradigma occidental o clásico de la democracia) o una forma. La democracia debe estar preñada también de contenido, debe saber condensar y resolver una historia. ¿Cómo debería ser la democracia peruana para ser fiel a nuestra historia?

C.F.: El texto que tu refieres ("Para la construcción de un régimen político democrático participativo") está ganado por la necesidad de poner un problema en cuestión. Las definiciones de de-



mocracia que se han manejado son visiones institucionalistas que al final de cuentas, si entiendo bien, lo que hacen es postergar el componente social de la democracia y diferirlo a un futuro inabordable. El problema es que la democracia es más que reglas, procedimientos e instituciones. Un sistema democrático está básicamente constituido por sujetos y son los sujetos los que al operar las reglas, las instituciones, configuran el sentido que éstas tienen.

Cómo un país como el nuestro, pluriétnico, multiracial, pluricultural, espacialmente quebrado, puede constituirse, marginando a los sujetos que allí operan? La democracia como sistema político está basada en el ciudadano. Pero lo que uno observa es que la ciudadanía como espacio público del individuo, no es el único rol. Como escindir al hombre político de los otros hombres de la vida social. Eso quiere decir que la democracia no puede concebirse estrictamente como un régimen político pues es también una forma de organización de las relaciones que

deberían expresar los diferentes componentes de la vida social del individuo.

CyC: Entonces entras en contradicción con todo el pensamiento político clásico.

C.F.: Así es. Además porque el poder no es exclusivamente político y estatal sino se encuentra en todos los ámbitos de la vida social. La democracia para mí es una producción cultural. Y bueno, si es así, yo no puedo identificar la democracia solamente como partidos, parlamentos o instituciones formales, porque hasta los espacios que ocupan en la mesa, el padre, los hijos, la mujer, en un almuerzo de fin de semana, están impregnados por la democracia. Si esto es así, la democracia es un proceso interminable, es la constitución de los múltiples significados existentes o producidos en cada área de las relaciones humanas.

CyC: Es el modo de hacer viables estas múltiples aristas que tiene la actividad humana...

C.F.: Y aquí viene el problema, porque decir esto supone proponer una indagación en torno a quiénes se representa. La última diferencia que encarna la democracia como régimen político, que es la diferencia entre representantes y representados, ya no tiene sentido en una concepción distinta de democracia, en la cual se trata de que los representados se autorepresenten. Entonces cómo formular diseños institu-

cionales, variables según los tiempos, las circunstancias, los procesos históricos, los momentos que vive la sociedad, que abran espacios para los sujetos que se van constituyendo en cada área de la vida. Visto el asunto así toda la concentración angustiada de politólogos, de analistas, en cómo hacer funcionar el parlamento, en cómo hacer funcionar el Estado no dejan de tener sentido, pero son problemas secundarios en relación con los problemas que yo y tú estamos hablando. Esto por otra parte hace más desafiante la reflexión sobre la democracia. Esta democracia está basada en una escisión de la vida política y el conjunto de vidas sociales que tiene cada individuo. Desconoce que los hombres no solamente somos hombres políticos sino que somos hombres pensantes, productores de bienes, amantes, consumidores, todo carajo, eso so-



mos. Bueno, uno puede reírse y decir ¡uf! ya te jodiste, ya te metiste por un camino que no te conduce a ninguna parte. Yo prefiero eso a contentarme con las migajas de nuestro sistema incompetente que a todos nos disgusta.

CyC: Para terminar ¿Hacia dónde va este país?

C.F.: Tengo una respuesta totalmente irracional pero que es la mía. Es decir hacia donde tú y yo deseamos que se oriente la vida. Pero yo no le puedo pedir al Perú que se configure en términos de mis deseos sin que al mismo tiempo yo no esté afirmando que

haré todo lo que esté en mis posibilidades para que se construya de ese modo. Seguramente vamos a ser de aquellas personas que hasta el final de nuestros días saquemos un brazo para decir que no estamos de acuerdo con este camino y aquí hay otro. Hay que levantar el disentimiento que construye. Ojalá vengan generaciones que tengan una línea de base mejor que la que hemos tenido nosotros, que hagan las cosas con más talento y generosidad.

CyC: ¿Crees que el ciclo de la generación del sesenta ya se cerró?

C.F.: ... (una larga pausa de meditación) Sí, sí lo creo. La impresión que tengo es que quienes asumieron la representación intelectual o política de los cincuenta hasta los noventa estamos en los años finales de nuestra actuación y nuestras posibilidades de influir de una manera significativa sólo pasa por una autocrítica muy profunda de lo que hicimos; mirar con los ojos abiertos el resultado de nuestra actuación.

CyC: ¿Queda el Perú como una ilusión?

C.F.: Nunca tan ilusión como hoy día, en todos los sentidos que tiene la ilusión. (RNC) □

One of the most productive social researchers of the last few years has undoubtedly been Carlos Franco, well known among us for his work in CEDEP and his position of political adviser both in the government of Velasco Alvarado and the Aprista party. Recent essays deal with crucial themes such as informal commerce, popular modernity and the appearance of new subjects on the social spectrum resulting from the mass migrations from the rural areas to the cities. During an extensive interview with the writer Mr. Franco justified his position in Peruvian politics and stated that "demagogic socialism" has been a kind of necessary evil to solve the congenital fracturign of this country. It is extremely surprising how the interviewee succeeds so well in combining political sincerity with theoretical thought.

HACIA LA SOCIEDAD POLICENTRICA

Al encuentro del paradigma perdido



Continuando con nuestro empeño de dar cuenta del naufragio de muchos paradigmas, Manuel Castillo Ochoa, investigador social de DESCO, analiza algunas de las representaciones de la realidad que ya se muestran agotadas. Constata el peso específico de categorías como “clasismo” y la “insurgencia de la sociedad civil” o sencillamente “Estado” y nos remite al inusual camino que transitó la historia política reciente. Como el propio autor certifica, su trabajo es una primera aproximación a la cuestión, si se quiere, apuntes y reflexiones, que deben promover el intercambio de posiciones.

Manuel Castillo Ochoa

□ La relación entre la realidad y sus representaciones suele ser conflictiva. Por un lado existen las representaciones que pretenden ser la mediación entre la objetividad y la subjetividad. El arte se inscribe en estas transformaciones. Por otro, existen aquellas que buscan representar lo objetivo, para tratar de transformarlo. Es el caso de la ciencia y sus sueños positivistas de dominar la naturaleza y por eso las representaciones deben ser lo más cercanamente exactas a la realidad. Pero no hay nada exacto, siempre está presente lo subjetivo, el reordenamiento de la representación por parte del actor. A las representaciones de la realidad aceptadas colectivamente, teorizadas y enunciadas sistemáticamente, las podemos denominar paradigmas. Suelen tener vigencia durante una determinada época. Y como todo cambia, sus planteamientos quedan inválidos por la movible e inasible realidad.

¿Cuáles han sido los paradigmas políticos aceptados colectivamente en nosotros, y cómo se relacionan con las recientes modificaciones de la realidad nacional actual? El tema es vasto. Estos serán sólo apuntes, reflexiones al filo de la mesa. Haremos incidencia en las dos últimas décadas y colocaremos ahí nuestras interrogantes.

el principio del fin: la crisis del clasismo

Sobre el clasismo se ha dicho casi todo. Fue el paradigma fuerte y predominante en el análisis de la realidad nacional, y envolvió con sus planteamientos la década del 70. Para él, la realidad social era una contradicción frontal. Los actores necesariamente devenían en enemigos, y el triunfo era el resultado de la suma cero que el propio sistema (por demás repetirlo, capitalista) propendía. El beneficio de unos era la explotación de los otros. Y la ruptura de esa explotación implicaba el deterioro de los primeros. Marx, y sus seguidores los sumos pontífices. Y además, Marx lo había dicho, el propio capitalismo e incluida su democracia poseían una contradicción irresoluble. La democracia capitalista, la aceptación del sufragio universal y del estado democrático bajo la burguesía, se enfrentaba a la desigualdad social irreversible y polarizante. La solución a este conflicto sólo podía recorrer dos caminos. La restauración y consolidación de la desigualdad social, eliminando la igualdad política; o la igualdad social, sin necesidad ya de igualdad política. Si somos iguales en lo social, para que ser iguales ante el Estado. El Estado se extinguía por innecesidad (permítasenos el neologismo), o el Estado era destituido por necesidad.

Los protagonistas de este drama, tragedia histórica o epopeya de la modernidad fundando un orden de emancipación universal, las clases sociales. Las mismas no surgían de los valores sociales del "aire cultural"

de una época. Weber moría en los brazos de Marx, aún cuando en la vida Marx era antecesor de Weber. La pobreza de la India no era debida a la ética de su religión, ni la riqueza de la cultura anglo-sajona debido a la religión protestante y a los aforismos de Benjamín Franklin. En los discípulos de Marx, fieles seguidores de su línea, el capital era tan externo como el dinero, valor objetivado. Marx lo había dicho en la sección I, del Tomo I. Nada escapaba a su "predicibilidad". Por eso las clases eran encarnaciones de una realidad objetiva, ajena a la voluntad. El capital y el trabajo. La teoría de las clases, el paradigma del clasismo, no podía ser falso. La teoría representaba una realidad ineludible, inescapable. La lucha de clases. Eso era todo, póngase a uno u otro lado, el destino será polar.

¿Pero qué pasa cuando esa maldita realidad se escapa y pinta de verde lo gris (todos conocemos a Goethe) y nos conduce por caminos no teorizados? A mediados de los 70, la realidad se escapaba del clasismo. A finales de la misma era demasiado obvia. El Estado no se había comportado como Estado, los militares no fueron máquina represora, el capital y el trabajo no se polarizaban y surgía una enorme masa de informales, pobres a un inicio, ricos después, que echaron por tierra luchas mesiánicas y caminos destinistas. El centro engordaba y los extremos no se enfrentaban inextricablemente.

Ante la crisis del clasismo, surgió el paradigma del Estado y la sociedad civil.

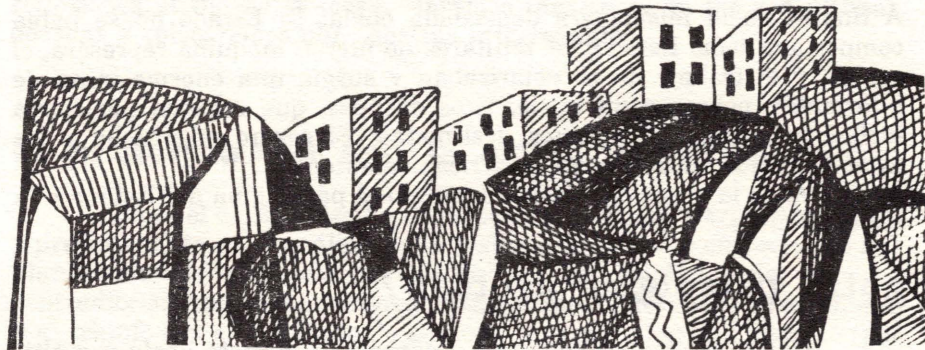
¿otro paradigma agotado?

Obvio es, algunos seguirán el paradigma clasista hasta sus últimas consecuencias. Ahí los vemos y escuchamos "sus ruidos". Esto no desdice el surgimiento de otro. Además se hizo necesidad. Tan urgente como para dar cuenta de una nueva realidad, de un nuevo "espíritu" popular. El paradigma del Estado y la sociedad civil, se convirtió en preponderante a lo largo de los ochenta. Todos éramos sociedad civil. El Camino de su construcción, de su "fortalecimiento" (cómo no olvidar) era el nuevo derrotero. Las luchas de clases y sus discursos frontales, el juego de suma cero entre el "beneficio" y la "explotación", el maquiavelismo del Estado como órgano supremo de la represión, la llegada a la "ruptura revolucionaria", la coyuntura táctica y el camino estratégico, todo quedaba de lado. Definitivamente de costado y atrás de nuestras nuevas esperanzas. Un nuevo paradigma. La revolución Coperniquiana en el análisis político se hacía presente. La sociedad civil era lo privado, el mundo de los ciudadanos; el Estado era lo público, el universo de la política. Nuevas formas de hacer política, la hegemonía. Nada de choques frontales, ni de discursos exclusivos, excluyentes. Que los intereses particulares, se

conviertan en intereses generales, nacionales, universales, eso es hacer política.

Además la realidad lo probaba. Un alcalde socialista en el municipio de Lima. La generación del '70 empezaba a llegar, con otro discurso, renunciando a sus ideas originarias, pero empezaba a llegar. El camino de la sociedad civil era pacífico, estable, consensual, le arrebató la trinchera por trinchera a la propia burguesía (la figura es de Gramsci), casamata por casamata. La hegemonía es consentimiento y no imposición autoritaria. Gramsci el nuevo padre (hurra por Cerroni, y por Bobbio).

Y también a mediados del '80 la derecha se empezó a descongelar. La voz de alerta la dio "El otro sendero". Pretendía arrinconar a la izquierda en la ultra-izquierda, y ellos ocupar el espacio del centro, del nuevo sendero empresarial y liberal, pero ya la izquierda también se había corrido al centro en busca de la sociedad civil. Y es por eso que entre la sociedad civil y "el otro sendero" no hay diferencias sustanciales en



tanto espacio político. Es ganar a la sociedad, movilizarla consensualmente para, en los brazos de ella, llegar al Estado vía gobierno. Obviamente unos buscarán hacerlo bajo el discurso liberal-individual empresarial y los otros bajo etiqueta del socialismo renovado, civil y solidario. La diferencia fundamental estará con los otros, con los que se quedaron en el discurso original. En el marxismo "salvaje" de los '70.

Pero también aquí, en el paradigma de la sociedad civil y el Estado, el color verde es más vistoso que el color gris. La sociedad civil se dirige hacia el Estado. Pretende conquistar al Estado no por la fuerza sino por la hegemonía. Lo particular se hace general y lo privado se vuelve público en el Estado. Y por eso el centro obligado, el referente ineludible de la sociedad es el Estado. En palabras de la vieja sociología funcional, el referente macro-social es el Estado. La crisis de la sociedad es la crisis de la política. Y la política es el Estado. Ya Althusser como Poulantzas, en los lejanos 70s acusaron a Gramsci de que su concepción historicista, valga decir la sociedad civil hegemonizando al Estado no cambiaba las

estructuras (vano intento dixit Althusser). No vamos a utilizar aquí los argumentos estructuralistas, pero ¿qué sucede cuando una proporción sumamente amplia, quizás en el caso nacional la más abarcante de la sociedad civil, realiza transformaciones saliéndose de su relación con el Estado?. ¿Qué ocurre cuando la sociedad civil termina quebrándose porque la mayoría de sus miembros (obviamente no todos) optan por dirigirse no a la conquista del Estado, sino a la formación de otra sociedad civil ajena al Estado?. ¿Qué pasa cuando el Estado lo es para unos, miembros de la sociedad civil, y no lo es para otros, también miembros de la sociedad civil?

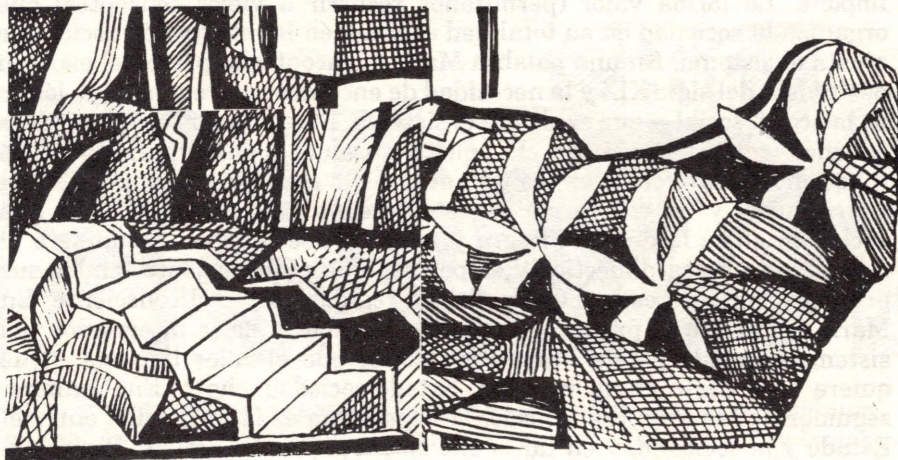
A nuestro entender ésta es la pregunta central de los '90, y el paradigma de la sociedad civil y el Estado no pueden responderla porque están presos de lo que podemos denominar "la contradicción esencial". Ella se deriva del propio enunciado de la ley del valor de Marx en la cual la integración del sistema se funda sobre la integración social que el valor impone. La forma valor (permítanos recurrir a viejos conceptos) que organiza la sociedad en su totalidad es también la integración social que ajusta el sistema. En una palabra Marx se encontraba preso del espíritu positivista del siglo XIX y la necesidad de encontrar un regulador —lógica de la acción social— que explicara el sistema. El regulador será para Marx el valor, como para Hegel el espíritu absoluto o como para Freud el consciente. Véase como en los tres autores lo regulable se impone sobre lo irregular, y de esa forma se establece no una dialéctica sino una exclusión entre lo que se integra y lo que no se integra. Freud será el más abierto a esa dialéctica y es por eso que el inconsciente tendrá sus propias formas de escape (el sueño) no regulables por el consciente. En Marx, sin embargo primó mayormente el aspecto de la integración del sistema ajustado por la integración social que el valor imponía. ¿Qué quiere esto decir en la relación Estado-sociedad civil?. En Gramsci, seguidor de Marx en ese sentido, la hegemonía es la mediación entre el Estado y la sociedad, y en tanto ello se encuentra en ambas. Por eso la hegemonía es integración de ambos, del Estado y la sociedad. Si algo escapa a esa relación —contradicción— unívoca debe reinsertarse nuevamente en ella.

Es por eso que ante una sociedad civil que se fracciona y que no obedece a esta "contradicción esencial" los que ven el mundo con los ojos del paradigma Estado-sociedad civil hablan de "desintegración", "descomposición". Buscan, entonces, consecuentemente, recentrar el fraccionamiento. Que se regrese al centro político, que se vuelva a mantener la contradicción unívoca. Es el tema de la repolitización y por eso mismo su sabor a élites hablando para la masa pero conversando entre ellas. Sin la política no hay nada. Han perdido uno de los ejes polares de las columnas de su pensamiento. ¿Pero es eso mismo lo que plantean los nuevos contingentes que se apartan de la sociedad civil "oficializada", los

nuevos movimientos sociales que van creando sus propios espacios de sociedad civil?

nuevo paradigma

En realidad lo que se pone al día es el pase de la sociedad céntrica a la sociedad policéntrica. El tema es vasto y por lo novedoso, inseguro. Aún así intentemos unos primeros atisbos. Partamos de una comprensión fundamental, en el caso nacional existen movimientos sociales que no están colocados precisamente en una dimensión de conflicto de clases, asumamos que tampoco se mueven por reivindicaciones de status (la crisis de los valores mesocráticos es notoria), asimismo tampoco por los clásicos marcos ideológicos que generaron sentido y dieron meta en épocas anteriores (la crisis de las tres ideologías de las que hablaba Cardoso: la democrática occidental, la socialista tradicional y la católica clásica) a ge-



neraciones enteras. Si esto es así asumamos entonces que comienzan a existir colectivos con nuevas concepciones de identidad social que no se inscriben en las tres que se ofertan actualmente, ni en la del mercado, ni en la de la posición anti-estado institucional, ni en la del clasismo frontal. Estos nuevos "movimientos sociales", no se dirigen a la política, no se guían por esa contradicción y por consiguiente escapan al paradigma Estado-sociedad civil, pero sí remueven a la política y a la contradicción que ese paradigma propone. En una palabra los personajes involucrados en esos nuevos movimientos sociales (algún nombre deben tener) no buscan el centro poder-Estado como base de la transformación social, sino que ya han producido el cambio por lo menos en el ámbito de las necesidades elementales. ¿Dónde aquí la relación Estado-sociedad civil?

La crisis del paradigma de la sociedad civil y el Estado ha tenido dos respuestas. La de los que ven lo nuevo con los ojos de lo malo y buscan recentrarlo sobre la política. Los que quieren hacer de nuevo las revoluciones del pasado. Respuestas erróneas en tanto la complejización de la sociedad nacional es tan densa que todo intento centralizador se queda corto, aún la revolución. ¿Se puede parametrar teóricamente esta sociedad? ¿sistematizar sus prácticas hasta modelizarlas en un paradigma que dé cuenta de lo múltiple en lo uno? La búsqueda del paradigma perdido será un largo recorrido.

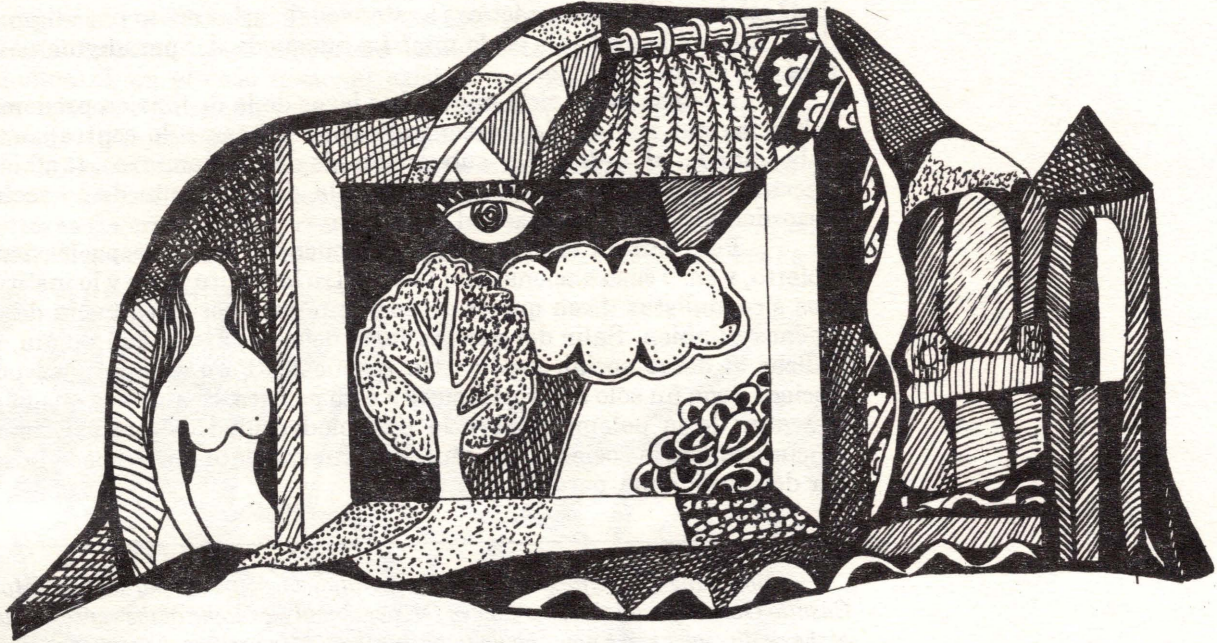
Además es un ciclo nuevo. Los lazos de la distensión predominan sobre las del mando. La descentralización rebasa a lo centralizado, lo subordinado al orden. La subversión de la economía es también la apertura de la imaginación. Tironi habla del momento de la sociedad desordenada sobre la sociedad ordenada.

Pero quizás la respuesta se encuentre en ese espacio siempre abierto, y en el caso nacional aún más, entre lo instituyente y lo instituido. Los psicoanalistas dicen que el deseo se produce por la carencia de algo, el caos también. Salir del caos es institucionalizar lo que pugna, cristalizar el deseo social, producir la respuesta. Pero ello no pasa por la sociedad con un sólo centro, llámese a esto política. Si algo nos queda para rescatar de la polémica sobre la post-modernidad es que asistimos al nacimiento de la sociedad policéntrica. Nuevamente iniciamos la búsqueda del paradigma perdido. □

Continuing our effort to show the invalidism of many paradigms, Manuel Castillo Ochoa, a social researcher of DESCO, analyses some of the representations of the reality which are now shown to be worthless. He verifies the specific influence of categories such as "classism" and the "insurgency of civil society" or simply "State", and leads us to the unusual course over which recent political history has marched. As the author himself states, his work is a first approach to the question, if we seek references and reflections which should promote the interchange of positions.

LA COMPRESION DE LA IRRACIONALIDAD

Los engarces con las Ciencias Sociales



Agotados para muchos los metarelatos totalizantes se hace necesario restablecer los vínculos entre las ciencias humanas a partir de sus aportes metodológicos peculiares. El psicoanálisis al hacer transparente los oscuros mecanismos de la psique, introduce la posibilidad de superar la antinomia entre la objetividad y la perspectiva de la subjetividad en los estudios sociales. El propio Freud tributario del pensamiento de la Ilustración, había descubierto ya en sus últimas obras la dimensión histórica dentro de su propio objeto de estudio. Rodríguez Rabanal se reinstala dentro de esta tradición al abordar en sus trabajos de investigación la situación de los sectores populares urbanos. Su libro "Cicatrices de la Pobreza" es prueba palmaria de esta opción.

□ El presente texto recoge tanto nuestras experiencias en Lima y en el trabajo de investigación de más de nueve años en sectores populares compartidos con científicos sociales y psicoanalistas peruanos, como los planteamientos de sociólogos y psicoanalistas alemanes, colegas míos de muchos años en Frankfurt.

Dentro de las opciones de la investigación psicoanalítica, nuestro abordaje se organiza alrededor de la recolección de material a través de la aplicación del método psicoanalítico, es decir de la producción de nuestro propio texto. Son de conocimiento general las investigaciones psicoanalíticas que se centran en la interpretación del material recopilado mediante métodos históricos, antropológicos, sociológicos o aquellas que se ocupan de figuras y/o textos literarios.

El psicoanálisis continuando una larga tradición iniciada por la ilustración demuestra, al hacer transparentes los mecanismos recónditos de la psique, que no se puede prescindir del conocimiento pormenorizado del individuo en la gran empresa de transformación social; él es el portador de las estructuras socio-históricas, el lugar de confluencia entre el mundo interno y el externo. El conocimiento de sus singularidades requiere de un procedimiento de socialización primaria dentro de la cual se ha producido la constitución del sujeto. No podemos imaginar pues el conocimiento del

individuo como una radiografía, hecha por un experto, observador externo. Este se despliega a lo largo de secuencias dilatadas en un proceso bipersonal en el que el conflicto infantil, piedra angular del desarrollo psicológico se reactualiza, se revivencia en el aquí y ahora de la situación terapéutica. En tanto, de manera análoga la dinámica social supone el interjuego de protagonistas representantes de las diversas tendencias, clases, grupos étnicos. Nuestro método aplicado en un escenario de conflicto externo y vertebrado en el conflicto interno resulta pertinente para su estudio. A la par que profundizamos en la psicotécnica elaboramos las resistencias, la transferencia, la contratransferencia, nos referimos a las abismales diferencias sociales, nos topamos con los lenguajes diferentes de las subculturas diversas.

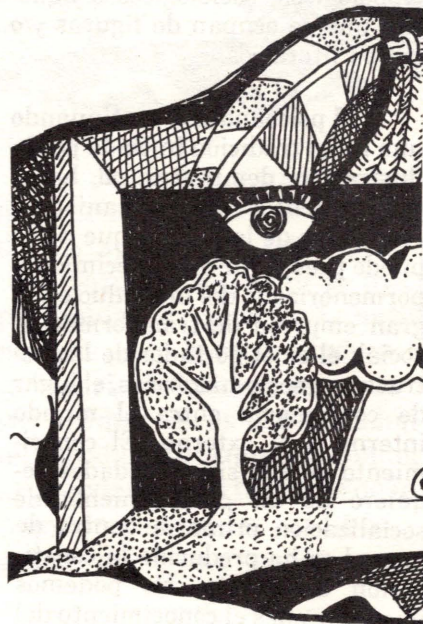
Evidentemente, el desmoronamiento de las estructuras sociales, la anomia, abarca la totalidad de la población, no se reduce a la gran mayoría de peruanos que viven en condiciones de pobreza, o de pobreza extrema a los que sin embargo vamos a referirnos fundamentalmente, porque son ellos nuestros interlocutores en el trabajo de investigación.

Debemos remontarnos al año 1908 en que Sigmund Freud inaugura la tradición que amplía el área de estudio del psicoanálisis hacia el tema que nos convoca. A la investigación del mundo in-

terno se añade la preocupación por la estructura social. Ese año el fundador del psicoanálisis escribe el artículo titulado "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna", al que siguen "Totem y Tabú" (1913), "Psicología de masas y análisis del yo" (1921). "El porvenir de una ilusión" (1927), "El malestar en la cultura" (1930), "Por qué la guerra?" (1932-33) y "El hombre Moisés y la religión monoteísta" (1937-39). Desde sus inicios el psicoanálisis tuvo como objeto de estudio el conflicto entre los impulsos instintivos y sus vicisitudes, de un lado y las fuerzas provenientes de la sociedad humana, del desarrollo cultural de sus portadores y su moral, de otro. Freud fue explícito en su crítica a la hipocresía sexual de la cultura de su época y llegó a preguntarse si una sociedad que no es capaz de proporcionar bienestar a sus miembros merece seguir existiendo. De otro lado trató de reducir la sociología a una mera psicología aplicada, concibiendo a la sociedad como la simple adición de individualidades. A Heinz Hartmann le cupo años después la tarea de corregir esta aseveración, reconociendo la heteronimia de las condiciones sociales frente a lo psíquico, su existencia independiente regida por sus propias leyes. Quedó establecido que las argumentaciones psicoanalíticas y las sociológicas no pueden ser aditivas; la historia de vida individual y la historia de la especie se desarrollan bajo pautas diferentes.

el método psicoanalítico y las CCSS

A propósito de nuestro trabajo, aplicando el método psicoanalítico en la investigación social, hemos tratado conjuntamente con Helmut Dahmer de precisar el papel que nos corresponde junto a los científicos sociales. No pretendemos de ninguna manera duplicar las investigaciones sociohistóricas; éstas nos muestran cómo se configura la realidad externa y los psicoanalistas tratamos a través de casos ejemplares de hacer transparente el modo como el ser concreto, bullente, percibe, vivencia la realidad social, transindividual; por qué se comporta de una



manera y no de otra frente a aquella. Si lo ignoramos permanece el comportamiento incomprensible, las preferencias y los rechazos quedan en la sombra. El individuo vive la realidad de una manera distinta a como lo haría un observador externo. Para asir esta dimensión resulta imprescindible tramontar la tendencia generalizada dentro del procedimiento psicoanalítico convencional, despreocupado del contexto social, en el cual las asociaciones del paciente referidas a la realidad externa son registradas por el analista como simple marco de sus comunicaciones biográficas, concediéndoles escasa relevancia. Estas expresiones del paciente que aluden a la realidad social, a la política, a los mitos, a la cultura, etc., son consideradas en aquella perspectiva como piezas de recambio en un contexto biográfico individual.

Los científicos sociales que se valen de la metodología cualitativa utilizan entrevistas narrativas que consisten, en la mayoría de los casos, -resumiendo gruesamente-, en dejar hablar al entrevistado; durante horas este se referirá a sí mismo, a su historia y a su visión de la realidad. La entrevista psicoanalítica en cambio demanda la intervención explícita del entrevistador pero evidentemente no en términos directivos; se trata de un diálogo mediado por la interpretación.

Nuestro procedimiento se sitúa entre la anamnesis psiquiá-

trica que se orienta en un esquema determinado de tópicos a tratar y el "dejar hacer" de muchas entrevistas sociológicas.

el rescate de la subjetividad

Una viga maestra de la metodología psicoanalítica es el binomio asociaciones libres / atención libre flotante. Se trata de una característica singular del procedimiento psicoanalítico que se inaugura cuando Freud extrae consecuencias pertinentes del caso *Ana O* de su colega Breuer, en el que la paciente toma la iniciativa del relato y el terapeuta opta por escuchar, creando de esta manera condiciones para acceder a la dimensión inconsciente.

Los diseños de conducta censurados socialmente sólo logran expresión a través del sufrimiento y para desencapsularse requieren de un espacio narrativo libre de interferencias. La iniciativa de una paciente y la reacción lúcida de Freud marcan pues el inicio de lo que metafóricamente podríamos llamar la liberación que se produjo cuando el paciente dejó de ser interrogado, a veces inquisitorialmente.

Las historias de sufrimientos ocultan otros padecimientos dolorosos y subversivos que el paciente no puede admitir ante sí mismo, es decir no tiene conciencia de ello y tan sólo puede revelarlas "de pasada", dentro de la urdimbre de sus asociaciones libres.



No resulta tarea fácil —ojalá avancemos algo en este texto— convencer a los científicos sociales de la pertinencia de su aplicación, en tanto éstos han internalizado generalmente ideales científicos objetivistas. El psicoanálisis, por el contrario trasciende esta concepción de objetividad, superando la separación entre esta y la subjetividad, pues en nuestro método la subjetividad del entrevistado y del investigador es parte constitutiva de lo que precisamente nos proponemos indagar. El psicoanalista responde desde su propio repertorio de experiencia al texto del paciente, tratando de depurar en lo posible las expresiones de sus propios conflictos no resueltos.

del dato a la vivencia

El individuo concreto no percibe necesariamente la realidad tal como podría colegirse de la lectura de un artículo o ensayo sociológico; "esta es la situación del país, esta es la relación de fuerzas, esto es lo que resulta de ello". No, los datos políticos, el conocimiento político cotidiano está envuelto en una pátina de imágenes míticas, religiosas, fantasmas, sueños. Lo que el psicoanálisis al servicio de la investigación social puede aportar al respecto es echar algo de luz al proceso de transformación de datos en vivencias. Si no tomamos en cuenta que la percepción de la realidad supone el esfuerzo permanente de dilucidar la mixtura entre el proceso primario (no diferenciación, pensamiento desiderativo, tergiversación a través del odio) y el secundario, nos queda vedada la forma como la realidad política se metaboliza en el individuo, es decir no accedemos a la comprensión de los actores sociales. Lo que la sociología o la historia o la economía por razones metodológicas no nos pueden mostrar es cómo son las personas, incluyendo sus anhelos y, sobre todo, sus resistencias recónditas al cambio, bajo la presión de determinadas condiciones sociales. Sin embargo resulta bastante atractiva y seductora la posibilidad de obtener informaciones rápidas sobre el individuo, tan sólo echando una mirada a las estadísticas de producción o a las industriales, sobretodo para quie-

nes han sido formados dirigiendo la mirada exclusivamente a los procesos macrosociales. Para ellos el individuo que no se ajusta a lo que le enseñan sus enfoques aprendidos puede constituir tan sólo un factor de perturbación. En los hechos el individuo no es, de ninguna manera, tan sólo un actor estadístico de las tendencias objetivas señaladas por las ciencias sociales; estas tendencias, más bien, se refractan en cada uno de manera específica o en los términos de Max Hernández, el psiquismo del individuo recibe una impronta singular.

Pareciera ser que perturba el interés racional de amplios sectores de científicos sociales, tener que ocuparse del tan irracional individuo. Con frecuencia se considera la historia de vida como algo ya conocido, o como algo que podría confundir o perturbar la perspectiva global.

La profundización intensa en las singularidades del cosmos privado del individuo abre posibilidades de comprensión del colectivo, de su conducta bizarra.

La separación rígida entre la racionalidad y la irracionalidad no corresponde a la realidad del individuo, en la que los así llamados rasgos irracionales y los racionales se entremezclan permanentemente. Resulta pues imprescindible para el desarrollo social partir de una imagen del individuo que conjugue el conocimiento racional de la realidad externa, de la propia biografía, del self con la dimensión antipódica del deseo y

de los impulsos de odio. Hay que saber, asimismo, que la realidad puede servir como pantalla proyectiva o que la historia de vida puede ser estilizada bajo la presión de los impulsos instintivos.

Helmut Dahmer define al psicoanálisis como una ciencia concebida por un representante de la minoría judía discriminada



y perseguida secularmente en Europa, que surgió como un proyecto de lo que ha sido hecho ajeno y se mantiene como tal por acción de fuerzas propias de una cultura que requiere de la exclusión; como un proyecto para hacer estallar los muros de los ghettos que separan a la mayoría de la minoría, a lo consciente de lo inconsciente, a

lo que nos parece familiar en nosotros y lo extraño, que también somos para nosotros mismos; nació como el intento de poner en marcha la comunicación imprescindible, vital entre los excluidos y los encerrados. El procedimiento psicoanalítico puede ser también descrito como el encuentro entre dos personas que se esfuerzan por superar las murallas, constituidas por un enjambre de tabúes sociales contra las que choca la comprensión que cada uno puede desarrollar del otro; a través de la interpretación se trasciende el discurso de significados cotidianos, resultando posible echar una mirada al otro lado del muro, para construir una relación de cuño diferente, alternativa a la exclusión.

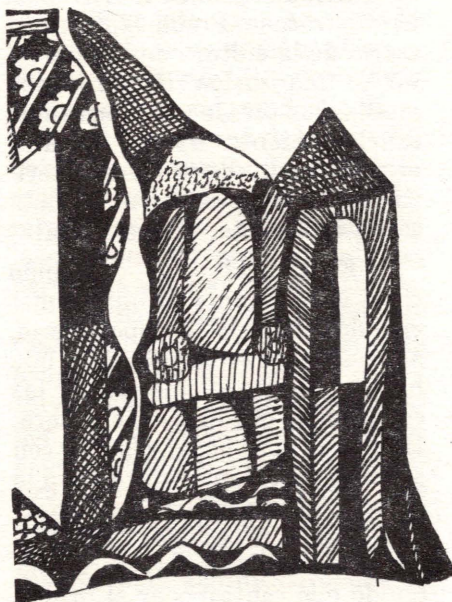
el posible engarce

Apoyándonos en Klaus Horn intentaremos a grosso modo definir las características del tipo de ciencia social y de psicoanálisis que podrían engarzar eficazmente. El psicoanálisis sólo puede ser contraparte de una ciencia social animada por el mismo interés cognoscitivo, plasmado en su metodología, en la que tendrían que ponerse de manifiesto las visiones comunes sobre el protagonismo específico del hombre y de la ciencia en el proceso social. Resulta tan absurdo tratar de conjugar una sociología que aboga por la mantención de las condiciones sociales vigentes con una teoría crítica del sujeto, como mutatis

mutandi, una psicología psicologista de estrecho alcance con un enfoque científico social crítico. Una ciencia social cuyo interés cognoscitivo se sitúa en las antipodas de la sociotécnica y que por tanto puede ser definida como crítica puede coincidir únicamente con una psicología que se inserta en la tradición de la ilustración. Una ciencia social crítica no puede cooperar con una psicología cuyo método centrado en el proceso humano de "sacarse al sí mismo desde dentro" tiene como marco referencial las condiciones sociales dadas, los hechos cosificados. Una ciencia social que se enfrenta a las condiciones irracionales de dominación le abre las puertas al psicoanálisis para que este pueda hacer transparente la dimensión psicológica de la misma. Ambas ciencias respetan la proclividad hedonista del individuo, en el sentido de la realización de la crítica, en tanto los deseos anclados en el instinto han sido sacrificados a las normas, a lo general por la vía del proceso de socialización y aparecen ante aquellas como un elemento anárquico. La psicología acrítica concibe al individuo como un hecho ahistórico, tan sólo productor y no al mismo tiempo hecho socialmente. Por el contrario el psicoanálisis, que aspira a la emancipación no puede partir de una concepción sociologista de la salud mental que la identifica con la norma social; demanda del sujeto no sólo distancia crítica ante sí mismo, sino también la revisión del pensa-

miento objetivo, institucionalizado, ideológico, interpelándolo sobre su sentido para la vida humana.

El esfuerzo interdisciplinario (ciencias sociales-psicoanálisis) deriva de una antigua preocupación del pensamiento humano por la relación mundo interno-mundo externo. En el psicoanáli-



sis concebimos la estructura y la dinámica psíquica como la dimensión en que se plasma el proceso de elaboración, mediado socialmente, de la naturaleza externa e interna. El mundo interno es accesible científicamente a través del procedimiento racional psicoanalítico de indagación y superación de "conveniencias" irracionales que se autoocultan, emergiendo a la conciencia como compulsiones repetitivas.

la dimensión inconsciente

La categoría del inconsciente como ente opaco, susceptible de ser iluminado es fundamental para el psicoanálisis, que lo describe constituido, tanto por representaciones instintivas provenientes de fuentes somáticas que se han desespecificado en el curso del desarrollo filogenético, como por contenidos provenientes de la experiencia comunicativa que tuvieron que ser reprimidos, en tanto eran inaceptables para la conciencia. El psicoanálisis enriquece el estudio de la problemática social, al introducir el inconsciente como una dimensión histórica que ha sido, en gran proporción, hecha, producida históricamente y en tanto proceso formativo bipersonal promueve también el desarrollo de alternativas a la situación de empantanamiento del paciente, también como representante de su grupo social.

Uno de los méritos de la ilustración freudiana consistió en la demostración de que los difundidos padecimientos somáticos sin sustrato orgánico constituyen formas de sufrimiento social, que se generan en procesos deformados de socialización y que pueden en principio ser superados mediante una terapia organizada a la manera de un modelo alternativo de socialización. El ámbito de la neurosis es la historia de vida. La psicología psicoanalítica orienta en esta demanda el conocimiento

de la constelación social que enmarca la biografía individual. Sólo ante el trasfondo de una imagen adecuada y suficientemente diferenciada de la estructura y las tendencias de desarrollo de la sociedad puede registrarse suficientemente el significado social de la historia de vida; idealmente el psicoanalista, saboteador del destino (Dahmer) debería estar tan familiarizado con la gramática de los deseos reprimidos, como con la relación de fuerzas en el proceso social. Sin embargo no podemos prescindir del científico social, pues evidentemente se requiere un nivel de especialización similar al del psicoanalista.

del individuo a la cultura

Ya las primeras historias clínicas de Freud trascienden la descripción de síndromes, etiología y especificidades terapéuticos. Apuntan tanto a la formación del aparato psíquico cuya estructura y función es inferida de la manera como se constituye el síntoma, como a la construcción de un modelo psicológico crítico del proceso cultural. Precisamente el psicoanálisis descubre la dimensión histórica dentro de su propio objeto de estudio cuando desplaza su atención del contenido de lo reprimido hacia la transformación de la estructura defensiva, que surge del metabolismo con el mundo y encarna una porción de aquel. Su opción básica está en el individuo,

incansable buscador de placer, que debe su supervivencia a la cultura, pero al mismo tiempo sufre en ella, pudiendo en principio lograr más felicidad de lo que la cultura le permite. La teoría psicoanalítica centrada en la historia de vida, en el desarrollo psicosexual, se enmarca dentro de una teoría de la cultura en la que el individuo aprende a vivir y en la que fracasa. Freud explicita su teoría de la cultura en "El porvenir de una ilusión" (1927), donde analiza las tareas y las formas de funcionamiento de la cultura, evalúa sus tendencias, caracteriza sus crisis y propone una salida social-reformista, antireligiosa.

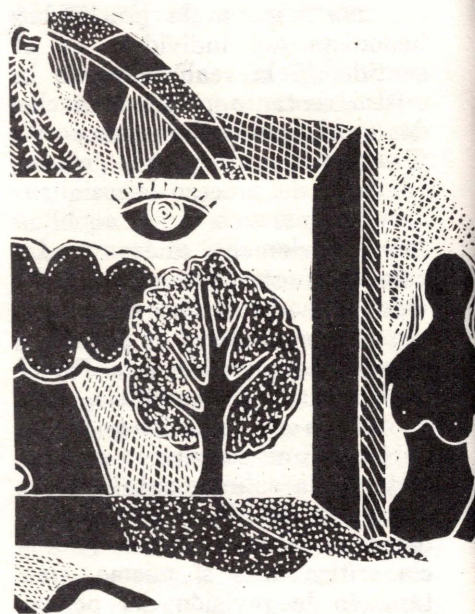
El individuo es concebido como la resultante de una formación de compromiso, dependiente, sin suficiente conciencia de lo que hace y produce, dominado por las condiciones que él mismo genera. Ha tenido para poder convivir con sus congéneres, para dar paso a la cultura, que postergar la satisfacción de sus necesidades instintivas; al principio del placer ha tenido que contraponer el principio de realidad. En el camino, sin embargo ha asumido como constitutivo el principio de realidad, renuncias, sacrificios, muchas veces en detrimento de todos.

El intento terapéutico radical de abordar la totalidad de los problemas reales refiriéndolos a su parte subjetiva resulta tan sólo posible después que la filosofía ha concebido al sujeto como constituido por el mundo. La crítica de aquel la realiza el psicoanálisis al

mostrar que este no es dueño de su propia casa.

de la culpa a la responsabilidad

Una colega del equipo anota sobre un paciente a quién entrevista por primera vez, que tiene "pinta de maleante" y que se asusta de ello. La esposa, que acude regularmente a recibir su ración de víveres que se distribuyen en el comedor popular, cercano a nuestro consultorio, le había pedido a la terapeuta que conversara con el marido en relación con maltratos que este profiere a su hijo pequeño. El señor que lleva gafas oscuras, es grueso, moreno y de pelo corto; llega con media hora de atraso. Se muestra dolido





por las circunstancias de su vida, sin que la terapeuta logre empatar afectivamente con él. Dice estar cansado de los numerosos juicios que tiene pendientes; que entretanto no importa mucho ganarlos o perderlos, sino el tiempo que malgasta en ellos. Comenta que le va bastante mal en los negocios; hace algunos años trató de armar una pequeña empresa de fierros en una ciudad de la costa norte, subió la marea y se inundó todo. Tiene siete hermanas mujeres a quienes le cupo mantener por temporadas. El padre murió cuando tenía nueve años, a consecuencia de una operación mal ejecutada, casi no tiene recuerdos de él. La madre diabética de tanto sufrimiento, nunca tuvo tiempo para nada. Señala que se siente tranquilo en la

conversación con la terapeuta, porque ella no lo condena, lo cual contrasta con la sensación de intranquilidad de ésta, tanto ante las numerosas personas que en ese momento pasan delante del consultorio, como por disponer de menos de la mitad del tiempo previsto. No se entiende con su esposa porque son demasiado diferentes; le reprocha que se mete constantemente en líos; cuando vivían en la selva acusó al director del colegio de sus hijos de robarse el dinero, logrando su destitución, pero a él lo acusaron de terrorista, habiendo permanecido preso durante meses hasta que descubrieron su inocencia. Trata de ganarse la vida como fotógrafo ambulante, pero cada vez hay menos trabajo.

La necesidad propia del proceso terapéutico de ponerse de acuerdo sobre los horarios puede servir como elemento estructurador en la actualización de un aspecto medular de la problemática del paciente, a la que éste alude explícitamente. Dice que el tiempo que pierde en los juicios resulta más significativo que el resultado. Pues bien, el paciente ha malgastado en la situación concreta de la sesión una buena parte del tiempo disponible. Estamos ante él in vivo como autor de un contexto que percibe como externo, como algo que le sucede, en lo que se involucra "sin querer". La apariencia física del paciente y el motivo de consulta —maltrato del hijo pequeño— que se produce a pedido de la esposa, pueden ser relacionados con los juicios que

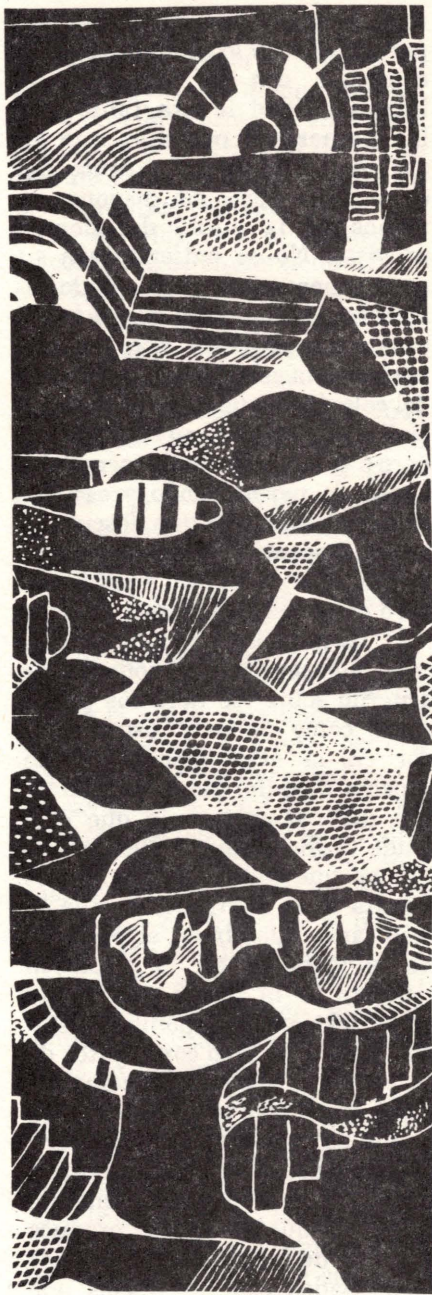
tiene pendientes. Mientras la terapeuta "juzgue" al paciente (lo ha catalogado de maleante antes de conocerlo, evidentemente como parte del material a interpretar), y no trascienda su primera impresión y aquél insista en mantener una situación análoga a la judicial (dice que se siente tranquilo porque la terapeuta no lo condena) no resultará posible el desarrollo emocional. Ni absolver, ni condenar, sino el tiempo del que no se dispone por acción del paciente para el proyecto de cambio, se coloca en el centro de la atención. La terapeuta, como representante de las porciones potencialmente desarrollables del paciente no logra la necesaria tranquilidad para acercarse a éste, para poder propiciar así una mejor conexión de las franjas regresivas con las más adultas del paciente. Pareciera ser que el paciente ha colocado en la terapeuta la intranquilidad que caracteriza su vida desde la infancia. Dice que él se siente tranquilo conversando con la terapeuta, quien en cambio no logra la calma necesaria para concentrarse en la situación. Como parece haberle sucedido al paciente en su infancia se acorta el tiempo disponible, hay demasiado barullo alrededor del consultorio (los eventos traumáticos acumulativos, como la desaparición temprana del padre, las numerosas hermanas que probablemente desbordaron la capacidad de la madre). La terapeuta, al tiempo que representa las opciones más adultas del paciente, parece haberse converti-

do en receptáculo de la proyección de las porciones más desvalidas de aquél.

A partir de lo anteriormente expuesto podría plantearse que a la inversa de la afirmación del paciente en el sentido de ser demasiado diferente a su mujer, parece más bien que a aquél le resulta difícil delimitarse suficientemente del otro. Lo que él llama comprensión supone ausencia de reproches, absolución. De lo que se trata es de ayudarlo a abrir un nuevo horizonte comprensivo, que incluya bases tan fundamentales, producciones yoicas, tales como respeto de reglas consensuales de juego, límites fluidos y simultáneamente rigurosos.

Si bien el comentario del paciente sobre el maltrato médico del padre que acaba con su vida, corresponde a la realidad de negligencia y precariedad de los servicios asistenciales para los pobres, puede éste ser interpretado también en el sentido de la expectativa permanente del paciente de ser maltratado que se reactualiza en la situación terapéutica: la doctora me va a tratar mal como antes lo hicieron los médicos o la vida en general. La terapeuta lo ha encarcelado apenas lo vio (pinta de maleante) hasta que demuestre su inocencia.

En la viñeta desarrollada se muestra una característica fundamental del pensamiento psicoanalítico, el tránsito de la conciencia de culpa a la responsabilidad de sujeto. Si asumo que soy responsable de lo que hago, pienso, sien-



to, etc., puedo lograr cambios en mi vida; si por el contrario me siento culpable, me supedito a la expectativa de absolución o condena, me someto a la dependencia de instancias que aún siendo internas son percibidas como externas. Como señala Alexander Mitscherlich, si bien la "cultura de la culpa" ha contribuido a través de ritualizaciones a la neutralización de potenciales destructivos, no ha conseguido proporcionarnos casi nada de seguridad en el contacto con nuestros impulsos instintivos. Los sentimientos de culpa no permiten al individuo decidir con libertad si sus impulsos instintivos le hacen daño a él y/o a los demás. La irrupción del pensamiento estrictamente técnico, también según Mitscherlich no ha atenuado el afán de manipulación, de poder, sino que lo ha emancipado y brutalizado. Ha conducido a exigir la prescindencia de muchos de los valores tradicionales, detrás de lo cual se puede ocultar la ideología agresiva, resultando difícil comprometerse afectivamente con los procesos técnicos de la producción, es decir utilizarlos para el desarrollo integral de la personalidad.

Las tendencias agresivas no elaboradas que podemos percibir en nosotros mismos o cuya existencia suponemos con toda razón en los demás es un factor decisivo en la perturbación de nuestras relaciones, imponiendo a la cultura un gran despliegue de recaudos. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la

sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. El interés de la comunidad de trabajo no basta para mantener la cohesión de aquélla, en tanto los impulsos instintivos son más poderosos que los intereses racionales. La cultura se ve obligada a realizar múltiples esfuerzos para poner barreras a las tendencias agresivas del hombre; lo hace mediante formaciones reactivas.

la comprensión de la irracionalidad

Particularmente los científicos sociales —interesados y familiarizados con el psicoanálisis— insisten en que la conciencia crítica no debe limitarse a la historia de vida, en tanto supondría al descuidar el momento social de los problemas hechos y mantenidos inconscientes, colocar sobre las espaldas de cada individuo aislado la problemática de las condiciones sociales, que únicamente pueden ser encaradas a través del esfuerzo colectivo, conceptual y político, mediante la transformación de las instituciones sociales. Constituye un aporte del psicoanálisis haber decantado lo que el individuo no debe hacer en este respecto: ni producir neurosis individuales que se forman del conflicto entre la presión que ejercen las demandas institucionales y el super-yo —que resulta también de éstas— y la dinámica instintiva y lo que ha vuelto inconsciente, ni identificarse sin



solución de continuidad con formas colectivas de falsa conciencia, de manera tal que el individuo no llegue a darse cuenta de ello. Una psicología que no establece relaciones entre las condiciones sociales irracionales y la psicopatología individual no resulta adecuada para la lucha contra aquella irracionalidad. Max Horkheimer señalaba que la psicología más que psicología es la clave para la comprensión de la irracionalidad de la existencia humana, de la totalidad enigmática del proceso vital del individuo y la sociedad y que Freud concibió su psicología como una ayuda posible contra la amenaza mortal de la civilización proveniente de la irracionalidad.

Alfred Lorenzer plantea que lo singularmente inquietante de las proposiciones freudianas consiste en el hecho de referirse a la conducta cotidiana de cada uno de nosotros; no se constriñen como en el caso de los estudios psiquiátricos tradicionales a las desviaciones previamente definidas, generalmente en identidad con las normas sociales vigentes. El ámbito de lo usualmente diferente, de lo excepcional constituye en la concepción freudiana algo ubicuamente presente en la estructura de personalidad de cada quien.

A contracorriente de los esfuerzos explicativos de inserción en un orden nosológico que caracteriza los planteamientos que se adscriben al procedimiento científico natural, el afán hermenéutico de comprender, interpretar, alude a lo específico, a lo concreto del

conflicto y no pretende primariamente concebir a éste como expresión de una estructura determinada de personalidad que se proyecta a un esquema que a su vez es puesto en relación con constelaciones biográficas tópicas, subsuimiendo de esta manera lo inédito, los diseños individuales de vida en fórmulas que resultan abstractas. A lo que se apunta es a la reactualización del conflicto en el contexto de la relación entre el paciente y el terapeuta, propiciando de esta forma el desarrollo de propuestas de cambio que surgen de la cooperación entre el destinatario y el proveedor de ayuda. □

Bibliografía

FREUD Sigmund. La Moral Sexual Cultural y la Nerviosidad Moderna (1908) En: Obras Completas, Tomo V. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1972

Totem y Tabú (1913) En: Obras completas, Tomo V. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid 1972.

Psicología de Masas y Análisis del Yo (1921) En: Obras Completas. Tomo VII. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1972.

El Porvenir de Una Ilusión (1927) En: Obras Completas, Tomo IX. Ed. Bibliotecaria Nueva. Madrid. 1972.

El Malestar en la Cultura (1930) En: Obras Completas, tomo IX. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1972.

Por qué la Guerra (1932-1933) En: Obras Completas, Tomo IX. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1972

El hombre Moisés y la Religión Monoteísta (1937-1939) En: Obras Completas, Tomo IX. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1972.

DAHMER Helmut. Analytische Sozialpsychologie, Bd.1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1980

HERNANDEZ Max. Memorias del Bien Perdido: Conflicto, Identidad y Nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega. Ed. Madrid. (en prensa)

HORKHEIMER Max. Materialismus und Moral. In: Ders, Bd.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt. 1933.

HORN Klaus. Dressur oder Erziehung Schlagrituale und ihre gesellschaftliche Funktion. Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

LORENZER Alfred. Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten eu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

Die Wahrheit der psychoanalytische Erkenntnis. Ein Historischmaterialistischer Entwurf. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1974.

RODRIGUEZ RABANAL César. Cicatrices de la Pobreza. Ed. Nueva Sociedad. Caracas 1989.

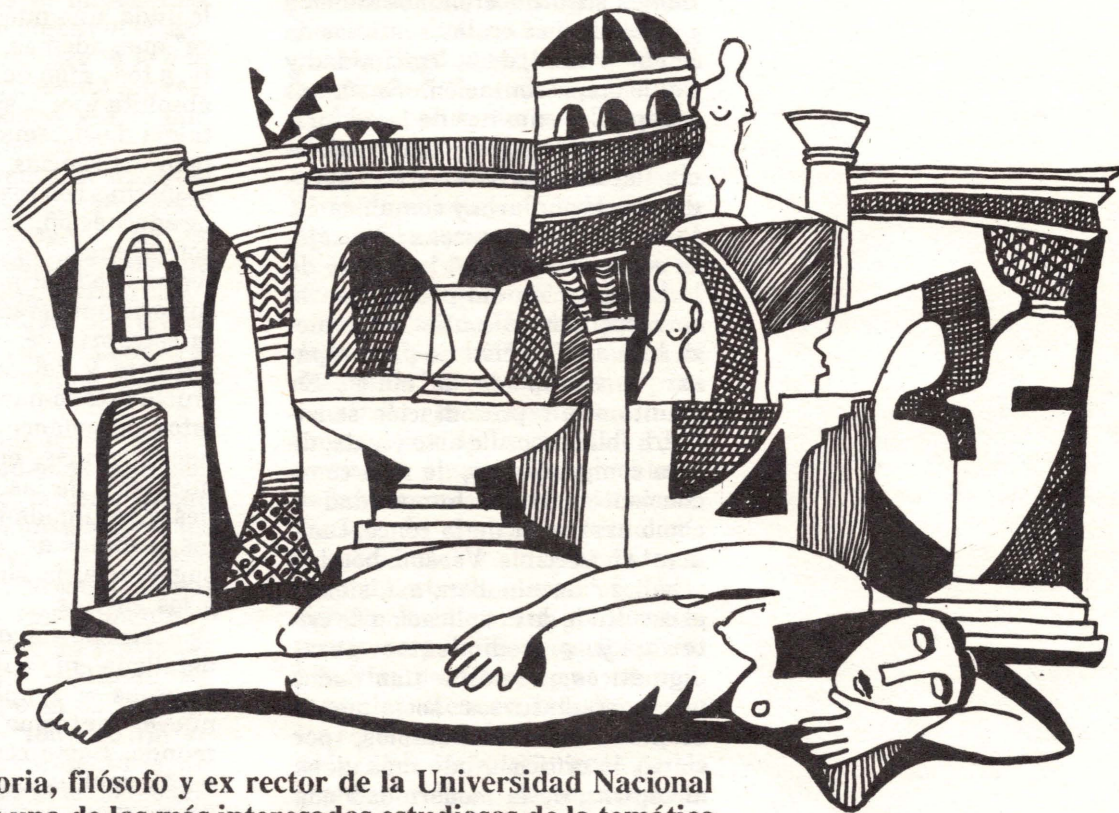
* Este trabajo fue leído en el Encuentro Interdisciplinario: La Contribución del Psicoanálisis, los días 16 y 17 de Agosto de 1991, organizado por el Centro Psicoanálisis y Sociedad y la Fundación Friedrich Ebert.

* Agradezco la colaboración de los colegas en los distintos proyectos de los que he extraído las reflexiones para el presente artículo: Marga Stahr, Alejandro Ferreyros, Patricia Checa, Marisol Vega, Frida Scwarzberg e Ilse Rehder. A Luis Herrera, Raquel Northcote, Hugo Trelles, Vivian Valz Gen. A Teresa Bolaños y Teresa Ciudad.

As the totalizing metatales have now been disregarded by many it becomes necessary to reestablish the links between human sciences beginning from special methodological contributions. As Psychoanalysis clears the dark mechanisms of the psiquis, it introduces the possibility of overcoming the antinomy between objectivity and the sphere of subjectivity in social historical studies. Freud himself provider of illustrative thought had discovered then in his last works the historical dimension within his own object of study. Rodriguez Rabanal situates himself within this tradition in the way he deals with the situation of the urban working classes in his research studies, his book "Cicatrices de la Pobreza" is fine proof of this option.

DE BUSQUEDAS Y PERPLEJIDADES

Notas sobre el tema de la postmodernidad



López Soria, filósofo y ex rector de la Universidad Nacional de Ingeniería es uno de los más interesados estudiosos de la temática de la modernidad. Desde su actual jefatura del “Centro Bartolomé de las Casas” del Cusco, Qosqo ahora, viene promoviendo un acalorado debate que va tamizando el pensamiento crítico peruano. Producto de esta pasión, es el presente ensayo que globaliza muchas de sus tesis, sus búsquedas y perplejidades, aparecidas en artículos y ponencias. Cabe destacar su aporte en un coloquio internacional condensando en una reciente publicación: “Modernidad en los Andes”, (1991).

José Ignacio
López Soria

estábamos tan seguros...

□ Hasta ayer no más caminábamos seguros, creíamos saber a qué atenernos en los dominios de la objetividad, de la legitimidad y de la representación. Sabíamos que por los caminos de la adecuación, la coherencia y la consistencia llegábamos a la verdad y podíamos formularla y comunicarla. Poníamos en el consenso del sujeto colectivo "pueblo" la fuente de la legitimación del poder y en la correspondencia con la "naturaleza humana" el criterio para separar "lo bueno" de "lo malo". En cuanto a la representación sensible, hablábamos de arte y vida, de arte comprometido, de arte como conciencia de la humanidad o como expresión de lo conceptualmente no decible. Verdad, bondad y belleza terminaban, así, siendo el resultado de la aplicación de criterios y procedimientos paradigmáticos que nos venían dados por metadiscursos socialmente aceptados. No excluíamos, por cierto, la crítica. Nada más ajeno al espíritu de la modernidad que la ausencia de espíritu crítico, sólo que también la crítica quedaba presa de los mismos metadiscursos. La crítica y la apología no eran sino el reverso y el anverso, las dos caras de Juno, de la misma medalla, la modernidad.

Desde hace ya algunos años, pero especialmente en la última década, las cosas han comenzado

a cambiar en los dominios del conocimiento y también de la ética y el derecho, de la arquitectura, la literatura y el arte. Se ha instalado nuevamente en la conciencia la duda, una nueva "duda metódica" que, además, renuncia ab initio a todo afán de fundamentación absoluta y se despoja de toda nostalgia de sistematicidad. Se plantean reticencias, observaciones y sospechas con respecto a casi todo: la adecuación, la coherencia y la consistencia, el consenso y las formas de legitimación, la Idea de historia universal y de progreso, la categoría de sujeto, las reglas del arte y del discurso, el constructo estado-nación, los metarrelatos de emancipación, etc. Y se hace, además, en una narrativa que, lejos de las viejas seguridades y rotundidades, discurre por los senderos de la perplejidad, la sugerencia, la alusión, los lances y los envites.

No puedo dar aquí cuenta detallada ni "sistemática" de las riquezas y amplitudes de este nuevo "fantasma" que recorre el mundo. Baste con dejar algunas notas sueltas que nos permitan acercarnos a este desmoronamiento de seguridades y fundamentaciones a fin de poder, también nosotros, "tomar la palabra".

una pregunta y mil respuestas

El debate entre modernos y postmodernos comienza planteando una interrogante: ¿es la moder-

nidad un "proyecto inacabado" que cuenta todavía con potencialidades no suficientemente explotadas ni explotadas para la realización de la posibilidad humana o se trata, más bien, de un horizonte ya cerrado que obstruye el cercioramiento con respecto a lo que es y el autocercioramiento con respecto a lo que somos y a lo que podemos y debemos ser?

Antes de aventurar una respuesta, los diversos autores vuelven sobre el "proyecto de la modernidad" reconstruyendo sus luces y sus sombras. Naturalmente el énfasis puesto en uno u otro polo prefigura, de alguna manera, la respuesta a la mencionada pregunta.

Independientemente de las imágenes que podamos hacernos de la modernidad, lo cierto es que ella se asume así misma como un "proyecto universal". En cuanto "proyecto" se percibe como histórica, realizable procesualmente y tendiente a un fin cuyo previsible logro sirve para legitimar los pasos y medios hacia él. La legitimación por el "telos" o fin se convierte en el expediente legitimador por excelencia en la modernidad. En cuanto "universal", el proyecto moderno se piensa como una propuesta no sólo para Europa sino para la humanidad. Ha llegado ya para todos "le jour de gloire", el día de la gloria, y por eso es posible, justo y necesario proclamar, aunque la proclamación la haga un pueblo concreto, el francés ("Nous, le peuple fran-

çais"), los "derechos del hombre y del ciudadano", de todo hombre y para todo tiempo presente, venidero e incluso pasado. No hay sino una única historia, la historia de la humanidad, unilineal, progresiente, finalística. A ella tiene que quedar incorporada la historia "particular" de cada pueblo que aspire a pertenecer a la Historia, al igual que cada hombre tiene que quedar subsumido en la categoría de sujeto y ciudadano para ser tenido como persona.

La pregunta se formula en un contexto que nos es de sobra conocido: reducción del "proyecto de la modernidad" a un "patrón de desarrollo" como expediente para construir la economía-mundo; constitución de la sociedad informatizada y extensión planetaria de las comunicaciones; interpenetración de ciencia y tecnología (tecnociencia) y su relación cada vez más estrecha, servicial, con la ciencia, la literatura y las artes; presencia pública de pueblos con historias y culturas que no pueden ni pretenden inscribirse en los registros de la Idea de historia universal; desfallecimiento de los grandes relatos de legitimación del saber y del poder por la toma de conciencia de las perversidades por ellos producidas o justificadas, etc.

Las respuestas, como no podía ser de otra manera, son muy diversas y hasta antagónicas.

Habermas y Heller, sin desconocer las patologías y perversidades generadas por la pro-

pia modernidad intentan salvar lo salvable (la racionalidad, la libertad, la democracia) en la creencia de que las potencialidades críticas y emancipatorias del proyecto ilustrado no se han agotado y, por tanto, es posible aún recurrir a las vigencias de la racionalidad occidental para cerciorarnos de nuestro presente, saber a qué atenernos y pensar el futuro, aunque haya que hacerlo por las vías de una "utopía racional" que implica una "radicalización de la democracia" (Heller) o de la interacción comunicativa y de una profundización y ampliación de los espacios públicos (Habermas).

Daniel Bell, partiendo de la constatación de un divorcio definitivo entre la modernidad en la cultura y la modernización en la sociedad, niega vigencia al potencial emancipador y crítico del proyecto ilustrado porque considera que él nos ha llevado al igualitarismo y al hedonismo, pero acoge y aprueba sus consecuencias en la sociedad (la modernización) y propone un regreso a la primigenia ética protestante (disciplina, ahorro, etc.) para dar sustancia, sentido y coherencia a una modernización (sociedad) sin modernidad (cultura).

Marshall Berman distingue entre "modernización" (conjunto de procesos histórico-mundiales que vienen transformando el mundo en los últimos siglos), "modernismos" (visiones e ideas que nos formamos de esos procesos) y "modernidad" (la experien-

cia de vivir en el torbellino provocado por los procesos de modernización). Su propuesta se resume en una frase: "los modernismos del pasado pueden devolvernos el sentido de nuestras raíces modernas". Es necesario volver a experimentar la modernidad como lo hicieron los hombres del XIX, como algo intrínsecamente contradictorio en donde todo, dice Berman recordando a Marx, "está preñado de su contrario". Adoptando la perspectiva de los modernistas decimonónicos podemos volver a conectarnos con la cultura de la modernidad que "contiene grandes reservas de fuerza y salud".

Jean-François Lyotard no puede ser más enfático: "Mi argumento —dice recordando a Habermas y su idea del "proyecto inacabado"— es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, "liquidado". Y esta liquidación tiene que ver con el "desfallecimiento" o "extinción" de los grandes relatos de legitimación del saber y del poder: "Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea... ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años". Y es que la "diversidad insuperable de las culturas" ha ido socavando los cimientos de la pretendida universalidad que se atribuía el proyecto moderno. Desfallecidos los metadisursos, disueltos los vínculos sociales que se cimentaban en ellos y liberados los fragmen-

tos, las diferencias, las disonancias y las discontinuidades, hay que buscar la reconstrucción del vínculo social y la posibilidad de entendimiento afincado en la multiplicidad heterogénea de la real y en los pequeños universos lingüísticos con sus respectivas pragmáticas discursivas.



La propuesta de **Gianni Vattimo** no es menos radical: "en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido". Con la conclusión de la modernidad se ha producido la "liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto". Pero el surgimiento de una "multiplicidad de racionalidades locales" no debe ser interpretado como un abandono de toda regla o una manifestación irracional de la espontaneidad, porque "también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis". Se trata más bien de que esas racionalidades locales "toman la palabra" y al tomarla exigen reconocimiento pero también reconocen a las demás en su especificidad. Se abre así una posibilidad de diálogo entre racionalidades diversas que, además, se recono-

cen a sí mismas como contingentes. Para que ello ocurra hay que abandonar la idea de historia universal como un, proceso único, progresivo y teleológico, pero además hay que debilitar el ser, adelgazar el sujeto, atreverse a carecer de fundamento y dejar de lado toda nostalgia de certezas



inconmovibles: "decir que estamos en un momento ulterior respecto de la modernidad y asignar a este hecho un significado de algún modo decisivo presupone aceptar aquello que más específicamente caracteriza el punto de vista de la modernidad: la idea de historia y sus corolarios, el concepto de progreso y el concepto de superación".

episteme postmoderna

La episteme postmoderna no tiene las características de un nuevo paradigma que pretenda sustituir a aquellos que critica. Se trata, al menos hasta ahora, de una serie dispersa de lances, aperturas y envites cuya finalidad no es propiamente construir un nuevo sistema cognitivo, prescrip-

tivo y expresivo sino más bien escapar a la "jaula de hierro" de la modernidad. No es raro, por tanto, aunque esto suene a anarquía o a irracionalismo para los oídos modernos, que entre los diversos componentes de "la episteme postmoderna" se adviertan disimilitudes, heterogeneidades, inconsistencias e incoherencias. Recojo aquí algunos de esos componentes, sin pretensión alguna de hacer una enumeración exhaustiva ni menos de presentarlos "modernamente", es decir organizados en un sistema coherente y consistente.

Reconocimiento de los límites del saber.- A la confianza, propia de la modernidad, en el progreso ilimitado del conocimiento oponen los postmodernos la idea de que el conocimiento, como saber de totalidad, ha llegado ya a sus límites o simplemente carece de sentido. Esto no impide, sin embargo, que se puedan esperar y alcanzar progresos sectoriales en algunos dominios de la actividad cognoscitiva.

Asunción del progreso técnico.- La mayor parte de los postmodernos asume sin restricciones el progreso técnico e incluso, en algunos casos, sus expresiones y símbolos más agresivos, aunque esta actitud se dé aparejada con la de abandono del Progreso y la "superación" como ideas regulativas.

Ausencia de fundamentación absoluta.- Tratando de escapar al "terrorismo de la teo-

ría", el saber postmoderno renuncia a cimentarse en nada absoluto. Más que de verdad (fruto de la adecuación) o de validez (fruto de rigideces procedimentales inductivo-deductivas), los postmodernos hablan de pragmáticas de los juegos de lenguaje, es decir de prácticas del habla que hacen posible la intercomunicación. La verdad se define, por tanto, en una relación de sujeto a sujeto, más exactamente de lenguaje a lenguaje, de dialecto a dialecto, y no de sujeto a objeto como ha pretendido el "saber objetivante" de la modernidad.

Abandono de la tradición crítica.- El saber postmoderno no pretende continuar la tradición crítica del pensamiento ilustrado porque considera que también ella termina tejiendo un metadiscurso que se comporta terrorísticamente. Pero esto no significa que la perspectiva postmoderna excluya la crítica. Toda ella no es sino una operación, eminentemente crítica, de desmontaje y deconstrucción del saber y del poder modernos. Lo que ocurre es que la crítica postmoderna no se cimenta en evidencias absolutas ni se formula en otro metadiscurso porque de lo que se trata es precisamente de escapar de los grandes relatos que se piensan fundados en evidencias y formulados en discursos coherentes y consistentes.

Recuperación de símbolos tradicionales.- La postmodernidad no teme echar mano de símbolos, signos, valores y actitu-

des “pertenecientes” a las más diversas historias y culturas. Puede incluso reunir estos elementos, cual piezas de museo descontextualizadas, en un conglomerado sincrético hecho de diversidades, disonancias, disarmonías y discontinuidades. Hay que reconocer, sin embargo, que este sincretismo postmoderno expresa, a su manera, una forma de rebeldía frente a la uniformidad, forzada y abstracta, que impone la modernidad. Y es también una forma de recuperación y valoración no sólo de lo fragmentario sino de las historias a las que esos fragmentos pertenecen y que no fueron consideradas como tales, o fueron descuartizadas, por el metadiscurso de la historia universal.

Plasticidad total.- Frente a las rigideces, encasillamientos, homogeneizaciones, seriaciones, tipologizaciones, periodizaciones, etc., propios de la modernidad, el discurso postmoderno enfatiza la dignidad y significación de lo otro, lo diverso, lo diferente, lo heterogéneo, el conflicto, el disenso, las disonancias, las discontinuidades, etc. Esta profesión de fe en la plasticidad total —de formar, contenidos y procesos— no está, por cierto, exenta de problemas, especialmente epistemológicos y ético-jurídicos. Tomada en serio, es decir emparentada con los intentos de rebasamiento de la metafísica moderna, la plasticidad total abre perspectivas insospechadas pero también plantea enormes retos a la epistemología, las ciencias, la ética, el derecho y la polí-

tica.

Desaparición de las ideas de finalidad y de progreso.- La naturaleza, la historia y el hombre han sido asumidos por la modernidad como poseyendo una finalidad intrínseca y absoluta (teleología). El saber postmoderno abandona la idea de un telos



intrínseco al que se supediten los pasos del proceso natural e histórico. No hay finalidad intrínsecamente buscada y, por lo mismo, no hay caminos diseñados ni diseñables. No queda entonces sino un movimiento dirigido a ninguna parte y que no procede conforme a etapas prefijables. El progreso o ya se alcanzó o es inalcanzable o

es no-diseñable. Es más, la misma modernidad ha vaciado de su contenido al ideal del progreso al convertirlo en una rutina. “Ya ahora, anota Vattimo, en la sociedad de consumo, la renovación continua... está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple supervivencia del sistema; la novedad nada tiene de “revolucionario”, ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera”. No se excluyen, sin embargo, progresos sectoriales, de pequeña escala y reducida significación. Nuevamente, debajo de este subversivo abandono de la vieja y querida Idea (regulativa) del progreso subyace, como casi en todos los “lances” postmodernos, una ambivalencia: para unos equivale a un embellecimiento del presente, para otros a una toma de distancia con respecto al terrorismo practicado desde la idea de progreso.

Inconciliabilidad de la situación existencial y social.- No es posible ya encontrar respuestas a la mano a las preguntas que interrogan por el sentido de la existencia. El “desfallecimiento” de los metadisursos y el desguazamiento de los grandes movimientos históricos, referidos a la humanidad como un organismo unitario en constante evolución progresiva, han instalado en el mundo de la vida una contradicción insalvable entre el deseo siempre ilimitado y los espacios sólo finitos de significación de experiencias. Nos queda sólo un

deseo ilimitado de absoluto que no puede encontrar satisfacción en ningún espacio finito de significación aunque este se presente bajo el ropaje de un nuevo absoluto. Los postmodernos se despiden de la "reconciliación" a la que consideran como un valor definitivamente deteriorado.

Desfallecimiento de los metadisursos y posthistoria.-

Si algo unifica a lo postmodernos es la pérdida de fe en metadisursos de legitimación del saber y del poder. Estas narrativas refieren la legitimidad no tanto a un acto originario fundacional, como hacían los mitos, sino a un futuro que se ha producido, a una Idea a realizar (la libertad, la ilustración, la abundancia, la justicia, la ciudadanía universal, la salvación eterna, etc.). Por otra parte, ordenan la historia como un proceso unitario que progresa por etapas —o se proyecta— hacia la realización de esa idea. Pero estos metadisursos legitimantes reprimen toda posibilidad de diferencia o de discontinuidad. Su decadencia tiene que ver con el hecho de que las "racionalidades locales" han decidido "tomar la palabra", afirmar su insuperable diversidad y, así, resistir a las pretensiones universalistas del "proyecto moderno". La respuesta postmoderna a esta tiranía de la racionalidad occidental, a este "terrorismo" de la Idea de historia universal, se convierte, en Lyotard, en una consigna: "guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salve-

mos el honor del nombre". Vattimo, por su parte, recogiendo de Arnold Gehlen el concepto de "post-historia", entiende que la disolución de la Idea de historia universal significa ante todo "ruptura de la unidad y no puro y simple fin de la historia". No hay más, para la perspectiva postmoderna, una historia unitaria portadora de la esencia humana. Sólo existen diversas historias, diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva. Los postmodernos están, por tanto, "después" de la gran narrativa y decididos, como anotan F. Fehér y A. Heller, a "contemplar el mundo como una pluralidad de espacios y temporalidades heterogéneas".

* * *

Se dirá, digo para terminar, que todo esto es cosa de europeos satisfechos, que "hay, hermanos, muchísimo que hacer" para estar planteando exquisiteces, que la modernidad ni siquiera ha madurado, si es que ha comenzado entre nosotros y que consiguientemente mal podemos pretender "superarla". Podría responder en breve a estas argumentaciones que reeditan recursos procedimentales de viejas polémicas en el Perú, pero prefiero presentar antes los términos del debate modernidad/postmodernidad entre nosotros, sólo que para hacerlo necesito otras tantas páginas y éstas ya se acabaron. □

Bibliografía mínima

- Baudrillard, Jean
Las estrategias fatales. Barcelona, Anagrama, 1984.
- Bell, Daniel
Las contradicciones culturales del capitalismo. Madrid, Alianza, 1977
El advenimiento de la sociedad postindustrial. Madrid, Alianza, 1986
- Berman, Marshall
Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Madrid, S. XXI, 1988
- Calderón Fajardo, Carlos
¿Qué es la postmodernidad? Aproximaciones a una definición. Apertura, 1 (5): 15-22, Agosto 1991
- Casullo, Nicolás
El debate modernidad postmodernidad. Buenos Aires, Punto Sur, 2ª ed. 1989. (Antología).
- Foster, Hal (ed.)
La postmodernidad. Barcelona, Kairós, 1985. (Antología) Habermas, Jürgen
- Teoría de la acción comunicativa.** Madrid, Taurus, 1988.
El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones. Madrid, Taurus, 1989.
- Heller, Agnes
Teoría de la historia. Barcelona, Fontamara, 1982.
Crítica de la Ilustración. Las antinomias morales de la razón. Barcelona, Península, 1984.
- Heller, Agnes y Fehér, Ferenc
Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural. Barcelona, Península, 1989.
- Jencks, Charles
El lenguaje de la arquitectura postmoderna. Barcelona, G. Gili, 3ª ed. 1984.
- Lyotard, Jean-François
La condición postmoderna. Madrid, Cátedra, 1984.
La postmodernidad (explicada a los niños). México, Gedisa, 1990.
- Muguerza, Javier
Desde la perplejidad. Madrid, Taurus, 1988.
- Picó, Josep (comp.)
Modernidad y postmodernidad. Madrid, Alianza, 1988. (Antología).
- Quijano, Aníbal
Modernidad, identidad y utopía en América Latina. Lima, Sociedad y Política Ed., 1988.
- Subirats, Eduardo
La crisis de las vanguardias y la cultura moderna. Madrid, Ed. Libertarias, 1985.
- Urbano, Henrique (comp.)
Modernidad en los Andes. Cusco, CBC, 1991. (Ponencias y comentarios de coloquio "La modernidad en América Latina y en los Andes").
- Vattimo, Gianni
Las aventuras de la diferencia. Barcelona, Península, 1986.
El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica, en la cultura posmoderna. Barcelona. Gedisa, 3ª ed. 1990.
- Vattimo, Gianni y otros.
En torno a la posmodernidad. Barcelona, Anthropos, 1990. (Antología).

Lopez Soria, philosopher and ex-Dean of the Universidad Nacional de Ingeniería is one of the most interested researcher on the theme of modernity. From his present position as Administrator of Centro Bartolomé de las Casas del Cusco (now Qosqo) he has been promoting a heated debate which is purifies the field of Peruvian critical reasoning. As a result of the passion created, it is his present essay which globalizes many of his theses, the searches and perplexities admitted in articles and conferences. It is worthy of observation his contribution to the international colloquio condensed in a recent publication, "Modernidad en los Andes" (1991).

LA SABIDURIA EN LOS TIEMPOS DEL COLERA

De la crisis a la utopía



En medio de la crisis nacional la reflexión y el pensamiento son para algunos, ejercicio “diletante” y hasta evasión injustificada. Alfonso Ibáñez se enfrenta en las páginas que siguen a esta actitud que sólo refleja una pérdida de la propia identidad. Hoy más que nunca es necesario construir un saber afirmativo de la vida, después de vivir, claro está. Casualmente, como también lo entendía Hegel, la Filosofía nace de los desgarramientos personales, pero sobre todo de los rompimientos históricos y epocales. El pensamiento crítico hoy, presenta muchos desafíos frente a la crisis de la racionalidad occidental. Y desde nuestra realidad puede aportarse una contribución original a la transformación de la sociedad y de la cultura mundiales.

Alfonso Ibáñez

"La filosofía es, para cada uno y para todos, un llamado a comprenderse y a realizarse como libertad razonable en el presente de la historia: situándose en su lugar y en su tiempo, aprendiendo a orientarse en el seno de un mundo complejo, en devenir y sin modelo".

(Francis Guibal)

□ Se me pidió un título para mi reflexión, y señalé casi espontáneamente el consabido. La paráfrasis de García Márquez creo que no está de más porque alude a dos "amores que matan", o que por lo menos nos hacen sufrir: la filosofía y nuestra realidad nacional muy concreta que, como lo ha enfatizado el historiador Alberto Flores Galindo, experimenta "tiempo de plagas" (1). Ahora bien, ¿estos dos amores se pueden conjugar, pueden ir juntos o es que son incompatibles?

filosofía

Como en general toda actividad intelectual, para mí la filosofía es un "acto segundo", pues según la antigua sentencia "primero hay que vivir para luego filosofar". La filosofía sería entonces un amor al saber, pero que no puede desligarse completamente de la vida cotidiana. Constituiría más bien un saber afirmativo de la vida, que persigue otorgarle un sentido, aunque sin ninguna garantía a priori de encontrarlo. Por eso procede como un gran signo de interrogación, una reflexión siempre abierta a la integridad de nuestra experiencia humana. Una experiencia que está condicionada por múltiples determinaciones: biológicas, psicológicas, sociohistóricas, etc. Motivo por el cual se halla con frecuencia atravesada de conflictos, de oscuridades abismales, pero también de deseos incontenibles.

Si bien existen distintas formas de concebir y practicar la filosofía, recuerdo que ya desde mis tiempos de estudiante recogí una formulación que me gustó mucho. Aquella que se refiere a la filosofía como "el lugar crítico de las ciencias y de la experiencia humana integral, en donde además se hace la pregunta radical por la verdad radical" (2). Reflexión crítica, entonces, cuestionamiento de las evidencias y búsqueda insaciable de la verdad. Pero que a veces también la encuentra. Luego la filosofía puede elaborar concepciones del hombre, "visiones del mundo y de la vida" más o menos coherentes, más o menos sistemáticas. Además, este amor a la sabiduría no es un asunto exclusivamente teórico, sino que tiene mucho que ver con la práctica, con la vida cotidiana de las gentes. Razón por la cual puede significar un "saber de la vida", proporcionando pautas de comportamiento o proponiendo nuevas formas de vida. Sobre el particular dice Agnes Heller que la filosofía "puede dar una norma al mundo y pretender que los hombres quieran darle un mundo a la norma" (3).

Lógicamente, estas tres dimensiones se articulan de manera diferente según los proyectos filosóficos. En todo caso, opino que la filosofía viene a ser la expresión conceptual de la realidad en la cual se inscribe. Así pues, no es algo exterior a ella misma. Es "hija de su tiempo", como decía

Hegel, quien la veía como el tiempo aprehendido en el pensamiento (4). Por tanto, entiendo al quehacer filosófico estrechamente vinculado a la realidad histórica presente. Una realidad histórica que demanda una apropiación crítica con miras a la realización lo más plena posible de los hombres, y que por eso mismo exige su apertura al futuro. La filosofía sería entonces como el búho de Minerva que levanta su vuelo al atardecer, pero también como la calandria que eleva su canto al amanecer. Espíritu crepuscular, pero sobre todo "alma matinal".

crisis

No significa ninguna novedad afirmar que nuestra realidad histórica es crítica. No faltan tampoco quienes observan que estamos pasando por la peor crisis de nuestra historia nacional. Las estructuras, las instituciones, las formas de pensar, los valores e ideales, están profundamente conmovidos. "Tiempo de plagas", como la del cólera, que configura a su vez un tiempo de profundos desencuentros y de hondos desencuentros. Por eso quizá una de las cuestiones que se colocan en el primer plano de la hora presente es la búsqueda de la propia identidad: ¿Quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos, qué podemos ser? Aunque los más pesimistas se preguntan más bien "¿cuándo o en qué momento se jodió el Perú?", como si fuera una

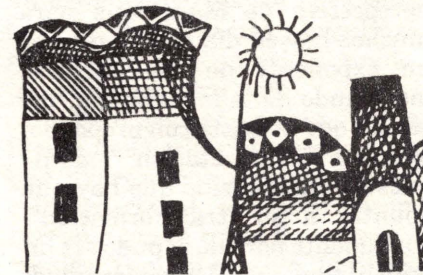
fatalidad insuperable.

En el interrogante sobre la identidad colectiva, que por supuesto se formula desde diversas entradas, me parece que la filosofía podría pronunciar una voz pertinente, la que en el laberinto en que nos hallamos existen recodos para el encuentro, encrucijadas donde se cruzan los caminos y los caminantes. "Perú: problema y posibilidad", sostenía Basadre en los años 20'. Tal vez hoy se nos ocurre más como problema que posibilidad. De cualquier modo, ahí está el reto. Pues como también lo entendía Hegel, la filosofía nace de la "escisión", de los desgarramientos personales, pero sobre todo de las fracturas históricas y epocales (5).

¿Es posible hacer del Perú un problema filosófico? A mí me parece que sí, siempre y cuando se conceptúe sus reales condiciones de existencia en el concierto de las naciones. Es decir, ubicando la crisis peruana dentro del contexto mundial, en la escena contemporánea. Precisamente porque hoy, como pocas veces, se toma conciencia de una muy profunda crisis histórica. Estaríamos ante el ocaso del mundo moderno, que acarrea la caducidad de los paradigmas de la modernidad. De ahí que no falten los teóricos que hablan ya de la condición postmoderna. Es más, el pensamiento postmoderno se presenta como la antítesis de la razón que sustenta la modernidad y de la historia en que pretende realizarse. En palabras de Baudrillard, estaríamos

ante una "agonía de la realidad" que justificaría la negación de la historia, del progreso y sobre todo de la espera de un acontecimiento que cambie la historia. Profundo nihilismo, pues, que ya Nietzsche había vaticinado para el siglo venidero, es decir, el nuestro.

Ahora bien, según la propuesta de Habermas, tendríamos que "autocerciorarnos" de nuestra propia situación para saber a qué atenemos (6). Pero es lógico que nosotros recibamos el impacto de esta crisis epocal de la modernidad desde nuestra especificidad subcontinental y nacional. Como



diría Gustavo Gutiérrez, "desde el reverso de la historia", de esa historia que muchas veces la padecemos más que hacemos. Por ello conviene no olvidar nunca que la modernidad ha mostrado sus rostros más perversos entre nosotros... En cualquier caso, la reflexión crítica de la filosofía debería contribuir a mejorar los diagnósticos de nuestra situación, ubicando y esclareciendo la problemática nacional, ensanchando las perspectivas en el horizonte histórico, ahondando en los asuntos, afirmando los marcos categoriales de análisis, etc. Más allá de los resul-

tados, perfectamente discutibles, quisiera evocar el gesto filosófico de Salazar Bondy en los años 60'. Confrontándose con los teóricos de la dependencia de aquel entonces, él intentó tematizar la alienación y dominación cultural que nos caracterizaría (7). En este sentido, se podría considerar que el pensamiento auténtico busca desentrañar lo propio, pero integrándolo a su tiempo y realidad, dándole universalidad.

utopía

Por otro lado, asumiendo la perspectiva de Marx, que para muchos hoy en día no es más que un exponente de ese universo moribundo de la modernidad, me parece que no basta con proporcionar una "interpretación" más de nuestro mundo, sino que hay que apuntar a su "transformación". Justamente por ello él pudo ser un crítico agudo de la modernidad, que no es ajena a la civilización industrial capitalista con su mercado mundial, la dominación técnica de la naturaleza y la explotación del hombre por el hombre. Motivo por el cual el amor a la sabiduría debería esforzarse en abrir pistas de salida, buscando alternativa para nuestros males. Pues la filosofía se enraiza en el espíritu de las utopías, en la contraposición de lo que "es" con lo que "debe ser". Y si Heidegger alude al filósofo en tanto que "pastor del ser", yo me permitiría decir que puede ser visto más bien como el "pastor de las posibilida-

des" aún no realizadas, de lo que todavía no es pero puede ser.

Inmenso desafío, entonces, porque supone una crítica radical y despiadada de lo existente, pero para abrirse a los nuevos posibles, e incluso a lo que aparentemente resulta imposible. Mariátegui dijo alguna vez, en una bella expresión, que "el Perú es un concepto por crear", a lo cual podríamos añadir: "una realidad por plasmar". Y ello implica, al menos de momento, revertir el proceso acelerado de desarticulación y disgregación en que nos hallamos... Ahora bien, la reflexión filosófica peruana debería asumir críticamente la tradición occidental, pero de igual manera nuestra propia tradición nacional. Teniendo muy en cuenta la crisis de la visión eurocéntrica del mundo y de la racionalidad occidental. La razón instrumental y dominante de los vencedores se topa hoy con sus propias patologías y límites autodestructivos. El horizonte se torna sombrío ante la amenaza del exterminio de la vida sobre el planeta. Y por eso se da un pronunciado vaciamiento del sentido de la existencia humana.

Ahora que nos disponemos a conmemorar el V Centenario del descubrimiento de América que, como acota Leopoldo Zea, significó más su "encubrimiento", me pregunto si no es un momento propicio para revalorar lo nuestro y escuchar la voz de los vencidos de la historia. Porque en ese choque de culturas que implicó la conquista española, lo autóctono fue

aplastado y se impuso una razón colonial que todavía mantiene su hegemonía. No obstante, aún pervive la peligrosa memoria de nuestros pueblos, que es un patrimonio cultural que nos pertenece. Entonces, ¿por qué no rescatar para el quehacer filosófico ese manantial de sabiduría de nuestras antiguas culturas? ¿La racionalidad más afectiva y vivencial, más mítica y simbólica de nuestros pueblos, no contribuiría a superar el "logocentrismo" de la razón de Occidente? ¿Acaso la "visión mágica" del mundo no conlleva otra relación entre el hombre y su entorno, no precisamente de dominación ilimitada? ¿No existirán ahí aportes sugerentes ante la experiencia de la deshumanización que ha supuesto la industrialización y la tecnología comandadas por el "mito del progreso"?

Estas son cuestiones abiertas para las cuales no tengo aún una respuesta adecuada. Pienso, sin embargo, en Castoriadis cuando refería que los países "subdesarrollados" pueden dar una contribución original a la necesaria transformación de la sociedad mundial. Cedo ante la tentación de citarlo en extenso: "Hablando esquemáticamente, se puede decir que en la mayor parte de esos países las formas tradicionales de cultura no estaban, y no lo están aún hoy día, completamente disueltas, ni el tipo tradicional de ser humano completamente destruido. Esas formas tradicionales... preservaban algo que ha sido roto por y dentro del desarrollo

capitalista en Occidente: cierto tipo de sociabilidad y de socialización, cierto tipo de ser humano. Pienso desde hace tiempo que la solución a los problemas actuales de la humanidad deberá pasar por la conjunción de este elemento con lo que Occidente puede aportar: una transformación de la técnica y del saber occidental de suerte que puedan ponerse al servicio del mantenimiento y desarrollo de las formas auténticas de sociabilidad que subsisten en los países 'subdesarrollados'; y, recíprocamente, la posibilidad para los pueblos occidentales de aprender algo que han olvidado, de inspirarse para dar una existencia nueva a formas de vida verdaderamente comunitarias" (8).

Tengo especialmente presente a José María Arguedas con su esperanza de que en el Perú era posible el encuentro de "todas las sangres", de todas las culturas, y que aspiraba a vivir, feliz, "todas las patrias". Pienso también en un García Márquez quien, al recibir el Premio Nobel en Literatura 1982, evocó las ventajas de nuestro atraso con respecto a los patrones de desarrollo de los países occidentales. En ese foro internacional, donde recordó la violencia y el dolor desmesurados de la historia latinoamericana, defendió nuestro derecho a soñar y a creer que todavía no es demasiado tarde para emprender la creación de la utopía: "Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir,

donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra" (9).

cultura

Comentando el reciente libro de David Sobrevilla, **Repensando la tradición peruana**, José Ignacio López Soria anotaba que no habría que confundir la forma occidental de hacer filosofía con la filosofía. Por tanto, deberíamos poseer una noción de filosofía más amplia que permitiese acoger otras formas, no rígidamente académicas, de elaboración teórica de la realidad (10). Por lo demás los filósofos siempre han buscado nuevas formas de pensar y concebir la realidad circundante. Sin menosprecio de la herencia filosófica universal, ¿en nuestro caso esto no supondrá un intenso diálogo con nuestras tradiciones culturales más fecundas y con la filosofía del sentido común que también contiene su dosis de "buen sentido"? Ya que nuestro pueblo mísero, atacado por el cólera y por la cólera, también piensa y filosofa a su modo.

De ahí lo sugestivo que resulta la manera de entender a la filosofía de la praxis por parte de Gramsci, en tanto que "reforma intelectual y moral" de los grupos subalternos de la sociedad, lo cual implica entrar en una dinámica de intercambio recíproco con la cultura popular (11). Por ello

considero que el proyecto histórico alternativo, la utopía de emancipación que necesitamos construir, se puede beneficiar de la actividad filosófica. A condición de que ésta no se encierre en sí misma detrás de sus muros académicos y sepa romper con su tradición aristocrática y elitista. Después de todo, la práctica filosófica reclama un ambiente de libertad y democracia. Tal vez lo importante sea que el amor a la sabiduría se gane un lugar en el espacio público, contribuyendo a ensancharlo y hacerlo más plural. Eso de por sí ya sería un significativo aporte para combatir las intolerancias y la cultura autoritaria que pareciera predominar en nuestro país.

Pero por añadidura, en la fuente de la crisis histórica por la que atravesamos, a nivel nacional e internacional, se puede encontrar una grave crisis de valores e ideales. Y en mi opinión, la filosofía está llamada a sostener que no todo da lo mismo, que no todo vale igual (12), incluso que hay formas de vida y sistemas sociopolíticos profundamente censurables. Es más, la filosofía debería poner el hombro a la fundación racional de un nuevo proyecto de sociedad basado en la justicia, la libertad y la solidaridad humanas. Un modelo de sociedad y de cultura fundado en otros valores que los que ahora campean en el mundo con su desprecio a la vida humana. Y en esta búsqueda de una vida plena para cada uno y para todos, la democracia sería un valor primordial, porque ella exi-

ge una participación consciente y racional en la toma de decisiones que afectan a la comunidad, y esta participación es una exigencia de libertad. En tanto que la realización consecuente de este valor requiere superar los límites y trabas de los diversos sistemas sociopolíticos actuales, la democracia se vuelve un valor altamente subversivo, especialmente entre nosotros (13).



De otro lado, habrá que prestar mucha atención a la nueva escala de valores que dolorosamente la realidad va configurando, a través de las necesidades y aspiraciones que ponen de manifiesto los diferentes sujetos y movimientos sociales contestatarios. Los filósofos no podemos permanecer impasibles y ajenos a esas luchas y reelaboraciones de la realidad histórica. En este sentido, deberíamos hacernos los intérpretes de los deseos y de los sueños, a veces muy oscuros, de los individuos y colectividades. Sin embargo, para ello los filóso-

fos deberemos estar dispuestos a sumergirnos de algún modo en los acontecimientos, desbordando la clásica división social del trabajo, emprendiendo investigaciones interdisciplinarias y apoyando críticamente a los distintos movimientos sociales y políticos que anhelan construir una utopía de emancipación para nuestro país (14). En fin, asumir un problema, pero también una esperanza, un compromiso.

política

Quisiera terminar con un toque más confidencial y testimonial. Pertenezco a la llamada "generación del 68". Una generación muy marcada por sucesos como la revolución cubana, el mayo de los estudiantes franceses, la revolución cultural china, la guerra de Vietnam, el gobierno reformista de Velasco o la aparición de la teología de la liberación. Una generación radicalizada políticamente, cuyos miembros muchas veces dejaron los claustros universitarios sin acabar la carrera profesional para insertarse en la barriada, en la fábrica, en la comunidad campesina, y que pretendieron fundar la "nueva izquierda" (15). Yo por mi parte pasé varios años enclavado en uno de los cerros de El Agustino, haciendo la experiencia de la pobreza pero también tratando de estudiar griego y filosofía... En ese clima de "opción de clase", como se

decía entonces, resulta bastante lógica mi adhesión a la tradición filosófica marxista. Claro está que buscando assimilarla a través de sus representantes más lúcidos, como Mariátegui en nuestro medio. Desde ese universo intelectual, y formando parte de diversos proyectos de educación popular, he intentado dar mis aportes.

Hoy la revolución y el socialismo ya no los podemos ver a la



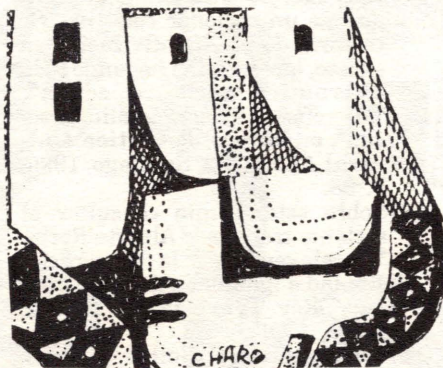
vuelta de la esquina. Muchos de mis coetáneos, de buena o mala gana, se han ido acomodando al sistema. Otros emprenden ahora el camino de regreso, cansados o desencantados de la revolución social. Y en medio de todas las crisis que he evocado, ocurre a su vez el espectacular derrumbe de los "socialismos reales" con su consiguiente puesta en cuestión del marxismo como tal. Felizmente, diría yo, porque eso despeja el panorama haciendo estallar los dogmas doctrinales y los modelos preestablecidos. Sin embargo, ello no me lleva a desconocer las importantes contribuciones de Marx y el marxismo, ni a renunciar a la

aventura colectiva de concebir y realizar el socialismo en el Perú, así como en el conjunto de América Latina.

No cabe duda de que habrá que ahondar en la crítica de esas experiencias históricas, de esos abortos tecnoburocráticos. Igualmente, será necesario pasar revista a nuestra propia trayectoria, a las derrotas de la izquierda peruana, detectando los marcos categoriales desfasados y los estilos políticos funestos. Existe, en particular, el requerimiento de establecer una mayor coherencia entre ética y política, entre fines y medios. Habrá que tener en cuenta, a su vez, los cambios ocurridos en el mundo entero, el reordenamiento geopolítico de los bloques de poder así como el neoliberalismo del mercado total tan en boga. Pero justamente por ello estimo que no estamos aún en "el fin de la historia", como quisiera Fukuyama, el filósofo imperial del momento. Aceptar su planteamiento equivaldría a resignarse a la realidad tal cual es o se presenta para nosotros. Pero como escribe mi amigo Oscar Ugarteche, "el fin de la historia no ha llegado a América Latina, ni siquiera ha comenzado. El capitalismo salvaje y la resistencia al Estado de bienestar keynesiano, muestran el bajo grado de desarrollo en el proceso de la historia, en términos de Fukuyama" (16).

De ahí la pertinencia, entonces, de buscar otra alternativa socialista, ejerciendo la imaginación creadora y el pensamiento crítico.

No ignoro que los teóricos postmodernos echan por la borda la categoría misma de fundamento, con lo cual se arruina cualquier ensayo de legitimar un proyecto emancipatorio. Sin embargo, en una sociedad tan injusta como la peruana, plagada de diversos tipos de cólera, cada vez más excluida y desconectada del resto del planeta, ¿se puede renunciar



al proyecto de transformarla y a fundamentar ese proyecto? Opino que no, que surge el desafío, filosófico también, de volver a pensar y resignificar la utopía socialista para nuestro país, aspirando a institucionalizar relaciones sociales verdaderamente libres y solidarias. Sin olvidar que, como lo ha resaltado Agnes Heller, "es el socialismo el que existe para el mundo, no el mundo el que existe para el socialismo". Pues de lo que se trata, en definitiva, es de luchar contra todas las formas de violencia en la historia, haciendo más razonable, armónica y sensata nuestra existencia individual y colectiva. □

Notas

- (1) A. Flores Galindo. **Tiempo de plagas**. El Caballo Rojo, Lima, 1988.
- (2) Cf. A. Ibáñez. **Mariátegui: revolución y utopía**. Tarea, Lima, 1978, p. 15.
- (3) A. Heller. **Por una filosofía radical**, El viejo topo, Barcelona, 1980, p.148. Para una profundización en esta autora ver mi libro **Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales**. IAA-SUR, Lima, 1989.
- (4) G.F. Hegel. Prefacio a la **Filosofía del derecho**.
- (5) Sobre este punto remito a J. Habermas en **El discurso filosófico de la modernidad**. Taurus, Buenos Aires, 1989, p.34.
- (6) Un avance en esta dirección se puede encontrar en las ponencias que fueron discutidas, y que acaban de publicarse, en el coloquio sobre **Modernidad en los Andes**. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", Cusco, 1991.
- (7) Ver, por ejemplo, su ensayo sobre "Filosofía y alienación ideológica", en el volumen colectivo **Perú: Hoy**. Siglo XXI, México, 1971.
- (8) C. Castoriadis. **Domaines de l'homme**. Les carrefours du labyrinthe II. Seul, 1986, p.173. Como lo sostiene Gianni Vattimo, asistimos hoy a la crisis de hegemonía sistémica del modelo europeo de humanidad y a la explosión de las diferencias. Se produce por ello una compleja y conflictiva interrelación de formaciones culturales, de modos de vida, de valores y de intereses colectivos. Y el experimentar este pluralismo cultural o este "politeísmo de los valores", nos puede hacer más libres. **La Società trasparente**. Garzanti, Milano, 1989.

- (9) G. García Márquez. **La soledad de América Latina**. Tarea, Lima, 1990, p.12. Según lo anota A. Quijano, "en América Latina la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación cultural, pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonra; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos que ser. Por asumir, en suma, el proceso de re-originalización de la cultura y trabajar con ella los materiales que devuelvan a la fiesta su espacio privilegiado en la existencia". "Estética de la utopía", en la Rev. **Hueso Húmero** N° 27, Lima, 1990, p.41-42.
- (10) J.I. López Soria. "Primum vivere... o de la actualidad de la filosofía". Rev. **Hueso Húmero** N° 26, Lima, 1990.
- (11) Para una discusión de la posición gramsciana ver de José Nun "Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común". Ensayo incluido en **La rebelión del coro**. Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.
- (12) Al respecto advierte Benjamín Ardití que "toda vez que se caiga en el error de pensar la idea nietzscheana del ocaso de los ídolos como final catastrófico de todo valor en vez de como recomposición de valores en clave no platónica, ni hegeliana y no trascendental, surge el problema del descreimiento en la pertinencia de una obligación supra-personal o en la efectividad de un accionar colectivo. Se trataría de efectividad de un accionar colectivo. Se trataría de una relativización en exceso, que termina negando toda alternativa social colectiva". "Microfísica, poder, totalidad social", en la Rev. de **Crítica Cultural** Año I-N° 2, Santiago, 1990, p. 38.
- (13) Sobre este asunto consultar el reciente trabajo de Alberto Rocha "La reinención de la democracia, unidad e igualdad en las diferencias". Rev. **Travesía** Año I - N° 2, Lima, 1991.
- (14) Como expresa F. Guibal, la filosofía es voluntad de razón teórica y práctica: "Es en el seno del mundo actual, sin evadirse en nada de sus contradicciones y luchas del presente, que ella se esfuerza en escuchar y dejar pasar el llamado de un futuro más razonable, inscribiéndolo en las tareas cotidianas y limitadas que incumben a toda práctica política efectiva". **L'homme de désir**. Sur les traces de Georges Morel. CERF-CERIT, 1990, p.32
- (15) Se puede ver el debate suscitado por la reflexión de A. Flores Galindo sobre la "Generación del 68: ilusión y realidad", en la Rev. **Márgenes** N° 1, Lima, 1987.
- (16) O. Ugarteche. "Europa del Este: una aproximación. La crisis de la hegemonía y de los paradigmas", en la Rev. **Márgenes** N° 7, Lima, 1991, p.37. Quijano observa que "aunque la polvareda que la caída de los muros levanta no lo deja ver y el estrépito de la fanfarria capitalista no deje oírlo, ahora ingresa un nuevo momento de una lucha todo el tiempo inconclusa y de una esperanza que no cesa de desafiar a la muerte: el reemplazo de la autoridad por la libertad y de la moral del interés por la moral de la solidaridad". "Estética de la utopía", Op. Cit., p.39-40.

In the midst of the national crisis, reflection and thought are considered by some to be dilettante and unjustified escapism. In the pages that follow, Alfonso Ibañez confronts this attitude which is merely a reflection of the loss of self identity. Today more than ever it is necessary to construct a positive knowledge of life, this of course after having experienced it. Coincidentally as Hegel also understood it, philosophy is born from personal experiences, but above all from the historical social changes of the times. Today Critical thought challenges western rationality and seen from our reality can make an important contribution to the transformation of society and world cultures.

ACABEMOS DE UNA VEZ CON LA CULTURA

Acerca de las patologías perceptivas



Este artículo que se ubica a medio camino entre la epistemología de la ciencia y la psicología de la percepción apunta a desentrañar las nuevas visiones del hombre pos-moderno. Rozas traza distancias con el positivismo decimonónico y sus herederos estructuralistas, urdiendo una vía de escape, que deja de constituir tal camino, al encontrarse con los barrotes de la jaula de la cultura. Basta entonces de miradas inocentes ante la posibilidad de una percepción holística y frente a la tradición de percepciones discriminativas que la racionalidad occidental enfatiza.

Luis Fernando Rozas

“Una vez que nuestras cadenas están rotas -continuó don Juan-, ya no estamos atados a las preocupaciones del mundo cotidiano. Aún estamos en el mundo diario, pero ya no pertenecemos a él. Para pertenecer a él tendríamos que compartir las preocupaciones y los intereses de la gente, y sin cadenas no podemos.”

El conocimiento silencioso
Carlos Castaneda

“La mejor cosa que uno puede hacer cuando se está en este mundo, es salir de él.”

Viaje al fin de la noche
L.F. Celine

□ Las ideas —aún las más agudas, aún las más inteligentes— no son sino pálidas fotografías de una totalidad en movimiento infinitamente más compleja que todo cuanto podamos concebir. Esa totalidad es inconcebible por la sencilla razón de que formamos parte de ella y no podemos colocarnos fuera de la misma como observadores exteriores. Sin embargo, podemos en todo momento **ser** esa totalidad. No es preciso concebirla. “Concebirla” implicaría fraccionarla, reducirla a un “concepto”. Y no es mera casualidad la raíz etimológica común de ambas palabras.

Todas nuestras dificultades se originan sin lugar a dudas en este permanente **esfuerzo** que implica el fraccionar esa totalidad en conceptos, en ideas. Padecemos de una **patología perceptiva** (1) consistente en **escoger** de ese movimiento de la totalidad, tan sólo aquellos aspectos que consideramos **significativos** en función de su utilidad. Todo lo que no resulta “útil” —el ruido de los motores de los automóviles, el fulgor de un cenicero de cristal sobre mi mesa, los chillidos de unos niños jugando fuera—, sencillamente lo descartamos. No es significativo para nosotros simplemente porque no nos **sirve** para ningún propósito ulterior. No advertimos, sin embargo, que un propósito —cualquier propósito, por noble que sea— no es más que **idea**, y como tal, infinitamente menos importante que lo que real-

mente está ocurriendo **ahora**: el ruido de la bocina de un autobús, la luz mortecina del atardecer penetrando por mi ventana...

Podría argumentarse que, aún si lo deseáramos, no podríamos tomar **todos** los elementos de ese movimiento de la totalidad en un solo golpe perceptivo, pues sobrepasaría todas nuestras capacidades. Ese sería un argumento demoledor si no fuera porque esa totalidad en movimiento no “tiene” elementos, no se “compone” de partes. Ese movimiento es una totalidad **indivisa** en la que estamos incluidos, pero no como “elementos” de la misma. La dificultad para entender este punto radica en el propio lenguaje, que fracciona ese holo-movimiento (2) en **cosas**: sustantivos, que realizan **acciones**: verbos, de determinada manera: predicados. ¿Qué ocurre con un “puño” (sustantivo) cuando “abre los dedos” (predicado)? Al instante puede verse que el supuesto sustantivo (puño) al realizar la acción de abrir los dedos, se desvanece. Todos los lenguajes, en especial los indoeuropeos, fraccionan esa totalidad indivisa en movimiento, en sujetos, verbos y predicados, que no tienen, en verdad, ninguna existencia real. La función de los lenguajes es análoga a la de los mapas. Como éstos, establecen divisiones allí donde no existe sino una **continuidad diferenciada**. La línea del ecuador no tiene ninguna existencia real, del mismo modo que los hechos separados

a los que las palabras supuestamente aluden.

nadie que perciba, nada percibido

Sostengo enfáticamente que **todos** los conflictos —tanto los que denominamos “internos” como los que denominamos “externos”—, tienen su origen en esta modalidad perceptiva, y que no podremos de ningún modo posible solucionarlos en tanto no corriamos esta última. Tenemos sencillamente que aprender a **ver**, a **escuchar**, a **sentir** de una manera **total**, no fraccionada por el pensamiento, o más exactamente, no fraccionada por una modalidad perceptiva inextricablemente ligada al pensamiento, al lenguaje. Tenemos que dejar de sentirnos separados de ese holo-movimiento que es, en verdad, nuestro verdadero fundamento. Tenemos que dejar de percibirnos extranjeros en un universo ajeno y hostil, y comenzar a **sentir** nuestra esencial solidaridad con el mismo. Debo aclarar, sin embargo, que no utilizo el “tenemos que” en el sentido de realizar alguna acción adicional “para lograr” un estado de cosas que no existe pero que podría eventualmente ser traído a la existencia. Somos **parte** de ese movimiento total querámoslo o no, nos demos cuenta de ello o no. Si no nos damos cuenta, no hay nada que podamos hacer “para” darnos cuenta, pues ello equivaldría a interponer un conjunto de

acciones (i.e. un intervalo de tiempo) entre nuestra actual condición y el “darse cuenta” que tratamos de realizar. De allí la falacia fundamental que implican todos los métodos y disciplinas practicados con el fin de “lograr” ese estado. Todo lo que podemos hacer es darnos cuenta que no nos damos cuenta.

Ahora bien, **percepción** es una palabra que alude a un hecho bastante diferente a lo que comúnmente entendemos por tal, es decir, un **acto** (percibir), realizado por un **sujeto** (perceptor), sobre un **objeto** (lo percibido). La percepción es una acción de la totalidad en la que, en rigor, no existen ni sujetos perceptores ni objetos percibidos. La percepción es una **acción** no desgajada de ese holo-movimiento al cual nos referimos, como lo son un trueno, un terremoto, o el movimiento de rotación de la Tierra. Lo que ocurre es que no lo **sentimos** así porque perpetuamente **superponemos** al puro acto perceptivo nuestras interpretaciones, nuestras traducciones verbales del mismo, a tal punto que la traducción verbal —idea, palabra—, llega a resultar más **real**, más **significativa** que el propio hecho en sí, es decir, que el puro acto de percepción. Tenemos que comenzar por **apercibirnos** de que **interpretamos**, de que **traducimos**, es decir, de que en realidad no vemos, no escuchamos, no observamos...

todo es según el color del cristal...

Nada más difícil, sin embargo, que advertir tal cosa. Los filtros a través de los cuales traducimos el inefable mundo de lo real se han convertido a tal punto en nuestra mismísima naturaleza, que pocos se aperciben siquiera de que la principal ocupación de la conciencia es esta incesante labor de traducción. No ha sido sino hasta que el trabajo de etnólogos y lingüistas comenzó a ser mejor conocido que la evidencia de formas diferentes de codificación de la experiencia sensible se impuso en la consideración del gran público. Con ello se operaba una revolución epistemológica y cosmológica análoga a las que en su momento realizaron Copérnico y el doctor Freud. En efecto, del mismo modo en que la revolución corpernicana nos arrojó del centro de los cielos, y el psicoanálisis freudiano reubicó la orgullosa conciencia a una posición subordinada respecto del **inconsciente**, así también etnólogos y lingüistas se encargaron de echar a la cultura occidental de su posición privilegiada respecto de las demás culturas. Ni la Tierra sería más el centro del Cosmos, ni la conciencia el centro de la vida anímica, ni la cultura occidental el pináculo de toda cultura. Pero si bien el impacto de las dos primeras revoluciones ha sido tan profundo como para modificar nuestra percepción del mundo en su misma

raíz, el de la tercera todavía no deja sentir sus efectos en una medida correspondiente. Pues no se trata simplemente de reconocer a otras culturas su "derecho" a puntuar y codificar la realidad como les plazca, ni tampoco de las consecuencias prácticas que en la convivencia pacífica de unas y otras tal reconocimiento pueda traer aparejadas. De lo que se trata es de algo al mismo tiempo más profundo y más perturbador. Pues toda cultura corre el riesgo permanente de quedar **encerrada** en formas más o menos estereotipadas de modelar la realidad, y, en esa medida, de extrañarse de la misma y perecer. Cada cultura es una suerte de **pintura** necesariamente fragmentada de lo real. Para proseguir con la analogía, algunas culturas probablemente privilegien los tonos rojos en tanto otras los azules y otras los amarillos. Algunas tal vez insistan en los trazos y demarcaciones entre eventos, en tanto otras prefieran los claroscuros. En todos los casos, sin embargo, comportan un elemento de ceguera respecto de todo aquello que escapa a sus formas peculiares de re-presentar la realidad.

más allá de la cultura

"Cómo acabar de una vez con la cultura" se titula una obra de Woody Allen que lamentablemente no he leído y que probablemente, jamás leeré. Sin embargo,

aquel sólo título despertó en mí resonancias que seguramente iban más allá de lo que superficialmente el título de marras pareciera sugerir. Pues la **cultura** —incluso en el sentido amplio del término, y que es el utilizado en este texto— no es nada sagrado.

Pues aún cuando nada somos sin cultura, esa "nada" no deja de parecerme tentadora. Y por ello también, aquella frase de Arguedas: "no soy un aculturado" nunca terminó de convencerme. Arguedas sin duda tenía buenas razones para clamar en contra de la brutal arremetida contra la cultura vernácula de nuestro país, pero de allí a intentar una apología de la misma, hay un buen trecho. Ninguna cultura puede arrogarse superioridad respecto de las otras, del mismo modo que una rosa no puede pretenderse más bella que un clavel, o un crisantemo. Por otro lado, aún cuando nada somos sin cultura, sin duda somos sus creadores. No siempre, sin embargo, reconocemos ese hecho, pues la "cultura" parece haberse independizado a tal grado de sus creadores, que es ella quien nos "crea". La cultura, a mi entender, no es sino un conjunto de **ficciones útiles**, pero en el momento que olvido que son ficciones, con toda probabilidad dejan de ser útiles, y se convierten en la jaula en que me asfixio. Pocos llegan a sospechar, por ejemplo, que la propia identidad personal, es decir, el **sentimiento** que cada uno de nosotros tiene de ser Juan

Pérez, y no cualquier otro, es una institución social, una convención cultural, lo mismo que la familia monogámica o la división del día en 24 horas. Y obsérvese que digo **sentimiento**, implicando con ello algo más profundo que la mera imagen o idea. Pues los propios sentimientos (piénsese en el amor-pasión) son modelados culturalmente. Trascender toda cultura se convierte así en un perpetuo desafío a mi libertad. Si bien nada garantiza la victoria, tampoco la derrota es cierta.

y entonces... ¿qué?

De manera que **veo** cuán profundamente condicionado estoy por la cultura en la que he nacido, y veo también que las respuestas que la vida cotidiana me exige, surgen invariablemente desde ese transfondo condicionado. En una palabra, advierto la completa esclavitud en la que me hallo sumido, a pesar de los ocasionales atisbos de libertad que pueda experimentar esporádicamente. Pero no bien soy consciente de ello, el deseo de que eso tan peculiar se repita, me trae de vuelta a mi prisión. ¿Cómo es que esto ocurre? Esto me interesa profundamente. ¿Por qué el **deseo** de libertad nada tiene que ver con la libertad misma, constituyéndose más bien en un obstáculo para su consecución? Y **veo** que ello ocurre porque ese deseo no es otra

cosa que una mera **proyección** de mi propio pasado. Es obvio. Yo no puedo desear aquello que no conozco. Sólo puedo desear aquello que conozco. Yo no puedo **poseer** libertad. Sería el mismo que intentara poseer el viento. Y si deseo la libertad es con el fin de apropiármela. Y ello simplemente es una aberración. Todo esto comienza a interesarme de veras.

Como el reo de aquella narración de Poe, "El pozo y el péndulo", empiezo a conocer la forma y dimensiones de mi prisión. Percibo lúcidamente que es todo cuanto puedo hacer. Y que desear ser libre es un completo desperdicio de energía, y esa energía la **necesito**. De manera que prosigo la investigación. Ahora bien, ¿en qué consiste mi cautiverio? ¿Cuál es su naturaleza?... Veo que durante el día estoy constantemente activo, saltando de una ocupación a otra, de una actividad a otra, sin ninguna solución de continuidad. Incluso cuando aparentemente descanso, en realidad **pienso**: sobre "mi futuro", sobre lo bello que sería ser "libre", sobre "mis problemas", "mi felicidad", etcétera, etcétera. Y veo que mi cautiverio consiste precisamente en ese **encadenamiento** que eslabona cada una de mis acciones con la que le precede y con la que le sigue. Y que el mecanismo que hace posible que un eslabón se cierre sobre el anterior es mi propia **exigencia de seguridad** —eje en torno del cual gira toda la cultura de la que formo parte.

De modo que me encuentro en el peor de los círculos viciosos: por un lado, **veo** con claridad que **no soy libre**. Por el otro, que **cualquier acción** de mi parte para "lograr" esa libertad que anhelo me vuelve, luego de un giro completo, al punto de inicio..., sólo para recomenzar un nuevo ciclo.

Advierto entonces que, en verdad, **no tengo futuro**. Pues ese futuro está literalmente **soldado** a mi pasado. Ese futuro no es otra cosa que mi pasado **modificado** por mi experiencia presente, en un movimiento cuya continuidad parece proseguir indefinidamente... ¿Puede ese movimiento interrumpirse en algún punto? Esta pregunta me acompaña de la mañana a la noche, insistente, urgente. Pues **veo** que si ese movimiento no se interrumpe, soy un esclavo: saltaré de una actividad a otra, de un movimiento al siguiente, invariablemente **lastrado** por el peso del pasado... ¿Existe una **quietud** que niegue ese movimiento? Y entonces me doy cuenta que para esa pregunta no puedo, en verdad, tener respuesta, afirmativa o negativa. Cualquier respuesta sólo podría provenir de mi experiencia pasada, y si proviene de allí obviamente carece de toda validez. Para ser válida, tendría que ser **necesariamente** nueva, original, inédita. Pero si esa respuesta original **existe o no**, éso, en verdad, **no puedo saberlo**. Es obvio. De saberlo, ese saber sería del pasado. Nunca puedo saber algo del

presente. De manera que no sé si ese círculo vicioso puede quebrarse. Advierto sin embargo que, si ese círculo no se quiebra, estoy condenado.

la mirada inocente

Habíamos comenzado preguntándonos por la posibilidad de un modo de percepción, por llamarlo de alguna manera, **holístico**, alternativo al modo **discriminativo** que nuestra cultura enfatiza. Dijimos que éste último se basa fundamentalmente en la **opción**, en la elección de aquello que resulta útil para nosotros en función de un propósito ulterior. Dijimos también que todos nuestros propósitos se enderezaban en vistas a la persecución del placer y el evitamiento del dolor: dos caras de una moneda llamada **búsqueda de seguridad**. Vimos que era precisamente esa búsqueda de seguridad el mecanismo a través del cual cada una de nuestras acciones **ligaban** una con la otra. Y que esa ligazón posibilitaba aquel **movimiento de continuidad** que nos encadenaba al **tiempo**, es decir, al círculo vicioso pasado-presente-futuro. Vimos también que, en tanto ese círculo no se quebrara en algún punto, debía proseguir eternamente.

Ahora bien, a la pregunta de si ese círculo podía o no quebrarse, vimos que **cualquier** respuesta, en un sentido o en el otro, debía necesariamente invalidar la naturaleza de nuestra investiga-

ción. De manera que esa interrogante silenciosa me acompaña ahora a todo lo largo del día: mientras charlo con un amigo, o camino por la calle, o viajo en un autobús. Y no tengo una respuesta para ella. Si "busco" una respuesta, es otra vez mi trasfondo condicionado el que opera, el viejo y archiconocido **deseo de seguridad** el que **impulsa** mi supuesta búsqueda. Entretanto, ¿qué le ha ocurrido a mi mente? ¿No es obvio que no es la misma que la que "comenzó" la investigación? Antes buscaba desesperadamente una satisfacción permanente, duradera. Ahora sé que toda búsqueda no hace sino encadenarme a aquella sensación de incertidumbre de la que inútilmente trato de escapar. Es más: comienzo a **sospechar** que es **precisamente** esa búsqueda la causa de mi sensación de incertidumbre, y esa sensación de incertidumbre, á su vez, la que me impulsa a esa búsqueda.

queda. De manera que ahora percibo, con más y más nitidez, que **nada**, literalmente **nada** puedo hacer para alcanzar esa seguridad que anhelo, sin dejar al mismo tiempo de quedar atrapado en el círculo vicioso que me atormenta.

¿Qué ha ocurrido entonces con la cualidad de mi mente, o si se quiere, con la cualidad de mi percepción? Antes, estaba completamente encadenado por la **opción**, por la **discriminación**: resistiendo, rechazando, exigiendo, condenando... Ahora sé que **optar es inútil**, que ese mismo proceso de opción es doloroso. De modo que **acojo** todo aquello que aparece en mi percepción —incluyendo mis propias resistencias y objeciones— con una mirada que no discrimina, que simplemente "toma nota" de lo que se presenta. Y no porque deliberadamente me lo haya "propuesto", sino porque **veo que no tengo alternativa**.

¿No ha comenzado, entonces, a operar una nueva cualidad perceptiva? ¿Y no es precisamente esa nueva cualidad la respuesta **activa** a aquella otra interrogante a que hicimos referencia? Es decir: ¿Puede ese círculo quebrarse? La incertidumbre de mi conocimiento, puede llegar a ser lo relativo de mi certeza ¿Qué hacer entonces con las amarras de la cultura? □

- (1) El concepto de **patología perceptiva** lo utilizo en el mismo sentido que Gregory Bateson utiliza el de **patología epistemológica**. Véase **Pasos hacia una ecología de la mente** (G. Bateson, Ed. Carlos Lohlé).
- (2) El término original, **holokinesis** (holo=total, kinesis=movimiento) pertenece al físico David Bohm. Véase **Wholeness and the Implicate Order** (David Bohm, Ed. Birkbeck College).

This article located halfway between the origin of Science and the psychology of perception aims at unravelling the new visions of the cognitive capacity of modern man. Rozas sets out the differences with the outdated positivism and its structuralistic heirs, carving out a route of escape which does not become such, as it comes up against the bars of that cage which we call culture. Enough then, of innocent looks towards the possibility of a global perception, towards the tradition of possibility of discriminatory perceptions which the western reasoning emphasises.



PASARA, Luis et al. 1991.

La Otra Cara de la Luna. Nuevos Actores Sociales en el Perú. Centro de Estudios de Democracia y Sociedad (CEDYS), Lima, 209 págs.

□ El libro que comentamos vuelca en el papel, el laborioso esfuerzo investigativo de CEDYS que busca devolverle a las ciencias sociales peruanas, la preocupación por el rigor académico y la coherencia en el tránsito entre el dato y la interpretación. La naturaleza del objeto de estudio, el surgimiento de nuevos sujetos sociales tras la conmoción del dique oligárquico, exige a un equipo multidisciplinario el diferenciar en todo momento el discurso ideológico, los propios deseos, de la evidencia empírica y del curso de la realidad.

Las dificultades epistemológicas del trabajo, es preciso reconocerlo, son enormes, tras el ocaso del estructuralismo marxista. Sin embargo, el regreso a las fuentes metodológicas funcionalistas no es una salida valedera y menos aún de utilidad, para aprehender el movimiento y las tendencias

que se manifiestan en los nuevos actores, ante una conformación todavía transitoria y poco transparente de ellos.

Mujeres, microempresarios y ronderos no pueden expresar su verdadera potencialidad. Cómo entonces poder auscultar con nitidez, sujetos sociales opacos o si se quiere difusos. Cómo extraer una fotografía del cambio y de lo cambiante. Toda aproximación se revela movida y desenfocada y no parece haber recurso del método que lo evite, salvo la imaginación sociológica de la que nos hablaba Wright Mills.

Las veladuras que presenta el rostro de los nuevos actores y el vacilante diseño de la sociedad civil, desconciertan a Pásara, lo que lo lleva a confrontarlos con el modelo de lo que "deberían ser". Se trata de un intento de definirlos en función de un "tipo ideal". La huella del positivismo surge entonces como un lastre al no poder dar cuenta del carácter incierto, imperfecto y conflictivo de las nuevas fuerzas que entran en escena. Ello sin embargo no resta validez al desmontaje crítico de las formas de interpretación de las vertientes intelectuales que se han abocado al tema de los nuevos protagonistas sociales. Tanto las visiones neoindigenistas, izquierdistas y neoliberales, tienen según Pásara, poca protección empírica y terminan confundiendo realidad y

discurso ideopolítico, aunque es cuestionable que en su análisis él pase por alto las características inherentes a cada trabajo (1). Quizá cabría preguntarse si el purismo de Pásara por llegar a la **verdad** científica no es un espejismo epistemológico, más aún si el observador está inmerso en la propia dinámica social y todo distanciamiento - como en el teatro de Brecht-, es puramente ficcional. Pásara entonces termina aprisionado en la inexorable unidad entre subjetividad y objetividad a la hora de acometer el estudio de los fenómenos histórico-sociales. Estos barrotes que la propia realidad impone, se ven engrandecidos por tratarse de actores que todos los días se redefinen. Pareciera que el autor buscara actores "perfectos", autónomos, portadores de una virginidad que los distancie de comportamientos anacrónicos, premodernos, preñados de clientelismo y de sumisión. Pero la historia viva lamentablemente no pasa las hojas de una en una, ni sigue una secuencialización ascendente y lineal.

El "antiparadigma" pesimista de Pásara se adelanta demasiado a las posibilidades de hoy. En todo caso es la **otra cara** de los estudios mitificadores e idealizadores de investigadores que por buscar lo nuevo en los actores, descartan los amarres del pasado. La película en negativo de Pásara,

por más que se sustente aparentemente en una límpida sucesión de técnicas (entrevistas, observación directa, seguimiento de casos y una vasta revisión de fuentes) no escapa a la tentación de erigirse en otro discurso ideopolítico. (RNC) □

(1) Por ejemplo, es obvio que a un ensayo como el de Carlos Franco no se le puede exigir el sustento empírico de una investigación de campo.

DRIANT, Jean-Claude
Las Barriadas de Lima. Historia e Interpretación.
IFEA-DESCO,
Lima, 1991.

□ El trabajo de Driant cumple un largo y secreto sueño anhelado por los investigadores urbanos: escribir, como se afirma en la presentación, el más completo estudio sobre las barriadas de Lima. Al leerlo desfilan por nuestros recuerdos un conjunto de trabajos previos que, en menor o mayor medida, y según años casi totémicos, iban dándonos cuenta, parcialmente, de la apasionante historia de las barriadas limeñas (Matos, 1957; Meneses y Núñez, 1975; Riofrío, 1978).

En realidad el libro tiene dos partes: una primera traza el recorrido barrial y una segunda propone, a partir de un manejo estadístico, una inter-

pretación del problema de las viviendas barriales con sus procesos de consolidación y expulsión de los 80' y la consecuente formación de nuevas barriadas en un camino que parece inexorable.

El primer capítulo muestra el crecimiento barrial a través de sucesivas etapas que, correspondiendo con el nivel de conocimientos acumulados, el autor identifica como: auge de barriadas (1940-1954), para designar el poblamiento de colinas y riberas de los ríos; la expansión periférica (1955-1971) que da cuenta del poblamiento de los conos norte y sur; y las barriadas planificadas (1971-1980) en que el Estado por fin asume a cabalidad su planteamiento de que las barriadas son la solución al problema de la vivienda popular.

La interpretación subsecuente renueva los argumentos conocidos que se han levantado para explicar el fenómeno barrial: la no adecuación de los mercados convencionales, el éxodo rural y la concentración de la población, las características de la migración y la insuficiente oferta pública de viviendas. Ellos acompañados de situaciones condicionantes más específicas, como el emplazamiento físico de las barriadas y una legislación del suelo facilitadora, así como las políticas públicas frente a la población barrial.

El aporte de Driant a estos fenómenos e interpretaciones conocidos, es la rigurosidad y seriedad con que trabaja un conjunto de información estadística y de estudios previos lo que le permite, a diferencia de una aproximación especulativa, una sólida base empírica a su argumentación.

Es el segundo capítulo en donde Jean-Claude Driant nos condensa el conjunto de aportes que durante su estadía en Lima, a través de informes parciales, habíamos tenido la suerte de conocer. ¿De qué se trata? De mostrarnos que los parámetros de interpretación de las barriadas, que explicaron buena parte de su crecimiento, se han modificado en los 80' y que urge leer con otros ojos esta realidad nueva que sin embargo hoy aprisiona al sentido común: ya estos asentamientos no se forman principalmente por la población que migra del campo sino por los hijos de la primera generación de pobladores barriales.

Existe un crecimiento natural interno que, para variar, no encuentra en los mercados convencionales, públicos y privados, alternativa a sus necesidades de vivienda. La crisis, la informalidad, el subempleo y las orientaciones de las políticas públicas no permiten a las barriadas otra alternativa que su auto-reproducción. En este último punto debe destacarse

que, habida cuenta de la inexistencia de estudios sobre política urbana en los 80', el trabajo de Driant se constituye en un referente obligado.

Las barriadas, por su parte, se han consolidado especialmente en cuanto a la dotación de servicios y construcción de casas, formando un parque de viviendas con un valor comercial. Junto al alojado surge el inquilino que paga un alquiler y se desarrollan procesos de ventas de casas y terrenos. La consecuencia es que es posible mostrar, estadísticamente, los procesos de densificación y el fenómeno de reproducción de barriadas, que el autor entiende como modalidades de absorción de la demanda interna.

Las conclusiones permiten a Driant mostrarse crítico frente a las afirmaciones que consideran que la barriada es una solución aceptable para el hábitat popular. Lo considera parte de un proceso que genera nuevas dificultades y tal aseveración no tendría nada de novedosa a no ser por el hecho que últimamente esta modalidad gana aceptación incluso en quienes, -léanse sus referencias a los programas de vivienda de la administración IU de la MLM-, antes la cuestionaban.

Me parece que este punto polémico final es importante porque añade un argumento más a la eterna discusión sobre

la barriada, su deseo o su inevitabilidad. Es importante porque Driant advierte sobre el peligro de que entender a la barriada como algo inevitable oscurezca una discusión sobre el problema de la vivienda y sus alternativas, las mismas que requiere de un tratamiento global.

Con el ánimo de no defraudar a Jean-Claude Driant es justo mencionar algunos comentarios críticos. El tratamiento de la consolidación y reproducción proviene en lo sustancial del análisis estadístico censal, sin incorporar la temática de la formación de rentas urbanas, que el autor ha manejado en anteriores informes internos y que esperamos figuren en el próximo tomo a editarse, que complete su tesis de doctorado. Nos parece que pudieron haberse incorporado algunas ideas en esta línea. Por otro lado, como lo manifestó Eduardo Figari, en la presentación del libro lamentablemente ante un autor ausente, la comercialización de lotes y viviendas pareciera aquí ser un fenómeno propio de la etapa de consolidación y no una práctica consuetudinaria desde los orígenes de las barriadas. Hace poco Romeo Grompone desempolvó el libro del Dr. Ulises Reátegui, *¿Invasores?* (1971) donde se muestran estos procesos en la invasión a Comas a principios de los 60'. Esto es im-

portante porque análisis de este tipo nos permiten acercarnos más a la complejidad del poblador barrial. Por último, Driant atribuye las tesis de reproducción de barriadas a estudios realizados en el primer lustro de los 80' cuando la temática nos parece claramente planteada en el libro de DESCO **Tugurización en Lima Metropolitana** (1979).

Debemos finalmente felicitar al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y a DESCO por la entrega de esta pulcra edición. Hacemos votos para que la continuación del trabajo de Driant vea la luz prontamente. Este y ese son lecturas obligadas (JCC) □

BLONDET, Cecilia.
Las mujeres y el poder; una historia de Villa El Salvador.
IEP, Lima, 1991.
196 pp.

□ El trabajo de Cecilia Blondet busca darnos a conocer las posibilidades y promesas que encierran las organizaciones femeninas de Villa El Salvador. Mediante éstas -con el referente simbólico de Sarita Colonia y el equipo nacional de voleibol- la autora ofrece al lector una visión optimista y esperanzadora del futuro que depara a las

mujeres de sector popular como actores sociales comprometidos en la vida política nacional, a pesar de situarse dentro de un marco social signado por la descomposición.

El objetivo planteado es, conocer el proceso de conformación de un movimiento social, y a través de éste, indagar por el posible proceso de constitución de nuevas identidades sociales y políticas así como individuales y colectivas.

Para ello, C. Blondet efectúa un seguimiento secuencial de los hechos que van conformando el proceso de constitución del fenómeno social que nos convoca. Este tipo de tratamiento de la información a su vez se caracteriza por las constantes referencias y comentarios que aportan los propios protagonistas, lo cual llena de vitalidad al texto.

La forma de abordar los hechos ofrece ciertas ventajas con respecto a trabajos que abordan fenómenos similares, aunque también supone limitaciones en el nivel de profundidad de los análisis efectuados. Así, el lector cuenta con la ventaja de tener entre sus manos una historia de los hechos que conformaron las organizaciones populares en VES, la misma que, dada su agilidad y claridad literaria, es de fácil acceso para todo tipo de público.

Asimismo, el trabajo permite generar hipótesis sobre los actores sociales que originan, impulsan o limitan el movimiento social, así como los cambios que se van desarrollando en las conductas de los propios actores; esto es, las mujeres de VES. En suma, el texto ofrece un panorama general de la constitución y crecimiento de un movimiento social particular y los cambios que experimentan sus protagonistas.

Por otro lado, el conjunto de materiales presentados invitan a un tratamiento más detenido y sistemático de los temas que en él se desarrollan; por ello, a continuación discutimos dos temas que suscitaban nuestra atención y que merecían ser sujeto de mayores reflexiones.

En primer lugar, cuando la autora hace referencia a los comportamientos caudillescos o democráticos de las dirigentas, establece como hipótesis una relación causal entre el origen y la edad con estos tipos de comportamiento político. Así, dirigentas mayores y de origen migrante tienden a comportamientos caudillescos y clientelistas, mientras las nacidas en Lima, jóvenes ellas, desarrollan prácticas de tipo democráticas.

La importancia de la edad, como variable explicativa, se confunde con el lugar de procedencia; por ello, más ade-

lante se sostiene que aquellas dirigentas cuya socialización se ha efectuado en espacios rurales reproducen esquemas verticales, probablemente provenientes de su cultura de origen; en cambio, aquellas que han experimentado una socialización urbana temprana en Lima se inclinan hacia conductas de tipo democráticas.

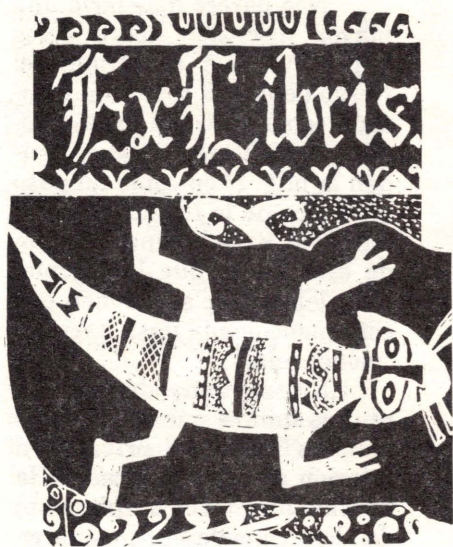
La estructura del texto no permite desarrollar con mayor detenimiento esta hipótesis, la cual deja de lado otras particularidades de dicho fenómeno. Así, es difícil entender una socialización rural y la llamada cultura de origen sin dar cuenta de la situación de dominación social que rodea las producciones culturales en este país, donde los dominados sufren constantemente de la agresión cultural de los dominadores. Por otra parte, la socialización urbana a la que se hace referencia es muy particular, pues se caracteriza por la presencia de un agente dinámico como la parroquia, que es poco común en el conjunto de la estructura urbana de la capital. Además, se debe tener presente que el medio urbano que sirve de escenario a esta historia se caracteriza por la pobreza y las dificultades físicas del terreno, elementos que exigen de comportamientos solidarios -que pueden ser democráticos- de aquellos que afrontan la supervivencia en este medio.



Nos parece necesario una mayor discusión sobre estos temas, ya que se afronta el riesgo de que el texto sea utilizado como sustento para enfoques "positivistas", que entienden la migración como un paso mecánico de lo tradicional a lo moderno, y por lo tanto esperan de esta forma que los problemas del país se solucionen con este mencionado paso hacia la "modernidad".

En segundo lugar, los nuevos límites que separan los ámbitos público y privado en relación al espacio vital de la familia luego del surgimiento de los comedores populares resulta una temática vasta y sugerente para campos como el de la sociología y la antropología. Si bien la opción del presente trabajo es de situar el espacio político que van alcanzando las mujeres de VES, hubiera sido interesante conocer si estas prácticas modifican o alteran las relaciones al interior de la familia y en qué formas.

Es necesario discutir los alcances de la "creciente percepción ciudadana de las mujeres" a que alude la autora. Concordamos, y el libro lo demuestra, que las mujeres han trascendido el marco inicial de lo privado y actualmente toman parte activa en la vida pública. Sin embargo, no se ha demostrado si dicho desarrollo se dio a la par con una modifi-



cación de los roles que cumplen varones y mujeres al interior de los ámbitos familiares. En efecto, los temas que vinculan a la mujer con la vida pública continúan siendo propios de la vida doméstica y el libro no precisa si es que han existido modificaciones de los comportamientos de los varones dentro de este ámbito. Por ejemplo, el cuidado de los niños, ¿sigue siendo tarea exclusiva de las mujeres? El camino que deben recorrer las mujeres hacia una igualdad de género es aún arduo y difícil.

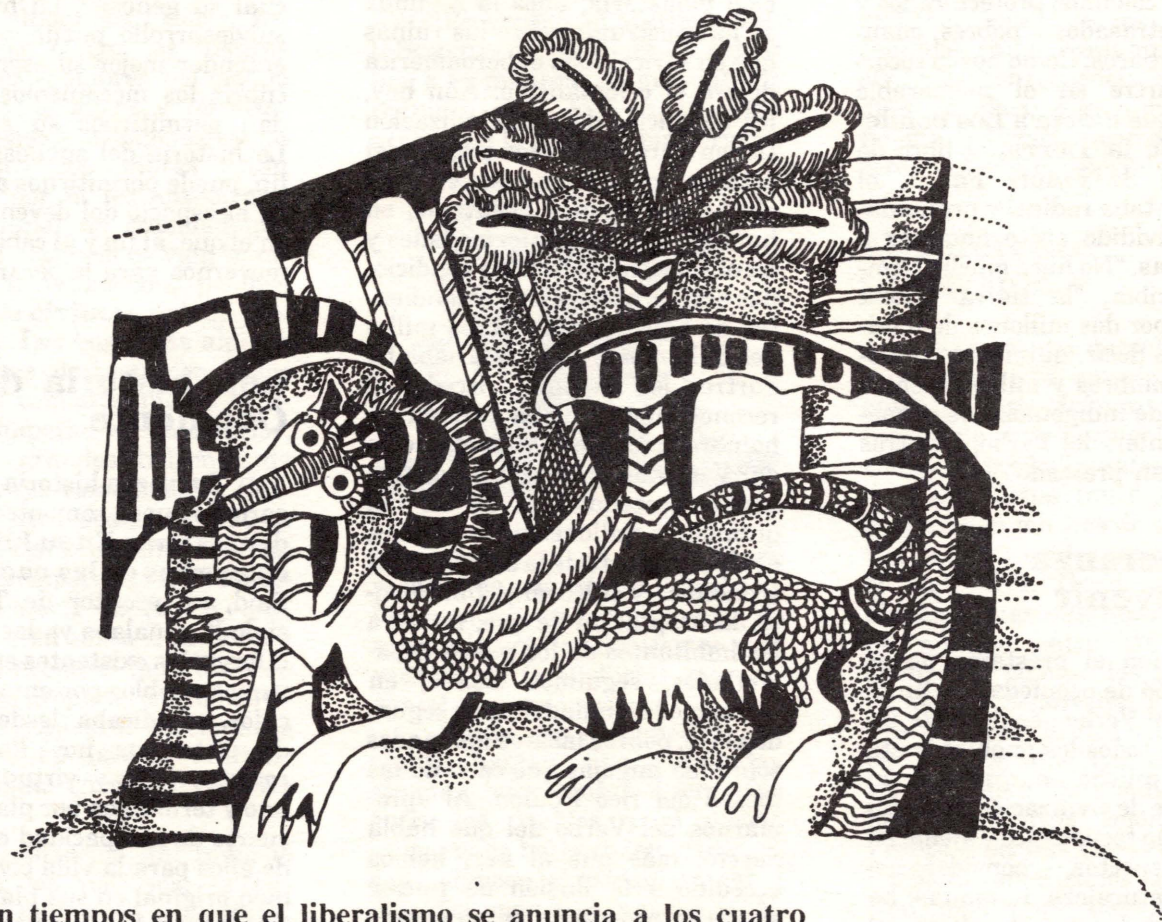
La necesidad de análisis más profundos sobre temas como los propuestos son neces-

sarios y urgentes. El libro de Cecilia Blondet hace evidente estos requerimientos y convoca a discutirlos. No se puede entonces clausurar un tema que si bien fue motivo de varios trabajos, no ha llegado a ser abordado con suficiente nivel de profundidad.

Este trabajo, fruto de una investigación empírica y no de un ensayo, es un aporte concreto al conocimiento de estos movimientos sociales; por lo mismo, su lectura y discusión se hacen necesarios entre aquellos que se encuentran involucrados o comprometidos con esta temática. (PVC) □

LA GENESIS DEL SUBDESARROLLO

Bárbaros y civilizados a partir de 1492



En tiempos en que el liberalismo se anuncia a los cuatro vientos como el único camino del desarrollo, Félix Azofra echa una rápida y erudita mirada a todas las concepciones trajinadas desde el centro de occidente para justificar las relaciones de dominación instrumentalizadas en nombre de la supuesta “civilización”. Por qué esta vez creer nuevamente en la trampa que se nos ha tendido.

Félix Azofra

□ Subdesarrollo es un término de reciente data. Para hablar de los países que actualmente denominamos subdesarrollados, hasta bien entrado nuestro siglo se hablaba de colonias, protectorados y países retrasados o pobres, cuando no bárbaros. Como nos lo recordaba Sartre en el memorable prólogo que hiciera a **Los condenados de la Tierra**, el libro de denuncia de Frantz Fanon, el mundo estaba radical y profundamente dividido entre hombres e **indígenas**. "No hace mucho tiempo", escribía, "la tierra estaba poblada por dos millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado".

la esperanza del devenir

Si bien el préstamo no es sino ilusión de propiedad, la apropiación del Verbo —es decir, la inclusión de todos los pueblos hasta no hace mucho marginados en una suerte de civilización planetaria de signo tecnológico y ajena, en muchos aspectos, a consideraciones de naturaleza humana— ha tenido para los países pobres del planeta un costo excesivo. Nada se da gratis en este mundo, y a cambio de los beneficios de la civilización moderna nuestros pueblos han tenido, con frecuencia, que entregar sus riquezas, renunciar a su cultura y, en no

pocas ocasiones, dejar que corriera, en un torrente interminable, la sangre y las vidas de sus hombres. La historia del subdesarrollo corre pareja con la de esta civilización planetaria, pues la segunda se ha construido sobre las ruinas que en Africa, Asia e Iberoamérica dejara el colonialismo. Aún hoy, los beneficios de esta civilización tienen para los países pobres del planeta un altísimo costo en relaciones comerciales negativas, en hambre, guerras, enfermedades y en el sometimiento a las condiciones que los **otros** —los descendientes de aquellos quinientos millones de hombres de los que hablaba Sartre— les imponen. Acceder al reconocimiento de la calidad de hombres mediante la apropiación del Verbo ha supuesto para **nosotros**, descendientes de los mil quinientos millones de indígenas, el altísimo costo de la dependencia económica y cultural y, finalmente, la aceptación de que, frente a los habitantes de los países desarrollados, seguimos siendo, en cierto modo, ciudadanos de segunda clase, pobres lázaros inclinados sobre las migajas que caen de las mesas del rico Epulón. Al apropiarnos del Verbo del que habla Sartre, más que al **ser**, hemos accedido a la ilusión de **poder ser**, a la esperanza del devenir.

En esta esperanza del devenir se funda hoy el sentido mismo de la historia de nuestros pueblos. Ser subdesarrollados equivale, en efecto, a poder ser desarrollados en algún momento de nuestro futuro. El reconocimiento de

nuestra calidad de subdesarrollados es, en consecuencia, el primer paso que debemos dar en el espacio del devenir. Pero ¿qué es, en este contexto, el subdesarrollo y cuál su génesis? La historia del subdesarrollo puede permitirnos entender mejor su esencia y descubrir los mecanismos que puedan permitirnos su superación. La historia del subdesarrollo, en fin, puede permitirnos afirmarnos en el espacio del devenir, que es, en el que, al fin y al cabo, debemos movernos para superarlo.

una historia de Occidente

Tal vez la historia del subdesarrollo pueda remontarse a miles de años atrás. En su **Libro de las categorías de las naciones**, Ibn Said, un escritor de Toledo del siglo X, señalaba ya las marcadas diferencias existentes entre los diversos pueblos por entonces conocidos, adjudicaba desde un punto de vista que hoy llamaríamos racista vicios y virtudes a cada uno y terminaba por plantear una suerte de incapacidad en algunos de ellos para la vida civilizada. Si bien original en sus planteamientos (Ibn Said es, en muchos aspectos, como lo sugiere Vernet, predecesor de las modernas teorías racistas), el escritor toledano no hacía otra cosa que continuar una línea de reflexión sobre las diferencias entre los pueblos que, remontándose a Aristóteles, había

desarrollado Estrabón y Tácito y recogido Paulino de Nola en sus cartas al poeta Ausonio, autor de **El Mosela**. En Paulino de Nola como en otros escritores de la Baja Romanidad, bárbaro y rústico devienen sinónimos. Como los bárbaros, en efecto, los rústicos son **pagani** (hombres del campo adoradores de ídolos y refractarios al mensaje evangélico) y su vida y sus costumbres están marcadas por la **ferocitas**, una forma especial de crueldad que presupone ausencia de vida in **civitate**, de civilización, palabra derivada de **civitas** (ciudad), precisamente. Las bagaudas alpinas y pirenaicas demostraron a los civilizados romanos que en el limes del imperio, en su interior, quedaban grandes bolsones de hombres cuya romanización (léase civilización) podía ser puesta en duda. Algo semejante ocurría, al mismo tiempo, con los circunceliones del norte de Africa, que, convertidos en masa a la herejía donatista, asolaron las **villae** de los grandes propietarios y amenazaron la existencia de las ciudades de Mauritania (actual Marruecos), Numidia (Argelia) y Africa (Túnez).

La civilización, tal como la entendían los romanos, se circunscribe realmente a las ciudades. El mundo rural era el mundo de los **pagani**, adoradores de dioses extraños, crueles y feroces (**chalapoteroi**, como los llamaba Estrabón), siempre dispuestos a arrojarse sobre las villas de los poderosos y las ciudades.

Esta situación de constante amenaza sobre las ciudades de Europa se mantuvo hasta bien entrada la Edad Moderna, cuando las últimas brujas fueron quemadas por los inquisidores del siglo XVII. En verdad, el **Malleus maleficarum** de Sprenger y Kramer fue, a su manera, un manual que permitió a la Europa cristiana acabar de la manera más cruel e



inmisericorde con los últimos rezagos de paganismo y barbarie (en realidad, de mito y magia, de concepción cíclica del tiempo y de rechazo de la Historia) que conservaba en su interior.

Desde la Antigüedad, en efecto, habían sido percibidas algunas importantes diferencias entre los pueblos, y el mismo concepto de bárbaro (en griego, el que balbucea, el extranjero) tenía una carga negativa muy fuerte. Ni en la Antigüedad ni en la Edad Media, sin embargo, se dieron ni el reconocimiento del **otro** ni el sentido de la alteridad que hoy, pese a todo, parece dominar las relaciones entre los pueblos. No obstante, ni en la Antigüedad ni

en la Edad Media puede hablarse todavía de pueblos desarrollados y subdesarrollados, puesto que, en muchos casos, los bárbaros —el proletariado externo en la terminología de Toynbee— vivían más allá del limes de los imperios (romano, chino, carolingio, árabe, etc.) y, en consecuencia, no dependían de ellos, pues tenían a la misma civilización como un referente del que era posible prescindir.

el referente inevitable

A partir del descubrimiento y la conquista americanos, sin embargo, este referente se hizo inevitable para los pueblos colonizados. La polémica entre Sepúlveda y Las Casas, tan dramática e irritante en muchos de sus aspectos, puso en evidencia que, ya en el siglo XVI, Occidente estaba dispuesto a asumir nuevas formas de relación entre los pueblos, siempre y cuando los **bárbaros** (Ginés de Sepúlveda, en **Democrates alter**, utiliza con frecuencia esta terminología clásica) se sometieran a las condiciones de los **civilizados** colonizadores. Frente a un Las Casas que ve en los indios americanos la encarnación más pura del paradigma medieval de la pobreza, tan cristiano como, en muchos aspectos, superado o por superar en gran parte de Europa (la reforma protestante y, en especial, el calvinismo, pese a la carga de ascesis de la que habla Weber, barrería esta

concepción), Sepúlveda plantea el tema de la **justas causas** de la conquista desde una perspectiva diferente: la pobreza y la barbarie (el clérigo español habla del canibalismo, de los sacrificios humanos o del despotismo de aztecas e incas, de la **ferocitas**, en fin, a la que se referían los escritores antiguos) deben ser eliminadas, y el Occidente cristiano está en el deber de hacerlo, por lo que, en última instancia, la conquista y la colonización se justifican. La **ratio** última es cristiana y soteriológica, pues sólo el mensaje evangélico y el bautismo pueden, en opinión de los teólogos —y, en este caso, Sepúlveda y Las Casas están de acuerdo—, arrancar a estas almas tanto del pecado como de las condiciones materiales que, inevitablemente, las conducen a él. La civilización cristiana se orienta hacia un **terminus ad quem** de transcendencia absoluta y que involucra a todos por igual. Nadie puede escapar a las postrimerías. El carácter universal (católico) del cristianismo se basa en ello y, consecuentemente, también su carácter avasallador y represivo de cuantas manifestaciones espirituales y materiales se le oponen. La conquista de la **Civitas Dei** agustiniana exige, sin duda, un orden que no puede ser sino cristiano. El cristianismo es, por definición y por esencia, una religión excluyente y totalitaria (“la única y verdadera”, como definía a la Iglesia Católica el **Catecismo** del padre Astete, bajo cuya influencia se han formado

tantos intelectuales y políticos del Occidente católico).

La polémica tuvo, sin duda, sus consecuencias positivas. La defensa que Las Casas hiciera de los derechos de los indios influyó no sólo en la legislación india (**Leyes nuevas de 1543**), sino —lo que es aún más importante— en el pensamiento jurídico de la época, en la formulación de las bases del derecho internacional enunciadas en el **De Indis** del padre Vitoria y, en última instancia, en el desarrollo de las ideas y las prácticas de utopía (Moro, Bacon, Campanella, pero también Vasco de Quiroga y los jesuitas del Paraguay) y del concepto de la unicidad de la historia humana.

En esta unicidad, lo uno es múltiple (o lo uno es desde lo diverso: **E pluribus unum**, como nos lo sugiere el lema del escudo norteamericano) y sólo se da en potencia, como posibilidad de ser. Se reconoce, en efecto, que la humanidad es una, que no hay dos, tres, o cinco humanidades diferentes y, en el plano de la teología y del dogma cristianos, que la gracia de la redención de Cristo alcanza a todos por igual. Esta humanidad única se halla, sin embargo, dividida en grupos humanos que viven en estadios de desarrollo y de civilización muy diferentes. La obligación de los cristianos más civilizados es, en consecuencia, según Sepúlveda, corregir, aún cuando para ello sea necesario recurrir a la fuerza, estas diferencias. La idea de Madariaga de que la conquista de

América se hizo a “cristazo limpio” expresa claramente esta realidad a la que no pocos conquistadores y colonizadores se enfrentaban en los siglos XVI, XVII y XVIII. Sólo en este contexto soteriológico se explica y **justifica**, en efecto, la guerra de conquista, mas es obvio que los conquistadores y colonizadores que apoyaron su accionar en estas ideas las necesitaban para imponer a los pueblos conquistados y colonizados condiciones de dependencia que, de una u otra forma, aún sobreviven. La unidad como posibilidad en el futuro sólo puede darse —parece sugerirnos la fórmula occidental— entre iguales. En tanto existan pueblos subdesarrollados, la civilización no habrá cumplido sus objetivos. El reconocimiento del **otro** ha tenido siempre sus condiciones (y las sigue teniendo, como nos lo acaba de demostrar el conflicto del golfo Pérsico).

la historia prestada

Lo que hasta la fecha se ha conservado ha sido, precisamente, la desigualdad. En una famosa carta a Annenkov, fechada en Bruselas el 28 de diciembre de 1846, Carlos Marx, criticando a Proudhon, señalaba que “los pueblos modernos no han hecho más que disfrazar la esclavitud entre ellos y exportarla abiertamente al Nuevo Mundo”. Marx se refería a la esclavitud como categoría económica, pero, con independencia de ello puede decirse,

en otro contexto, que, en efecto, lo que los países occidentales y desarrollados han venido haciendo a lo largo de los últimos cinco siglos no ha sido otra cosa que exportar ciertas formas de esclavitud y de dependencia económica y cultural con el fin de someter a otros pueblos a su albedrío y garantizar de este modo su propio desarrollo sin importar las consecuencias para los otros. Los **otros** (los mil quinientos millones de indígenas de los que hablaba Sartre) devinieron en la mentalidad colonialista un instrumento útil al desarrollo económico y social de la metrópolis. La idea soteriológica original se transformó en idea utilitarista.

En esta utilización del otro como instrumento de desarrollo encuentro yo la raíz misma del subdesarrollo. Para los subdesarrollados el desarrollo es ajeno. En tanto que el referente se desarrolla y se transforma en paradigma, el referido se subdesarrolla. Lo más grave, sin embargo, es que el primero se desarrolla a costa del segundo y que, planteadas así las cosas —y así vienen siendo planteadas desde hace cinco siglos—, a éste no le queda otra salida que continuar por el camino que le ha sido trazado; puesto que, al haber sido colonizado, ha visto su propia historia arrebatada, enajenada a la historia de los más desarrollados. En otras palabras, los países y pueblos subdesarrollados son los que los desarrollados han hecho de ellos. En la práctica no se perte-

necen. Junto con el Verbo, los pueblos del hoy llamado Tercer Mundo tenemos la Historia prestada.

la trampa del desarrollo

El concepto mismo de subdesarrollo supone que todos tenemos una idea clara sobre el desarrollo. Subdesarrollado sería, en consecuencia, aquel pueblo o grupo humano que se halla por debajo de una determinada línea, de un nivel previamente considerado. Este último sería el nivel del de-



sarrollo. Ahora bien, ¿quién define y cuantifica este nivel?, ¿qué entendemos, en fin por desarrollo? Sólo los desarrollados pueden decirnoslo. Sólo ellos conocen en la práctica lo que es el desarrollo, aún cuando la verdad que encierra tal concepto pueda ser puesta en duda, dada la enorme carga de subjetividad y voluntarismo que hay en ella. Se trata, en efecto, de su desarrollo, un concepto tan relativo como cualquier otro creado por la subjetividad humana.

En todo ello existe un aspecto claramente subjetivo del problema. Sería desarrollado aquel pueblo que se halla completamente satisfecho con los logros materiales y espirituales por él alcanzados. Ello ocurriría, por ejemplo, en el caso de los países desarrollados de Europa y los Estados Unidos. Pero ¿qué ocurriría en el caso de un pueblo que, habiéndose quedado en un estado de desarrollo que, desde la perspectiva historicista occidental, consideramos bajo, se encuentre plenamente satisfecho con lo ya logrado y no aspire a más? ¿Lo llamaríamos subdesarrollado? Esta es una pregunta fundamental. También podríamos preguntarnos por aquel pueblo o país que, pese a las altas tasas de crecimiento alcanzadas y a los niveles de satisfacción de sus habitantes, todavía aspira a seguir creciendo en el futuro, o, lo que es peor y más frecuente, se ve obligado a hacerlo para evitar caer en el marasmo del subdesarrollo. Al fin y al cabo, el camino del desarrollo es un camino de ida y vuelta en el que los pueblos y países pueden pasar de una calidad a otra en un tiempo relativamente corto. Japón, Corea o Taiwan han demostrado cuán breve puede ser el camino del desarrollo (sus casos son particulares, sin embargo, y merecen un estudio aparte), y el antropólogo norteamericano Marvin Harris hace ya algunos años que alarmó a sus conciudadanos planteándoles la posibilidad de que el país más rico de la Tierra, los Estados

Unidos de Norteamérica, se convierte en un tiempo relativamente breve en un país subdesarrollado. Noam Chomsky ha expresado también sus temores al respecto. De hecho, existe una inteligencia de izquierda norteamericana que viene previendo —o deseando secretamente— desde hace tiempo esta posibilidad. Al desprecio de algunos contestatarios de hace un tiempo, como Henry Miller, por la cultura de su pueblo (Miller soñaba con la desaparición de las formas de civilización que hoy conocemos y, en especial, con las formas de la civilización norteamericana) se suma en la actualidad el miedo a un futuro de dificultades que ya comienza a intuirse a partir de la constatación de la pérdida de los valores puritanos que hicieron la grandeza del país (Marvin Harris), o de la disminución de los niveles educativos y culturales en relación con Europa y Japón. (El nuevo orden mundial que la administración Bush está tratando de imponer, tras la guerra del Golfo, para asegurar la hegemonía norteamericana no tiene por qué eliminar estos temores).

una carrera contra el tiempo

Si lo entendemos así, el desarrollo no sería sino una carrera en el tiempo con una meta imposible de definir, puesto que, como en la aporía de Zenón de Elea, la flecha jamás alcanzaría un blanco que siempre se encuentra un poco

más allá. La meta del desarrollo sería la tortuga que persigue Aquiles, “el de los pies ligeros”, una condición del ser que sólo es posible concebir como realidad en términos absolutos; es decir, fuera del tiempo y de la Historia. Como otros ideales concebidos por el Hombre, el desarrollo deviene un absoluto, una quimera que utilizamos como referente ideal en una carrera que no sabemos a dónde nos conduce. Si esto es así, tan desarrollados, o tan subdesarrollados, se encuentran los paí-



ses pobres como los ricos, puesto que todos ellos están condenados, como la flecha o el Aquiles de las aporías del Eléata, a no alcanzar jamás la meta que persiguen.

Es obvio que tal concepción del desarrollo, imposible en el tiempo y en la Historia sólo nos sirve para demostrar la inutilidad de los esfuerzos humanos que persiguen el absoluto. Lo grave, sin embargo, es que las ideas de progreso y desarrollo, al haberse fortalecido en el pasado siglo, alimentadas por el pensamiento hegeliano y el optimismo positivista, no han abandonado todavía

esa apetencia de absoluto con la que nacieron, ni la pretensión laica y excesivamente optimista que nos ha hecho pensar en el Hombre, hasta no hace mucho tiempo, como en el futuro conquistador de un cielo del que habría de desplazar a un dios que él mismo había imaginado como **imago hominis**, como idea absoluta de sí mismo. Al no haberse liberado la idea de desarrollo de esta concepción, su meta, por absoluta e imposible, deviene inhumana, o, para decirlo en los términos en que se expresara Garaudy en una comunicación sobre el pensamiento islámico, en una conferencia en Caracas en noviembre de 1981, “carente de sentido humano”.

El hombre occidental, en efecto, ha perdido de vista las metas del desarrollo. En algún momento, éstas trataron de ser fijadas por los utopistas del siglo XIX e, incluso, los Bauer, Stiner, Marx, Bakunin, etc.) sabían muy bien lo que buscaban. El modelo societal por ellos imaginado era siempre, aunque difícil, posible en el tiempo y en la Historia; o, para expresarlo de otro modo, su ideal era una meta con límites muy claramente fijados. Todos ellos podrán ser cuestionados desde muy diversos puntos de vista, pero no desde el punto de vista de la posibilidad ontológica de sus concepciones. El tacharlos hoy de utopistas no resuelve el problema de la posibilidad fuera del marco de una concepción limitada en el tiempo y en la Historia, que es, precisamente, el problema su-

puestamente no utópico ni utopista del capitalismo desarrollado de nuestros días.

Por el contrario, el más profundo y radical cuestionamiento que hoy podemos hacer al modelo de desarrollo impuesto por el capitalismo industrial y financiero es que, precisamente, al tener como objetivo implícito un absoluto, carece de sentido humano y deviene imposible en el tiempo y en la Historia. Denis de Rougemont ha dicho que "anticipar el futuro es rechazo final del albur del tiempo; es evasión hacia la utopía", pero abandonar el futuro librado a la suerte de un desarrollo cuyas metas desconocemos y que se satisface a sí mismo, al margen del Hombre, es desmesura, **hybris** en el sentido que este término tenía para los griegos, motivo anticipador, causa primera de la tragedia. Se trata de una **hybris**, de una desmesura que puede transformar al Hombre en víctima propiciatoria de sus sueños en una terrible tragedia por venir.

la amenaza del futuro

Algunas de las consecuencias de esta **hybris** —tal vez, no las más graves, puesto que éstas aún no están esperando en el futuro— han comenzado a enturbiar un poco las puras aguas del lago de optimismo en el que hasta hoy se bañan los más entusiastas defensores del sistema y profetas del desarrollo. La idea de Berman

de que el espíritu de la modernidad precisa de la energía fáustica para expresarse debería, tal vez, obligarnos a revisar nuestros modelos de pensamiento y a caminar con mayor prudencia hacia metas, quizá más modestas, pero posibles. Si así lo hiciéramos, podríamos descubrir nuestra pequeñez y los límites de nuestras acciones presentes y futuras, no frente a esa divinidad absoluta que los hombres creáramos hace ya más de dos mil años y que sirve de referente a nuestras propias



posibilidades y ambiciones, sino frente a una Naturaleza que hasta ahora hemos venido conscientemente ignorando y que mañana puede levantar su enorme furia contra nosotros y destruir nuestras obras, borrando para siempre la memoria del Hombre del libro del Universo.

Porque la principal contradicción del modelo de desarrollo que se nos ha impuesto y cuya senda estamos obligados a recorrer es la que aparece entre la desmesura y el sinsentido de las metas por alcanzar y los limitados recursos con los que el Hombre cuenta para alcanzarlas. Son las

metas por alcanzar y algunos de los resultados más notables logrados en este camino —en especial, los referidos a los avances en el campo de la tecnología— los que llenan de optimismo a los espíritus menos avisados y a los más ambiciosos e impiden la visión de las tormentas que, en forma de superpoblación y miseria, carestía y hambrunas y, especialmente, guerras y futuros desplazamientos de pueblos de una intensidad jamás soñada (iberoamericanos en los Estados Unidos y Canadá, africanos, eslavos, americanos y asiáticos en Europa Occidental, etc.) comienzan a oscurecer los horizontes de futuro de todo el planeta. Los cientos de miles de millones de ciudadanos polacos y los diez millones de soviéticos que, según se calcula, habrán de lanzarse sobre Europa Occidental en la primera oleada migratoria constituyen tan sólo la avanzada de fenómenos demográficos todavía más dramáticos que sin duda, perfilarán y darán forma a la humanidad del siglo XXI. Del mismo modo, los conflictos del Golfo o de los Balcanes no hacen sino mostrarnos la posibilidad de que conflictos de naturaleza imprevista se multipliquen en el futuro con un costo altísimo en vidas. Finalmente, la desaparición de los grandes bosques y el agotamiento de los minerales y de los hidrocarburos constituyen a mediano plazo una posibilidad inquietante. El optimismo de los desarrollistas se ve, hoy más que nunca, cercado de tinieblas. En la aldea planetaria

de la que hablaba McLuhan puede caernos la noche cuando ya no tengamos electricidad con la que poder alumbrarnos.

el reino de la realidad

□ “En el cosmos por nosotros conocido”, escribía Sorokin, “el hombre ha creado un nuevo reino de la realidad”. Hoy, este **nuevo reino** cubre todos los espacios del planeta. Lo que podemos llamar la civilización planetaria es un hecho real, algo cuya existencia, en la práctica, difícilmente puede ser puesta en duda. Esté nuevo reino de la realidad es, sin embargo, tan frágil como todos los anteriores reinos creados por el hombre. Encierra en sus entrañas una gran diversidad de reinos encontrados entre sí, algunos de los cuales viven y se desarrollan apoyándose en el sueño de los otros. Este **nuevo reino de la realidad** del que habla Sorokin es una sumatoria de sueños que aspiran a una unidad previamente imaginada por otros. En el cosmos por nosotros conocido —podríamos, pues, añadir desde una lejana provincia de este reino—, el Hombre se sigue debatiendo entre la realidad y el sueño, esforzándose por hacer de éste su realidad última y sin darse cuenta de que, a medida que su sueño se convierte en absoluto, su realización deviene imposible. En esta imposibilidad de llegar a ser se debaten hoy los países pobres de la Tierra, los llamados **subdesarrollados**.



En un magnífico ensayo sobre la crisis financiera internacional, Martine Guerguil sostenía recientemente que “los bancos y los países acreedores obtienen suficientes beneficios de la situación actual, por lo que no debía esperarse que deseen cambiarla” y añadía que, para solucionar el problema de la deuda externa de los países pobres, “no basta la racionalidad económica tradicional”. Planteado en estos términos el problema por una economista del mundo desarrollado, tales afirmaciones equivalen a una confesión de parte, y, a confesión de parte, como reza el refrán, relevo de pruebas. Lo que nos está diciendo Martine Guerguil es muy simple: para que el sistema siga funcionando, es necesario que una gran parte de este nuevo reino de la realidad creado por la civilización planetaria continúe viviendo el desarrollo sólo como posibilidad, **soñando con él** al modo que sueñan los jóvenes con su porvenir de hombres, en la esperanza, en fin, de llegar a ser algún día.

La racionalidad económica tradicional no sirve para ello, puesto que aún no son, y el moderno capitalismo industrial racional, como escribía Weber, “necesita tanto de los medios técnicos del cálculo del trabajo, como de un derecho previsible y de una administración guiada por reglas formales”, algo que sólo se da en la realidad, no en el sueño; en el ser, no en el devenir.

El gran reto histórico de los países subdesarrollados es, por ende, llegar a ser y, en lo posible, llegar a ser en corto tiempo. Algunos lo han conseguido en forma realmente ejemplar. Quienes lo han logrado se han convertido en verdaderos paradigmas. Es interesante observar cómo en los países subdesarrollados el prestigio de quienes lo han hecho ha aumentado en los últimos años hasta relegar a un segundo plano los paradigmas iniciales. Si durante todo el siglo XIX y gran parte del XX los paradigmas culturales para los pueblos y países iberoamericanos estaban en Europa y los Estados Unidos, en la actualidad, a punto de ingresar al tercer milenio, nuestros pueblos orientan sus miradas con interés creciente hacia el Japón y los demás países exitosos de Extremo Oriente. Su éxito alienta la esperanza de los nuestros. Ignorantes de la historia de los países asiáticos, los nuestros imaginan que, si el progreso ha sido posible en Asia, no tiene por qué no serlo en Iberoamérica, espacio geográfico

en el que, al fin y al cabo, se acuñó desde su nacimiento la idea misma de la utopía y se soñó con un futuro de libertad y de grandes realizaciones humanas. Lo que fue la tierra de la posibilidad en el pasado puede llegar a serlo también en el futuro, parecen decirnos los soñadores de la hora presente.

los caminos que se bifurcan

Seguir el ejemplo de alguien en cada momento se presenta, pues, como la única posibilidad que tenemos de superar el subdesarrollo. Nuestra historia tiene guión ajeno. Seguir el ejemplo de alguien, sin embargo, no es tan fácil, sobre todo cuando, por acortar camino, buscamos simplemente la imitación de quienes nos antecedieron en él. Aun aceptando que el camino que vamos a seguir es el indicado —puesto que, al habernos expropiado la historia, los países desarrollados no nos han dejado otro—, debemos pensar que la mera imitación conduce, inevitablemente, al fracaso. Durante todo el siglo XIX nuestros países trataron de ser, a su modo, Francia o Inglaterra y, ya en el XX, no pocos soñaron con llegar a ser como —o al modo de— los Estados Unidos de Norteamérica. Pese a los esfuerzos de gobernantes modernos y, a veces, bien intencionados y de élites inteligentes y cultivadas, nuestros países continuaron siendo diferentes a los modelos propuestos. No tene-

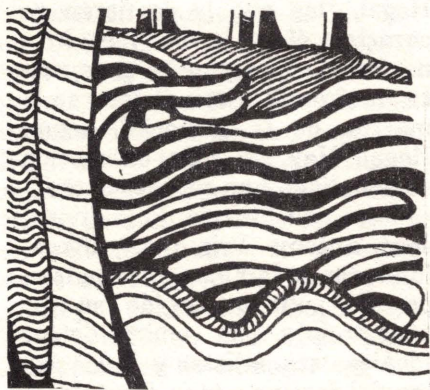
mos ahora, pues, por qué pensar que, de la noche a la mañana y como por arte de magia hayamos de convertirnos en nuevos japones, coreas o singapures, pues, así como lo que nos impidió ser nuevas francias e inglaterra fue el no participar de lo esencial de su historia y su cultura, así también lo que no nos permitirá ser nuevos japones y coreas es la lejanía cultural e histórica de estos países. Si hemos de cruzar el Rubicón imaginario que nos separa del desarrollo, habremos de encontrar en nuestra propia cultura y en nuestra propia historia aquellos mecanismos que nos permitan hacerlo, potenciándolos o modificándolos, cuando no desechándolos conscientemente, pues, de otro modo, será imposible que lo logremos. El secreto del desarrollo está en nosotros mismos, y somos nosotros —y sólo nosotros— quienes podremos descubrirlo.

La pregunta, entonces, es cómo hacerlo, cómo descubrir ese secreto que hasta ahora se nos oculta. Si realmente está en nosotros, lo prudente será comenzar por conocernos. En última instancia, volvemos al antiguo consejo del oráculo de Delfos: "Conócete a ti mismo". Entre todas las tareas del conocimiento, ésta, tal vez, sea la más difícil. Si difícil es el autoconocimiento de los individuos, suma de personalidades, síntesis de culturas y de formas de pensamiento frecuentemente encontradas, los pueblos se definen cada día en su historia, y ésta, las más de las veces, cuando no inapre-

hensible, es difícilmente descifrable. De otro lado, la idea hegeliana, fundamento del nacionalismo moderno, pesa hoy de tal manera sobre nuestra propia autopercepción como colectivo que resulta casi imposible que nos veamos a nosotros mismos, en cuanto nación, como objeto de conocimiento, si no somos capaces de desprendernos de nuestros juicios y prejuicios nacionalistas.

"No son las determinaciones naturales de una nación", decía Hegel, "las que le confieren su carácter; él se lo da el espíritu nacional". Pero ¿qué es el **espíritu nacional**? "Un individuo en la marcha de la Historia", según Hegel. Hay, en toda concepción nacionalista, una retórica sacralizadora, una liturgia de lo divino. José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange Española, partido político surgido en los años treinta a la sombra de los ideales nacionalistas y de los éxitos del fascismo (una fórmula de "redención" de los pueblos y de condenación de la persona) definía a España como "una unidad de destino en lo universal", fórmula y definición que, fuera del marco retórico en el que se expresa, deviene monstruosa. Lo **universal** fue en la retórica de Falange una expresión de la idea hegeliana, una manera española de interpretar el absoluto, pero la unidad de destino habla de personas, de hombres y de mujeres originalmente diferenciados que sacrifican su telos individual a una

suerte de destino superior que, por el simple hecho de ser conocido como tal, es sagrado e inevitablemente fanático. Las determinaciones naturales, como las determinaciones culturales o de cualquier otro tipo, pasan en la religión nacionalista a un segundo plano, y lo que en última instancia importa en este caso es ese **destino en lo universal**, esa Nación (ahora, sí, con mayúscula) que se levanta como una nueva divinidad a la que es necesario sacrificar todo, inclusive la persona, esa



conquista de Occidente que da sentido y forma a la Historia tal como hoy la concebimos. Ninguna otra divinidad ha sido tan cruel como ésta y ninguna religión, tan intransigente como la religión nacionalista en sus formas más extremas (fascismo, nazismo, etc.). El nacionalismo no deja lugar para la realización de la persona.

Podríamos entender el nacionalismo como una enfermedad de Occidente. De hecho, sólo en Occidente podría aparecer como patología. El nacionalismo es, en

efecto, como bien nos lo ha recordado Berlín, un fenómeno de reciente data (cuenta apenas con algo más de un siglo); sin embargo, sus consecuencias han sido fatales. En muchos casos, aún lo siguen siendo.

las herejías de Occidente

La idea de un destino colectivo no ha sido jamás totalmente ajena al pensamiento de Occidente desde, por lo menos, la Antigüedad clásica grecorromana. Lo nuevo del nacionalismo moderno radica, más bien, en la sacralización de ese destino, al que la retórica transforma en **destino en lo universal**. Esta sacralización hace que las demás conquistas de Occidente, desde la **persona** a la **máquina**, se subordinen a este nuevo Moloc que se levanta sobre nuestras cabezas: la Nación. En esta concepción sagrada la persona desaparece y con ella desaparece el sentido último de la Historia. Definida como **unidad de destino en lo universal**, la Nación no puede sino exigir la sustitución de los paradigmas individuales por los arquetipos colectivos, tan estáticos como eternos. Eternidad e inmortalidad son, en efecto, sustantivos que abundan en la retórica nacionalista, y los adjetivos que de ellos derivan (la Alemania inmortal, la Francia eterna, etc., etc., como si Alemania y Francia hubiesen existido desde siempre, por siempre y para

siempre y no fueran, como son, un producto histórico y, en consecuencia, efímero) son piezas efectivas de una liturgia que apunta a confundir a los individuos en un colectivo informe en el que la persona desaparece. Para justificar las ideas de permanencia y eternidad, los ideólogos del nacionalismo se ven obligados a recurrir al fácil expediente de la creación de mitos. El origen de la idea misma de Alemania, en el caso de los nazis, se pierde en las brumas del pasado, pues Herman, el Herminio vendedor de las legiones de Varo en la época de Augusto, o Sigfrido, el héroe de **Los Nibelungos**, son alemanes desde siempre, incluso desde mucho antes de que existieran en la historia o en la leyenda, ya que Alemania, nación de reciente data (su unidad efectiva se produjo en la segunda mitad del siglo XIX), ha existido siempre en potencia como entidad histórica a la que todos los hechos del pasado, del presente y del porvenir deben ser, en consecuencia, referidos. Lo mismo ocurre con la Italia imperial, la España eterna, o cualquier otra creación de la fantasía y el fervor nacionalista.

Toda pretensión de absoluto conspira contra la Historia. El nacionalismo no es sino una pretensión de absoluto en el plano colectivo. Anula a la persona, porque el individuo, verdadero protagonista de la Historia, se niega a ser él mismo para identificarse con los **otros** en un escenario

ideológico en el que todos terminan por confundirse en una suerte de falsa y perversa isonomía. De hecho, en esta confusión, que es, al tiempo, una identificación plena con ideales ajenos a los que los individuos enajenan sus propios destinos, la Nación sustituye a la divinidad y se produce en las personas una suerte de comunión similar a aquella que todos los místicos han buscado a lo largo de la historia, desde Ibn Abbad de Ronda a San Juan de la Cruz. El rasgo más sobresaliente de esta comunión fue definido por el propio San Juan como la **oficina de la nada**, el anonadamiento: la renuncia a ser para trascender. Como toda divinidad única y excluyente, la Nación exige a sus fieles la entrega de sus personas, la anulación de su voluntad. Toda la retórica nacionalista rueda sobre tópicos similares e, inclusive, la palabra **mística**, tan exclusiva antaño del lenguaje religioso, ha pasado a ser un tópico en el lenguaje de sus líderes y **sacerdotes** más destacados.

No es causal que el nacionalismo, nacido en Occidente como una reacción frente al sentido mismo de la Historia, se haya extendido entre aquellos pueblos cuyas tradiciones culturales se apoyan en una concepción del mundo que, en principio, niega la realidad de los cambios, o que, como en el caso de la cultura árabe, establece, en el lenguaje una sinonimia casi absoluta entre novedad y disidencia política. "Ori-

ginalmente", escribe Maravall, "en el lenguaje de los musulmanes parece que novedad significa tanto como disidencia política. Ello es una prueba de los condicionamientos políticos de esa actitud estática y tradicionalista del Islam, en una cultura en que religión y política se ofrecen en fusión íntima, muy a diferencia de lo que, desde muy pronto, empezó a significar el cristianismo". En estas culturas, el hombre masa, despersonalizado, no es un producto herético y extraño y no surge como reacción ante nada, sino como consecuencia casi natural, y el nacionalismo, por consiguiente, se apoya en unas sólidas bases culturales, en una concepción del mundo, en fin, que ha variado muy poco —si es que ha variado— durante los últimos milenios.

Desde este punto de vista, podría decirse que el nacionalismo es, en la práctica, un modo de restaurar en la concepción progresiva de Occidente ciertas formas de pensamiento oriental, pero que en Oriente no representa sino ciertas formas de afirmación de las concepciones más arcaicas de vida. El hecho de que algunos pueblos orientales de fuerte y agresiva tradición nacionalista (Japón, China, Corea, etc.), hayan tenido hasta el presente un éxito reconocido en su carrera desarrollista y hayan asimilado las experiencias de Occidente en el campo de la industria y la tecnología no significa en modo alguno, que

hayan renunciado a sus concepciones, ni mucho menos, como suponen algunos, que se hayan **occidentalizado**. Con frecuencia, el éxito obtenido por estos países en su carrera hacia el desarrollo se explica mejor si entendemos que lo que ha cambiado en ellos no es tanto la concepción del mundo cuanto los objetivos que, dentro de esta inmutable concepción, se han propuesto alcanzar sus líderes a nombre de la nación. La disciplina laboral china, japonesa o coreana se explica mejor cuando entende-



mos que ella equivale a una forma de despersonalización de los individuos que se sacrifican en aras de un objetivo que, por ser de naturaleza casi religiosa, consideran **superior**.

socialismo y desarrollo

No todos los pueblos alejados de Occidente tienen, sin embargo, las mismas posibilidades que China, Corea o Japón. En muchos de ellos, sus líderes, dejando de lado consideraciones culturales básicas, pretenden **occidentalizar**

zar desde abajo y no tienen en cuenta que tal proceso puede devenir, cuando no una catástrofe, una falacia. No bastan, en efecto, el terno y la corbata, o un impostado inglés de Oxford, para que hombres que han vivido siempre al margen de las tradiciones de Occidente se transformen automáticamente en occidentales. Si no cambia el pensamiento, nada habrá realmente cambiado; y el pensamiento tradicional de los pueblos es muy difícil de cambiar en unas cuantas generaciones. Es tan difícil convertir a un senegalés en un parisino de hoy en una sola generación como hacer del filósofo autodidacta de la obra de Ibn Tufayl un filósofo moderno, aun cuando Rousseau pretendiera hacerlo, continuando la experiencia que un siglo antes había conducido a Gracián a escribir *El crítico*. No es un personaje de Rousseau, precisamente, este hombre natural que, tras conocer la civilización y penetrar en sus secretos, se retira a su soledad de salvaje, no sin antes recomendar a las gentes "imitar a los antepasados virtuosos y **huir de las novedades**", pues, como escribe Ibn Tufayl, "conoció que la sabiduría toda, la dirección y la confianza están en lo que los profetas han hablado y la ley contiene y nada es posible fuera de esto, ni nada se le puede aumentar". (Para expresarlo al modo de una original herejía islámica —la religión de los drusos—, "la tinta ya ha sido derramada" y, por lo tanto, ya no hay nada que añadir. La verdad



es, en estos casos, sólo una, y la sabiduría se convierte en sinónimo de un conocimiento estático, eterno e inmutable, un conocimiento, en consecuencia, de origen divino). Del mismo modo, es en la práctica imposible convertir un país tradicional en una nación moderna apoyándonos tan sólo en los buenos deseos de sus líderes nacionalistas. Los líderes pueden ser **modernos**, pero no por ello habrán de serlo necesariamente sus pueblos. Entre Nelson Mandela y los xhosas hay, probablemente, una distancia mucho mayor que entre Mangosuthu Butheleze, el líder de Inkatha, y los zulúes pobres que en las tierras del Natal siguen soñando con la restauración del imperio de Chaka. No por

más "**civilizado**", culto e inteligente es Mandela mejor representante de su pueblo, aún cuando sea mejor representante de un futuro posible y deseable para todos (su pueblo incluido). Sólo es mejor representante ante los "**civilizados**" occidentales, pues participa de idénticas concepciones del mundo y de la Historia. El caso de Vargas Llosa en el Perú es, guardando las distancias, bastante parecido.

El subdesarrollo puede explicarse en la distancia existente entre las élites modernas y el arraigo de las tradiciones en los diferentes pueblos no occidentales. No deja de ser una paradoja lamentable el hecho de que el nacionalismo, nacido en Occidente como reacción (y, en este sentido, es profunda y raigalmente reaccionario), al ser trasladado a los países menos desarrollados, se vea obligado a apoyarse en los aspectos más tradicionales y menos progresivos de la cultura de estos pueblos, con lo que, en vez de servir a los fines de liberación a los que teóricamente apunta, no hace sino afirmar los aspectos más antimodernos de sus culturas, sirviendo, en última instancia, a los intereses de sus dirigentes y, con no poca frecuencia, a los de sus opresores y explotadores del exterior.

En la actualidad, el subdesarrollo es, por todas estas razones, una especie de círculo vicioso del que resulta casi imposible escapar. Atrapados entre el diseño de

una historia con argumento ajeno y un instrumento de liberación que los obliga a apoyarse en los aspectos más tradicionales y menos progresivos de sus respectivas culturas, los países subdesarrollados tienen cada día menos posibilidades de superar los escollos del futuro.

¿Cómo hacerlo, en afecto? El socialismo real, al haber quedado al descubierto con todas sus debilidades, ha mostrado que no sólo era un camino poco apropiado para conseguirlo, sino que, pese a su pretensión de racionalidad y modernidad, no ha sido capaz de desarraigar de las mentes de los individuos sus concepciones más arcaicas y tradicionales. Los logros del socialismo real se han limitado —cuando ello ha sido posible— a satisfacer algunas demandas de carácter material a cambio de convertir el estado en un pobre remedo, sustituto de las más antiguas divinidades. Como dios único, el estado socialista, por otra parte, demostró ser todavía más exigente y cruel que los más exigentes y crueles dioses del panteón azteca, aquellos que, como Huazilipoztli, exigían a cambio de la seguridad y felicidad de sus adoradores idólatras los corazones todavía palpitantes de los jóvenes que les sacrificaban sus sacerdotes.

Pero, si el socialismo real, en el que tantas voluntades estuvieron puestas por tanto tiempo, no ha servido siquiera, pese al enorme sacrificio exigido por sus sa-

cerdotes, para modificar las mentalidades de los pueblos, ¿cuál puede ser, entonces, el camino que nos conduzca a los pueblos y países subdesarrollados hacia el diseño de nuestras propias metas y hacia nuestra liberación efectiva de las ataduras de Occidente?

nuevos caminos

Parece estar claro que tanto el nacionalismo como el socialismo real se nos presentan en la actualidad como caminos vedados, por ser, precisamente, caminos que han demostrado históricamente su ineficacia. Cada uno, a su manera, ha sido una creación herética de Occidente, y, debido precisamente a su carácter heré-



tico y antioccidental, los diferentes países de lo que hoy hemos dado en llamar el Tercer Mundo los han utilizado como instrumentos de liberación.

¿Debemos renunciar, por ello, a toda forma de nacionalismo y de socialismo? ¿No encontraremos, tal vez, alguna fórmula intermedia que nos permita potenciar nuestras capacidades y desarrollar nuestras propias alternativas? La respuesta a estas preguntas es fundamental, puesto que la cancelación histórica —su invalidación, si así lo preferimos— de las experiencias nacionalistas y socialistas no anula, en modo alguno, los presupuestos de los que surgieron como necesidad en su momento. Es evidente que las aspiraciones de justicia y libertad siguen siendo válidas y que los pueblos necesitan encontrar nuevos caminos que los conduzcan a su conquista.

Los países del Tercer Mundo necesitan, en efecto, liberarse para crear su propia historia; mas ¿cómo hacerlo? Si los caminos que hasta la fecha se han ensayado (nacionalismo, socialismo real) han demostrado su ineficacia, la búsqueda habrá de conducirlos hacia caminos nuevos en los que los ideales de liberación nacional, de libertad individual y de justicia social se armonicen. Es probable que no exista un sólo camino, sino varios (adaptado cada uno a las especiales condiciones de cada pueblo y nación), y también es



probable que, en estos caminos, el principal factor de éxito lo constituya la adecuada adaptación de las ideas de Occidente en armonía con las aspiraciones más profundas de los pueblos, sin renunciar a los aspectos más creativos de sus culturas, algo que han intentado con relativo éxito algunos pueblos de Extremo Oriente, especialmente el Japón.

La superación del subdesarrollo exige, pues, la habilidad de un Teseo para escapar del laberinto en el que habita el Minotauro de Occidente. La tarea es difícil y requiere de todos nosotros tanto el conocimiento y adecuada interpretación de nuestra historia como el conocimiento y adecuada

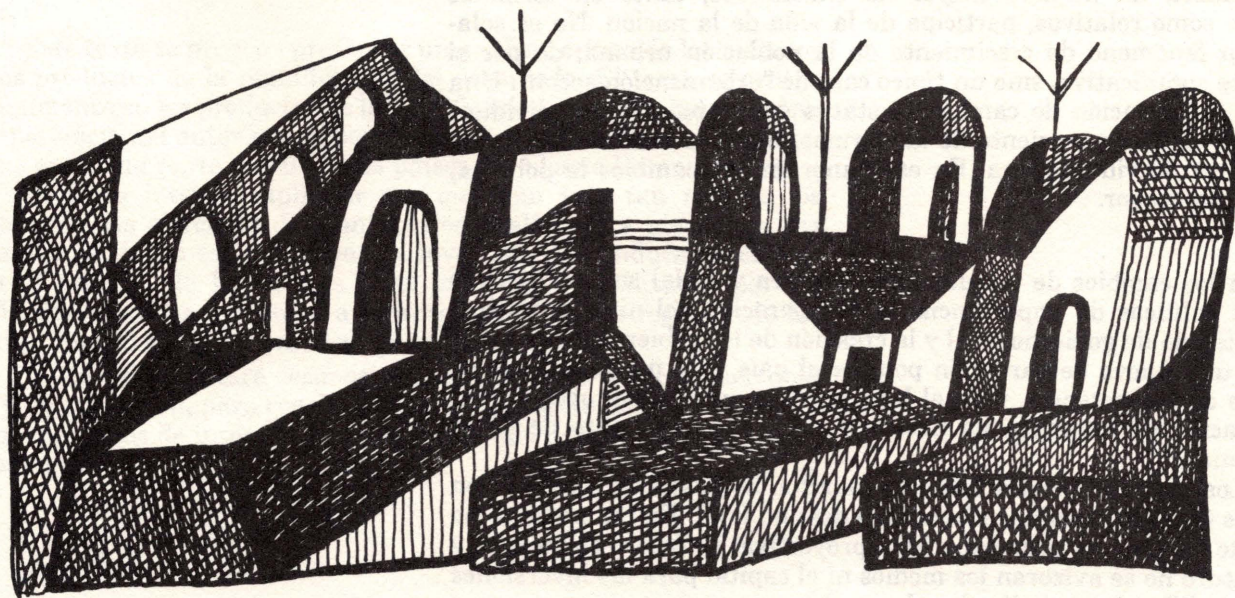
interpretación de la historia ajena. Cualquier error puede conducirnos al fracaso.

Hoy, más que nunca, el mundo es esa aldea planetaria a la que se refiriera MacLuhan, y es muy probable que, de fracasar los países del Tercer Mundo en la conquista de sus legítimas aspiraciones, nuestros pueblos se vean sometidos por un período demasiado largo a la voluntad y dictado de los más fuertes —los países actualmente desarrollados— y que pierdan una de las últimas oportunidades que la Historia les ofrece de ser sujetos y protagonistas de la misma. Sólo debemos esperar que el Perú sepa aprovechar esta oportunidad. □

In times when liberalism is being launched to the four winds as the only road to development, Felix Azofra casts a rapid and wise look at all those conceptions worked on from the centre of the western world in order to justify the dominating relations instrumentalized from the supposed "civilization". Why again believe in the set for us in the name of development.

CRITICA DE LA PLANIFICACION

Los problemas del urbanismo en los noventa



La planificación del desarrollo constituye un desafío para sociedades como la peruana, atravesada por múltiples fracturas y sometida a los embates de acelerados cambios. En momentos en que los paradigmas del desarrollo se ven seriamente amenazados en esta parte del mundo, Carlos Williams, pone en tela de juicio no sólo la teoría planificadora sino también mucho de sus sustentos metodológicos y medios instrumentales. En las líneas que siguen se cuestionan las concepciones que pretenden operar de arriba hacia abajo y el énfasis en los diagnósticos exhaustivos.

Carlos Williams

□ En los últimos cincuenta años han ocurrido cambios profundos en la estructura social del Perú y en las relaciones de la sociedad con el espacio. La población ha crecido sustancialmente, se ha modificado radicalmente la distribución de la misma sobre el territorio, se ha transformado la relación urbano rural y, a pesar de la insistencia de los grupos vinculados a la violencia y al terror que intentan –y han obtenido éxito parcial– en aislar regiones enteras del país, se ha incrementado la integración del territorio nacional y se ha elevado el nivel de comunicaciones. Ahora un número mayor de ciudadanos, tanto en términos absolutos como relativos, participa de la vida de la nación. No es solamente un fenómeno de crecimiento de la población urbana, de por sí altamente significativo, sino un típico caso de “urbanización social”. Una sociedad en situación de cambio de status donde todos sus individuos participan en grado creciente de las formas, modos e instituciones relacionadas con la vida urbana. En ese panorama de cambios la pobreza, se ha hecho mayor.

A los cambios de estructura económica y social se han añadido reformas políticas de importancia: la recuperación del nivel municipal como instancia de gobierno local y la creación de los gobiernos regionales que dan una nueva demarcación política al país, una nueva secuela de conflictos de competencia, y en el lado positivo, una nueva opción para la generación de liderazgo no limeño y para el surgimiento de élites provincianas.

Los cambios todavía están en marcha. Son cambios violentos en los que es difícil determinar dirección o destino final. En un medio como el descrito existe muy poca capacidad proyectiva. El futuro es incierto y en ese futuro no se avizoran los medios ni el capital para las inversiones que las modificaciones indicadas demandan.

Para los planificadores del desarrollo, para los urbanistas y para los administradores urbanos tal situación es particularmente incómoda. Lo es también para los que desde el punto de vista de los estudios teóricos o del comentario ilustrado, los sociólogos o los politólogos, se preocupan por identificar las causas de los cambios y por precisar la naturaleza de las fuerzas que los producen.

Los urbanistas han estado acostumbrados, y puedo decir hemos estado acostumbrados, a utilizar herramientas diseñadas para ser aplicadas en medios más estables. Después de todo, el instrumental metodológico del urbanismo fue inventado para operar en el ámbito de comunidades con gobiernos locales fuertes, con dinero y, por cierto, mucho más estables que las nuestras. Ante la situación en que vivimos podemos decir ahora que de ese instrumental muy poco nos queda con valor real y utilidad práctica.

El sustento teórico de la planificación se muestra también estrechado puesto que los paradigmas del desarrollo implícitos, o explícitos en los planes, también aparecen cuestionados. El concepto de desarrollo y sus contenidos en la forma de metas específicas debe ser modificado después de numerosos y repetidos fracasos. Ante la comprobada inviabilidad de los modelos que pretendían repetir las formas de vida y los modos de las sociedades avanzadas del norte, se han iniciado ya formas de toma de conciencia y movimientos que buscan formas menos dependientes y con fundamento en las capacidades endógenas de las sociedades locales.

Este texto se propone presentar un análisis crítico de los métodos y de los productos de la planificación del desarrollo. El tema se centra principalmente en los productos de la planificación peruana, más cercana a la experiencia del autor que, a pesar de sus características específicas, coincide en buena parte con la de los países del bloque latinoamericano.

El tema intenta explicitar por qué han sido tan magros los productos de los ejercicios de planificación realizados e identificar las causas que producen esa situación. La investigación conduce necesariamente al examen de las teorías y de los métodos utilizados por los planificadores locales, así como a la apreciación de las reglas y de los preceptos que sirven a la práctica de la planificación.

Al efecto se tratará secuencialmente aspectos teóricos, metodológicos y de aplicación, para concluir en la presentación de un resumen de los nuevos modos de intentar la planificación del desarrollo en el ámbito latinoamericano.

las teorías

Considero que deben distinguirse como cuerpos separados de doctrina, los que sustentan la práctica de la planificación del desarrollo urbano, vale decir los sustentos de la planificación en sí misma, y las teorías sobre la naturaleza y la estructura de los asentamientos humanos. No hay duda que son éstas cuestiones entrelazadas pero de contenido y función diferente.

A la fecha puede afirmarse que no existe una teoría general que sustente la práctica de la planificación del desarrollo urbano y regional. Dos cuestiones impiden la formulación de esa teoría; la primera, y quizá la más importante, es la de la ambigüedad del término desarrollo, meta final de las acciones de planificación urbana, y por ende, la consiguiente dificultad para precisar su naturaleza y contenido; y la segunda, la ambigüedad de la ubicación de la planificación, en parte, en el ámbito de la ciencia, y en parte, en el de la tecnología.

Veremos en primer lugar las relaciones entre ciencia y tecnología en la planificación. Las teorías sociales mayores han formulado principios, leyes o postulados legaliformes para explicar el funcionamiento global de las sociedades y para determinar las características, o la secuencia, de los procesos que se dan en ellas, así como para identificar las fuerzas que originan los cambios o que mantienen el *status* existente. Son formulaciones globales referidas a los grandes movimientos de la historia sin referencia específica a los procesos de intervención que llamamos planificación del desarrollo. Tampoco han servido esas teorías, a pesar de los esfuerzos realizados para hacerlo, para explicar las formas urbanas, la intensidad y la textura de usos del suelo y otros elementos constituyentes de las formaciones físicas, sociales y económicas de complejidad extrema que llamamos ciudades. Para algunos autores recientes la única posibilidad viable es la de intentar configurar las teorías urbanas como "teorías intermedias", teorías en formación a la espera de consolidación. Tan sólo si superan la prueba del tiempo y de la comprobación sistemática podrán constituirse definitivamente.

En esa situación es cierto, sin embargo, que los planes o los planteamientos de planificación se han ejecutado, y vienen siendo realizados, al amparo o bajo el cobijo de alguna de esas teorías sociales generales, tanto de modo implícito como explícito. No hay duda que esas relaciones tiñen o definen ciertos énfasis en los principios y contenidos de los planes y en las metodologías utilizadas para producirlos y para implementarlos, pero no se ha constituido una teoría de la planificación misma. Es poco probable que pueda producirse.

Considero que no podrá construirse una teoría general de la planificación porque ésta es en verdad una tecnología, una "tecnología intelectual". A diferencia de la ciencia cuyas leyes describen el funcionamiento de las cosas en el máximo grado de generalidad posible, sin que la actividad humana pueda intervenir en los acontecimientos, los procesos tecnológicos requieren de un operador y están referidos a la circunstancia y a la disponibilidad de medios. Tal es el caso de la planificación del desarrollo. La planificación no es un fin en sí misma; su objeto es obtener resultados. El aparato de gestión y los medios son esenciales a la misma.

La planificación del desarrollo podrá hacer uso de los principios y de las leyes de las ciencias, y potenciará su capacidad operativa en la medida que lo haga correctamente, pero no pasará de ser una formulación de literatura científica sino es materia de conducción y operación. En su nivel más alto la planificación del desarrollo urbano y regional se define como una práctica teórica, vale decir una práctica ejecutada al amparo de la teoría.

La cuestión del desarrollo no está adecuadamente planteada ni

resuelta en el ámbito de la planificación peruana, y seguramente tampoco lo está en el que corresponde a Latinoamérica. Por no estar adecuadamente planteada es poco probable encontrar resultados en los planes que buscan obtener tipos de desarrollo que ya se han demostrado inviables. No obstante esa indefinición el tema del desarrollo es seguramente el tópico más tratado y referido en la literatura oficial y en los textos de los investigadores independientes del tercer mundo. Aparece en todos los escritos sobre cuestiones sociales, económicas y políticas y se utiliza para distinguir el norte del sur mundial, a los países pobres de los ricos, a las áreas centrales de las marginales, apareciendo unas como desarrolladas y otras como sub desarrolladas, menos, o infra desarrolladas y, eufemísticamente, como en vías de desarrollo.

Este sistema de catalogación de los territorios mundiales, de las naciones y de los espacios sub nacionales ha sido objeto, y lo es todavía, de propuestas económico-políticas o de intervención en el espacio que se llaman planes y proyectos de desarrollo. La mayor parte de esos planes se proponen como vías para superar la situación de pobreza imperante y para acercarse a los patrones y niveles de vida que caracterizan a los países ricos, avanzados o con altos niveles de acumulación social.

Puede ahora afirmarse después de 30 ó 40 años de operación de tales planes, que el acercamiento no ha llegado y que la nivelación de ingresos propuestos no se ha producido. En verdad la brecha que separa a los países pobres de los ricos se ha incrementado. No ha operado el modelo de desarrollo por sustitución de importaciones, ni ha sido efectivo el de provisión de capital faltante sujeto a las reglas impuestas por la banca internacional. Con la excepción de áreas seleccionadas del sudoeste asiático; y de países excepcionalmente ricos en ciertos recursos naturales, la condición de pobreza generalizada no ha variado para la mayor parte del Asia, del Africa y de la América Latina y las obligaciones por pagos e intereses acumulados drenan sus menguadas economías.

En relación a las cuestiones urbanas y regionales el panorama es igualmente desolador. El deterioro ambiental ha crecido, la insuficiencia de servicios es cada vez más grave, el déficit habitacional aumenta, y este listado de calamidades podrá ser mucho más extenso. Sobre esos ámbitos han existido planes y se han formulado proyectos. Debe reconocerse que el resultado de esos esfuerzos ha sido magro.

Esa situación merece una explicación. Para algunos se explica por la ineptitud y torpeza de los cuadros dirigentes de los países pobres que los hace incapaces de gobernar sus propios asuntos. Igual razonamiento no exento de racismo y de desprecio se ha utilizado para explicar el atraso provinciano. Para otros, la explicación está en la desigual distribución del poder en el mundo y en la injusta asignación de roles a las distintas regiones del planeta, que impuesta por los países ricos determina ínfimos valores para las materias primas y sobrevalora los productos industriales.

Es cierto que no siempre puede aplaudirse el comportamiento de nuestra clase política. Pero tampoco puede dejar de reconocerse el evidente deterioro de los términos de intercambio internacionales que trasladan sistemáticamente capital de las zonas periféricas a los países centrales.

Una acusación mutua aparece entre los políticos y administradores urbanos por un lado, y los planificadores que actúan a ese nivel, por otro. Para los primeros los productos de la planificación no les parecen ni útiles ni oportunos en vista de sus carencias y de la urgencia de sus problemas; para los otros el fracaso de los planes se deriva de la incompreensión y/o la desaprensión de los políticos. Es probable que ambas posiciones tengan parte de razón en sus juicios.

Hasta aquí puede establecerse con certidumbre que la planificación ha sobreestimado su basamento teórico y dado consideración menor a su condición de tecnología intelectual; igualmente, puede afirmarse que ha utilizado paradigmas de desarrollo dudosos, cuando no inviables o contraproducentes.

los métodos

En la concepción de la planificación como "tecnología" la función de los operadores de los sistemas y las restricciones del medio donde se opera no pueden dejar de considerarse. Ha ocurrido, sin embargo, que muchos de nuestros planes han sido pensados, por decirlo así, "autónomamente", sin referencia a la posibilidad concreta de ejecutarlos en la circunstancia en la que fueron preparados y mediante el uso de los medios disponibles. Parece que la misión de los planificadores se hubiera constreñido a determinar qué debía hacerse para pasar de un estado a otro, qué o cuáles eran los elementos faltantes, en qué orden deberían ejecutarse las acciones y, algunas veces, a qué costo. En ese planteamiento la identificación de carencias o de mal funcionamiento estructural proviene de trabajos de diagnóstico, y la determinación de metas es resultado de la contrastación de la situación descrita con algunos paradigmas pre establecidos.

El método ha sido, sin duda alguna, erróneo. Puede ahora afirmarse que parte importante de la carencia de efectividad de la planificación del desarrollo se debe a lo inapropiado de esa metodología. Se destacan tres cuestiones que conviene comentar. La primera tiene relación con la estructura general del método, la segunda, con el diagnóstico y la tercera con las propuestas resultantes de la acción de planificar.

En relación a la primera cuestión aparece evidente que el desarrollo no puede imponerse y que no opera "de arriba hacia abajo". Las modificaciones del entorno y el cambio en la estructura de las redes que vinculan a las personas y a las instituciones, que llamamos desarrollo,

tienen lugar en sentido inverso, "de abajo hacia arriba". Cualquier método que olvide esta premisa está destinado a la frustración. Por otra parte, los métodos de planificación que hemos venido empleando han sido de carácter lineal. Metas, diagnóstico, planes, implementación, y últimamente, control y monitoreo. La secuencia seguramente apropiada y consecuente con medios estables no es pertinente para situaciones caracterizadas por la rapidez y la violencia de los cambios. La duración de los procesos de maduración de un plan concebido dentro del método lineal lo convierten en obsoleto en el momento de su terminación.

En los procesos de planificación del desarrollo que hemos venido utilizando, un diagnóstico cabal y extenso ha jugado un rol importante. Se ha consumido tiempo y valiosos recursos en realizarlos de manera exhaustiva. Pero han sido poco útiles. Ya se ha dicho que en las condiciones de cambio rápido y de incapacidad proyectiva que caracterizan a nuestros medios urbanos sus productos envejecen muy rápidamente. Pero hay algo más. No son productos neutros ni imparciales como hemos venido creyendo. Contienen una ideología. En la planificación desde "arriba hacia abajo" el investigador busca lo que desea encontrar. Lo que desea encontrar no es siempre lo que la población siente o desea. Tampoco hay mala intención en el planificador. Lo que sucede es que en los métodos de planificación que hemos importado de los países del norte, los contenidos del diagnóstico estaban ya especificados y que los hemos adoptado sin discusión. Por otra parte, el diagnóstico permite el uso de herramientas poderosas y complejas de manejo de datos y de tratamiento de información, que es siempre tentador para los interesados en la ciencia procesal.

En relación a las propuestas, es fácil comprobar que los planes que hemos realizado no son una directa consecuencia de las operaciones de diagnóstico. Parte importante de sus contenidos y de sus proposiciones podrían haberse obtenido sin recurrir a los cuadros y a las voluminosas acumulaciones de datos recogidos en las etapas preliminares.

Los contenidos de las propuestas, vistas en conjunto y con la perspectiva del tiempo, son planteamientos dirigidos a la modernización del entorno o a la modificación del tipo y de la intensidad de las relaciones entre las personas. En ambos casos las modificaciones propuestas suponen paradigmas raramente explícitos. Más recientemente, las propuestas tienen un fuerte componente vinculado a la orientación del crecimiento explosivo de las áreas urbanas y a la distribución de la población en el espacio. Sobre este último tema puede afirmarse que no han habido logros mayores.

La cuestión de la modernización mediante acciones de planificación es un asunto de la mayor trascendencia. El paradigma escondido parece ser el repetir en los ámbitos locales las formas y los estilos de vida.

de los países centrales. En cuanto a formas urbanas los modelos llegaron incorporados en el paquete que recibimos con el rótulo de planificación. Desde su recepción hemos estado intentando que nuestras ciudades y nuestros campos se parezcan a los que se dan en las áreas que llamamos avanzadas. El mismo proceso ocurre dentro de las áreas nacionales, donde ciudades menores remedan las formas de prestigio de las ciudades mayores. El resultado ha sido negativo. Las copias se han insertado mal en el medio físico y algunas veces han resultado incongruentes. Ahora aparece más claro que nunca que el acceso a nuevas formas y a la obtención de mejores niveles de calidad de la vida son procesos necesariamente endógenos. Es el reto de los planificadores del desarrollo recoger los principios del desenvolvimiento de las propias capacidades y delinear sus propios paradigmas.

otro desarrollo, otro planeamiento

La enseñanza mayor que resulta del análisis crítico de los productos de la planificación del desarrollo en el Perú, y en parte de la América Latina, es seguramente la de reconocer nuestra obligación de pensar por nuestra cuenta. El uso de instrumentos metodológicos prestados no ha producido los resultados esperados. La conciencia sobre la necesidad de autonomía en las decisiones y de la potencialización de las fuerzas endógenas es cada vez más ampliamente aceptada. En lo que concierne a este texto es conveniente precisar nuevos conceptos sobre desarrollo, planeamiento y metodología.

Sobre desarrollo se hace necesario aceptar un marco conceptual radicalmente diferente al que se ha venido utilizando. El tema ha sido tratado con extensión y de manera insistente por la gente del IFDA (Fundación Internacional para el Desarrollo Alternativo). Son características de ese otro desarrollo:

- a) La autonomía en las decisiones.
- b) El aprovechamiento de las fuerzas endógenas.
- c) La satisfacción del total de las necesidades humanas y no solamente las básicas.
- d) La conservación y el mantenimiento del ambiente.
- e) El incremento y el refuerzo de la democracia.

Dentro de ese marco conceptual la planificación podrá determinar las características específicas que convengan al sector o al espacio de su interés. Pero para hacerlo tendrá que ser una planificación diferente. Ya no podrá ser lineal. Tampoco podrá pensarse independiente del contexto

y sin relación con los medios disponibles para ejecutar sus propuestas. No podrá ser el tipo "de arriba hacia abajo". Será necesariamente una planificación involucrada en el medio local y realizada desde y por los propios interesados. A su vez el planificador tendrá que rendir su posición de arrogante dueño del destino de gentes y situaciones y convertirse en animador de los procesos y en alentador de los cambios requeridos y sentidos por los sujetos de su preocupación planificadora.

Los métodos ya no serán los mismos. Los diagnósticos no estarán destinados a obtener voluminosos conjuntos de datos. Su cometido será el de obtener el cuadro de las necesidades que los sujetos de planificación desean satisfacer, incluyendo aquellas referidas a la cultura y a la defensa de la identidad. Las investigaciones preliminares servirán para identificar las fuerzas endógenas y los agentes del desarrollo local.

Los productos del esfuerzo colectivo por introducir modificaciones en el medio, dimensionados a sus posibilidades y aceptados por las gentes serán el resultado del trabajo. Quizá no se parezcan, ni puedan ser comparados con los que resultan del trabajo en otros medios sociales o en otros ámbitos geográficos, pero poseerán un valor fundamental: son útiles y podrán ser ejecutados. Las gentes los considerarán suyos y trabajarán por ellos.

conclusiones: algunas tareas

La ejecución de planes de desarrollo en el Perú —en adición a las graves restricciones que provienen de una crónica escasez de recursos y de un aparato administrativo ejecutor ineficiente— tropieza con otros dos impedimentos. El uno, la falta de un cuadro teórico firme que sustente a los principios de que se valen las prácticas de intervención. El otro, la carencia de información sistemática sobre la naturaleza de las sociedades que conforman el espacio social peruano, de su relación con el ambiente, de los valores insertos en su identidad histórica, en resumen, información sobre aspectos concernientes a la especificidad ambiental, cultural del medio andino como sujeto de intervención para el desarrollo.

Es necesario, por tanto, intentar producir la información de base sobre los dos temas indicados a fin de poder orientar una práctica de planificación sobre fundamentos teóricos sólidos en consideración a la especificidad del espacio socioambiental andino, cuyas características para fines de desarrollo deben ser definidas.

La información es requerida para precisar cuestiones relativas a:

- a) la teoría y la práctica del planeamiento del desarrollo en el Perú; y

b) definición de los contextos en los que ocurren las prácticas de planificación con referencia a la identidad, las redes funcionales en el espacio, el ambiente y la sociología del desarrollo.

En tal contexto, y de modo más específico, considero que el avance requerido en la teoría y el perfeccionamiento de las técnicas de intervención requieren del estudio, por lo menos, de los siguientes asuntos:

- 1) Aspectos teóricos de la planificación del desarrollo (teorías intermedias).
- 2) Espacio andino y desarrollo. Viabilidad del desarrollo endógeno.
- 3) Práctica teórica versus práctica normativa.
- 4) La visión local del desarrollo.

los sustentos teóricos

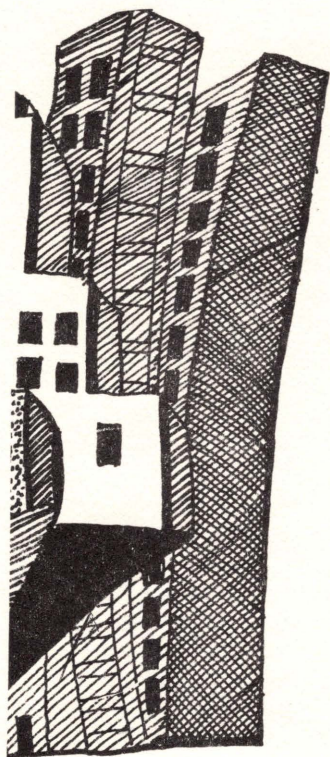
Como se ha dicho más arriba, se plantea como hipótesis principal que las teorías sociales generales, en sus diversas y extremas posiciones, no explican sino parcialmente la conducta de grupos o de sociedades específicas. Buena parte de su comportamiento no puede ser explicado con los instrumentos producidos por tales teorías. Se considera que la base de la planificación de lo económico, o de lo social, o de lo socio económico, o de lo socio ambiental corresponde a campos teóricos de menor generalidad: a lo que se podría llamar teorías intermedias.

En tal contexto, la tarea principal de los estudiosos del medio urbano del Perú y de su desarrollo estaría dirigido a identificar un conjunto de principios, si eso fuera posible, que sustenten o que respalden la intervención, o la introducción de modificaciones y cambios, en las tramas socioambientales que son objeto de planificación. Con esa base es probable que la práctica de la planificación del desarrollo urbano y regional obtenga un cuadro de mayores logros de los que actualmente puede presentar.

espacio andino y desarrollo

Las normas, los principios, los preceptos que orientan la práctica de la planificación urbana y regional en el Perú se han generado en un contexto social, físico y económico que tiene poco en común con el territorio, la trama social y las redes de comunicación y de intercambio del mundo andino.

La planificación en sí misma puede considerarse como un espacio no material, como un campo donde se producen iniciativas y respuestas que configuran, o pretenden configurar, cambios en el entorno, en los



flujos, o en las relaciones entre las gentes. A su vez, tales cambios y modificaciones, si ocurren, determinarían una nueva estructura social y económica de mayor eficiencia y de mayor justicia en la repartición del producto social, un nivel más elevado de bienestar para los componentes del grupo social intervenido.

La propuesta de estudio sugerida conduciría a establecer si los paradigmas de desarrollo vigentes tienen aplicación o viabilidad en el mundo andino, y si eso no ocurriera, qué otros paradigmas pueden establecerse, y por último qué características debería tener el proceso de cambios que llamamos planificación para modificar el status en la dirección buscada. Vale decir, la viabilidad de un desarrollo endógeno que utilice la trama social y la fuerza de las organizaciones en la especificidad del mundo andino.

práctica teórica versus práctica normativa

Si las teorías que dan sustento a la planificación del desarrollo urbano y regional fueran formulaciones cabales y definitivas bastaría una aplicación sistemática de preceptos para la formulación de planes y la de un conjunto de normas de control para su ejecución. La situación real en el Perú no se acerca a ese cuadro. Las teorías no se han planteado como cuerpos organizados, las normas y los preceptos se han tomado de la experiencia de otros lugares del mundo y se encuentra un campo de frustración extensa en la ejecución de planes de desarrollo urbano y regional.

La práctica normativa es un modelo agotado. La violencia del cambio social, las severas restricciones de pobreza que imperan en el área andina y la velocidad del crecimiento urbano junto a condiciones de estancamiento, son un fenómeno nuevo en el mundo. No existen soluciones que copiar ni procedimientos que adaptar a nuestra condición. Es nuestra hipótesis que en la teoría está el modo de entender los fenómenos, y con el entendimiento, la posibilidad del diseño de las propuestas metodológicas consecuentes con el medio y viables dentro de las restricciones prevalecientes.

De modo específico, se considera indispensable examinar las normas y los preceptos de la planificación vigente para determinar su fundamentación teórica explícita o implícita. El enfoque crítico de esta cuestión deberá ser complementado con un estudio de casos vinculados a la práctica de la planificación urbana desde el punto de vista de los operadores de la misma. La información obtenida permitirá sustentar formulaciones metodológicas que disminuyan el riesgo de fracasos y que esclarezcan la práctica y teorías explícitas.

la visión local del desarrollo

Se entiende que la planificación del desarrollo urbano y regional está dirigida a la obtención de algún fin. Si no fuera así sería un acto gratuito. Se pretende que el fin y el objeto de la planificación es el lograr mayores niveles de bienestar para todo un ámbito o espacio social. El bienestar contiene la noción de satisfacción de las necesidades básicas y las de orden social y cultural. En principio es una búsqueda de mayor libertad para los individuos concretos y para sus instituciones.

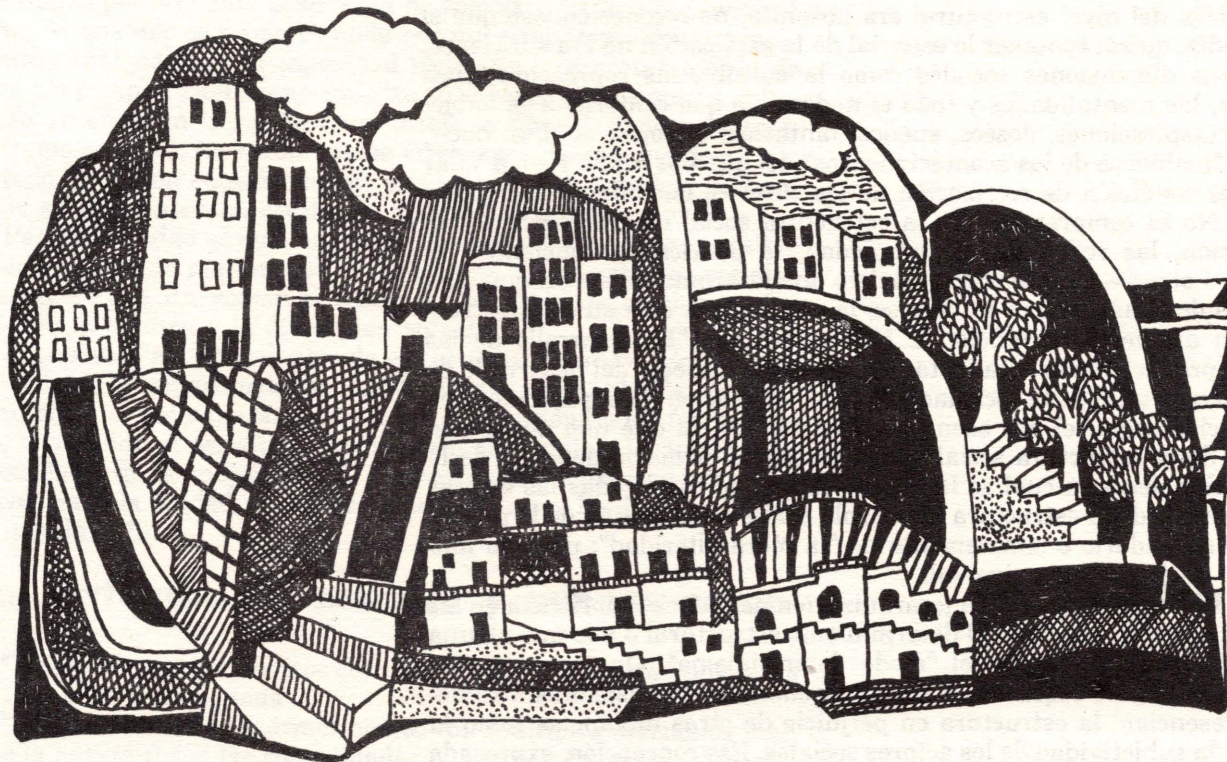
Es posible delinear principios generales para el desarrollo local, pero siempre será imprescindible identificar las restricciones locales y propiciar la búsqueda de modos de superarlas dentro de los principios de autonomía y mediante el desarrollo de las fuerzas endógenas. Es un principio general que en un planteamiento de desarrollo con visión local, no puede excluirse las necesidades de afirmación cultural, de afianzamiento de la personalidad. Por tal razón, se afirma que entre los fines de la planificación no podrán dejarse de considerar la satisfacción, no sólo de las necesidades básicas, sino el total de las necesidades percibidas y sentidas localmente, incluidas las de identidad y cultura.

Por otra parte, la planificación no es desarrollo. Su misión es la de procurar las bases para que este ocurra. Las necesidades a satisfacer y las restricciones a erradicar deben ser asumidas por la localidad y aceptadas por sus componentes. En un medio social complejo existirán diferencias y conflicto de intereses. No existe ningún camino que mejor los enfrente y los resuelva que el imperio de la democracia. □

Development planning represents a challenge for those societies such as the Peruvian society, presently cracked and fragmented and under enormous pressure of rapid changes. In this moment when the paradigmas of development are being seriously threatened in this part of the world, Carlos Williams questions not only the theory of planning but also much of its methodological bases and instrumental means. In the following lines, the author questions those concepts which orientate a downward flow of change and emphasis on exhaustive diagnostics.

LA CIUDAD DEL FUTURO

La mentalidad popular frente a la vivienda



La dimensión cultural de la realidad, el universo de las representaciones colectivas, las mentalidades, la esfera de la subjetividad, muchas veces quedaron al margen de los estudios histórico sociales. Pedro Ccopa en una reciente tesis de la cual este artículo constituye un extracto, enfila sus baterías contra el estructuralismo revalorando los espacios de lo imaginario, de los sueños y la fantasía y del mito para restablecer el diálogo entre la sociedad y la cultura en la explicación de los fenómenos urbanos.

Pedro Pablo Ccopa

□ Los acontecimientos y problemas de la sociedad y la cultura en las ciencias sociales de los años 60-70, generalmente se pretendieron explicar a partir de la estructura. Había una tendencia a privilegiarla. Los fenómenos sociales eran considerados como la continuación y expresión de los fenómenos económicos. La sociedad toda era el efecto de un modo de producción predominante que lo explicaba todo. La exclusividad explicativa del nivel estructural era absoluta, no reconociéndose que si bien podía, quizá, contener lo esencial de la explicación no era suficiente. Las otras dimensiones sociales como la cultura, las representaciones sociales, las mentalidades y todo el andamiaje que conforman la subjetividad (aspiraciones, deseos, sueños, fantasías, temores, etc.), es decir, todo el “ambiente de los acontecimientos” del que nos habla Pierre Vilar y que es condición de realización de los sucesos, quedaba al margen.

No se comprendía que la estructura social es heterogénea —la producción, las relaciones de propiedad, la política, la conciencia, la cultura u otros— y entre ellos no existe una jerarquía universal que diga que una de ellas siempre es la base, la esencia y la otra su superestructura, su apariencia o reflejo. A. Heller dice que “El desarrollo de las fuerzas productivas es una instancia primaria respecto del desarrollo de la estructura total de la sociedad; pero esa afirmación no implica ninguna articulación según el par esencia-apariencia”(1). El que uno de los elementos de la estructura social sea la instancia primaria depende de la perspectiva desde la cual se la aborda. Y es que entre todas las esferas heterogéneas de la estructura social sólo existe una relación de lo primario y lo secundario o simplemente de “la mera alteridad”; pero no una relación de jerarquía universal.

El haber aplicado esa jerarquización de esencia-apariencia en las ciencias sociales, nos llevó al determinismo estructural o a lo que alguna vez llamó Aníbal Quijano el “modo determinismo”. Querer captar la realidad mediante esquemas y modelos generales, totalizadores. Privilegiar y “esenciar” la estructura en perjuicio de otras instancias como la cultura, la subjetividad de los actores sociales. Esa concepción, expresada en método de conocimiento y estudio, examina al individuo como parte de un determinado contexto, de una determinada estructura, de manera que, comprendiendo la estructura puede “comprenderse” al hombre. Constituyéndose la estructura en la clave. Pero en el fondo hay una renuncia al individuo como entidad peculiar y subjetividad propia, así como un propósito de desconocer la historia como espacio de lo contingente, de lo imprevisible.

la cabeza de Jano de la racionalidad

Pero además el positivismo, expresión depurada y excelsa del racionalismo clásico, una de cuyas expresiones es el estructuralismo, hacía

que privilegiáramos los hechos reales como los únicos valederos, productos de la razón ordenadora. Las diversas facultades no-cognoscitivas, como el sentido común, elemento básico que guía el comportamiento, la imaginación, los sueños, la fantasía, eran despreciadas. Consideradas especulativas e irracionales por no estar sujetas a comprobación experimental. Y es que el pensamiento positivista no sólo es aquello que privilegia lo externo, lo que nos es proporcionado por nuestras impresiones sensoriales puras confiriéndole la capacidad única de interpretar todo y de llevarnos a la comprensión y conocimiento de la verdad, si no que es, sobre todo, la fe absoluta en la razón, en el intelecto libre de todo constreñimiento (como el mito). La razón que se erige como fuerza que domina y explica todo. La razón santificada por una sola de sus virtudes, prescindiendo de su ambivalencia, ocultando su cabeza de Jano.

Pero la realidad es más fuerte que las pretensiones. No es posible encasillarla dentro de parámetros. Y en tal sentido los estudios sociales en los años 80 son un volver el rostro a esa parte de la vida, antes despreciada: la cultura y la dimensión subjetiva.

El presente artículo, dentro de ese espíritu rectificatorio y crítico procura señalar la importancia de establecer el diálogo entre la sociedad y cultura, entre el ser y la conciencia en la explicación de los fenómenos sociales, abordando el estudio de la mentalidad popular desde el plano de la "sociología de la subjetividad". Y en este caso, desde las imágenes de la vivencia y la ciudad del futuro elaboradas por los jóvenes de los barrios populares*.

de las viviendas de mármol y buenas cosas

"Mi vivienda que estuviese construida con amor y que hubiese de todo y no faltase nada".

"Sería una casa de mármol blanco con múltiples divisiones y en ella habría todas las comodidades que el hombre pueda desear".

"Yo quisiera que mi vivienda esté construida de cemento, bien pintado o tarrajado. O sino que tenga mayólica, y tendría una puerta con alarma contrarrobos".

"Concreto. De material duro. Tendría una tienda".

"Normal de ladrillo. De ladrillo. Todo lo necesario para vivir".

"Quisiera tener un hogar no tan amueblado o lujosos, sólo que tenga las necesidades primordiales para mi existencia y existencia de mi familia".

"Que estén construidas de ladrillo y de mayor protección".

La vivienda así como la ciudad, ocupan un lugar muy importante en la vida social y anímica de los hombres. La mayoría de los utopistas tuvieron un modelo de vivienda y ciudad del porvenir. Owen y el New

Lanark y la colonia de New Harmony. Fourier y su famoso Falansterio. En las utopías del renacimiento, tanto de Moro, Campanella y Bacon, la descripción de la ciudad ocupa un lugar muy importante, inclusive la Ciudad del Sol se inicia con ella. El tema podemos encontrarlo en diversos escritores futuristas y críticos. Unos presentaron solo críticas, y, otros yendo un poco más allá presentaron modelos alternativos. Entre otros, Marx y Engels no propusieron un modelo alternativo de ciudad del futuro: presentaron más bien críticas a lo que vendría a ser su desarrollo posterior (2). En lo que sí concuerdan todos, es en la apreciación de que la vivienda como la ciudad constituyen la parte esencial de la vida en sociedad y de los hombres. Modelándolos.

Al tomar contacto con las imágenes de viviendas en que desearían vivir los pobladores en el futuro, la primera impresión, es que vienen a ser sustitutos de sus viviendas de hoy. Y entre sus rasgos más saltantes, encontramos fuerte presencia de la aspiración a la seguridad y a la comodidad. Y esto es explicable en quienes viven en casas precarias, inseguras y también opresiva, semejante a su vida social.

Otro rasgo que encontramos es que las viviendas no son modelos colectivos. En ninguna entrevista o encuesta proyectan viviendas tipo condominio, de comunidad, como por ejemplo los Falansterios de Fourier. Son viviendas individuales. Lo que permite entender la valoración que tiene la propiedad privada en los sectores populares, en especial en los de procedencia andina.

De acuerdo a ello, tener una vivienda propia, sea vía "invasión" formación de cooperativas o asociaciones de viviendas populares, en el fondo tendría como móvil el afán de propiedad individual; al margen de las necesidades que la inspiran. De ser el móvil solamente la necesidad, muchos hubieran permanecido en los callejones o hacinados en viviendas alquiladas. Pero prefirieron tener una vivencia en propiedad, algo de esta ciudad que les perteneciera y, que entre otros sentimientos les generará seguridad y personería. La seguridad de la posesión de cualquier modo o forma. Lo que importa es la efectividad. Algo de este espíritu quizá pueda encontrarse en las construcciones exageradamente macizas, firmes de algunas viviendas, prescindiéndose de consideraciones arquitectónicas, inicialmente, y sólo posteriormente buscar la presentación.

Otra particularidad, es que en la construcción imaginaria de las viviendas no se encuentra la evocación nostálgica de algún tipo de organización social que se haya perdido con el tipo de "modernización" del país, algo que sí va a estar presente en la construcción imaginaria de la ciudad del futuro. Aquí lo fuerte es el deseo de lo nuevo que debe ser y existir.

A la construcción de sus viviendas de hoy, hechas de adobes o de ladrillos sin tarrajear; con techos de estera o de concreto sin acabar, le

oponen la vivienda futura de cemento, bien pintada, presentable y agradable. Al rústico aspecto de hoy, le opone la belleza del mármol blanco y la pureza de la mayólica. A la incomodidad la comodidad. Al hacinamiento, viviendas con múltiples ambientes. A la inseguridad del medio la seguridad que proporciona la alarma contrarrobos. Es decir todo lleno de comodidad y belleza, además de seguridad. La morada precisa para el hombre nuevo.

No hay arbitrariedades en la construcción, sino más bien realismo. No encontramos nada desmesurado ni desproporcionado. El peso del principio de realidad es más fuerte que el del placer.

En los deseos del tipo de vivienda y de ciudad, además de constituir un sustituto del actual, y por ende su cuestionamiento, es también un mecanismo de escape. Un modo de tranquilizarse y resistir al diario desazón de su habitar, ajeno a la comodidad y bienestar que genera la sociedad, como expectativa, pero que no es capaz de satisfacer.

Adentrarnos a las emociones que están detrás de esas construcciones imaginarias, deseadas, de los pobladores, implica ver su lado humano; trascender más allá del sólo aspecto organizativo y alcances de los movimientos de pobladores en relación al Estado, los sectores privados de la construcción, o sus relaciones con las instituciones asistencialistas y benefactores de cualquier tipo o matiz. Y a nivel del urbanismo, encontrar la relación del habitante con el habitáculo y su repercusión en el espíritu y comportamiento, de modo que se comprenda mejor que la vivienda tiene significados múltiples en la mentalidad del hombre.

Como hemos podido ver la construcción imaginaria de la vivienda es una elaboración de carácter afectivo, emocional. En este modelo de urbanización del futuro hay dos aspectos a tomar en cuenta: la vivienda, y la ciudad con sus parques y calles. De acuerdo a este, la vivienda será sobria, cómoda y salubre; de aspectos bellos, lleno de colorido. Tendría divisiones interiores como dormitorios, cocinas, sala, comedor. No les faltaría ningún mueble o implemento de comodidad de hogar. El mármol blanco simboliza la limpieza y pureza ambiental y social, del mismo modo que la mayólica simboliza salubridad. La vivencia será un lugar apacible de descanso y seguridad. Con el exterior se comunicarán mediante intercomunicadores. Contarán con alarmas que eviten perturbaciones. En fin significaría la defensa de lo conquistado. El respeto a la individualidad y a la privacidad.

calles llenas de flores y de árboles que dan frutos

“Las ciudades estuvieran construidas de concreto firme, un parque en el centro”.

"Las ciudades serían modernas, con todas las comodidades y llenas de una gran belleza arquitectónica. Serían no tan pobladas ya que no habrá emigraciones de las zona rurales, que no existirían, porque cada Departamento estarán desarrollados y en ella cada persona tendrá las mismas posibilidades de realización individual. Las calles serían enlucetadas, lleno de gran colorido artístico".

"Las ciudades deben estar construidas de cemento y fierro y las calles también. Las casas bien pintadas y tarrajeadas y las calles deben de estar llena de flores, de plantas que den frutos para que la gente pueda comer aunque sea de ese árbol".

"Muy lindas, grandes. Todo. Muy bien con muchos hospitales en todo el país".

"Tendría de todo".

"Las calles deben estar limpias y estar los policías a la expectativa por si hay algún movimiento sospechoso. Las casas que estén bien construidas con jardines, sótanos, tercer piso; bueno de acuerdo a la economía de las personas".

"Las calles todas asfaltadas, con zonas verdes, etc."

"Un ambiente verde, frondoso, cubierto de ríos, animales, flores, frutas. Una casa al estilo cabaña con su chimenea, con cuatro dormitorios, un piso, techo de tejas, nada de lujosidad".

"Que no haya contaminación ambiental".

Lo más notorio en este segmento de deseos, es la diferencia entre la construcción de las viviendas y de la ciudad. Por un lado no es tan sobria como en el caso de la vivienda, y por otro lado, obviamente tiene un sentido colectivo, público. Pero hay algo más.

Lo distintivo de una sociedad moderna es su ciudad, el tipo de urbanización de acuerdo a su lógica. Ciertamente antes hubieron ciudades, pero no con las características propias de las actuales. Los sueños de una sociedad futura, moderna, debería contener alguna de sus características, sin embargo, en la construcción imaginaria de esa ciudad, lo que encontramos es más bien un modelo de ciudad que podemos llamar ciudad-jardín o ciudad-campo. Y cuyas características son la seguridad y la belleza, funcionalidad moderna y ambiente bucólico. "Las ciudades estuvieran construidas de concreto firme, un parque en el centro". Esta figura imaginaria no representa una ciudad fabril o herramienta, peculiar de las grandes ciudades industriales. Por el contrario, las construcciones, las viviendas, estarían rodeadas de vegetación; las calles estarían llenas de flores y árboles frutales cuyos frutos se cogerían tranquilamente para alimentarse. También estarían enlucetadas, bellas y limpias. Árboles por doquier que rodearían a los edificios arquitectónicos y de estructuras

perfectas. No habría contaminación ambiental en ese lugar verde y frondoso, de flores y frutas, ríos y animales. Es decir un modelo de ciudad bucólica, además de arquitectónica y enlocetadas.

Si interpretáramos estas imágenes desde el tema de la modernidad, a partir de una de sus características, podríamos confirmar que dentro de la mentalidad popular existe una visión crítica al tipo de modernidad aplicada en la construcción de la ciudad que la ha transformado en una ciudad cemento o asfalto, mecanizada, fría, desprovista de sentido humano, agitada e insalubre. La modernidad que proponen, simbólicamente, como alternativa futura, es la adaptación de los elementos distintivos de la tradicionalidad a sus exigencias peculiares. En la construcción imaginaria, fantasiosa, de la ciudad-jardín que anhelan hay una evocación nostálgica y entusiasta del campo, destruida, sacrificada a favor de la industrialización de tipo irracional.

Un deseo de reencuentro con la naturaleza, del cual el hombre se distanció creyéndose superior y diferente a partir del iluminismo.

Si nos fijamos en los elementos con que se construye esa ciudad-jardín que anhelan, podemos decir que tiene una estética relacionada a la energía vital que se desea que reine en la sociedad y sus habitantes, simbolizada por el mármol, el fierro y el cemento; a la paz, y a un ambiente tranquilizador y de placidez en los momentos libres simbolizado por el espacio verde de los jardines y parques, las flores y los árboles. En la totalidad de su construcción, se expresa el deseo subrepticio de un desarrollo social armonioso.

Además, expresaría el deseo de vivir en un clima de afecto y paz que contribuyera al desarrollo de la personalidad y la sociabilidad. En esa ciudad del futuro se desconocería los problemas y sus repercusiones en el comportamiento propios de ciudades de crecimiento caótico, apretujado y ajeno. En el sentido de la salud, los espacios libres, airados y limpios contribuirían a su existencia. Y por si algo funcionara mal habrá muchos hospitales.

Dicho de otro modo; El modelo de ciudad-jardín del futuro es un cuestionamiento al modelo de desarrollo actual, que acaba con las zonas verdes, ambientales y de cultivo, en una especie de despiadada e implacable venganza de lo moderno con la naturaleza, de la industria con la agricultura, de la ciudad con el campo, creando una ciudad gris que vence, pero que en los sueños diurnos de los pobladores es vencido pero no por ello relegada, sino reintegrada a un nuevo tipo de desarrollo. Pero además, la belleza se integraría a lo macizo y fuerte. De este modo, el hombre del futuro, se desarrollaría en un hábitat, en un mundo distinto y superior, complementándose en su desarrollo armoniosamente con la naturaleza.

Damos por concluido este artículo señalando que mediante las versiones recogidas no hemos podido construir en detalle la ciudad

urbana futura, como pudieron hacerlos algunos utopistas del preurbanismo y del urbanismo, con detalles de las divisiones del hábitat, la cantidad de personas que albergarían cada edificio, la ubicación de los hospitales, las dimensiones de las calles. Hubiera sido interesante hacer ese tipo de trabajo, pero los datos recogidos, considerados suficientes para el propósito de otro tema central resulta insuficiente para éste.

El propósito de esta entrega no es tanto interpretar los deseos, las imágenes, ni su contenido de modo estricto (habrán notado que hemos sido bastante insuficientes), que bien puede realizarse desde la disciplina del urbanismo y la planificación. Lo que se ha querido es, desde un caso concreto y a partir de una postura crítica y autocrítica al estructuralismo y al positivismo, abordar el estudio de la mentalidad popular y demostrar la importancia de la subjetividad en el conocimiento del estado de la cultura y mentalidad urbano-popular, y su aplicación práctica en la planificación y fijación de objetivos. Refutando aquellas posiciones que partiendo del positivismo privilegian los hechos reales como las únicas válidas y capaz de llevarnos a la comprensión y a la verdad.

Entre otras cosas, por ejemplo, se ha podido comprobar la actitud crítica de los pobladores al orden de vida social existente y a partir de ella bosquejar una especie de utopía, el soñar con lo que aún no es realizado, pero que puede ser. El futuro como espacio de posibilidades, lugar de la esperanza, al cual se va con optimismo pero también con temores.

También encontramos una crítica al racionalismo-formal y al tipo de modernidad que da a lugar, en especial a la relación del hombre y la naturaleza.

Y es que contrariamente a las concepciones que hemos criticado, para comprender la sociedad, su historia de modo cabal, no basta sólo recurrir a las investigaciones documentales y los hechos visibles, sino también incluir, abarcar, aquellas esferas que tengan que ver con la vida del espíritu. □

* Con ocasión de realizar un trabajo de Tesis, en 1989 se recurrió, además de entrevistar a pobladores barriales, a encuestar a 40 alumnos del último año de secundaria de un Colegio cuya población estudiantil vive en un 95% en tres barriadas cercanas. 26 varones y 14 mujeres.

Entre otras cosas en esa encuesta se pidió que construyeran imaginariamente la sociedad en la que les gustaría vivir. Que soñaran despiertos. Fue muy interesante. Hay muchas escenas importantes.

The cultural dimension of the reality, the universe, the collective representations, the mentalities, the sphere of the subjectivity is frequently excluded from social historic studies. Pedro Ccoca, in a recent essay an extract of which constitutes this article, attacks the structuralism and gives a new value the spaces of the imagination, of dreams, of fantasy and myths to reestablish the dialogue between society and the culture in the explanation of the urban phenomena. The images of the city and housing which the young people handle also outline the future. The interpretation of these images leads us also to question the kind of modernity which we have foreseen. This concept leads us to seek collectively a new kind of utopia, which is only what has not yet been done and which we have not dared define.

ZONA DARK



Monserrat Alvarez, 22 años y alumna de filosofía de la Universidad Católica de Lima, es una de las poetas jóvenes con escritura más personal. Sin romper con la tradición de las generaciones que la preceden, en sus versos se van afirmando por igual con un tono de desenfado e irreverencia sutil un ritmo clásico y temáticas cotidianas quizá nunca tratadas por la poesía femenina. La presente selección forma parte de un libro en preparación titulado "Zona Dark".

Monserrat Alvarez

bala perdida

Sin una dirección determinada
bajo del microbús en movimiento
pateo la vereda
echo a andar sacudiéndome los huesos
pasándome la mano por las crines
Soy más veloz y más individual que todas estas gentes indistintas
más alta es mi estatura y más densa mi sangre
Avanzo incontenible por las calles
sorteando los cadáveres que me cierran el paso
Los piropos que escucho me hacen estallar
en francas carcajadas (si supieran
con quién se están metiendo,
temblarían) ¡Peligro!
Soy una fuerza de la naturaleza
Soy un virus que se extiende velozmente
por la urbe de las letrinas públicas
Llevo en mis venas más alcohol que sangre
Soy un monstruo de neuronas eléctricas
en la noche de luces innumerables
Soy el testimonio de un fracaso enorme
Soy un Algo que viaja fatalmente
rumbo a un destino incógnito y prohibido
y sin control ni objeto aprieto el paso,
sabiéndome una bala perdida que ya nunca
se podrá detener.



contra los movimientos

Movimiento Comunista:

Movimiento Feminista:

Movimiento Obrero:

No me interesan los movimientos de ninguna clase

Los movimientos de cualquier clase me producen una repulsión infinita

Sólo me importa la materia inerte

que nos espera como una lápida al final del futuro

o como mierda se llame

A veces me gustaría ser una buena muchacha,
bonachona, campechana, gorda,
capaz de sentarme bajo el sol en mi piel
rica en melanina, en calor y en color
Tomar una gaseosa provinciana cuidando
de no manchar con nada mi ancha falda
Tener un corazón enorme y puro como el de un caballo
Lavar la ropa de todos con mis ásperas manos
O, si no,
ser alguna de aquellas mujercitas
siempre sentaditas, inclinaditas
sobre su tejido, y haciendo punto,
calceta, o como mierda se llame.

peter punk

Peter Punk te espera detrás de las esquinas
—en cualquier esquina, esta misma noche—
para mostrarte su miembro mientras ríe a carcajadas
y un relámpago de gozo se desmaya en su cerebro
El no tiene futuro ni responsabilidades
sólo goza y se abandona en los brazos de su madre,
esta gran prostituta que es la ciudad de Lima
Ella lo pisotea con el mayor desprecio
pero él sigue aferrado a su flácido seno
El la odia y la ama y la busca en su pasado,
donde no tiene futuro ni responsabilidades
(hace ya más de treinta años que no tiene nada de eso)
Yo lo conozco bien, tú también lo conoces
se nutre del veneno que las calles le ofrecen
y luego lo vomita y blasfema y maldice
Madre, tú amaste mucho a este pobre hijo débil,
lo amaste demasiado, al más débil de todos,
que una noche esperó tu regreso detrás
de aquella esquina con su chaveta implacable
y la clavó en tu cuerpo con rencor y con odio
La clavó trece veces en tu pálida sangre,
con odio y con amor, riendo a carcajadas
—oh placer infinito—. Recemos por su alma



poema

Tenía tanto hambre como tres campesinos
en la víspera de
la fiesta de la papa
Y comí con una velocidad malsana, sintiéndome los ojos enormes como
[platos
y retrocediendo de pronto a un miedo arcaico, a un pasado salvaje
en el que era preciso devorar en secreto la presa, antes de que
otros depredadores olfatearan su sangre
Con el corazón todavía acelerado, bebí tres largos tragos
de pisco, en busca de paz
Y enseguida, con la ayuda de otros tantos cigarrillos,
pude recuperar
un cierto nivel de civilización
Entonces comprendí que el calor del cuerpo es el calor del alma
que el hambre del cuerpo es el hambre del alma
y que cuando a un hombre se le priva del pan, no se le priva solamente
[del pan

lo que no se dijo

Como Ucchu Pedro me bautizaron todos:
me gustaban los frutos violentos de la altura

Yo, el lugarteniente de Atusparia,
no me rendí jamás
Fui solo fui leproso fui mendigo
y no les quedó nada de lo que despojarme
Nada sino mi aliento / En el umbral del fin
me burlé de la vida que ellos me arrebataban,
de un mundo que no quise ni pedí como era

cholos sufridos para el trabajo cholos buenos para el hambre
cholos sufridos para las cárceles cholos buenos para la masacre
cholos buenos para la muerte

Los verdugos cortaron la cabeza
de Túpac Amaru, heredero del Imperio
La clavaron en una pica para que todos pudieran verla
y cada día se hizo más hermosa
Entonces la enterraron bajo la tierra oscura
Ellos tuvieron miedo porque era un rostro de príncipe

ELOGIO DE LA CONCIENCIA LITERARIA

El Mariátegui olvidado



Antonio Melis, el principal estudioso europeo de la obra de Mariátegui es también un persistente editor y traductor de la obra de nuestro compatriota. El presente texto apareció como introducción a la edición italiana de "La Novela y la Vida". Ed. Marietti, Bologna, 1990. Melis se introduce en las matrices conceptuales de la creación cultural y literaria de Mariátegui y arriesga una interpretación original. La traducción al castellano de este trabajo corresponde a Alfredo Quintanilla.

Antonio Melis

□ José Carlos Mariátegui cultivó la creación literaria en la primera etapa de sus actividades de escritor y periodista. Son poesías, textos teatrales, prosas líricas, confinados a lo que el mismo autor definirá posteriormente como su "edad de piedra", que sus lectores deben juzgar sobre la base de cuanto escribió después de su decisiva estadía europea (1920-1923). "La novela y la vida" es una excepción notable a su clara opción por el género ensayístico. Propiamente, en el último período de su breve vida se dedicó a un proyecto narrativo, ligado a su permanente interés por las incidencias de la vida italiana. Por un indicio contenido en una carta suya muy cercana a su muerte (1) sabíamos asimismo que esta narración no debía permanecer aislada, dado que Mariátegui estaba pensando escribir una novela de tema peruano.

El punto de partida de la obra es un suceso de las crónicas policiales que hasta el día de hoy continúa estimulando la fantasía de periodistas, escritores, dramaturgos y directores de cine. Se trata del caso Bruneri-Canella, o del "amnésico de Collegno", retomado recientemente, entre otros, por Leonardo Sciascia (2).

Mariátegui ofrece una reconstrucción muy personal de los sucesos, como aparece claro, si se la confronta con la lectura lúcida y documentada de los hechos que hace Sciascia. Pero sobre todo, Mariátegui toma como punto de partida los hechos de la crónica para emprender una reflexión sobre la relación entre la vida real y la invención literaria.

Toda la narración, en efecto, se caracteriza por el recurso sistemático a las mediaciones literarias, que ejercen una función de filtro. El soporte más inmediato le viene dado por una novela de Jean Giraudoux, ambientada también en los años posteriores a la primera guerra mundial. "Siegfried et le limousin" (1922) (3) había tomado como centro narrativo un problema de identidad personal, nacido en una pérdida de la memoria provocada por los hechos bélicos. La situación en este caso se complica por la nacionalidad de los dos personajes confundidos. Al escritor francés Forestier, amnésico, se le atribuye la personalidad del jurista alemán Siegfried von Kleist. Más que la situación social de los dos personajes, es decisiva la contraposición, la ambigua relación de odio-amor entre ambos países, apenas salidos de una guerra que los ha enfrentado.

De allí procede, entre otros, un claro mensaje pacifista, vuelto a proponer por Giraudoux en los años siguientes a través de la versión teatral de la novela.

El filtro de la novela francesa sirve a Mariátegui no sólo para hacer una refinada operación intertextual, ya aludida en la compleja ligazón del título con el sub-título ("La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella"). Como se deduce desde la primera página, este ejercicio literario es la ocasión para continuar una cuestión teórica que fascina al escritor peruano. Al amparo de la célebre paradoja de Oscar Wilde, según

NOTAS

1. Se trata de la carta escrita a su amigo argentino Samuel Glusberg el 18 de febrero de 1930 (cfr. "Correspondencia" Tomo II. Págs. 730-31. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis. Amauta 1984. Lima).
2. Leonardo Sciascia, "Il teatro della memoria". Turin. Einaudi. 1981. Véase también la reciente reimpresión del ensayo de Cesare L. Musatti "Elementi di psicologia della testimonianza". Padua, Liviana, 1989; publicado por primera vez en 1931 y nacido de un curso universitario llevado por Musatti en Padua a solicitud del notable abogado Francesco Carnelutti, defensor de la familia Canella.
3. Utilizo la edición publicada en París por el editor Bernard Grasset en 1959. Existe una traducción italiana de Manlio Miserochi, "Il romanzo di Siegfried", Florencia, Barbera, 1931.
4. Véase a propósito el artículo "La realidad y la ficción" en "El artista y la época" Lima, Biblioteca Amauta, 1980 VIII edición, pp. 22-25. Una traducción italiana se puede leer en "Avanguardia artística e avanguardia política" a cargo de Antonio Melis, Milán,

- Mazzotta, 1975, pp. 98-100.
5. Esta posición emerge sobre todo en el artículo "Populismo literario y estabilización capitalista" de "El artista y la época", pp. 32-36. en "Avanguardia artística e avanguardia política", pp. 107-110.
 6. Lo testimonia sobre todo su "Esquema de explicación de Chaplin" de "El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy". Está traducido al italiano en "Avanguardia artística e avanguardia política", pp. 59-64.
 7. Sigmund Freud, "Resistencias al psicoanálisis", *Amauta*, septiembre de 1926, pp. 9-11.
 8. Los artículos sobre este tema aparecieron previamente en su revista y constituyen el tomo 5 de las *Obras Completas*. Véase sobre todo "Freudismo y marxismo", pp. 79-83.
 9. Véase en particular el artículo "El surrealismo y el amor" en "El artista y la época". ("Avanguardia artística e avanguardia política" pp. 56-58).
 10. Son, respectivamente, "La Escena Contemporánea", Lima, Editorial Minerva, 1925, y "7 ensayos de interpretación de la realidad peruana", Lima, Biblioteca Amauta, 1928.

la cual es la naturaleza la que imita al arte y no viceversa, Mariátegui se empeña en su reflexión estética y sobre el nudo crucial de la relación entre realidad y ficción (4). Sensible a la revolución literaria intentada por la vanguardia del Novecientos, rechaza cada forma de naturalismo mimético y de populismo (5). Reivindica con fuerza, a contracorriente del campo marxista de su tiempo (al cual también pertenece), los derechos de la fantasía.

Le ayudaron en esta batalla un sentido muy vivo de la inseparable dimensión lúdica (6) de la experiencia artística, así como su profundo interés por el psicoanálisis. En setiembre de 1926 había inaugurado la espléndida revista "Amauta" insertando en el primer número la traducción de un texto de Sigmund Freud (7). También en su texto teórico más elaborado, "Defensa del Marxismo" (8), la referencia a la teoría freudiana es constante. Del mismo modo, en el terreno literario él recoge con extrema precisión la conexión entre el movimiento surrealista y el psicoanálisis (9).

Todos estos elementos confluyeron en el inesperado proyecto narrativo de su última estación. Mariátegui en aquella fecha, ya se había impuesto como ensayista de estatura continental con su dos libros publicados (10). De otro lado, había afirmado su figura de dirigente político a través de la ruptura con el APRA, la fundación del Partido Socialista y la fundación del sindicato clasista de los trabajadores peruanos. En una fase tan intensa, casi frenética, de su actividad política, complicada con la profunda incomprensión de los hombres que encarnaban la ortodoxia de la Tercera Internacional, pudo parecer curiosa la reelaboración literaria de un caso de la crónica policial italiana. Pero esta sorpresa sólo se justifica en quienes ignoren que las reflexiones sobre el arte y la literatura son centrales en el conjunto del pensamiento del peruano.

Mariátegui nunca había debilitado su contacto con la cultura y la vida italianas estrechado durante su larga permanencia en la península, aunque el advenimiento del fascismo interrumpió algunos canales de comunicación. Entre los aspectos que más gustan en esta narración singular están seguramente la evocación de una Italia carducciana, complacida de su retórica del Risorgimento. El profesor Canella es un ejemplar típico de esta figura social profundamente impregnada del culto por el orden establecido.

Por eso la narración se encierra en una situación de suspenso, pues, aunque las joyas familiares y el patrimonio cultural han sido recuperados por el profesor, todavía no recibe su reconocimiento legal de parte de las instituciones.

Empero, ya antes de la pérdida de la memoria, el matrimonio con una joven de origen brasileño había introducido una nueva tensión en los

pacatos esquemas del profesor. Después de la pérdida de la identidad (aquí está quizá el núcleo de la reelaboración de Mariátegui), Canella prueba a ser Mario Bruneri. La contraposición con el tipógrafo torinés sirve para subrayar su diferencia a ese respecto con Giraudoux. Al lado del registro psicológico, emerge con fuerza la caracterización de clase de ambos protagonistas. Aunque se necesita añadir en seguida que ella no tiene un sentido reduccionista. No sólo la clave psicoanalítica corrige cada sospecha de sociologismo mecánico, sino que la misma representación de los respectivos ambientes sociales da cuenta de toda la complejidad de los dos mundos.

Del mismo modo, la dimensión cultural sigue siendo privilegiada en esta cuidada reconstrucción. Todo el recuento está lleno de detalladas y agudas referencias a la cultura italiana de la época. Se notan, por ejemplo, la complacida insistencia en los típicos términos del positivismo antropológico, acompañados de reclamos precisos a Enrique Ferri y a Garófalo. Los "datos antropométricos", la "dactiloscopia", etc. componen un cuadro de certidumbre positivista envuelta en la irrupción del eros.

Al lado de otras alusiones más incidentales por las cuales remito a las notas del texto, emergen en primer plano otras referencias al contexto político y sobre todo, al literario. El primero es evocado a través de las citas de diarios y periodistas, "II Corriere d'Italia", "La Stampa" y al "Corriere della Sera" con su ilustre colaborador Luigi Einaudi. A la vez, las indicaciones culturales configuran un universo integrado, al interior del cual, por ejemplo, Alessandro Manzoni por ironía es un aficionado al café puro.

Las citas más estrictamente literarias indican abiertamente el ámbito estilístico favorito del autor. De pronto en el primer párrafo es citado Massimo Bontempelli, un escritor que (incluido al filósofo Giovanni Gentile) habría podido plantear una alternativa al positivismo y al nacionalismo a ultranza de la burocracia italiana. Es un signo postrero del profundo interés de Mariátegui por una figura elevada por él como símbolo del intelectual en crisis, a la búsqueda desesperada y contradictoria de un mito (11). Sin embargo Bontempelli es también, el mismo Mariátegui lo ha subrayado, el narrador que practica y teoriza el "realismo mágico", como fórmula que permite la superación del viejo realismo, entonces exhausto (12).

Todavía más significativa y sugerente es la explícita referencia a Pirandello. El escritor siciliano está doblemente presente en el recuento como antídoto a la burocracia caricaturizada por él, y como personaje real, contemporáneo y "comentatore" del caso Bruneri-Canella. Pirandello es uno de los escritores más cercanos a Mariátegui, quien le dedica, entre otros, un perfil que permite iluminar su relación con la literatura de la crisis (13). El tema del sosias (así viene definido Bruneri respecto a

11. La referencia está en el artículo "Arte, revolución y decadencia" en "El artista y la época", pp. 18-22. También en "Avanguardia artística e avanguardia política" pp. 45-48).
12. Mariátegui lo alude en el artículo dedicado a "Najda, de André Bretón", en "El artista y la época", pp. 178-182. También en "Avanguardia artística e avanguardia política" pp. 110-113.
13. "El caso Pirandello", en "El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy" pp. 120-24. (Traducido al italiano por Gaetano Foresta en "Lettere dall'Italia e altri saggi", Palermo, Editori Stampatori Associati, 1970, pp. 373-79).

14. Los más significativos de estos artículos están traducidos al italiano en la sección "Gli scrittori e la guerra" de la citada antología "Avanguardia artística e avanguardia política" pp. 117-152.
15. Mariátegui dedicó a Frank dos reseñas en la revista "Variedades" en noviembre de 1929, recogidas después bajo el título común "Las novelas de Leonhard Frank" en "El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy", pp. 213-223. (Traducido al italiano en "Avanguardia artística e avanguardia política", pp. 138-47).

Canella) más allá de la referencia a Giraudoux, pone al escritor peruano en sintonía con el gran motivo literario del "Doppelgänger". En la constelación de los autores contemporáneos más afines a sus intereses se hallan asimismo, escritores que han trabajado de manera obsesiva el problema de la identidad. En este filón de la gran literatura europea, Mariátegui se introduce, por así decirlo, conducido de la mano de Pirandello.

Es prácticamente imposible que él haya llegado a conocer la obra teatral "Come tu mi vuoi", representada por primera vez el 18 de febrero de 1930 y publicada en el mismo año por la editorial Mondadori. Pero habría suscrito ciertamente la declaración de Pirandello, cuando el dramaturgo había rechazado con fastidio toda relación entre su obra y el caso Bruneri-Canella, sosteniendo que había sucedido al revés: la realidad había imitado a la fantasía repitiendo una situación ya intuida en 1917 en "Cosi é se vi pare". Del mismo modo, en el artículo "El caso Pirandello", en efecto, Mariátegui recordaba oportunamente que cosa similar ya había ocurrido con la novela "El difunto Matías Pascal" (1904). La realidad, también ahora, a través de un hecho policial era la encargada de revalidar la verosimilitud de la invención pirandelliana.

Pirandello, en otras palabras sirve fundamentalmente para referirse al discurso sobre el tema central de la relación entre realidad y ficción. La realidad supera a la ficción repite Mariátegui, sobre todo respecto al tratamiento sobrio y moderado que la ficción recibe de las manos del francés Jean Giraudoux.

El mecanismo filtrante se desarrolla más allá de los mismos textos literarios que también desempeñan un rol central. Intervienen también, con una función análoga, las artes plásticas, sugiriendo aproximaciones entre el protagonista y sus eventuales antepasados en los retratos de los museos. Del mismo modo, se crean relaciones de correspondencia, de analogía, entre la arquitectura urbana y la personalidad de los protagonistas.

A través de la referencia de Giraudoux, pero también con las anotaciones irreverentes sobre el "límite ignoto", Mariátegui se reporta a un filón de la literatura europea que particularmente había captado su atención de cronista literario. Son, en efecto, particularmente numerosos sus artículos dedicados a la narrativa de guerra (14), surgida de la experiencia traumática del primer conflicto mundial. Las dos vertientes más analizadas son la francesa (Barbusse, y en cierto modo Radiguet) y la alemana (Remarque, Arnold Zweig, Glaeser, etc.) que Giraudoux había reunido en "Siegfried et le limousin". En particular, en un libro de Leonhard Frank (15), Mariátegui halla un caso de cambio de personalidad con complicaciones sentimentales, muy similar al suceso Bruneri-Canella. El mismo afirma haberse inspirado para "La novela y la vida",

también en esta novela de guerra. Resalta también el acento puesto en el motivo de la ternura, que distingue a Leonhard Frank del tono de burla y caricatura, dominante en Pirandello.

Retornamos entonces, inevitablemente a la figura de Giulia Canella y su amor exento de dudas y sospechas. Pensamos así en el Mariátegui atento observador del movimiento surrealista y en particular de la encuesta que hizo el movimiento francés sobre el tema del amor (16).

La dimensión psicoanalítica ya recordada, se expone también esencialmente a través de las referencias literarias. Es ese freudismo asimilado de la literatura contemporánea, el que Mariátegui coloca al centro de su estudio (17). Pero no son más que pequeños apuntes que testimonian una proximidad más cercana a la experiencia freudiana. Piénsese en particular en el capítulo XII, en el cual la pregunta aparentemente insensata sobre Stendhal y Milán se revela como el fruto de un proceso de sustitución respecto a Verona, que recomienza fatigosamente a tomar cuerpo entre los fantasmas del pasado.

Toda la narración registra un sustancial equilibrio entre la dimensión subjetiva y la social. En las alusiones a la profesión de Mario Bruneri, precariamente asumida por su alter ego Canella, el mundo de la tipografía se carga de sugerencias autobiográficas. Vibra en estas páginas la precoz iniciación de Mariátegui en el arte editorial, que siguió curso desde los escalones más humildes hasta arribar a ser uno de los mayores periodistas de su país y de América Latina. Pero hay también, una dimensión más colectiva, social, con la alusión a una categoría particular del proletariado, el "oficial", animador de las primeras luchas sociales tanto en el Perú como en Italia.

Las preocupaciones por los sucesos italianos continúan al ser confrontadas con la realidad en la que se halla inmerso el autor. Mariátegui siempre sostuvo la importancia de su tránsito por Europa, que en su mayor parte fue italiano, en la mejor comprensión de los problemas de su propio país. En los trabajos más notables del ensayista peruano se encuentra densamente entremezclada una suerte de versión en clave peruana de chispazos interpretativos recabados del debate cultural italiano. No se puede excluir la presencia también de tales sugerencias en esta breve novela. Sería excesivo remarcar una correspondencia puntual entre las vicisitudes del amnésico de Collegno y un análisis de clase de la sociedad peruana en un momento de batallas y de definiciones políticas. La caracterización del pequeño burgués y de su veleidad frustrada, que emerge sobre todo en un pasaje del capítulo IV en donde hallamos al conjunto de todo aquello que el profesor Canella no pudo ser en la Italia de su tiempo, ciertamente es un retrato que va más allá del contexto italiano. La misma cosa se pudo decir por la evocación de la figura del "pícaro" que, fuera de asimilarse a una tipología de gran relieve en la

16. Cfr. el artículo citado en la nota 9.

17. "El freudismo en la literatura contemporánea" en "El artista y la época", pp. 36-42. (Traducido al italiano en "Avanguardia artística e avanguardia política", pp. 82-86).

18. Véase sobre todo su "Biología del fascismo" en "La escena contemporánea", pp. 13-41. (Traducción italiana en "Lettere dall'Italia e altri saggi", pp. 269-308 y en "Lettere dall'Italia e altri scritti", a cargo de Ignazio Delogu, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 99-122).

tradición cultural hispánica, asume los ropajes modernos, sobre todo del "desclasado" de la postguerra.

Las observaciones más directamente políticas, que toman como blanco al régimen fascista entonces consolidado, reciben la contraseña de la ironía. Mariátegui, que había analizado con gran penetración política el surgimiento del fenómeno fascista (18), de él, coloca aquí e ilumina sus componentes grotescos.

En esta madura prueba de Mariátegui, en realidad hay un gusto muy vivo por la narración, que corre paralela de la propuesta interpretativa. La misma reconstrucción detallada y aguda de una tipología social se dirige sobre todo a sus recodos más cotidianos. De esto resulta un producto literario desacostumbrado, difícilmente encasillable al interior de los géneros codificados. La vena narrativa y el aliento ensayístico hallan un equilibrio sugestivo, subrayado por una prosa nerviosa, hecha de frases breves y de continuas resonancias.

En la dialéctica de vida y literatura que alimenta el proyecto de Mariátegui, emerge una simetría entre los dos términos. La vida es celebrada en sus excesos, en su carácter "desproporcionado" que infringe los cautos esquemas racionalistas. Pero es, antes que nada, el trastocamiento que produce la literatura y su facultad anticipatoria, la que viene plenamente exaltada en su función epistemológica y en su capacidad de captar la profundidad de la realidad. □

Antonio Melis, a researcher at the Universidad de Florencia and a specialist in the works of Mariátegui, opens a novel route on approaching as a centre of concern the literary conscience of peruvian thought. Mariátegui, the literary critic, provides a series of cultural contributions, patrimony of the european vanguard. Alfredo Quintanilla translated this essay of Melis.

LA MUJER

Siguiendo el recorrido por la nueva narrativa peruana, encontramos en Cronwell Jara a un destacado representante. El autor, nacido en Piura en 1950, fue merecedor de un largo análisis crítico en el número 27 de "Ciudad y Cultura". El relato que incluimos, "La Mujer", es inédito y forma parte de un libro en preparación, que se sumará a "Montacerdos" (1981) y "Patíbulo para un Caballo", novela publicada en 1989.



Cronwell Jara

□ “¡Qué esperas que no alzas el cerco, so china mugrosa!”

Su aparición fue cosa de demonios. A rompecincho, fujeteando a la fatigada mula; sudoroso, rasguñado de balas el poncho, asomó desde tras unos tupidos guayaquiles, con su aire pútrido, la cicatriz en la cara, su ira de víboras y ese gesto y figura terrible reconocidos en toda la región; era el Rogelio Santos, el más despiadado de los bandoleros; la flor de cicatriz deshojándose en un pómulo hecho un tajo de machete, ese tic nervioso de un ojo temblándole en húmedo charco de rabia, decían todo de él. De él y su bestia o de la bestia y él que eran lo mismo. Ambos engendros del mismo infierno. Espantos de otro mundo. Los cascos de la crinuda se sofrenaron como de haberse visto con los colmillos saltados de una macanche, esa rastrera venenosa, ante el inesperado cerco que como un conjuro de maldición se le cruzaba y negaba al camino. El rifle automáticamente del hombre fue a dar a la mano de Rogelio, “cagada de cerco, ¡maldito!” No sea que le estuvieran preparando una emboscada. ¿De cuántas emboscadas se habría escapado en la vida? Se hablaba de que las balas le traspasaban sin herirle. Que una vez se dejó balear y no le hirieron. Por eso lo de demonio, no por otra cosa. Pero ahora estaba ante la mujer. Apenas en el mismo segundo de sofrenar la bestia. De escupitar a un lado. Y todo fue un querer apuntarle hacia el pecho, clavarle un balazo; pero prefirió ordenar con el pensamiento, un gesto, clavándole la mirada:

“¡Vamos, china! ¿No me reconoces? ¿No sabes quién soy?”; mas no lo dijo. No pudo. De súbito algo hubo en aquella criatura que lo desconcertó, desarmándole toda idea, toda sensación de premura, de huida, de riesgo. Pareció que toda inminencia del peligro de ser apresado, muerto, arrastrado con soga como puma baleado, de repente no le importaban. ¿Qué habría visto en ella? ¿Se reconocían? ¿Se recordarían por haberse visto en alguna landa, algún bautizo, alguna fiesta de procesión?

No. No. Nada había de eso.

Era sobre una peña una muchacha desconocida. Bien plantada, sin poncho ni sombrero y con las trenzas y su rostro hermoso y sus manos y brazos largo que arranchaban unas ramas de un caracucho. Palomillaban entre sus manos unas flores que parecían chirocas y quindis a punto de volar. Estaría enamorada. Las flores de caracucho, que son amarillas y rosadas y pasan por las más bellas, no eran más en sus trenzas. Era una belleza de china con unos ojos que parecían de miel. Que con sólo mirarla embriagaba. Y que haría arder en brasas vivas la sangre de cualquier belitre y que se la diera de muy hombre. ¡Eso lo sofrenó, lo atragantó y le tajó toda gana de grito!, eso de: “¡el cerco, alza el cerco, china liendrosa!”; que no dijo.

Quedó paralizada al verse cara a cara con el hombre, el bandolero. Se la vio toda un susto. Miró sus calabazas allá abajo de la peña,

con las que iría al río a recoger agua, quiso, intentó descender pero se contuvo. El sucirio de un relámpago congeló su rostro precioso y la paralizó, enraizándola en la peña; flor hecha mujer entre otras flores.

Bufó de belfos la bestia, como diciendo: "no, cuidado mi amo. Ahora no", sacudiendo para uno y otro lado la testa, la trompa de la que se le desprendió un níveo espumarajo: "no, no". Pero el cholo, rifle alerta para el disparo, seguro ahora de sí, se la quedó mirando. No a la mujer; la peña, las flores rosadas. Y no a las flores, a la mujer.

Y la huambra con ganas de suplicarle: "¿por qué me ve así, mi amo?", con la intuición, su naturaleza de mujer que le hacían presentir, sin equívoco, que al menor movimiento suyo seguro estaba que aquel apretaba el gatillo y ella, baleada, caería de la peña como un fruto apedreado. "¿Qué me quisiera ordenar usted? ¡El cerco! ¿Quiere que le levante el cerco?", con un ruego sin palabras. A punto de llorar. Sabiendo que los bandoleros no eran cosa de juego. Que para ellos pumas y mujeres son lo mismo. Pero que también las abusaban. ¿Acaso no sabía de mujeres con hijos hechos a la mala por bandoleros?

Con otro gesto, con aquella flor de cicatriz en el pómulo y un ojo saltándole en la órbita, el Rogelio Santos le indicó a la muchacha que bajara de la peña. No se sabía si porque se apurara a separar los troncos del cerco. O porque la había visto ya una fruta hecha y lo apuraba el hambre.

Y la muchacha intentó bajar, mirando en su entorno, sin hallar por dónde, por el pánico que no la dejaba. La peña era un tanto empinada y peligrosa, de grietas con pastos frescos, colas de alacrán y flores de nube azul, y de dar un mal paso, caía y se mataba. Se veía que no quería bajar por donde había trepado. Y que a cualquier descuido huiría.

Pero el bandolero la medía, observándola a los ojos. Como la víbora mediría hechizando a la cucula.

Hasta que de improvise se oyó un galope cercano y la muchacha que vacilaba, se contuvo. Apareciendo en seguida otro jinete. Un hombre de poncho y sombrero y un fusil a la bandolera cruzándole el pecho. Huyendo quién sabría de dónde.

El nuevo hombre aparecía detrás del cerco, justo por donde quería cruzar el bandolero. Y así se encontraron, casi pecho a pecho, y la mujer que ni podía bajar ni huir de la peña, prefirió ahora observarlos. Ahora el pleito podría ser entre ellos. Y habría que verlos cómo se mordían. Perros.

Los cholos sobre las bestias entonces se descubrieron. Y acaso se reconocieron al instante quién sabría por qué instinto animal.

"¡Ñija! ¿Y éste no es el famoso Rogelio Santos El Siete Muertes, asesino de su propio taita, de sus propios hermanos y de varios cholos y policías que buscaban cazarlo? Sí, sí, cholo. ¡Y dejuro que sí es!" Se le

adivinó como una pringazón en la mirada del jinete recién llegado. Y como tragar pedruzcos tragó saliva. Una saliva polvorienta además por el camino. Y se creyó que aquí acababa su fin.

Pero aquel jinete, el Siete Muertes, apenas unos metros más arriba en la enhiesta pendiente del camino, rifle en mano, también vaciló; y en un brincarle un ojo y aquella flor de cicatriz en el pómulo:

“¿Quesque, mi amo? ¿Pero y este cholo no es el mismo diablo hecho Froilán Alama? ¿Aquel abigeo, ladrón y cazamujeres, que anda metiendo balazo de kilates a cada hacendado y capataz que se le cruza el camino por todo lado?”, se le leyó en el rostro, “pero, ¿tan maldito será? ¿Y tan cierta de igual la tripa de demonio que arrastra el infierno de su fama?” Y dirigiendo el rifle hacia él, “¿y si le doy su plumazo y me la embucho?”

Froilán Alama entonces que no era de andarse con vainas, cogió a la vez el fusil, aquel con el que nunca se le supo había fallado un tiro; pero el Rogelio Santos, quien ya tenía el rifle apuntándole en la cara:

—¡Quieto, animal! ¿No reconoces a tu amo? ¿No ves vos quién soy? ¿Y no ves, culebra, cómo te puedo reventar de un tiro?

Froilán, poseído de una ira súbita, impotente y sorprendido, no tuvo más que bajar el arma; reconociendo que sería estúpido caer de esa manera. Y que habría que esperar porque el trato con este cholo bandolero como él sería como con cualquier otro. Y nadie le tendría que dar órdenes. Pero se contuvo, y así se dio con un rostro cuyo pánico era el más hermoso que había visto. La muchacha, una china de unos dieciséis años, ahora temblaba al punto que era descubierta por el bandolero.

Quién sabría si para Froilán, de repente, la idea del peligro no tuvo tanta violencia como aquel repentino turbión de sensaciones e imágenes que le provocó bruscamente aquella mujer. ¿O no era una mujer sino una aparición, una visión de su mente, la más bella en toda esta región, la que estaba viendo? Y quiso, tal vez a modo de esquivar la atención que tenía el Rogelio Santos sobre él, para burlarse de él, decirle lo que no podía decirle; pero le dijo:

—¡Ñiiiija, mi amo! Pero qué mujer tan... —y no continuó, pero lo siguió pensando—: “¡Liendrosa pero dulce! ¡Como de miel de escatiras! Como para morderla y no soltarla. ¡Toda aromas, como de florecillas de café, jazmín y azahar! ¡Si será cierto! ¡Tanta mujer en ese cuerpecito!

Y a continuación, sólo dijo:

—Cuidau, no se caiga, mi ama. Señorita.

Pero las armas y los hombres volvieron a mirarse. Había un rencor, un odio natural en ellos. Fácil les hubiera sido matarse a balazos en aquel momento. Froilán, el maldito, el renegado por la iglesia y los santos del cielo, de todos modos, con la suerte del demonio habría esquivado las balas del Rogelio Santos. Y se habrían disparado el uno al otro, perforándose las carnes y los pechos a balazos; y si no con balas lo habrían

hecho con las puñaletas, filosas, capaces de despanzurrar un toro. Pero ahí estaba la mujer. Y algo habría en ella —no se sabría decir qué—, que se calmaron los genios. ¿Acaso el deseo, oscuro, de no verse caer malamente de un balazo o de una puñaleta certera, ante sus ojos de virgen no tocada, que no conocería de goces, de estarse mordiendo, arañando, amándose con un hombre?

Pero ahí estaba el ojo temblón y el hocico del rifle del Rogelio Santos. El Siete Muertes, que hedía amenazante, y la voz de puma asesino de su propio taita que se dejó oír:

—¡El cerco! ¿No me oyes? Maldito cholo, ¡el cerco!

Y Froilán Alama que recupera la visión de la realidad y vuelve a este mundo.

—¡Abrelo, enseguida! Te lo ordena el Rogelio Santos, so animal, por si no sabías. El mismo Siete Muertes. ¡Ya!

Y sin bajar del caballo ni soltar el fusil, Froilán Alama con sólo dos movimientos, un impulso del crinudo y el suyo, jaló los troncos y dejó libre el paso.

Rogelio Santos El Siete Muertos podría pasar ahora. Y así se animó a hacerlo. Y aunque sabía que estaba ante otro bandolero tan fiero o más despiadado que él, en un gesto de vanagloria y ciega soberbia guardó el rifle, llevándose el correa del arma al hombro. Una actitud que en otro instante le estaría costando la vida en el mismo momento que apaciguaba el arma. Pues ahí seguía la mujer, clavada como una flor en su rama. Perfumando el aire azul. La vida floreciente. Hecha de savia, raíz y lodo divino, latente. Dándole luz y sentido al universo. Embriagués y aroma a los sembríos de café allá cerca. Rabia y alegría a los hombres cosechando maíz en alguna minga. Fuegos evanescentes, diáfanos, a las alas de las libélulas y a los plumajes de los pájaros que se dejaban arremolinar y disolver por los aires en transparentes iridiscencias. ¡Eso pensarían los cholos! Pero no, no ella. Continuaba con su pánico sabiendo que podrían también matarla en disputa, mofarse de ella; arrastrarla de las trenzas, abusar de las bondades de su vientre y arrojarla por alguna quebrada a las aguas del río, si uno de ellos se lo propusiera. ¿Así no habría muerto la Florencia Calle, la que dicen que hoy tanto pena arrastrando su dolor de ya no existir por estas invernadas? ¿Y no tendría más o menos su edad cuando la violentaron y degollaron? ¡Dejuro que sí! ¡Pero por el Señor Cautivo de Chungallo, que jamás otra vez suceda!

Jamás. Pues ante ella, algún instinto propio de los hombres de arrojo y acostumbrados a lo inesperado y violento del peligro, hizo que el Rogelio, vanidoso, envalentonado, despectivo ante la presencia del otro bandolero corajudo y armado como él, pasara casi por sus narices y cruzara el cerco con gran desparpajo y descuido de su vida. En el fondo pensaría que con su presencia habría acobardado a Froilán Alama, desde que se había humillado éste quitando las tranqueras. Y que no se atre-

vería a dispararle ni siquiera por la espalda. Dándole así todas las ventajas, apenas cruzó el cerco. Y la mujer veía. Lo había visto en ese su aire de arrojo y soberbia. Y eso de verse reflejado en los ojos de ella, al Rogelio Santos cómo le complacía. Con qué profunda borrachera deleitaba a su alma.

Si hasta al cruzar el cerco todavía el Rogelio Santos también ahincó al pie de su petulancia:

— Y anda y di a todo mundo, cholo, que el bandolero Rogelio Santos te perdonó la vida sólo porque me abriste la tranca; sino... ¡Ja!

Mas no bien la bestia empezaba a bracear unos trancos, Rogelio, con toda la vida en peligro, no bien se arrepentía de tan grave desatino de desprotegerse, oyó un "clic" metálico; era el fusil del mismo Froilán Alama quien también había ya cruzado el cerco; pero que apenas lo hubo hecho ahora se las devolvía. Apuntando a Rogelio, a su poncho agujereado, con toda las ganas de apretujar el gatillo y darse el gusto de comprobar si a este hijo del diablo no le hacían daño las balas. ¿En verdad no lo herirían?

—¡Espera, macanche! ¿No oyes? ¡Alto ahí o te cruzo la nuca de un plomazo!

El bandolero Rogelio Santos, sofrenó de inmediato la bestia. Creyó que estaban a punto de dispararle, que su vida estaría por irsele en un segundo. Y vuelta que ya le disparaban. Por tan maldito descuido. Por tan maldita y bendita mujer. ¡Esa mujer que todavía los estaba espiando! Por lo que pensó, de pronto, que acaso no sería una mujer sino la muerte. ¡La muerte oculta en su aparente inocencia de dulzura y belleza! Y que en ese rostro, sí, la reconocía. ¿Así de hermosa se le estaba presentando la muerte? ¿Y ya tanto no le habían advertido, además, que hasta los hombres más hombres, la propia muerte hecha una aparición, acostumbra presentárseles por estos rumbos? Rogelio Santos volvió el rostro, aquella flor de cicatriz temblante, aquel ojo saltado de un golpe y lanzó una mirada triste hacia Froilán Alama, hacia el fusil que le apuntaba a la cabeza y a punto del disparo. ¡Un disparo que nadie fallaría desde esa distancia! ¡Menos todavía tan diestro conocedor de armas! ¡Y cazador de hombres!

—¡La tranca! —le rugió Froilán, sin fingir la ira—, ¡Vamos! ¿Que no reconoces tú, perro sarnoso, tampoco a tu verdadero amo?

Tembló más, indecisa, la flor de cicatriz —machtetazo de su propio padre—, aquel ojo húmedo como un sapo en el fango —látigo y leñazos de los hermanos—, apretujándosele el rostro en una atolladera de gesto por el tic nervioso de la vergüenza y la ira irreprimibles, no sabiendo qué hacer. Pero al escuchar:

—¡Cierra las trancas que yo te abrí, carajo! ¡Las mismas trancas que hacen que yo tampoco te mate, si no me da la maldita gana! ¡Vamos!

¿Que no oyes? ¡Cierra el cerco, jijuna!

Las puntas de las espuelas y un latigazo en las ancas sudorosas de la mula, hicieron que la bestia briosa saltara hacia el cerco y que, sin tampoco aparecer, Rogelio Santos El Siete Muertes, se viera de dos y tres manotazos alzando y volviendo a sus lugares los palos que cerraban el camino. Sellando así su humillación ante los ojos de la misma mujer, la misma que los había estado observando ahora no se sabía si a punto todavía de llorar o de reír. ¡Reírse de él! ¡Y quién podría jurar si no se reiría de ambos! Palanganas de bandoleros.

Y realizada la molesta tarea, Rogelio Santos, quien desde hacía años no acataba orden alguna, ni del diablo, todavía oyó. Oyó apenas volvía a darle la espalda a Froilán, largándose sin atreverse a mirar atrás para no ahondar la vergüenza:

—¡Y ya puedes irte a las fiestas! Y a decirles a los hombres y a todos los santos que Froilán Alama, el mismo bandolero, te perdonó también la vida. ¡Sólo porque le habías cerrado la cerca por donde él había pasado! Que si no... ¡jay, mi amo!

Y partieron sin mirarse ni medirse las espaldas. Corajudos ambos. Bravos. Pudiendo aún matarse a tiros. Todavía con ganas de descubrirse las ofensas, tanta humillación ante una chola. No. Una mujer. ¡Y qué mujer! Que ni se miraron para siquiera decirse: "Pero otro día, en otro camino. ¡Y ya veremos qué pasa!"

"Y todo por esa bendita huambra. ¡Virgen, demonio y muerte! ¡Todos en ella juntos! Pasión y tormentos. Lascivia, arrojo, soberbia; vergüenza, cobardía, humillaciones", se alejaron, derrotados como ánimas en pena, quién sabría si así pensando: "pero, ¿quién era esa mujer? ¿Quién sería?"

Sin reprimir el turbión que les agitaba y embriagaba la sangre, cuando se detuvieron casi a la vez a verla, ya no había. Sobre aquella peña, de aquel árbol de caracucho —como ante el esplendor de una visión de milagro—, sacudidos por la brisa sólo caían pétalos. □

El Bosque. 20 Set. 91

Following the direction of the new Peruvian narrative, we find Cronwell Jara as being a good example. Born in Piura in 1950, the author was considered worthy of a long critical analysis in the edition N° 27 of "Ciudad y Cultura". The tale which we include "La Mujer" has not yet been published and forms part of a book presently being written, which will add to "Montacerdos" (1981) and "Patíbulo para un Caballo", a novel published in 1989.

LA CURSILERIA COMO INSTITUCION

Para entender nuestra huachafería



El trabajo de Carlos Monsiváis que reproducimos, apareció originalmente en las páginas de “Escenas de Pudor y Liviandad”, (Editorial Grijalbo, 1987). El autor realiza en este texto una certera disección de uno de los fenómenos socioculturales más interesantes de América Latina: la cursilería, que en estos lares cobra la denominación de huachafería. A partir del caso mexicano, Monsiváis propone una serie de argumentos, distintos a los de la presunción erudita.

Carlos Monsiváis

y en un vaso olvidado se desmaya un país

□ Prefiero la muerte a la gloria inútil de vivir sin ti, "México, País de los cursis", proclaman desde hace décadas analistas, periodistas y vanguardistas culturales. Los ejemplos se prodigan, y las playas se visten de amargura porque tu barca tiene que partir. Antes del enfrentamiento con los villistas, el Caudillo convoca a una junta de Estado Mayor para leer las poesías amorosas que escribió al alba. Ante el cielo azul de México, el líder del magisterio gimotea conmovido y le jura al Presidente de la República que ese mismo firmamento estará allí, a su regreso de la gira de buena voluntad. Poético, el cardenal compara a los niños con azucenas y gladiolas. El dirigente sindical llora de emoción porque sus agremiados le han regalado un automóvil haciendo un meritorio sacrificio. El, mucho lo agradece pero no puede aceptarlos, no se siente digno... y en un acto de supremo desinterés, le transfiere el regalo a su hija.

Hoy como ayer la cursilería es el idioma público de una sociedad que nunca ha prescindido del cordón umbilical que enlaza a banqueros con desempleados, a jefes de la Iglesia con mártires teóricos de la ultraizquierda, a literatos con analfabetos, a nobilísimas matronas con impías hetairas. La cursilería es otra (genuina) Unidad Nacional, la no afectada por riñas ideológicas, la que distintos escalones de la pirámide no admite disidentes, al tecnócrata o al cacique la trova lo sacude de igual modo, y en los estremecimientos del amanecer el izquierdista y el derechista evocan "aquellas siluetas inolvidables como de ángel", y confiesan haber escrito en la adolescencia versos "malísimos", claro, aunque tenían algo, la autenticidad siempre es importante y viéndolo bien eran mejores que mucho de lo que hoy tan alabado.

Una aclaración esencial: si bien la cursilería no es tan eterna como las rosas y las almas maravillosas, lo que en México se suele calificar de *cursilería*, es en lo básico un desprendimiento de los lenguajes (el romántico, el neoclásico, el modernista) que representan el pasado en sus versiones más ostentosamente premodernas. La *cursi* es, primero, el anacronismo que se enorgullece de serlo, y sólo en segundo término la pretensión derrotada. Por eso, hay nuevas formas de cursilería que nunca alcanzan la fama pública, por que no la incluye la definición clásica. *Cursi* es, en la versión semántica dominante, lo que nos acerca a sensibilidades anteriores, lo que trae siempre consigo su fecha de auge.

A las Damas Bizantinas

*Lo cursi es la elocuencia que se gasta.
No te preocupes
si sonreímos con tus versos dolientes
y nos sentimos hoy por hoy superiores.
Tarde o temprano
vamos a hacerte compañía*

*José Emilio Pacheco,
"Una carta rosa a Amado Nervo"*

las presiones inútiles y los comentarios descorazonados

Provenza de donde provenza, de familias famosamente ridículas o de las ocultas jitanjáforas del castellano, la voz "cursi" designó en el siglo XIX la apariencia exagerada, la perturbación al hallar una flor en las páginas de un libro, el desciframiento de los mensajes de la luna. En el siglo XX, el término ya estaba satanizado, y en un ensayo magistral Ramón Gómez de la Serna definió a lo cursi: "el fracaso de la elegancia". Al popularizarse la voz en México en la década del veinte, lo cursi por antonomasia en la capital resultó en primer lugar la provincia, el recinto de lo insoportablemente antiguo, donde aún regían las pretensiones porfirianas, los códigos de maneras que se pulían ante el espejo, los ramilletes de virtudes que eran provocaciones al sentido del humor, el afán de ser culto a partir de las relecturas de Enrique Pérez Escrich (*El Mártir del Gólgota*) y Juan de Dios Peza (*Cantos del hogar*). Para los escritores de vanguardia, lo más cursi fue el culto a la inspiración, acaudillado por el poeta Amado Nervo, y el amor a la reflexión, a la vida, tal y como la desplegabá Enrique González Martínez. Los vanguardistas se rieron a placer de versos y fotografías de Nervo, con la faz indolente y el dueto lánguido de mejilla y dedos. ¡Qué increíble!, se mofaban los representantes del verso y el amor libres, mírenlo bendiciendo a la Vida como al hijo que nos sobrevivirá, maldiciendo a Kempis por escribir un libro, o cerrando los ojos para no desvariar ante raras bellezas. ¡Qué antigualla!

La renuncia a la poesía rimada expulsó de los espacios culturales a un tipo de cursilería (a la que velozmente sustituyó otra, igual y distinta). Y Nervo y sus almas gemelas se incorporaron en exclusiva al patrimonio popular. Las ínfulas espirituales se diluyeron y "democratizaron", y surgió, multiplicado, el trato placentero con el Placer Artístico jamás disfrutado por ancestros rurales y padres labriegos, con el Animo Patriótico que reconoce la esencia de México en cielos límpidos.

El sucesor evidente de Nervo fue Agustín Lara, el personaje y compositor que no fue precisamente cursi, más bien trasladó a la música comercial una actitud-fuera-de-la-sociedad (la bohemia) y su fe religiosa en la poesía. Pero estos matices no importaban. Los modernistas tardíos resultaron las lágrimas expiatorias de la modernidad, al grado que, desde el sentimiento ultrajado o desde el cálculo mercantil, ellos mismos se vieron forzados a reconocerse en la cursilería, que exaltaron en el trato, en el vestuario, en la gesticulación, en la filosofía, de la vida, en las ráfagas de sus improvisaciones noctívagas ("Mi cursilería es para la exportación", le confesó Lara a Renato Leduc). De la sinceridad desgarrada al cálculo de taquilla.

del puente me devolví bañado en alegorías

En las primeras décadas del siglo XX, a la canción popular le conceden certificado estético voces operáticas y letras declaradamente poéticas. Al desistir los poetas de la rima, la canción —que hereda las audacias modernistas y la mezcla con las tempestades insulínicas del romanticismo— difunde en gran escala hallazgos de la poesía rimada, en medios aún no intimidados por el espectro de lo cursi (de la amenaza de ser cursi). La voz preserva la dignidad del oyente, la melodía hechiza por sus docilidad memorizable, la letra alaba el sentido artístico de quien la recuerda. Todo se contagia del ánimo inefable. Los sentimientos prestigiosos de antaño se refugian en la feliz desesperanza de noctámbulos, enamorados adolescentes y amas de casa. De la lírica en uso de toma primero la fatalidad “subjética”. Recuérdense “Marchita el alma” de Antonia Zúñiga (*Marchita el alma / triste el pensamiento / mustia la faz / herido el corazón...*), o “Perjura” de Miguel Lerdo de Tejada (*Con tenue velo / tu faz hermosa*), y luego la fatalidad objetiva: *¿Por qué te hizo el destino pecadora?*

Rescatar lo olvidado y destruido por la ciudad, exaltar lo que se desvanece: la casta pequeñez de la provincia, la gallardía criolla, el silencio reverencial de las mujeres, el libre albedrío invertido en declaraciones de amor al pie de la reja. Se afirma la “actitud romántica” y el suelo minoritario del XIX deviene utopía individual: la mujer inaccesible, a la que útil e inútilmente se venera. En 1914, el maestro Manuel M. Ponce explica su canción: “Estrellita’ es una nostalgia viva; una queja por la juventud que comienza a perderse. Reuní en ella el rumor de las callejas empedradas de Aguascalientes, los sueños de mis paseos nocturnos a la luz de la luna, el recuerdo de Sebastiana Rodríguez”. La lírica-alcance-de-todos se masifica y se diluye, se distribuye en los hogares y se estaciona retrasando el arribo de la poesía culta. *Lo bello* es lo conocido, lo previsible.

Por eso el auge de la trova yucateca. Es la poesía sencilla, la que, en un raptó de inspiración, también pueden escribir los oyentes. *Las canorasavecillas de mis prados / por cantarte dan sus trinos si te ven*. Y luego, vienen las letras que el oyente no podría escribir, que entreveran moral y donaire, sexualización hipócrita y las conmociones literarias de quienes nunca leen, idealización de las prostitutas y el domesticamiento de lo subversivo a cargo de arduas metáforas: *Y aquel que de tus labios la miel quiera / que pague con brillantes tu pecado*. A las clases medias, en ámbitos cerrados y a la defensiva, les importan las canciones que sean un halago estético. ¡Oigan estas líneas!: *Temor de ser feliz a tu lado*. ¿No es bellissimo hablar de este modo?

los arquitectos (ideales) de su propio destino (real)

Los satisfactores de la intimidad: salitas distribuidas en torno al cuadro donde la Guadalupeana fosforece opacando el verde limón de los muebles, macetas que son los jardines condensados de la pobreza, reproducciones de la "Última Cena" de Leonardo que bien podrían representar la carga de los 600 dragones, pero que la fe convierte en *reproducciones* de la "Última Cena"... Frases de la telenovela que mistifican situaciones de veras trágicas. ("No dejes que me muera, Andrés, porque eres lo único que tengo"). Escandaleras cromáticas que suplantán el sentido del color. Religiosidad traducida a oraciones sentidísimas e imágenes dulcíferas. Conmoción de la novia ante el órgano de iglesia que martilla para su recuerdo "My Way".

El curso de esta sensibilidad es transparente. Se mezclan herencias indígenas, criollas, mestizas, urbanas, campesinas; se flexibiliza a la tradición de tal modo que la tecnología sólo afecta a su esencia y deja intactos sus procedimientos selectivos; se hace del gusto la operación que comprime todo —familia, muebles, animales y adornos— en un mismo espacio restringido. En un brillante ensayo sobre la creatividad popular (en *Culturas populares y política cultural*, Museo de Culturas Populares, SEP 1982), Arturo Warman analiza el proceso mediante el cual

la búsqueda de distinciones permanentes entre Arte con mayúsculas y artesanías, sólo encubre y justifica, legítima y tiende a perpetuar las distinciones sociales... Para el ciudadano común, la entrada al espacio reservado para la creatividad 'Culta' demanda una actitud de reverencia, respeto y sumisión. Como no hay manera de echarle la culpa a Dios por la sacralización de la cultura, ésta se justifica por la excepcionalidad, por su distancia respecto a lo corriente y cotidiano. Ideas como las de excelencia, universalidad, trascendencia, envuelven y protegen este espacio, lo acolchonan.

Quienes no gozan de resguardos económicos y sociales, suelen confiarle a la religión sus vínculos con la trascendencia personal, al sexo y a la familia sus relaciones con la universalidad, y a su resignación entusiasta su apropiación de la excelencia. Los pobres no defienden razonadamente su gusto; lo disfrutan cálidamente como un agregado visual y auditivo de la sobrevivencia. Es lo que hay, y su habilidad transformista cambia *lo que hay* acudiendo a la devastación y al método

acumulativo. Los espacios vacíos molestan: son ratificaciones de la pobreza. No sólo la elegancia fallida o el ánimo encantado, explican las reproducciones de la "Mona Lisa" entre quienes no tienen un Tamayo legítimo en la sala o entre quienes no tienen sala. Tras los calendarios de la belleza prehispánica o las copias en marcos garigoleados de paisajes níveos o el esfuerzo del director de la escuela primaria que al no memorizar la "Suave Patria" le regala versos, sigue agitándose el problema de la formación cultural y literaria en México, en última y primera instancia resultado de un proceso educativo que por diversas razones no ha tomado en cuenta la formación del gusto.

¿Cómo estuvo esto? Reloj, no marques las horas porque voy a teorizar. En la vida social de México (y la generalización abarca a Latinoamérica) la poesía fue elemento fundamental durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX. No sólo era el valor cultural más elevado; también y principalmente, era la única señal de refinamiento interno, el barómetro de la Sensibilidad personal y colectiva. Un político, un sacerdote, un notario, una mujer decente, un pilar de la comunidad, un empleado menor, si en verdad se querían distinguir en un país de bárbaros, deberían en los momentos álgidos expresarse dulce, lírica, encendidamente. Quien, en algún instante de su vida, no arribase a la poesía se reducía ante sus propios ojos. Quien no hallase *lo poético* de una situación merecía ser igual al resto de los mexicanos.

La *cursilería* que tanto divierte fue durante más de un largo siglo la única sensibilidad aceptablemente distribuida, y la repartición se llevó a cabo a través de la prosa periodística (y su lectura ufana), los discursos (y su recepción enardecida), la poesía (y su fervorosa memorización), la canción romántica (y su repetición con los ojos cerrados), los sermones (y sus cielos portátiles), el teatro (y los telones que caían ocultando hogares desgarrados), la pintura (y sus escenas románticas), la arquitectura (y sus palacios mayas o californianos), la política (y su incendio de masas). Sin tal exaltación versificable, la vida cultural hubiese sido aún más pobre, sin tribunos que comparacen a la patria con la nevada y enrojecida montaña, sin obispos que reprodujeran con la voz, el santo ademán y metáfora pía, la hazaña de redimir a los mortales, sin artistas alojados sin remedio en las madrugadas de la inspiración, sin fracasos de la técnica que se vivían como milagros del temperamento nativo. ¿Y qué hubiese sido del patriotismo y de las relaciones interpersonales sin la intervención de las Musas?

Entre los géneros culturales, son el poema arrebatado, el artículo de admonición nacional, la oratoria cívica y sagrada y la canción romántica los más beneficiados durante más de siglo y medio con el prestigio de *lo poético*. Se aprovechan de lo que los relegará, de la diseminación de "logros literarios" que la vanguardia desprecia, de la "grandeza de la

vida cotidiana" que será presa del sarcasmo fácil (y nada estruja tanto el ánimo dolido y sublimado como el presentimiento de las risas).

"Nos convertimos en lo que contemplamos". El auditorio crédulo no se transforma en la sucesión de enredos y desdichas de la tragicomedia, ni amanece vuelto sortilegio de mujer y vendaval sin rumbo; tan sólo, en el trayecto de una sociedad semifeudal a una semimoderna, se reafirma el amor por las palabras sin las cuales los objetos languidecen y las situaciones se esfuman; la pintura adquirida a plazos tiene pleno sentido si el comprador la mira desde la perspectiva del vocablo "arrebol"; el *exquisito abandono* se entiende magníficamente si el ama de casa ha ahorrado años con tal de comprarse un sofá azul cielo donde despararmarse; el lipstick detonante es el contexto de la "púrpura encendida"; si quien sueña contigo en noche de luna no tiene cuenta bancaria, bien puede entregarte un acta matrimonial. Reinterpretado, este idioma de la cursilería (versión "estética" del habla cotidiana) es fábula que le confiere encanto a la desposesión y a la idealización de los contornos.

Aliños marchitados por un sol ardiente

A la vanguardia artística, ebria de lo nuevo y lo irrepetible, la cursilería le resultó el idioma del pasado que se niega a morir, el riesgo que les espera a quienes no cambian de costumbres mentales. Profeta incontestado, Ortega y Gasset previno contra una ética fundada en la "satisfacción de las necesidades de las masas por medio de la producción racionalizada con ayuda del progreso técnico. Ser *cursi* era oficiar en los altares de los *Idola Fori*, las supersticiones que reaparecen cada vez que los pueblos se sumergen en el mal gusto. "Donde quiera que las jóvenes musas se presentan, la masa cocea", insistía Ortega. A la sensibilidad popular se la juzgó la más deleznable de las *supersticiones democráticas*, y los intelectuales compartieron la fe desdeñosa del Stockman de Ibsen: "Las mayorías compactas son el enemigo más peligroso de la libertad y de la verdad".

Los primeros efectos de los medios tecnológicos vigorizaron la convicción de las élites: las masas no tienen remedio. (En 1929, escribe Ortiz de Montellano: "Lo *cursi* es la estética del pobre con ambiciones"). "Esto es *cursi*" equivalió a decir: "Esto es propio de clases bajas". En la zona de referencias culturales, *ser cursi* se tradujo sin apelación: "perteneciente a lo viejo y trasnochado, lo que inspira simultáneamente risa y compasión, el calificativo que liquida la esperanza de hermosura". Los jueces tenían razón en muchísimas ocasiones, pero las sentencias no persuadían a los afectados. Debieron transcurrir cuatro décadas para que los amantes de una versión de Lo Bonito y Lo Melodioso pagasen, respecto

de sus gustos artísticos y sentimentales la cuota de autoescarnio que es maña y rendición de la edad madura y la vejez: "Ya sé que me van a decir cursi, pero a mí me fascinan las canciones de Guty Cárdenas y Gonzalo Curiel y la poesía de antes, a la antigüita, lo que uno declama por dentro a la hora de dormirse. ¿No es bellissimo eso de *Vinieron en tardes serenas de estío/ Cruzaron los aires con vuelo veloz?* Eso sí me emociona, porque la mera verdad lo de ahora ni lo entiendo ni me agrada". Y en ese instante el interlocutor contempló con cierta misericordia a su padre; a su tío, al boticario, al futuro suegro, guardó un minuto de silencio, y desvió la conversación.

Lo cursi también fue un elemento estabilizador, la prueba de que las masas no sólo incurren en la violencia; también aspiran a la sensibilidad en su afán de Valores Trascendentes (la religión como familia, la familia como religión), y en su devoción por "lo inaccesible": el Arte, la Sensibilidad, Sabedlo, metrópolis y aldeas: México no es tierra de asesinos y bandidos, y todo está regido por la fe en el porvenir individual como único futuro colectivo, y el cuidadoso arreglo de salas y comedores reales o imaginarios (el milagro: en cada habitación popular cabe también un "cuarto de visitas").

La cursilería, expresión cultural genuina y estrategia del conservadurismo. La adquisición de Espiritualidad fue un voto de confianza en la estabilidad. A ningún gobierno le viene mal un pueblo en trance antes los nectarios perfumados (aunque, a la inversa, de poco le sirve a estos gobernados la Sensibilidad Iluminada de sus gobernantes).

¿Qué sabemos de estas décadas en donde una mayoría de la población vio en la cursilería "modernista-romántica" su habla prestigiosa, su maquillaje de identidad y su seguridad ante los cambios? Antes de la sociedad de masas, la vida no sólo imitó al arte; en rigor, la imposibilidad de distinguir entre "Arte" y "vida" le dio su fuerza a melodramas, canciones y relatos, y la clave de la "estética popular" se halló en la confusión perenne entre los que daba gusto ver y lo que daba gusto sufrir. *Lo Bonito* proporcionaba sensaciones y visiones utópicas, y *lo-más-real* permitía soportar la existencia, mientras cundían los exorcismos: la educación del temperamento, la gratitud al cielo por el talento de los seres privilegiados, la certeza de que la poesía es un don que le sobreviene a todo ser humano, con tal de que devuelva su corazón a la inocencia.

En algo influyó el desprecio de los ilustrados sobre los productos de la industria cultural. Si nos dicen cursis, exacerbemos nuestras tendencias. Y en cine, teatro de variedad, industria de la canción y del espectáculo, melodramas y artesanía urbana, se deseó y se practicó una "estética autónoma", al margen de cualquier bendición de la alta cultura. Los pobres, aseguró la empresa, no creen en el arte de allá afuera, sólo les interesan el Sentimiento Puro y la Diversión. Y el premio para las

mayorías fue lo funcional, lo que no será muy bello pero es bonito, lo que no será bonito pero es regocijante, lo que no es regocijante ¿pero con qué lo sustituyen?

A quienes propusieron una *estética nacionalista*, se les aprovechó con rapidez. Alimentaron las visiones turísticas, ilustraron algunas proposiciones gubernamentales y ratificaron las cualidades domésticas de la Patria, a la que hicieron la Novia y la Madre, la Cuna y la Mortaja. *México, creo en ti, porque si no creyera que eres mío...*

Clamar al cielo venganza es pedir peras al alma

En los años cuarenta, una de las décadas de mayor cursilería pública, la modernidad impone sus criterios de exterminio y el chiste privado se extiende hasta el límite de la manía clasificatoria. Los investigadores Francisco de la Maza –"lo cursi es lo exquisito fallido"– y Raoul Fournier, le dedican al tema de la cursilería desvelos y regocijos de coleccionista e incitan al acopio que veinte y treinta años después se volverá moda: bibelots y lámparas, fotos de recintos "de ensueño" donde la nuevorrirracia distribuye en vitrinas su "delicadeza", pintura de calendarios donde Helguera retrató a las despampanantes parejas campesinas y prehispánicas, versos levitadores donde el corazón rima con –y sufre inexorablemente la– pasión, tarjetas postales iluminadas a mano, fachadas de residencias que desearon ser templos aztecas o mayas, argumentos de películas seráficas donde la protagonista recobra la vista al desatar su llanto libertador, o se queda ciega al maldecir a su madre.

La empresa lúcida de Fournier y De la Maza se añade a la exploración insomne del Ser Mexicano, al "buceo psíquico" de ontólogos, psicoanalistas, psicólogos y demás aficionados al esoterismo-que-no-osa-decir-su-nombre. Los exhumadores y delatadores de traumas y paranoias nacionales los espeleólogos del inconsciente (con sus símiles airosos que son lámparas del Diógenes y velos protectores de la virginidad), enviaron a la cursilería al paredón verbal: "huida de la realidad", "complejo de inferioridad que quiere redimirse con falsa poesía" y otras frases igualmente esclarecedoras.

Desde entonces, catalogar el "desafuero romántico" resultó en el ámbito de clases medias, un tributo calisténico al inasible "espíritu contemporáneo", el vituperio que es alabanza en boca propia. Cazar cursis era el método implacable para ser modernos abriéndole el paso a México de la tecnología, con declaración implícita al calce: "Yo sí respondo a las transformaciones sociales; yo no me quedo velando tradiciones".

La operación se puso en marcha, y la cursilería fue la víctima que acredita a los victimarios. Quien más diestramente la exhibiese, con más

celeridad se evadiría de las listas mortíferas (“Si enjuicio al pasado, neutralizo las iras del provenir”). Uno tras otro, los baluartes de la antigua cursilería en política, prácticas religiosas, vida familiar, pintura, mística de sobremesa, decoración, arquitectura, sufrieron los embates de la parodia, la sátira, el desprecio culto. Y como el término *cursi* era únicamente peyorativo, para situar los fenómenos que merecían más admiración que castigo, se importó de Estados Unidos la moda del *Camp*, con su afecto coleccionista por lámparas y relojes Mickey Mouse, su deslumbramiento ante el art-nouveau y el art-deco, su amor por el desbordamiento formal, su arraigo en la sensibilidad marginal, su interesado patrocinio de las diosas de Hollywood, su culto del sentido ambiguo y excéntrico en el arte y en la conducta. Y en la puesta al día se trajo de Europa el concepto rehabilitado del *Kitsch*, la “basura con estilo”.

“Y al fin de la jornada/ las formas de mi madre se pierden en la nada”

Crear en el Sentimiento fue, de acuerdo a las inflexibles reglas de los sesentas, el pecado sin expiación. De hecho, al diseccionarse una (vencida) educación sentimental, se juzgó *cursi* a casi todo el pasado. Las primeras víctimas: los gustos de los padres. lo siguiente en la lista del exterminio: las expresiones altisonantes y epopéyicas de flechadores el cielo y robadores del fuego. El vencido vencedor: el lenguaje amoroso. La imagen sacrosanta del condenado: desde la portada de disco, con el atavío *bohemio* de fin de siglo, el declamador Manuel Bernal arenga a sus compañeros soñolientos con —estamos seguros— el muy memorizado poema de Guillermo Aguirre y Fierro, “El brindis del bohemio”. La certeza: la declamación es la Última Thule de la cursilería, el limbo donde se entonan poemas tatuados-en-la-piel-del-alma, las “inscripciones que protegen del imposible olvido las antologías clásicas”; *El declamador sin maestro* o *El libro de oro del declamador*, de Homero de Portugal. La hora de la revancha: el sarcasmo que vivi secciona los versos que han sido pedagogía del alma colectiva. Verbigracia: “El seminarista de los ojos negros” de Miguel Ramos Carrión:

Quando en ella fija sus ojos abiertos
con vivas y audaces miradas de fuego,
parece decirle — ¡Te quiero!, ¡te quiero!,
¡yo no he de ser cura, yo no puedo serlo!
¡Si yo no soy tuyo me muero, me muero!

Verbigracia: "Las abandonadas" de Julio Sesto:

¡Cómo me dan pena las abandonadas
que amaron creyendo también ser amadas,
y van por la vida llorando un cariño,
recordando un hombre y arrastrando un niño!

Verbigracia: "Las campanas de mi pueblo" de Luis Rosado Vega:

Campanas:
clamorosas campanas de mi pueblo,
lejanas
campanas,
¡cómo parece que os estoy oyendo!

Verbigracia: "Marciano" de Juan Antonio Cavestany:

—César —le dijo— miente quien afirma
que a Roma he sido yo quien prendió fuego;
si eso me hace morir, muero inocente
y lo juro por Dios que me está oyendo;
pero si mi delito es ser cristiano
haces bien en matarme, porque es cierto,
Creo en Jesús y practico su doctrina,
y la mejor prueba de que en El creo
es que en lugar de odiarte, ¡te perdono!
y al morir por mi fe, muero tranquilo.

Verbigracia: "El Cristo de mi cabecera" de Rubén C. Navarro:

Hoy que vivo solo... solo en mi cabaña,
cuya cumbre ha siglos engendró el anhelo
de romper las nubes y besar el cielo;
hoy que por la fuerza del Dolor, vencido,
busco en el silencio mi rincón de Olvido;
triste la esperanza y el Encanto ido;
mustias ya las flores de mi Primavera;
rota la Quimera,
muera la ilusión...
... ¡ya no rezo al Cristo de mi cabecera...!
¡Ya no rezo al Cristo... que jamás oyera
los desgarramientos de mi corazón...!

Verbigracia: "Si tienes una madre todavía" de E. Neuman:

Si tienes una madre todavía,
da gracias al Señor que te ama tanto,
que no todo mortal contar podría
dicha tan grande ni placer tan santo.

Verbigracia: "Reír llorando" de Juan de Dios Peza:

El carnaval del mundo engaña tanto
que las vidas son breves mascaradas:
aquí aprendemos a reír con llanto
y también a llorar con carcajadas.

Verbigracia: "La Chacha Micaila" de Antonio Guzmán Aguilera:

Mi cantón, magrecita del alma,
ya pa qué lo quero,
si se fue la paloma del nido,
si me falta el calor de su cuerpo...

Verbigracia: "Por qué me quité del vicio" de Carlos Rivas Larrauri;

No es por hacerles desaigne...
Es que ya no soy del vicio...
Astedes mi lo perdonen,
pero es qui hace más de cinco
años, que no tomo copas,
anqui ande con los amigos...

Verbigracia: "Civilización" de Jaime Torres Boder:

Un hombre muere en mí
siempre que un hombre
muere en cualquier lugar asesinado
por el miedo y la prisa de otros hombres.

Casi fatalmente, los predilectos del choteo fueron, "Nocturno a Rosario" de Manuel Acuña, y "El brindis del bohemio". Ya convenía abjurar de las fidelidades pretecnológicas, y hacer leña metafórica del amor-pasión, de las devociones desde lo alto, de la memoria enternecida de terruño. La cursilería romántica era un lastre en el salto de la patria chica al condominio (de la vecindad al fraccionamiento residencial), y, además, era tan anacrónica como las lágrimas. ¿Cómo enamorar todavía musitando: *Pues bien yo necesito/ decirte que te adoro/ decirte que te quiero/ con todo el corazón?* ¿Cómo olvidaste de la sabiduría freudiana,

e incurrir candorosamente en el incesto: *brindo por la mujer, pero por una, / por la que me brindó sus embelesos / y me envolvió en sus besos: / por la mujer que me arrulló en la cuna?*

En el pogrom anti-cursis pagaron justos por pecadores. Bastaba la lealtad de las generaciones para condenar a priori a poemas de Rubén Darío ("Juventud, divino tesoro"), de Manuel Gutiérrez Nájera ("Las novias pasadas con copas vacías"), de Enrique González Martínez ("Como hermana y hermano/ vamos los dos cogidos de la mano"), del mismo Pablo Neruda: "Puedo decir lo versos más tristes esta noche". Ser cursi: endulzar la mirada, modular la voz, venerar a Caruso, declamar alternando el movimiento de los brazos, creer que la grandeza del poema está fuera de él, en las pasiones de sus lectores y recitadores.

La persecución de lo cursi legitimó la creencia antigua: la Provincia, concepto cultural y social, es el espacio clásico de la cursilería. Ser provinciano: habitar la efusión, transpirar engolamiento, soñar con el localismo autosuficiente. Sin que así se viera, la condenación cultural, al aislar una "geografía de la insuficiencia", resultó otra táctica del centralismo.

¿Tú aquí? Yo te hacía en mis brazos

¿Por qué abandonar una creencia simplemente porque deja de ser cierta? Aférrate a ella y verás que al cabo, ¡no hay duda?. volverá a ser cierta, te lo aseguro.

Robert Frost

¿Y quién negará los poderes del folletín del siglo XIX? Que todo siga en su sitio mientras ella serena se desprende de sus brazos y alcanza la salida. Se alejó con lentitud mientras un muro de incomprensión y reproche crecía a su lado.

Hay ausencias que triunfan y la nuestra triunfó. Uncidos al lenguaje donde lo terrible es puñal en el corazón que vuelve a las noches días, todavía hay muchos que acuden a la cursilería romántica para no enmudecer en lo relativo al sentimiento. Lo cursi es proferimiento estético de quienes, sin tiempo para pensar en la belleza, desearían asirla unos instantes. *¿Qué puedo hacer, Dios mío, si la desgracia azota sin piedad mi casa y mi familia?... Déjelo, señora Rubén es lo único que tengo. Usted es joven y guapa y puede conseguir lo que le dé la gana. Yo... yo sólo puedo vivir al lado de mi Rubén el resto de mi triste vida.*

¿En cuántas ocasiones, en los medios de la pobreza, tal estilo de lo cursi no es la *elegancia fallida* sino la *elegancia disponible*? Se hereda a hurtadillas el (averiado) sentido de la decoración y el decoro de las clases medias, y se la somete a la prueba mayor: armonizar en algo los cuartos poblados por multitudes en aumento. Lo Bonito, categoría de la-estética-de-masas, explica por su cuenta ambiciones y carencias en la desposesión. Al respecto escribió Leonardo Sciascia: "El sentimiento es parte constitutiva de la igualdad, de la que incluso la moda es fruto inconsciente; bajo el curso de la moda es esto lo que yace: lo sentimental como elemento de la igualdad, como elemento de la revolución". El feroz sentimentalismo encerrado en el ghetto de la *cursilería*, prueba que un sentimiento Puro es igual a cualquier Sentimiento Puro, si la sinceridad es la norma y no tiene por qué no serlo. Pero el Sentimiento Puro de hoy depende también de las aglomeraciones urbanas y del culto por la tecnología, y va siendo inevitable ("Métase en lo que le importa, viejo pendejo") bañar en luces evocativas los valores que se defienden, proteger a la tradición con el prestigio de la nostalgia, envolver con el sacramento de la "identidad nacional" a fórmulas del melodrama del siglo XIX.

Ser cursi. La aplicación indiscriminada del término lo ha gastado mellándole sus filos correctivos. Esto se agudiza al tornar la crisis económica prescindibles (suntuarias) muchas pretensiones estéticas. Sin incorporarme a la meditación catastrofista ("Ser cursi pronto será una aspiración"), sí preveo que el desastre añadirá lo Bonito a las zonas indiferenciadas de la sobrevivencia, y que se dependerá crecientemente de los medios masivos. Antes de que se evalúen debidamente las consecuencias de la reproducción del objeto de arte, la crisis ya acosa la ilusión del progreso de una sociedad, con lo que esto implica de búsquedas de conocimiento, de preferencias estéticas legítimas, de esperanzas de estilo individual.

Kitsch: No te mueras porque te mato

¿Cómo aplicar en México la óptica del Kitsch? En Europa, el Kitsch ha sido un proceso de localización del enemigo histórico del gusto; en América Latina es un intento de culminación, la pretensión del éxtasis social e individual ante un símbolo del status, un cuadro, una figura de porcelana, unos versos en donde se "vierte el alma" del autor, y en donde el espectador se aferra a las reminiscencias de lo que jamás le ocurrió, y urde la memoria benéfica. El Kitsch, el apogeo de la sinceridad, el snobismo de masas a la deriva que inventan al pasado magnífico bajo cuya protección se formó el gusto artístico. El Kitsch en Latinoamérica: ya estuve aquí, ya gocé ese cuadro, ya me deleitó la estatua; la resistencia

a empezar desde cero, la creencia en el largo ejercicio de la sensibilidad a la que la gran mayoría se asoma por vez primera.

¿Cómo funciona la noción admonitoria del Kitsch en medios donde el mal gusto suele ser todo el gusto existente? Quizás la proliferación del Kitsch se explique por la certeza (nunca verbalizada, nunca oculta) de que en la calificación de Lo Bello nadie tiene la primera o la última palabra. Aún no pesan demasiado la didáctica de los museos, y la educación artística, como lo prueban el lenguaje lírico de los locutores, los conjuntos de la escultura cívica, el Cristo de mirada móvil que venden en los atrios de los templos, los restos de la oratoria sacra y de la oratoria patria, la emoción de oír “bien declamado” un corrido.

A fin de cuentas, el Kitsch consuela a un espectador inseguro, desencajado por el crecimiento urbano y sus rápidas y violentas transformaciones: “Cálmate, mientras sostengamos tan intactas como se pueda las visiones y las concepciones del mundo (de *tu* mundo) podrás estar tranquilo. Acepta las modificaciones, te sirven, no contradicen en lo fundamental lo que has vivido y en lo que has creído. Y no tengas miedo si te dicen cursi, la cursilería es Tu amparo y tu fortaleza, el pronto auxilio contra la opresión que no comprendes. Conmuévete el Día de las Madres y suspira en el Día de las Novias y atiende las peripecias televisivas de la sirvienta que quiso ser buena y convéncete de que la risa es también el suspiro del alma”. Este mensaje funcionaba admirablemente hasta hace poco, y sólo los sacudimientos económicos han renovado la cursilería sexualizándola, obligando a los corazones de oro a desvestirse y fornicar, sin apartarse en lo mínimo del chantaje sentimental.

La verdad última del llanto no son los sentimientos sino los espectadores

Los pequeños cambios —ya se sabe— son los enemigos de los grandes cambios, y sexualizado o semipornográfico, el melodrama sigue al servicio no de situaciones explícitas, sino de los dispositivos idiomáticos que vuelven cursis con rapidez a expresiones antes “obscenas” y “provocadoras”. (¿Cuánto tardaremos en incorporar el “chinga tu madre” a la lista de frases de ternura? (Si los límites del lenguaje son los límites de la visión del mundo, los empresarios de la cursilería aún disponen de aquello que el habla unifica y la realidad individualiza: lágrimas, arrobos, exasperaciones. *Lo amo tanto que moriría si me dejara... En realidad quien se ha portado profundamente estúpido he sido yo. No tengo más disculpa que mi dolor...* Plataforma de una estética vencida o ficticia, la cursilería que propagan actrices de voz llorosa y actores de llanto con-

tenido, la cursilería que describe con satisfacción de ganadero el cuerpo femenino, es lo que, desde la posesión de las alternativas se le entrega como único vocabulario a un país (y a un continente), en especial a las víctimas del analfabetismo funcional. *No pretendía amor, no buscaba esposo, sólo quería vivir su vida... ¡y tener un hijo!*

Magnificado el impulso lírico, engrandecida la reverberación de las palabras fatales, aceptado entre lágrimas que los hombres no lloran y que el sentido de la vida es el recuerdo, la antigua cursilería resiste y asimila los embates de la modernidad y la pos-modernidad. *¿Era amor o sólo gratitud lo que esa bella mujer inspiraba a ese tierno jovencito?...* Y quien no sufra con la respuesta, no por eso automáticamente dejará de ser cursi. □

NOTA DE LOS AUTORES

- Rodrigo Montoya es un conocido antropólogo peruano, autor de muchos estudios sobre la cultura andina. Ha aprovechado una larga y reciente estadía en Salamanca para intervenir en la polémica del Quinto Centenario desde el prisma de la experiencia americana.
- Fernando Romero y Osmar González se desempeñan como investigadores politólogos del Instituto Democracia y Socialismo (IDS). Se han abocado últimamente a repensar el proceso de la izquierda peruana.
- Carlos Franco es fundador de CEDEP, y directivo de la revista "Socialismo y Participación". Luego de ser un distinguido asesor político de las administraciones 1968-1975 y 1985-1990, Franco se ha abocado a la investigación socio política.
- Manuel Castillo Ochoa trabaja en DESCO y viene de realizar una maestría en el Colegio de México. Sus preocupaciones actuales están dirigidas a fundir vetas interdisciplinarias en la interpretación de la realidad peruana.
- César Rodríguez Rabanal, psicoanalista con estudios en Frankfurt ha publicado recientemente "cicatrices de la Pobreza" intentando llevar el análisis freudiano a la realidad psíquica de los sectores de bajos ingresos. De allí su preocupación por las relaciones con las CCSS.
- Alfonso Ibáñez, catedrático sanmarquino de Filosofía centra su discurso en la necesidad de articular reflexión y realidad nacional, rescatando el rol de la utopía en la formulación de un pensamiento orgánico y sistemático.
- José Ignacio López Soria puede ser considerado el introductor de la temática de la post modernidad en nuestro país. Ha sido rector de la Universidad Nacional de Ingeniería.
- Luis Fernando Rozas es ingeniero de sistemas, pero su preocupación principal está dirigida a indagar en el tema de la epistemología de la Ciencia. Prepara un trabajo sobre la inteligencia artificial.
- Félix Azofra es periodista y narrador. El presente trabajo es el capítulo introductorio de un largo texto sobre las convulsas relaciones entre el pensamiento occidental y América Latina. Su largo afincamiento en el Perú, permiten a un español como Azofra intentar un análisis peculiar y erudito desde y sobre estos dos mundos.
- Carlos Williams es arquitecto, urbanista y consultor internacional en planificación urbana. Paralelamente tiene un consistente desempeño como investigador arqueológico. Su larga experiencia práctica se vuelvan hoy en el diseño de una nueva teoría y metodología de intervención planificadora.
- Pedro Pablo Ccopa es licenciado en Ciencias Sociales y el artículo que publicamos es un extracto de su reciente tesis presentada en la Universidad Católica de Lima.

- Monserrat Alvarez es una joven poeta que acaba de editar su primer libro titulado: "Zona Dark". Paralelamente estudia Filosofía en la Universidad Católica de Lima.
- Cronwell Jara es piurano y ha publicado ya una novela "Patibulo para un Caballo" y un libro de narraciones breves "Montacerdos". Es considerado el más destacado representante de la generación de los ochenta.
- Carlos Monsiváis es quizá el más representativo ensayista mexicano especializado en temas socioculturales. Se ha convertido en el más implacable detractor de las celebraciones del Quinto Centenario y es un convencido de la existencia de una identidad cultural latinoamericana.

SUSCRIPCION

Deseo suscribirme por 1 año
 2 años

Adjunto cheque
 efectivo

Nombre:

Dirección:

Código Postal: País



CENCA

Instituto de
Desarrollo
Urbano



INTERMEDIATE
TECHNOLOGY

Development Group