

Compiladora: Narda Henríquez

Castillo / Del Castillo

De la Cadena / Holmquist

Mc Evoy / Muñoz

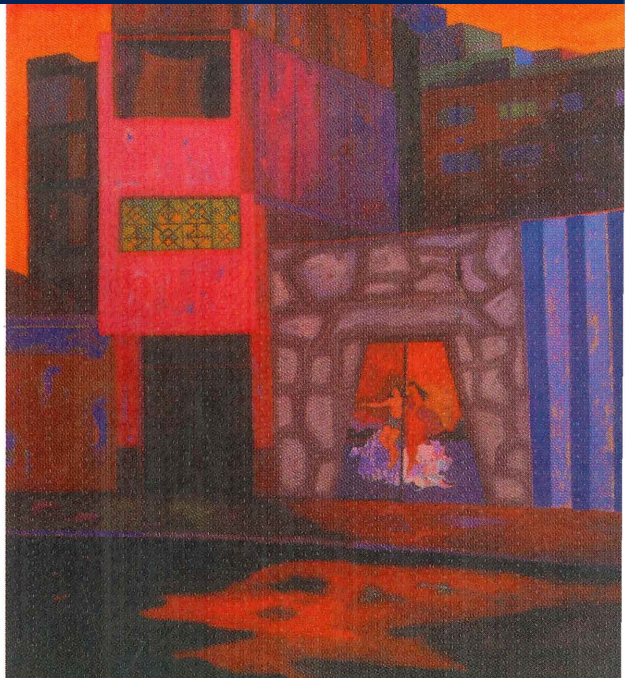
Vergara / Velázquez

ESTATUS SOCIAL, GÉNERO
Y ETNICIDAD EN
LA HISTORIA PERUANA

EL HECHIZO DE LAS IMÁGENES

Capítulo 8

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2000



Primera edición: noviembre 2000

El Hechizo de las Imágenes

Pintura de carátula: *Maniquis, 1996* de Enrique Polanco

Copyright© 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria,
cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima 100,
Perú. Telfs. 462-6390, 462-2540, anexo 220

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier
medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los
editores

Depósito legal: 1501012000-3383

ISBN: 997-42-360-3

Impreso en el Perú

IMAGINARIOS NACIONALES, MESTIZAJE E IDENTIDADES DE GENERO: APROXIMACIÓN COMPARATIVA SOBRE MÉXICO Y PERÚ

Narda Henríquez

1. INTRODUCCIÓN

En este texto nos interesa explorar la etnicidad y el género en los imaginarios nacionales desde una perspectiva comparativa.¹ Si bien los procesos históricos concretos de Perú y México son diferentes, también es cierto que compartimos una matriz cultural que estructura de algún modo nuestras identidades; por los menos en los campos del quehacer político y académico se pueden reconocer caminos paralelos —como es el caso de los indigenistas—. La perspectiva comparativa será en este caso un recurso no para forzar la realidad, sino para forzar la imaginación y aventurar algunas proposiciones.

Identificar los aspectos fundantes de los imaginarios nacionales nos conducirá por dramas históricos y tradiciones

¹ Este texto resulta del estimulante intercambio que sostuvimos con el Dr. Steve Stern durante 1996 en el marco del Seminario sobre Poder y Género, que dirigió en la Universidad de Wisconsin; a él y sus estudiantes debo las proposiciones de la primera sección. La versión que aquí ofrecemos se ha ampliado considerablemente, agradezco las sugerencias y el continuo interés de Steve Stern, así como los comentarios de Erika Busse, Eloy Neira y Catalina Romero.

culturales comunes a las naciones latinoamericanas, pero también nos mostrará la necesidad de estudiar el modo particular en que cada nación reelaboró la experiencia histórica y tales tradiciones. Abordamos esta tarea como una lectura exploratoria sobre los rastros del pasado en el presente —los imaginarios y las subjetividades—.

Las interrogantes fundamentales que se plantea la humanidad sobre la vida no se limitan a su dimensión material y racional. Toda sociedad humana tiene una dimensión imaginaria, fundamental para “la emergencia de toda cultura y hace posible la auto-representación de las colectividades humanas, el sentido de la identidad y la percepción de su lugar en el mundo”, según Castoriadis.² Nos parece particularmente relevante esta perspectiva porque —como señala Chanady— la significación imaginaria, aunque es una esfera específica del comportamiento humano, está imbricada con otras esferas —de lo racional y lo percibido—, de tal modo que no se pueden disociar en la práctica, por ello, “el mundo material no puede ser comprendido fuera de las significaciones que conlleva” (1997: 5).³

Los latinoamericanos nos hemos apropiado de un modo u otro de la tradición de la Revolución Mexicana, sobre todo en lo que concierne al modo en que esta significó una reconci-

² La significación social imaginaria, según Castoriadis, informa toda institución social, asimismo hay significaciones sociales imaginarias centrales que se constituyen en principios organizadores de complejos sistemas simbólicos (Castoriadis 1983).

³ Sin embargo, debemos reconocer que en el mundo contemporáneo existen otros mecanismos de acción simbólica y de creación de *principios de visión del mundo*. Pierre Bourdieu alude al papel de la TV en la producción y re-elaboración de sentidos en una publicación que reúne tres conferencias sobre el tema, *Sur La television* (1996); este es el caso de los medios masivos de comunicación, y de modo específico de la televisión, que inciden en los referentes culturales de las nuevas generaciones. Sin embargo, los viejos temas de la humanidad —como el racismo, el sexismo, los nacionalismos— siguen presentes en el horizonte del próximo siglo y, por tanto, en la vida cotidiana del futuro.

liación con el pasado de nuestras naciones y de nosotros mismos, y en la medida en que este pasado se logró proyectar —hacia mediados del presente siglo— en un futuro prometedor encarnado en un mexicano mestizo. ¿Qué relación hay entre nuestras percepciones de sentido común y los factores fundantes de los imaginarios nacionales en nuestras sociedades? ¿Por qué tomar como referencia el caso mexicano —difícilmente comparable con procesos sociales y culturales de otras naciones latinoamericanas—? ¿Qué relevancia pueden tener los códigos de género en este marco general de análisis sobre identidades nacionales y cultura política? Estas son algunas de las preguntas preliminares que queremos dilucidar.

Los estudios de género y los estudios sobre mujeres han llamado la atención sobre las subjetividades, la vida cotidiana y los modos en que los códigos y arquetipos de género están presentes en el funcionamiento institucional y en las relaciones de poder real y simbólico; es sobre esto último que indagaremos en este texto. Las nociones de género aluden al proceso complejo de construcción de identidades en base a la diferencia sexual entre varones y mujeres, que resulta de la interacción entre lo psíquico, lo biológico y lo sociocultural.⁴

En lo que atañe a los imaginarios nacionales, estos se construyen a partir de diversas representaciones, entre ellas, las que de sí mismos tienen los intelectuales, pero también los modelos que quieren proyectar las élites dominantes, los mitos y tradiciones, las reelaboraciones y representaciones de sentido común de las gentes. Según las tradiciones políticas e intelectuales, encontraremos que en algunos países las visiones parciales o totalizantes que se han impuesto pueden haber dado lugar a debates intensos en coyunturas específicas; pero el *tiempo* de los

⁴ Este proceso tiene repercusiones de orden personal y colectivo, y ha dado lugar a numerosos debates que aquí no podremos abordar. Para una introducción al tema se pueden consultar los textos de Scott (1990) y De Barbieri (1996).

imaginarios no es el *tiempo* de las coyunturas: es la temporalidad histórica de sedimentación de la memoria colectiva. Los imaginarios y los metadiscursos sobre la tradición y futuro de las naciones, las inquietudes sobre el carácter de los pueblos y el futuro de la humanidad, han estado presentes en todas las culturas. Entre las naciones latinoamericanas estos han sido temas privilegiados por los intelectuales mexicanos; las indagaciones sobre *lo mexicano* nutren el arte y la literatura, los estudios históricos y antropológicos.

¿Qué papel juega la Revolución Mexicana en todo ello? Otras revoluciones triunfantes se han sucedido en América Latina, pero, qué duda cabe, la Revolución Mexicana marcó una era en el continente respecto a su carácter nativo indígena en momentos en que los países con tradiciones culturales prehispánicas fuertes se debatían en repúblicas frágiles y sistemas políticos desarticulados.

El nacionalismo mexicano no chocaba con otros nacionalismos o chauvinismos latinoamericanos puesto que su enfrentamiento era con el coloso del norte, los Estados Unidos. Además, la Revolución Mexicana cristalizó en un Estado estable y cohesionador aunque los mecanismos de integración social que promovió sean ahora fuertemente cuestionados. Para efectos de este texto nos interesa subrayar que la intelectualidad mexicana reconoce —más allá de sus discrepancias— que el imaginario nacional de *lo mexicano*, construido en la primera mitad de este siglo, coincidía con el sentimiento popular.

El mestizaje es un eje de la trama cultural de muchas naciones, en algunas de las cuales se constituye en referente común de identidad —como en el caso mexicano—, en otras es denigrado —como en el caso peruano—. ¿Cómo se vinculan estas significaciones sobre el mestizaje —o la hibridez para otros— con las realidades materiales y sociales?, ¿cómo se elaboran y re-elaboran los significados del mestizaje en la cultura e historia peruanas?, será un tema a rastrear.

Revisar las ideas de autores como Paz (1950) y Bartra (1987) nos permitirá ilustrar cómo desde muy temprano la etnicidad y el género están presentes en los arquetipos y mitos que forman parte del imaginario nacional mexicano. No se trata de modo alguno de textos marginales al debate o al discurso nacional, se trata de obras y autores obligados en la literatura y ciencias sociales mexicanas, que nos hablan por ejemplo del *trauma de la conquista*, de figuras históricas y míticas, como la Malinche, vigentes en las sensibilidades de los mexicanos. Otros autores nos introducirán a personajes míticos de la Revolución Mexicana como Pancho Villa (O'Malley 1986, Stern 1995).

Aunque los imaginarios no explican unidimensionalmente los comportamientos individuales de las personas, nutren las culturas políticas, el sentido común y las orientaciones valorativas. Por ello, interesa explorar los códigos de género y etnicidad implícitos en ello. Esto es lo que hace Steve Stern en un estudio sobre México colonial donde muestra la relación entre los códigos del poder y del género y los modos de negociación y re-elaboración. Si bien el paternalismo y el patriarcalismo caracterizaron las relaciones de poder y de género en América colonial, es necesario tomar en cuenta los estudios etnográficos e históricos sobre las dinámicas de género locales en los que se da cuenta de los espacios y modalidades de negociación. El autor también nos alerta respecto a algunas posiciones feministas de los años 70, que aplicaron mecánicamente los esquemas del patriarcalismo, y que adscribieron los mismos desempeños y prácticas a varones y mujeres de diversas clases sociales y regiones o épocas históricas.

Por otro lado, abunda la literatura que en América Latina se refiere al modo en que el *trauma de la conquista* incide en la estructuración de las identidades de género; específicamente, abunda el complejo machismo/marianismo que sintetizaría un principio ordenador de las relaciones y las identidades de género (Stevens 1977, Palma 1990, Montecino 1995). Montecino

pone el acento en que el trauma de la conquista resulta en la ausencia de una *figura paterna*; asimismo, identifica la cultura mestiza y el marianismo como un *universal* en la tradición latinoamericana.⁵ Estos trabajos aluden a estos temas principalmente en términos de los imaginarios. Otra línea de trabajos insiste en la heterogeneidad de modelos de referencia respecto a la figura paterna (Sara Lafosse 1995), o en la necesidad de tener en cuenta las múltiples tradiciones culturales que en algunos países configuran lo femenino y lo masculino (Fuller 1995). Investigaciones recientes informan además sobre el impacto de la modernización y la globalización en la estructuración de los sistemas de género en el mundo contemporáneo y la ampliación de opciones en la constitución de los sujetos; esto incide sobre todo en los procesos de autoafirmación individual y en los modelos de referencia personal y familiar.

Tomando en cuenta las anteriores anotaciones, debemos precisar que en este ensayo centraremos nuestra atención en los imaginarios —en tanto significaciones del mundo real o percibido, y como auto-representación de una colectividad—. En este nivel de representación colectiva nos interesa identificar el papel que juegan las dimensiones étnica y de género. Asimismo, en tanto que los imaginarios son parte del bagaje cultural de los individuos, nos interesa explorar cómo se resuelven las tensiones que producen el encuentro de diversas tradiciones culturales, normas y convenciones sociales y la vigencia de dichos imaginarios en la vida cotidiana actual, de modo específico, en el caso de México, nos referimos al mestizaje y las representaciones de género en la construcción nacional.

⁵ Sobre este tema han escrito no solo feministas sino académicos varones y mujeres en México y Chile. Roger Bartra menciona, por ejemplo, que Dolores Sandoval afirma que el “mexicano es un pueblo sin padre”, en el texto “El mexicano: psicodinámica de sus relaciones familiares” (1988). Bartra añade que afirmaciones temerarias como esta son parte de “un lugar común en la cultura nacional mexicana” (1996: 187).

En el caso peruano hemos revisado varios textos que provienen de la literatura y las ciencias sociales referidos a la cuestión indígena, el mestizaje y la etnicidad. A diferencia de México, no encontramos textos paradigmáticos sobre lo peruano, pero sí significativos debates entre historiadores. Por otro lado, no se abordan, de modo explícito, los nexos entre las convenciones de género y los imaginarios nacionales. A continuación reseñamos algunos de estos debates y proposiciones.

2. DIALOGANDO CON MÉXICO

Octavio Paz y Roger Bartra⁶ provienen de tradiciones intelectuales y políticas diferentes pero coinciden en poner en relieve el papel de la intelectualidad de mediados de siglo en la construcción del imaginario nacional, de *lo mexicano*. Los eventos políticos marcan la historia y la historia marca la vida de las personas, por ello, tanto Paz como Bartra encontrarán en la historia y en su dinámica, las inquietudes y los sentimientos de los mexicanos expresados en sus mitos e imaginarios. La sociedad mexicana pasaba también por cambios acelerados sobre los que era necesario dar cuenta; las élites mexicanas asistían en los cuarenta y cincuenta a las masivas migraciones a la ciudad capital y el consecuente *miedo* y desconfianza con respecto a las masas pauperizadas y la violencia que ello podía suscitar.

En México, como en otras partes de América colonial, la independencia significó cortar los lazos políticos que nos unían con España; pero es con la Reforma, a mediados del siglo

⁶ Se trata de dos libros paradigmáticos en las letras mexicanas. La primera edición del texto de Paz fue publicado en 1950, aquí usaremos una edición reciente que incluye Postdata (1969) escrita luego de los sucesos de 1968, y una conversación con Claude Fell, "Vuelta al Laberinto de la Soledad" (1975). Todas las referencias bibliográficas de Paz se remiten a esta edición de 1994. En el caso del libro de Bartra, este fue escrito entre 1987 y 1988, y la edición que aquí citamos es de 1996.

pasado, que en México se desencadena un proceso de fundación de un nuevo Estado. La independencia de las colonias españolas está atravesada de las tensiones internas entre el pueblo y las clases dominantes nativas. Estas no son capaces de poner en marcha una sociedad moderna, sino que contribuyen en muchos casos a su desintegración. Paz señala al respecto que las Repúblicas se basan en *mentiras constitucionales*.

La Reforma es considerada como la verdadera ruptura con la sociedad colonial y sobre ella se sientan las bases de la nueva sociedad mexicana. De esta manera, la Reforma consuma la Independencia otorgándole significación puesto que plantea el examen de las bases de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Con la Reforma, Juárez y su generación desencadenan un proceso de fundación de un Estado nuevo. Esta tarea concluye —según Paz— en una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo. La Constitución de 1855 y las Leyes de Reforma son la expresión jurídica y política de ello y promueven la destrucción de dos instituciones que representaban esa herencia: las asociaciones religiosas y la propiedad comunal indígena.

A la vez, la generación de 1857 afirmaba algunos principios: se sustituía el principio jerárquico de la colonia por el de la *igualdad* de todos los mexicanos ante la ley. La Reforma es un proyecto liberal de una minoría nativa e intelectual. Al fundar México sobre una noción general del hombre, y no sobre su situación real y concreta, señala Paz, “se sacrificaba la realidad a las palabras y se entregaba a los hombres de carne a la voracidad de los más fuertes” (1994: 140).

Octavio Paz sentencia al respecto que : “La Reforma es la gran Ruptura con la Madre. Esta separación era un acto fatal y necesario, porque toda vida verdaderamente autónoma se inicia como ruptura con la familia y el pasado. Pero nos duele todavía esa separación”. El nuevo Estado no estuvo conforma-

do por indios, criollos o mestizos, sino por “hombres a secas”. De este modo —agrega el autor— el mexicano y la mexicanidad se explican por la “ruptura y la negación”, así como por la búsqueda de un modo de “trascender la soledad” (1994: 96).

La Reforma niega que “la nación mexicana, en tanto que proyecto histórico, continúe la tradición colonial”. Esta negación estaría presente en el sentido común del mexicano, y se expresa en el desarraigo. Más allá de quienes postulan corrientes indigenistas, Paz afirma que el mexicano no quiere ser indio, ni español, y “no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo” (Paz 1950: 96).

La negación del pasado como la negación de la Madre están asociadas, según Paz, a la permanencia de figuras históricas de la Conquista como la Malinche y Cortés. Este es uno de los *conflictos secretos* no resueltos que el autor se propone descifrar para comprender los sentimientos de los mexicanos y para mostrar el México *enterrado y vivo* que está detrás de los mitos y arquetipos de los mexicanos.

LA MALINCHE Y LA NEGACIÓN DEL PASADO

La Malinche o Malintzin fue entregada a Hernán Cortés entre un grupo de veinte mujeres como parte de los regalos que los indígenas derrotados en las costas de Tabasco ofrecieron al conquistador. Mujer de gran belleza, fue bautizada como Doña Marina. Aunque ella colaboró con los españoles como un acto de *rebeldía* contra el despotismo de los tenochcas, la Malinche ha pasado a la historia como *traidora* a su patria, aun cuando la idea de patria no hubiera podido aplicarse a la época. Ella fue entregada como regalo, pero encarna en la memoria histórica la violación de la Conquista. Se trata de una violación en sentido histórico y carnal de las mujeres indias por el conquistador español. La Malinche se constituyó en el *símbolo de la entrega*. De este modo, los hijos de la Madre violada, los hijos de la

Malinche, son hijos de la violación. El mexicano contemporáneo al rechazar el *malinchismo* está rechazando el pasado, pero también se cierra al exterior. La Malinche tuvo un hijo con Cortés que muere combatiendo a los moros en España, pero Cortés dejará pronto a la Malinche casándola con otro de sus capitanes.

Las distorsiones de la historia van configurando los elementos de una *historia secreta* que Paz intenta descifrar en su libro *El laberinto de la soledad*. En el capítulo destinado a los *hijos de la Malinche* anota la extraña permanencia de Cortés y de la Malinche en la sensibilidad de los mexicanos. Paz recoge, a su vez, tradiciones previas y escritos de otros intelectuales que afirman que el mexicano, al repudiar a la Malinche-Eva Mexicana, “rompe sus ligas con el pasado”, reniega de su origen, y “condena en bloque, toda su tradición” (Paz 1994: 95).

A la vez que recibe a las mujeres indias como regalo, Cortés entrega la imagen de la Virgen con su hijo en brazos, invocando a los indígenas para que abandonen el culto a los ídolos nativos. Este intercambio simbólico y carnal vincula vírgenes-madres-violación, intercambio que dio origen, por un lado, a una estirpe de mestizos y, por otro, a una apropiación de la Virgen, no como Madre de Dios, sino como Diosa-Madre y, por tanto, fue asimilada en los antiguos cultos a la diosa de la tierra para luego aparecer como Virgen india y morena en la imagen de la Virgen de Guadalupe (Bartra 1996).

Esta dualidad Malintzin-Guadalupe encarna el arquetipo de la mujer mexicana, y correspondería a la *imagen ideal*—pero ambigua— que el macho mexicano se hace de su compañera. Bartra afirma que, aun en el mundo actual, el mexicano tiene la imagen de la madre como mujer india violada, lo cual suscita resentimientos en el macho mexicano. En cambio, venera a Cristo sangrante, y se reconoce en Cuahutemoc, el joven emperador azteca destronado y asesinado por Cortés, pero quien también lo combatió.

Con respecto al arquetipo femenino, Bartra considera que las interpretaciones de Paz sobre la relación de los mexicanos con la Malinche son contradictorias e insiste en la dualidad Malinche-Virgen de Guadalupe. Asimismo, el autor cita a representantes del mundo intelectual y literario —como Monsivais— para decir que la realidad es más rica que la literatura en tipos femeninos, y como evidencia de esta variedad se menciona a Frida Kahlo. Sin embargo, añade que tanto Frida Kahlo como Diego Rivera enriquecen con su obra y con su vida la mitología nacional sobre la muerte, la violencia, el machismo, el origen telúrico de los mexicanos, etc., (1987: 184).

LA REVOLUCIÓN MEXICANA: VOLVIENDO A LAS RAÍCES

Si la Reforma es obra de varias generaciones de intelectuales, la Revolución Mexicana, en cambio, es un movimiento con originalidad y autenticidad populares. El futuro de la nación, el sentido de lo que está por realizarse, es un regreso a los orígenes. La Revolución se convierte en una tentativa por reintegrar México a su pasado, en las palabras de Leopoldo Zea citadas por Paz, por “asimilar nuestra historia” (1994: 156). La originalidad de la Revolución está no solo en el supuesto de una edad de Oro, de un pasado mítico, que en algún momento existió, sino en la concreción de la restitución de la propiedad comunal de las tierras—el movimiento zapatista, en particular, encarnó esto de modo más claro—.

El zapatismo y el villismo —la cara sur y norte de la Revolución— eran explosiones populares con escaso poder, por eso la tendencia triunfante en Carranza desarrolla el culto a la personalidad y, posteriormente, la Revolución adopta el liberalismo que se plasma en la Constitución del diecinueve. Aun cuando el contexto internacional y el imperialismo, así como la debilidad de las propuestas intelectuales, no permiten una *normalidad histórica*, y México ingresa más bien a una ambigüedad, una en la que los nuevos jefes gobiernan con la máscara de la Revolución, la Revolución es según Paz “una inmersión de

México en su ser”, “una búsqueda de nosotros mismos”, “un regreso a la Madre” (1994: 162).

Además de este regreso a las raíces presentado como una gran novedad en la historia de México, varios estudiosos han identificado en la Revolución Mexicana otras dimensiones y significados vinculados a la vida cotidiana. De este modo, Pancho Villa no es solo un héroe de la Revolución, sino que representa la restitución de la dignidad al varón humillado de las clases subalternas —como veremos más adelante—.

PANCHO VILLA Y LA RESTAURACIÓN DE LA DIGNIDAD MASCULINA

El siglo XX fue en México un período de revoluciones en dos sentidos: por un lado, el cambio dramático del destino de la nación y, por otro, el cambio —más bien sutil— de las prácticas cotidianas y las relaciones de género que se expresan en decisiones personales, aunque estas últimas sean menos visibles y formen parte de otra *historia secreta*.

Stern afirma que los cambios drásticos que suscita el proceso revolucionario, como aquellos que se producen en la vida cotidiana, contribuyen a “desplazar el sistema de valores del régimen patriarcal” dominante en el viejo orden de las cosas. Estos cambios afectan de manera significativa las relaciones varón-mujer, así como las nociones de masculinidad y femineidad en el mundo subalterno. Stern basa esta afirmación en investigaciones sobre el México colonial en donde los conflictos y tensiones a nivel local ya se evidenciaban en relación a los “pactos patriarcales” vigentes.

En efecto, tanto en la América española como portuguesa existía una forma de dominación que combinaba la explotación de los indígenas y las clases subalternas con disposiciones de índole *paternalista*. Los *padres de la colonia* eran grandes patriarcas de familia que preservaban la línea de obediencia y de mando que garantizaba la continuidad desde la Corona español-

la, pasando por los virreyes, quienes, de modo metafórico, eran los “padres de la colonia” (Stern 1995: 12).

El patriarcalismo dominante se reflejaba en los roles prescritos para varones y mujeres. Sin embargo, estos roles, definidos por las prácticas patriarcales de los varones de las clases dominantes, a menudo se expresaban no solo en la subordinación y violación de las mujeres de las clases populares, sino también en la humillación de los varones de estas esferas sociales.

O'Malley destaca dos historias en las que se muestra que la revolución, inclusive durante los años de la guerra, fue también una sublevación de las relaciones de género (citado por Stern 1995: 327). Según O'Malley, las historias fundantes que explican el despertar revolucionario de Zapata y Villa están teñidas de la sensibilidad y rebeldía que experimentan frente a las relaciones de poder en las que se mezclan la raza con las jerarquías de género correspondientes al viejo orden. De este modo, Zapata es el caudillo de la revolución del Sur, líder emblemático de la restitución del pasado al encarnar al campesinado que se rebela. A la vez, él es testigo, en su juventud, del sufrimiento de su padre por la usurpación de las tierras del pueblo por parte de una hacienda azucarera. Pancho Villa, caudillo de la revolución del norte, sufre el dolor y la humillación de la violación de su hermana por un hacendado. Villa, al vengar esa violación asesinando al culpable, contribuye a restituir la “dignidad a los varones del pueblo”, explotados y humillados.

Esta doble dimensión, de proceso revolucionario y emancipatorio, se encuentra también en los *corridos*. Según los autores mencionados, allí se vinculan la visión de la emancipación de los subordinados con una visión de *masculinidad liberada* acompañada de devota femineidad. Los hombres de la revolución derrotan la ecuación *clase y color* en que se sustenta la humillación de los hombres, y las mujeres muestran una revitalizada solidaridad con sus *patriarcas subalternos*.

Los procesos de crisis y conflictos de negociación de las *convenciones de género* entre varones y mujeres del pueblo, que ya se venían produciendo en el México colonial —aunque de modo excepcional—, con la revolución se volverán parte de una crisis más generalizada en el imaginario cultural. Aunque el patriarcalismo no desaparece por completo —Pancho Villa, por ejemplo, aparecerá reactualizando la imagen del *macho mexicano*—, con la revolución surgen también una nueva configuración social y nuevas posibilidades para las mujeres, aun en las zonas rurales más tradicionales.

CULTURA NACIONAL Y MITOS UNIFICADORES

Los elementos que conforman los mitos unificadores fueron reelaborados por los intelectuales en la primera mitad de este siglo y se expresan tanto en la pintura como en la literatura. En ellos se combinan tradiciones locales con cánones universales. La crítica de Bartra se basa en que la leyenda del *hombre nuevo* en México se entreteje con la del *indio agachado*. El *mexicano moderno* corresponde, según el autor, a una *invención* indispensable para fundamentar y consolidar el nacionalismo del nuevo Estado de la Revolución Mexicana.

Según Bartra, el *indio agachado*, o el *pelado*, encarna a un héroe trágico, escindido, *chivo expiatorio* de culpas y frustraciones de la cultura nacional. De la tesis autodenigratoria y de la supuesta inferioridad sociocultural (no psíquica o racial), se pasa a la tesis del estereotipo del mexicano violento de la revolución. Bartra comenta críticamente que esta tesis se inspiró en Le Bon, quien afirma que el mestizaje da lugar a “un pueblo ingobernable” (1996: 110).

Bartra afirma, además, que la Revolución fue un estallido de mitos, y que en México, a diferencia de otras naciones que levantaron mitos en torno a biografías de héroes y tiranos, el más importante de los mitos es el de la propia Revolución, el cual se basa en la idea de la “fusión entre la masa y el Estado, entre el pueblo *mexicano* y el gobierno *revolucionario*” (1996: 188). Este

mito ofrece un espacio unificado, repleto de símbolos contradictorios pero “unificadores de valores compartidos por diferentes clases sociales”. Bartra señala que este imaginario, que ha sustentado el *nacionalismo revolucionario*, se configura porque la intelectualidad pudo recrear las sensibilidades del pueblo, y agrega que en la actualidad ha llegado a su punto crítico porque cada vez hay más evidencias de que no logra mantener la legitimidad de las injusticias y el mexicano comienza a rechazar sus mensajes (1996: 199).

Para comprender los vínculos entre mitología política y vida social, Bartra se remite, por ejemplo, a los cánones de la imaginería medieval cristiana según la cual hay una relación estrecha entre dos eventos, entre el microcosmos y el macrocosmos, que corresponde a un nivel superior de lo divino. Bartra explica cómo en el caso mexicano se ha producido una “prolongación o transposición” en el mismo sentido, pero con el Estado, que vincula vida social con estereotipos y cánones de la mitología política (1996: 198). De este modo, el estigma de la traición de la Malinche se transpone a las mujeres mexicanas contemporáneas, y el estigma del indio, al campesino y el proletario cantiflesco —parte del discurso nacional sobre lo mexicano—. ⁷

Finalmente, Bartra señala que el discurso *nacionalista* suele impedir o dificultar la relación de los mexicanos con su pasado y con la historia, puesto que ha reducido la historia a símbolos estáticos, y la uniformización de la cultura política ha acompañado al autoritarismo (1996: 199). Con estos rasgos identifica los límites de un discurso en el que los mexicanos ya no se reconocen.

⁷ Esta prolongación y transposición de estigmas sin duda operaron también en el Perú, aunque la posibilidad de formar parte de un discurso unificador ha sido puesta en cuestión no solo por diversas posiciones contestatarias en el discurso, sino en formas culturales.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A pesar de las diferencias entre Paz y Bartra, ambos coinciden en reconocer que el discurso de *lo mexicano* fue funcional a la construcción del Estado nacional y la consolidación de la burocracia del PRI en el pasado. Al respecto, no podemos dejar de señalar que el caso mexicano muestra claramente el modo en que la producción intelectual de una época sustenta la tarea hegemónica de las élites políticas a través de la producción cultural del imaginario nacional.

La evolución de las ideas sobre el carácter de *lo mexicano* está ampliamente documentada no solo en la literatura mexicana, sino en estudios académicos de mexicanos y extranjeros. En ellos existe abundante evidencia de los nexos estrechos entre la cultura política y las dimensiones simbólicas de la vida cotidiana referidas a la masculinidad y la femineidad —en tanto elementos constitutivos del núcleo central de los mitos y estereotipos fundantes de *lo mexicano*—. ⁸

⁸ Aquí no hemos podido analizar la correspondencia o contradicción entre discurso y contenido del imaginario con las prácticas cotidianas, tampoco nos hemos podido detener en los cambios que se registran en los últimos años. Además, hay otras evidencias de la afirmación de Bartra sobre modificaciones en el imaginario mexicano. Carlos Fuentes, en una reciente entrevista sobre su última novela, en Cable Canal TV 22 de México, el 12 de marzo de 1999, comentaba que él podía observar en la sociedad mexicana una “transición” en lo que se refiere a varones y mujeres; de modo figurativo señalaba que “se está creando una mujer” cuya individualidad se afirma pero que es una individualidad que se alimenta de la relación con los otros. Por otro lado, J. Franco (1998), destacada estudiosa de la realidad latinoamericana, propone seguir los acontecimientos de Chiapas que podrían anunciar un proceso de reelaboración de identidades colectivas.

3. PERÚ: VISIONES Y PROYECTOS

Aunque no podemos hablar en el Perú de un imaginario nacional al estilo de *lo mexicano*, sí debemos señalar que a lo largo del presente siglo se han producido sucesivos debates sobre la nación peruana, sustentados en visiones duales o en concepciones contradictorias. Algunos elementos comunes de esos debates giran en torno a la idea de *proyecto*, expresión representativa del mensaje de Jorge Basadre, quien se refirió al Perú como *promesa y posibilidad*. Otro elemento común —no siempre explícito— es el que se refiere a la etnicidad.⁹

Como es de suponer, estos debates se desarrollaron a nivel de las élites intelectuales y políticas. Es solo desde mediados de siglo, con la emergencia de las clases populares, sus movilizaciones y liderazgos, que se amplía el espectro de estos discursos y sus propuestas. Más tarde, en medio de la traumática experiencia de guerra interna, las preguntas sobre qué somos, fuimos o podemos ser como nación tocaron nuestras fibras más sensibles —queramos o no reconocerlo— y forman parte de la experiencia vital de cada individuo.¹⁰

En lo que atañe a la producción intelectual, el diálogo entre las ciencias sociales y la historia se intensifica desde los setenta. Este diálogo era necesario y suponía una búsqueda de los nexos entre el pasado y el presente, entre presente y futuro,

⁹ Presente desde los textos influyentes de J. C. Mariátegui sobre la cuestión indígena, pasando por los escritos de J. M. Arguedas y los trabajos más recientes sobre el mundo andino y la migración.

¹⁰ Debemos advertir, para efectos de la perspectiva comparativa entre México y Perú, que sería necesario explicar algunas diferencias y semejanzas. Por ejemplo, si bien los estados de desarrollo de las civilizaciones nativas en México y Perú son similares al momento de la llegada de los españoles, los de organización política difieren, como nos hizo notar Augusto Castro en septiembre de 1999 en una conversación. Por otro lado, en este texto si bien mencionamos algunas contribuciones desde el psicoanálisis (Hernández 1991), no nos hemos detenido en otros textos desde la psicología sobre este tema, que merecen mayor atención.

la reflexión de larga duración, la indagación de la memoria histórica. En los últimos años se están dando también otros debates y cuestionamientos que nos remiten no solo a temas sino a perspectivas y concepciones en pugna, de intereses en juego, pero también a sensibilidades.¹¹ Dualidad o integración, tradición/modernidad, enfrentamiento o negociación, mestizaje y sincretismo o superposición, son algunos de los términos que continuamente se encuentran en los debates y en la producción intelectual.¹²

A diferencia del *ethos* nacional fuerte y consolidado que aparecía en el México de los cincuenta, en el Perú el *ethos* nacional era, en el mejor de los casos, una promesa y una posibilidad en una sociedad escindida.¹³ Aunque el tema del *ethos* nacional o el

¹¹ A estos reclamos se suma la poca difusión que logran algunos estudios de etnólogos o historiadores sobre la sociedad peruana que aportan nuevos ángulos a viejos debates. Logró cierta visibilidad el debate sobre la participación campesina en la Guerra con Chile, por ejemplo, pero se conoce muy poco sobre el porqué de la escasa atención que se ha otorgado a la Independencia (Remy 1995). Se ha señalado también que a pesar del avance en el conocimiento de la realidad peruana, en la década pasada los caminos para el estudio del mundo andino y la reflexión sobre la democracia ha seguido caminos paralelos (Degregori, 1995), por lo que surgió una nueva oposición, tradición-modernidad, la misma que solo en los últimos años se estaría superando

¹² No nos corresponde aquí dar cuenta detallada de la abundante pero dispersa literatura que al respecto existe pero es necesario subrayar que estamos hablando no solo de procesos que nos remiten a la construcción del Estado nacional, cuyos altibajos aparecen más o menos documentados hoy en día, sino también de la construcción de un *nosotros*, tarea a la vez racional y emocional, de análisis, auto-reflexión y auto-representación individual y colectiva, y, por tanto, nada fácil de abordar. Aunque, como advierte A. Cornejo Polar en un artículo sobre la identidad nacional (1995), las ciencias sociales tratan de producir síntesis y la literatura ofrece registros, estos registros testimoniales no dejan de albergar concepciones y propuestas.

¹³ En anteriores oportunidades hemos afirmado que la sociedad peruana pasó de ser una *sociedad escindida* en la temprana República —cuya normatividad social tenía alcances limitados—, a una realidad constituida por sujetos con

de la identidad nacional sea para muchos un problema falso o una ficción, el momento histórico en que ello se vuelve central para las naciones ha sido fundamental no solo en la constitución de un Estado sino, sobre todo, de las bases para una comunidad política que se reconoce en valores y modos de vida. Si bien los períodos de consolidación nacional no garantizan el futuro, remiten a un imaginario que moviliza y que echa raíces en los pueblos y en las personas. La indagación sobre el *ethos* nacional no equivale a la búsqueda de la *esencia*, sino de las bases del proceso de autoafirmación colectiva y de mutuo reconocimiento. Ciertamente es que un *ethos* nacional fuerte puede conducir a un esencialismo, pero, como veremos, en los altibajos de la historia peruana este nunca fue nuestro caso.¹⁴

En el Perú, por diversas razones históricas y políticas, los dos ángulos de este proceso —la construcción de un Estado nacional y la construcción de un *nosotros*— han estado disociados; su convergencia y divergencia se explican, en parte, por la heterogeneidad, pero no por una heterogeneidad en abstracto, sino por una heterogeneidad atravesada por jerarquías. Asimismo, las referencias al *nosotros* a menudo identifican signos objetivados, iconos, lo cual es de algún modo una representación simbólica del *nosotros* pero no lo define. La construcción del *nosotros* es un proceso subjetivo complejo, individual y colectivo, que pone en juego sistemas de valores, simbolizaciones, normas y pautas institucionalizadas. Por esto, en el Perú los referentes del *nosotros* han correspondido tradicionalmente a un *locus* cercano, de proximidad comunal o regional. Por esto también la república aristocrática es ajena y distante, o como la calificó Flores Galindo, es una “república sin ciudadanos”.

identidades “escindidas” en el Perú contemporáneo, con dificultades para reconocernos a nosotros mismos (Henríquez 1995).

¹⁴ En una reciente discusión sobre ética y política, hemos reconocido que en el Perú no podemos hablar de un *ethos* nacional integrado sino de un “*ethos* fragmentado”. Conversaciones con Pepi Patrón, enero 1998.

LA HISTORIA INVISIBLE

En la historia de las naciones hay momentos claves que han cumplido la función de constituirse en *mitos fundantes* que dan origen a las naciones y explican el presente. Este es el caso de la Revolución Francesa —según Furet citado por Remy—, pero también sería el caso de la Revolución Mexicana. Ambas representan transformaciones de sus respectivas sociedades nacionales, tanto en términos de los Estados nacionales como de las nuevas pautas para la vida en comunidad.

¿En la historia peruana cuáles son los momentos claves que podrían considerarse *fundacionales*, en la historia de larga duración? A pesar de las discrepancias entre historiadores y políticos en este punto habría coincidencia en señalar como tal a la Conquista. En la historia reciente, en el presente siglo, será necesario pasar revista al significado del indigenismo y de las reformas emprendidas desde el Estado populista de Velasco y el neoliberal de Fujimori, pero sin duda aquí también aparece otro hecho referencial de consenso: el trauma de la guerra interna entre los ochenta y los noventa.

El balance efectuado desde la historia oficial o desde los grandes acontecimientos ha dejado fuera usualmente al pueblo protagonista de esta historia, hombres y mujeres peruanas de carne y hueso, o nos ha brindado imágenes parciales. En las últimas décadas destacados historiadores han abordado este tema cobrando visibilidad los excluidos y marginados, permitiéndonos atisbar sus sueños, esperanzas y frustraciones, y elaborando propuestas metodológicas en la investigación histórica.

LA INDEPENDENCIA AJENA

Podemos preguntarnos con María Isabel Remy ¿por qué la Independencia no se constituye en *mito fundante*?, ¿por qué las élites políticas o económicas de la época no logran la hegemonía a partir de un discurso unitario en torno a esta gesta

nacional? Si bien en la temprana República —como señala esta autora— se propone un “nacionalismo de tipo inclusivo”, los criollos construyeron un discurso de integración de los indios, autoasignándose una labor “civilizadora”.¹⁵ El discurso criollo de casi todo el siglo XIX y parte del presente siglo fue el de la *promesa de la vida peruana*. La Independencia rompía con el pasado, pero además se presentaba como la recuperación de la continuidad con aquello que la conquista española había quebrado, el imperio incaico. Remy señala que, a pesar de ello, el discurso de los criollos no se consolidó, y desde comienzos de siglo este discurso no solo cambia, sino que de allí en adelante *nadie defiende* la Independencia (1995: 280).

Remy ha insistido en que tanto en la sociedad colonial como en la temprana República han habido procesos y discursos de integración de la población indígena —y no solo de exclusión—. En la negociación por el poder y la búsqueda de legitimidad unos y otros han manipulado símbolos reconocidos como símbolos de poder. La autora cita como evidencia, por ejemplo, el caso de Gonzalo Pizarro quien en “su guerra contra la Corona española” enarbola la bandera Inca. Así mismo, el estudio de las genealogías de Incas que analiza Natalia Majluf. A partir de cuadros coloniales que usualmente llegaban hasta Huáscar, Majluf constata que las genealogías continuaron durante la colonia con los reyes de la Corona española, en tanto que durante la Independencia integraron a Simón Bolívar (pp. 280-281).

En el presente siglo la Independencia se volvió un hecho banal; tanto para José Carlos Mariátegui como para Gonzáles Prada, con la Independencia no cambia nada o muy poco. Esta apreciación se volvió sentido común y hasta académico, la misma que será luego reforzada por los trabajos de Bonilla

¹⁵ Esta propuesta de integración difiere de lo ocurrido en otros países como —Uruguay o Chile— donde la política de exterminio de los indígenas fue seguida de una propuesta donde la República era “para unos y no para otros” (Remy, 1995: 284).

(1977) quien afirma que la Independencia fue un “regalo o imposición” de los ingleses, de este modo deja de ser “un acto nacional” y deviene en producto del imperialismo.¹⁶

Recordemos que Paz califica la Independencia mexicana de España de “mentira Constitucional”. Gonzáles Prada, con su particular ironía, dirá que la Independencia en Perú fue un cambio de “mocos por babas”, para aludir a la continuidad de la sociedad colonial. Aunque en términos generales podemos coincidir que la Independencia fue una revolución política y no una revolución social (Manrique, 1992: 206), estas apreciaciones no son suficientes para entender el porqué de la poca atención que ha merecido la Independencia; después de todo, se trata de una gesta colectiva que movilizó masas, arduos debates en las ciudades y, de algún modo, reordenó los poderes regionales en las zonas rurales del país. Aunque en la historia peruana se reconocen héroes y mártires de la Independencia, en el medio intelectual la Independencia es un tanto *ajena*.

LA CONQUISTA: ATABÁLIPA EN SU LABERINTO

“¿Cómo unos pocos se atreven a tanto?” son las palabras del Inka Atabálipa tratando de entender la audacia de los españoles que recuerda Trelles (1995); ¿cómo unos pocos pudieron imponerse sobre muchos?, se preguntan, generación tras generación, los peruanos con una mezcla de dolor y frustración por la derrota del Inka; otros callan su ignorancia y desconcierto entre el desdén y la admiración por las habilidades de los conquistadores.

La conquista fue un hecho traumático para los pueblos indígenas y es un hecho fundante de la matriz cultural de las naciones latinoamericanas del Ande. Por ello los estudiosos e historiadores latinoamericanos aluden usualmente al *trauma de la conquista* para referirse a la violencia del sojuzgamiento de los

¹⁶ Scarlet O’Phelan (1987) ha discutido esta tesis pero su trabajo no ha sido suficientemente difundido ni ha logrado mayor impacto.

indígenas y también para referirse a la violación de las mujeres indias, madres de los pueblos latinoamericanos. Sin embargo, la sensibilidad de los pueblos frente a estos hechos varía. Mientras que en el caso mexicano violencia y violación aparecen indisolublemente ligados, en el caso peruano, el hecho traumático presente en el sentido común es la *derrota del inca*, que se vuelve frustración y sentimiento de inferioridad de lo que somos como pueblo y como personas. La derrota del Inca se debería a la *pasividad* de los indígenas y a la *superioridad* del conquistador, blanco, barbado y extranjero, que pronto encuentra un lugar en las figuras míticas de los nativos peruanos como el anunciado Wiracocha.

No se trata de la reconstrucción de hechos históricos verdaderos o falsos, sino de los elementos constitutivos de un *mensaje simplificado* que llega a nuestros días. En diversos textos encontramos evidencia de que se va configurando un arquetipo de lo peruano en negativo (o por omisión). De este modo, el mensaje de la supuesta pasividad de los indígenas peruanos ha permeado el sentido común y los textos escolares. No es suficiente mencionar que en el Perú, como en otras colonias españolas, hubo diversas formas de resistencia y negociación; existen además evidencias que dan cuenta de la complejidad de los acontecimientos que comentamos y del desconocimiento o subvaloración de hechos ocurridos en la historia peruana.¹⁷

¹⁷ Basta mencionar, por ejemplo, los estudios que dan cuenta del contexto difícil que le tocó enfrentar a Atahualpa, quien a la llegada de los españoles se encontraba en medio de una guerra por la sucesión con su hermano Huáscar. Asimismo, recordar que en el Perú colonial, a diferencia de lo ocurrido en México colonial, se produjeron un conjunto de revueltas y rebeliones incluyendo la de Tupac Amaru (O'Phelan 1988), hechos que por sí solos serían un desmentido a la supuesta pasividad. Respecto de la derrota de Atabálipa o Atahualpa, hay que señalar que el Estado Inca habría alcanzado según algunos estudiosos su punto de saturación cuando llegaron los españoles, su dominio sobre algunas regiones era relativamente reciente (cuarenta o cincuenta años) sobre la base de pactos endebles (Trelles 1992).

Los Inkas habían tomado conocimiento de la llegada de los españoles pero las versiones eran contradictorias. Para algunos curacas locales los españoles eran *como dioses*, versión que convenía a los partidarios de Huáscar quienes habían sufrido una dura derrota ante Atahualpa y, por tanto, consideraban que los españoles encarnaban al dios Wiracocha que había llegado a ayudarlos. Es necesario añadir, siguiendo a Pease (1981), que el enfrentamiento con Huáscar no corresponde a la *guerra fratricida* y motivada por ambiciones de poder, como se afirma en la versión tradicional que nos ha llegado, sino a la crisis de la sociedad cusqueña, económica y social, suscitada entre otros factores, por la dimensión que había logrado el Imperio.

Atahualpa organiza su estrategia contando con las versiones de sus propios espías, quienes le aseguraron que los españoles *no eran dioses*, pero le brindaron una evaluación insuficiente pues no tomaron en cuenta el impacto de la caballería y la superioridad bélica de los españoles. Atahualpa va al encuentro de los españoles acompañado de miles de súbditos pero de ningún guerrero. Como recuerda Trelles, algunos cronistas afirmaban que el Inca había previsto que los españoles serían atacados en las afueras de Cajamarca después del encuentro, otros señalan, en cambio, que *ningún cristiano corría peligro*, por lo que la masacre de indios en Cajamarca era injustificable.

SOBRE HÉROES Y BATALLAS

Si nos referimos a la Conquista o a la Colonia podríamos encontrar comprensible que la divulgación de las crónicas que favorecieron a los españoles no solo haya sido mayor sino más temprana. Sabemos que los *vencedores* escriben la historia de los vencidos y el Perú no es ninguna excepción. Esto explica las distorsiones en la historia de la conquista y de la colonia; pero por qué estas distorsiones continuaron en la República.

Trelles señala, por ejemplo, que muy pocos recordamos el nombre del héroe de la única batalla que ganamos en la Guerra con Chile: Andrés Avelino Cáceres en la batalla de

Tarapacá. En efecto, las figuras de Grau y Bolognesi, caballerosidad y arrojo, son los símbolos de dicha guerra aunque como sabemos ambos son héroes de batallas perdidas sin que con ello queramos disminuir en nada sus méritos. Nos parece que en el Perú la ausencia de un mito colectivo trata de ser compensada con la construcción de mitos individuales en torno a personajes heroicos. Los héroes de la Independencia, como los de la temprana República, son recordados con respeto pero no representan la restitución del *orgullo nacional*.

Si las naciones tienden a cohesionarse cuando se enfrentan a amenazas externas, ¿por qué los triunfos no se han constituido en elementos positivos de referencia? La frase de Trelles: “¿por qué tenemos héroes en las grandes derrotas y cuando ganamos nadie es reconocido como tal?” (1992: 19), transmite la misma preocupante angustia que encontramos en Remy a propósito de la Independencia. La relevancia de estas formulaciones no está en que puedan expresar una corriente en la interpretación de la historia en el Perú, sino en que recogen preocupaciones de sentido común aún vigentes. Estas preocupaciones han dado lugar a nuevas investigaciones y revisiones de la historia entre los ochenta y los noventa. Hoy se puede afirmar que en el Perú contemporáneo las figuras de Tupac Amaru y Andrés Bello han ganado visibilidad; del mismo modo, varios estudios señalan la participación de indios y campesinos en diversas gestas nacionales.

SIGLO XX: EL PAÍS DE TODAS LAS SANGRES

En el presente siglo podemos identificar tres coyunturas cruciales respecto al debate sobre lo peruano y la construcción de un discurso nacional. Las primeras décadas estuvieron caracterizadas por el quehacer de los intelectuales regionales y el desarrollo de posturas indigenistas; una segunda coyuntura se configura en los sesenta con la emergencia de nuevos sectores populares urbanos y la puesta en marcha de las reformas velasquistas; y, por último, la coyuntura de violencia política

y el régimen fujimorista de los noventa. Las visiones duales de las primeras décadas —aparentemente poco conectadas entre sí— requieren de nuevas miradas; la fragmentación social de fines de este siglo, de nuevas visiones.¹⁸

¿Qué le queda hoy al peruano sobre *lo peruano* más allá de las profundas frustraciones históricas? ¿cuáles con los símbolos de la dignidad recuperada? Carente de epopeyas históricas, su propia vida se vuelve una epopeya, los modos en que vive y sueña, sufre y goza. Cada peruano y cada peruana debe construir su proceso de afirmación nacional, recuperar la dignidad perdida, encarnada históricamente en la violencia de la conquista o en la humillación de los poderosos.

En el siglo XX los protagonistas de la historia no pueden ya ser silenciados, sus voces e historias muestran heridas abiertas y discursos totalizantes o fragmentados. A fines del siglo XX en el Perú emergen también nuevos referentes en la cultura política peruana que no se sustentan solo en el impacto de los medios en el contexto de globalización, sino también en cambios drásticos ocurridos en las últimas décadas a nivel familiar y del país —recesión económica, terrorismo—, así como a nivel de las relaciones personales y de una conciencia creciente de derechos ciudadanos.

INDIGENISMO Y MESTIZAJE: DE INDIO A CHOLO

El Indigenismo en el Perú expresa una búsqueda de los intelectuales peruanos de comienzos de siglo, en particular de intelectuales regionales del sur andino, por resolver el problema del indio. A pesar de los matices que se puede encontrar entre los indigenistas, Mariátegui y Arguedas son los más reconocidos. Mariátegui expresa las aspiraciones de la intelligen-

¹⁸ Los peruanos hemos sido testigos de múltiples proyectos frustrados, aun aquel que estuvo más cerca de representar una *idea nacional*—el de Velasco— aparece como una frustración por la fugacidad e incompreensión frente a medidas tan radicales como la reforma agraria y la reforma educativa.

cia progresista peruana en su ensayo sobre la *cuestión indígena* y el *problema de la tierra*, donde señala que estos son los problemas fundamentales a resolver. En las ideas de Mariátegui se perfila la búsqueda de un proyecto para la transformación de la sociedad peruana.

Para Mariátegui, que había nacido y vivido en la costa peruana, el indio era el eje de la sociedad peruana, el indio varón, con *chucullo* y *quena* como lo vemos representado en las páginas de *Amauta*; era el símbolo de la identidad nacional, pero también de la humanidad. Asimismo, en Mariátegui la resolución de la cuestión indígena reclamaba una solución al problema del agro y la propiedad de la tierra, perspectiva que ha marcado muchas generaciones de intelectuales y políticos. A pesar de su sensibilidad y humanismo, *lo indígena* en Mariátegui no es un drama personal, es parte de un drama colectivo, él podría considerarse a sí mismo un *mestizo universal* como lo hemos señalado en otra parte (Henríquez 1995). Asimismo, hay que tener en cuenta que para Mariátegui la cuestión indígena como tal —en sus aspectos étnico-raciales— no fue un tema eje de su propuesta política.

Arguedas, por otro lado, ofrece el testimonio viviente y sufriente del hombre andino. Arguedas representa —más allá de sus escritos— el drama de la nación desgarrada, el desgarramiento interno. Arguedas creció entre indios, en la sierra peruana, compartiendo con el indio vivencias y sensibilidades. Su obra y su vida giran en torno a este drama, un drama personal que es también un drama colectivo, el de los peruanos por reconocerse a sí mismos, el de aquellos que cargan un mundo interno escindido, difícil de llevar a costas, en una sociedad en la que no acabamos de reconocernos en un *nosotros*.

Mariátegui y Arguedas coinciden en la centralidad del problema del indio y de la propiedad de la tierra. Luis E. Valcárcel, desde una postura radical, proponía el retorno a la República Inka, a la tierra prometida. En ellos también encontraremos la imagen de un indio doliente, cargado de nostalgia,

de un rostro difuso. El indigenismo nos proporciona un ícono: el *indio*, abstracto y homogéneo, aunque las obras de los propios indigenistas y de otros estudiosos muestran una realidad diversa y compleja.

En Mariátegui encontraremos trabajosos textos sobre el camino al socialismo a la vez que escritos sobre literatura; en Arguedas, desde novelas que pueden ser ubicadas en el campo del *costumbrismo* hasta textos autobiográficos, recopilación de mitos y tradiciones indias tales como “El sueño del pueblo”.

Mariátegui apela a nuestras conciencias con una propuesta y un discurso político socialista y humanista, y nos proporciona un *mito movilizador*, encuentra adeptos y detractores. Arguedas apela a nuestra sensibilidad, hurga en nuestras raíces para recuperar un país de todas las sangres pero también la salud psicosocial. Esto puede ser doloroso; por ello, más allá de adhesiones u oposiciones, encuentra pasión e incomprensión. Ambos han inspirado diversas vías para el cambio, desde caminos radicales y violentos hasta propuestas culturales y literarias.

Entre los indigenistas el indio era el símbolo de la nueva sociedad, pero ni el indio de los treinta ni el cholo de los sesenta pudieron constituirse en símbolos convocantes unitarios en la construcción de un imaginario nacional. El indio y el cholo cargaron con el estigma racial, fueron denigrados e injuriados en el día a día mientras que en discurso oficial se negaba el *racismo*. Marisol de la Cadena (1997) ha mostrado que en los treinta los propios indigenistas, muchos de ellos intelectuales provincianos, también eran discriminados y tratados como *cholitos y serranos*.

El indio —más allá del discurso integrador y de las propuestas intelectuales— era percibido como el extremo inferior de una sociedad profundamente estratificada, y el cholo como expresión de un polo de la sociedad moderna. Manrique ha afirmado, refiriéndose a la población indígena, que la

herencia colonial expresa una forma de relación fundamentada en una ideología de tipo racista, que supone la exclusión de los sectores mayoritarios de la sociedad peruana. Aunque en la sociedad peruana, indios o cholos eran la mayoría numérica, se les convierte en minorías (1992: 207). El autor agrega que se da aquí un curioso fenómeno que podríamos denominar la *minorización de las mayorías*, que consiste en el tratamiento como *minorías sociales* a sectores que son mayoritarios en la población peruana. Esto tiene que ver también con el carácter excluyente del Estado oligárquico peruano.

Los cholos heredan la carga negativa de los indios: pasivos, fracasados. Pero los acontecimientos sociales y políticos en que el indio se vuelve campesino, se organiza gremial y clasistamente, harán que entren en juego otras caracterizaciones: rebeldes, violentos. Estereotipos y prejuicios de unos, dificultades para la autoafirmación individual y colectiva de otros. Todo ello en medio de creciente migración pero también de condiciones de explotación y humillación que aquí no podemos detenernos a describir. En este contexto, las propuestas de mestizaje que se formulan como mecanismos de integración a lo largo de la historia republicana peruana no cristalizan.

Detengámonos un momento a analizar estas propuestas. Según Gonzalo Portocarrero (1995: 183-184) son tres las teorías del mestizaje en el Perú, las mismas que se pueden considerar propuestas de integración frente al conservadurismo. La primera corresponde al siglo XIX y se sustenta en la postura de S. Lorente, quien debate con B. Herrera. Este sostenía que en el Perú coexistían varias naciones que a la larga constituirán sus propios Estados; Lorente, en cambio, plantea el mestizaje como *occidentalización* de la cultura, el *blanqueamiento* de los cuerpos y la occidentalización de las almas. Lorente tenía ideas democráticas pero no escapa al racismo de la época. En la coyuntura posterior a la guerra con Chile y como parte de la evidente fragmentación y fragilidad de la unidad nacional y de las profundas brechas étnicas, Víctor Andrés Belaúnde y José de

la Riva Agüero formularon también propuestas de integración nacional. Belaúnde habla de la “síntesis viviente de lo indígena y lo blanco”, síntesis en la que la unidad religiosa es fundamental. Esto lleva a Riva Agüero a hablar del “alma nacional”, una suerte de esencia que todos los peruanos compartimos.

La síntesis en Belaúnde es la transculturación en el sentido de que lo europeo se transplante a América, produciendo una síntesis biológica y cultural. Portocarrero, como otros estudiosos, afirma que esta imagen pervive en las mentalidades colectivas y en los textos escolares. En el sentido común se va elaborando un mensaje sobre la superioridad de lo europeo, o de lo extranjero en general.

A mediados de este siglo surge una tercera postura, según Portocarrero, representada por Quijano y Arguedas. Ambos se distancian de la propuesta de mestizaje como occidental-transcultural, y se refieren más bien a un consumo cultural con tradición andina, a un *mestizaje sin aculturación*. Es necesario matizar estas afirmaciones y reconocer las diferencias en los planteamientos de los dos autores mencionados.

Entre los años 30 y 60 se producen cambios acelerados, el indio se vuelve campesino. Se intensifican las migraciones a las ciudades, el proceso de *cholificación* está en curso, para usar un término introducido por Quijano (1965). Según Portocarrero (1992: 84) la propuesta de Quijano es en realidad un planteamiento sobre el *mestizaje sin aculturación*, es decir, no se basa en *absorber lo occidental y negar su propia cultura*. Esta perspectiva sería compartida por Arguedas, en la medida en que supone buscar puentes para facilitar la identificación de los peruanos.

Como afirma Degregori (1995), la postura de Quijano es una reflexión sobre etnicidad y clases. Pero, además, Quijano sugiere un sujeto colectivo activo, portador de un proyecto nacional, con capacidad de hegemonizar. Aunque Quijano no ha dado continuidad en sus escritos a estas tesis, podemos señalar, según sus propias palabras, que la *cholificación* habría

fracasado y ya no es viable en los términos que él la planteó.¹⁹ Quijano, además, se sitúa distante de las teorías del mestizaje porque considera que en ellas están implícitas nociones de raza que son en realidad construcciones coloniales.

A pesar de ello, Portocarrero (1992: 196) considera que todavía podría esperarse la reafirmación de la cholificación, en el sentido de que *ser cholo* no es necesariamente *ser pobre*, por tanto, algunos cholos peruanos pueden ser cholos y ricos, los que se constituirían en una burguesía chola en un país pluricultural. De este modo, Portocarrero considera que el mestizaje es todavía una *posibilidad* y, sin embargo, debido al racismo en el Perú contemporáneo, el mestizaje todavía se vive como negación (1992: 188)

Si bien la década de los setenta ha sido considerada como un período de acumulación de conocimientos, un contexto favorable en términos de nexos entre los intelectuales y la población en general, y la andina en particular, en la década siguiente, el debate sobre el *problema nacional* nuevamente se bifurca en dos temáticas —siguiendo a Degregori—, entre quienes estudian la democracia y quienes estudian las especificidades étnico-culturales. Ello se explicaría, entre otras razones, por la desvalorización de la democracia, así como por la influencia del psicoanálisis en las miradas de larga duración sobre el mundo andino. Degregori añade que desde esta perspectiva se constata el énfasis en la alteridad, en la reconstrucción de *lo andino* (quechua-aymara) como diferente (1995: 319) y, a la vez, reaparece la oposición tradición/modernidad, Andes/Occidente, y una incapacidad para plantear una *modernidad endógena*.

Entre los trabajos que dan cuenta de los cambios progresivos de encuentro de la población andina con la modernidad, el *locus* de lo andino se desplaza del campo a la ciudad. Al respecto Degregori señala que Matos Mar y Carlos Franco han

¹⁹ Conversaciones personales con Aníbal Quijano, abril 1998.

contribuido a romper la dicotomía tradición/modernidad al relieves el peso de la migración en la configuración del desborde popular, el primero y, el segundo, al aludir a las subjetividades del migrante que constituye *otra* modernidad. Degregori, añade, por su parte, que el tránsito del mito de Inkari al mito del progreso reorienta en ciento ochenta grados a las poblaciones andinas que dejan de mirar al pasado. Este giro, según el autor, no significa *desculturación*, pues perviven elementos de ayuda mutua, festividades, ética del trabajo, etc., sobre lo cual hay múltiples evidencias y estudios.

En el campo y la ciudad surgen nuevas visiones de futuro que asimilan el mito del progreso y de la educación. El mito del progreso aparece ligado al impulso de la ansiada industrialización. El mito del progreso se expresa también en factores de atracción al modo de vida urbano y desvalorización del campo y del agro. En efecto, el crecimiento de la economía urbana a mediados del siglo veinte refuerza las expectativas y amplía las oportunidades, pero el resorte básico del progreso no está en el esfuerzo económico-productivo, sino en el *esfuerzo individual* para lo cual la clave es la educación. La educación se vuelve, así, el principal mecanismo para el logro de mejores oportunidades y, aunque las expectativas se debilitan frente a la recesión económica, la educación sigue siendo altamente valorada.²⁰

Aunque no hay en el Perú un proceso de homogeneización cultural, los discursos oficiales se refuerzan vía las instituciones —escuela, familia, iglesia— y permean el

²⁰ *Etnicidad y sociedad* han sido temas fundamentales en la reflexión sobre el país, pero como bien afirma Degregori, muchos de los trabajos han tenido desarrollos paralelos. Por otro lado, la historia se nos presenta como procesos trancos, con poca continuidad, ¿hasta qué punto se trata en efecto de los procesos históricos como tales y hasta qué punto de los estilos de aproximación intelectual? Con respecto a los nexos entre reflexión contemporánea y el pasado, destacan los aportes de Alberto Flores Galindo.

sentido común. El impacto de las contracorrientes intelectuales y políticas, aunque influyentes, parece haber estado restringido a algunos circuitos hasta mediados de este siglo. Por ello, nos remitimos a referentes de identidad negativos que van alimentando actitudes y comportamientos de modo subrepticio y que se configuran en un *complejo identitario* de lo peruano como identidad colectiva. Por otro lado, aunque la distinción entre cultura nacional y cultura popular no parece relevante en el caso mexicano según los autores consultados, en el caso peruano, sí debemos tener presente los procesos de resistencia cultural y reelaboración de sentido.

CAUDILLOS DEL SIGLO XX: VELASCO Y FUJIMORI

Además de la producción intelectual y las nociones de sentido común, debemos considerar el significado de algunos regímenes políticos. En la segunda mitad del presente siglo es necesario detenernos en el significado de las reformas de Velasco y su discurso nacionalista y en el régimen fujimorista, en las medidas neoliberales que viene aplicando, y en el impacto de la desactivación del terrorismo de Sendero Luminoso.²¹

Caracterizado como un régimen reformista y populista, el gobierno de Velasco²² puso en marcha un conjunto de

²¹ El *chino* Velasco es en realidad un cholo piurano, General del Ejército, arma considerada un canal típico de ascenso social para la clase media puesto que la Marina o la Aviación eran consideradas elitistas y altamente selectivas para reclutar sus oficiales. El *chino* Fujimori es en realidad un *nisei*, hijo de japoneses del barrio popular de La Victoria, en Lima, de clase media que se abre paso como ingeniero, primero, docente universitario, y luego, rector de una universidad nacional. Pertenecer a una familia de migrantes, y hablar el castellano con dificultad favoreció la empatía que suscitó entre migrantes provincianos en Lima.

²² Velasco era un militar nacido en Piura, reconocido en el ejército, había participado en la represión a las guerrillas del MIR en 1965. El, como otros militares de la época, representaba a una generación que creía en la necesidad de una *estrategia de desarrollo* como mecanismo de *seguridad nacional*, dicho camino permitiría evitar que haya revoluciones triunfantes al estilo de Castro en Cuba.

medidas redistributivas incluyendo la modificación de la estructura de la propiedad en el agro y en la empresa minera e industrial. En el proceso velasquista se expandió el aparato administrativo del Estado, y la tecnocracia y los mandos militares se constituyeron en activos mediadores de recursos y de una ideología nacionalista y desarrollista. A la vez que se promovía la organización popular, se combatió la *intermediación política* que ejercían los partidos.

El discurso de Velasco incluía una serie de elementos simbólicos de recuperación del orgullo nacional —se oficializó el quechua, se recuperó la vigencia de Tupac Amaru y su papel en la historia—. Asimismo, adoptó lemas como “nadie comerá más de tu pobreza” o “la tierra para quien la trabaja”, y puso en marcha una reforma educativa incluyendo la coeducación y programas de *revalorización de la mujer*.

Velasco trató de promover una mística en torno al *proyecto nacional*, y aunque dicho proyecto nacional en realidad fuera una propuesta *desde arriba*, abrió, desde nuestro punto de vista, dos compuertas claves: la conciencia de la fuerza social encarnada en la organización popular, y la toma de conciencia de la viabilidad de un proceso redistributivo aunque su vigencia tuviera corta duración. Este intento correspondía a las aspiraciones de algunas propuestas de izquierda y muchas propuestas del APRA. Mientras que la izquierda debatía respecto al apoyo al velasquismo, en la práctica las oportunidades que dicho régimen abrió a la organización popular actuaron en favor del discurso de la izquierda. En el caso del APRA, en cambio, más allá de los debates internos o el discurso público, destacados cuadros intelectuales y políticos se involucraron en la conducción del régimen e influyeron en sus decisiones.²³

Fujimori representa la política pragmática, nada mística, del neoliberalismo, la privatización de empresas incluyendo

²³ Es el caso, por ejemplo, de Carlos Delgado, del entorno inmediato de Velasco.

a aquellas antes consideradas estratégicas, y encarna la desnacionalización. La adhesión del pueblo peruano en las elecciones de 1990, en que derrota a Vargas Llosa y, luego, en 1995, poco tienen que ver con el programa económico. Al respecto hay numerosos textos que dan cuenta de los elementos simbólicos de identificación de una mayoría de peruanos, muchos de ellos provincianos y de extracción campesina, que vieron en Fujimori al migrante exitoso y trabajador, y lo sintieron más cercano que a Vargas Llosa. Luego, la derrota de la dirección senderista le dará legitimidad y el nexo con Japón el toque necesario para alimentar la *ilusión de progreso*.

Un país devastado por la guerra interna y la recesión económica es un medio favorable para el fortalecimiento de las tendencias autoritarias en el gobierno, la ampliación de los *márgenes de arbitrariedad* que los gobernantes pueden ejercer con impunidad. El pueblo que lo eligió festeja las *criolladas* de Fujimori pero la empatía inicial no es una adhesión incondicional, y a lo largo de los últimos dos años se puede observar que, aunque hay reactivación económica, la aprobación de la que gozaba Fujimori en las encuestas de opinión pública no solo fluctúa sino que muestra una sensible declinación.

Hay grandes distancias entre Velasco y Fujimori, solo un punto en común: el desdén por la institucionalización de la vida política —los partidos políticos de modo específico—. Con Fujimori se crea también la ilusión de que todos *pueden acceder al poder*. Entre Velasco y Fujimori hay veinte años de por medio y tres presidentes. Francisco Morales Bermúdez da paso a la Constituyente y a las elecciones, pero también pone en marcha las primeras medidas tendientes a desactivar las reformas de Velasco y recortar la estabilidad laboral. Belaúnde Terry pone en marcha las medidas neoliberales, y Alan García, primer presidente aprista gobierna en medio de gran inestabilidad económica y política. Asimismo, está de por medio la expansión y crisis de la izquierda, la emergencia del MRTA y la expansión del terrorismo de Sendero Luminoso.

Con respecto al gobierno aprista, debemos destacar que, a pesar del discurso indoamericano, las bases sociales del partido estaban en el norte del país; por ello, Alan García decide otorgar prioridad al sur andino buscando vínculos directos entre su gobierno y el campesinado indígena de la sierra sur, y compitiendo con la izquierda influyente en la región. Por otro lado, en un período en que las medidas liberales se expanden rápidamente, la propuesta de moratoria de Alan García no encontró eco, y la única medida drástica que toma el gobierno aprista —de nacionalización de la banca— rápidamente se deslegitima y genera gran resistencia. Los sectores de oposición se organizan entonces en torno a la figura de Vargas Llosa, nuevo líder del liberalismo conservador. ¿Qué cambia en el sentido común entre los setenta y los noventa?

A lo largo de estos años, entre Velasco y Fujimori, pasando por la nueva izquierda y Sendero, se evidencia el complejo identitario que se fue configurando soterradamente a lo largo de la República, alimentado por las élites dominantes e internalizado en las prácticas cotidianas y en la cultura popular. Aunque no hay un discurso *unitario* se puede reconocer como elementos de dicho complejo identitario: las frustraciones de la historia, el desdén frente a *lo indio* o *lo cholo*, y la desvalorización de lo nacional-indígena. Por otro lado, a mediados de este siglo, la migración y la educación se constituyen en mecanismos para canalizar expectativas; a la vez, la expansión de las masas populares y de las clases medias será un proceso a partir del cual surgen otros referentes de identidad y se reelaboran los discursos.

A continuación señalamos algunos procesos que consideramos contribuyen a poner en evidencia dicho complejo identitario (pero también pueden incidir en su resquebrajamiento):

- Un nuevo sentido de las jerarquizaciones étnicas del pasado. Tanto Sendero Luminoso como Fujimori utilizan el in-

consciente colectivo de la discriminación étnica y racial para legitimar sus discursos o su liderazgo. En el discurso de Sendero Luminoso hay además evidencia no solo de la búsqueda de representación del campesinado indígena, sino de la instrumentalización de las sensibilidades respecto de la discriminación racial.

- Reubicación en el escenario político de los sectores sociales marginales del campo y la ciudad, que en los años 70 emergían como parte activa y protagónica de proyectos nacionales populares y que en los años 90 se fragmentan.
- El proceso de ampliación de derechos y la defensa de los derechos humanos en medio de la violencia.
- Iniciativas intelectuales desde el neoliberalismo; destacan las propuestas de Hernando De Soto al promover un proyecto neoliberal y un discurso político que se sustenta en la capacidad de trabajo y empresarial del migrante autoempleado y del pequeño empresario, en la competencia y el individualismo.
- Un nuevo sentido de la migración. La aspiración no es llegar a Lima sino irse al extranjero donde habría más y mejores oportunidades para los peruanos agobiados por el terrorismo o la recesión del empleo —*el extranjero* no son solo los Estados Unidos o Europa sino los países de Asia—. Asimismo, el país se abre a los extranjeros, incluyendo el ingreso a empresas antes consideradas *estratégicas*.

Estos procesos no solo dan lugar a nuevos referentes de identificación, sino que en muchos casos obligan a debates sobre viejos temas en nuevos términos. El resquebrajamiento del complejo identitario antes aludido no ha dado lugar a un imaginario nacional unitario, ha contribuido a mostrar más descarnadamente la fragmentación y desarticulación de la sociedad peruana.

El modelo cultural de la industrialización²⁴ y la consecuente centralidad del trabajo no fue reemplazado por otro modelo al entrar en crisis. En este contexto, se produce un vacío que el discurso neoliberal pareció llenar; sin embargo, los elementos del discurso neoliberal ya formaban parte de la realidad material y de la vida cotidiana de las gentes: esfuerzo individual, relativa autonomía frente al Estado.

Las varias tradiciones culturales que convergen en el país aportan sus ingredientes de creatividad y resistencia pero en un contexto de violencia —débil institucionalidad y situaciones de emergencia constante por razones económicas y políticas, se viven estados *alterados*, en los que no solo las *reglas del juego* en el mundo económico y político se reformulan, sino también las normas de la vida cotidiana y los sistemas de valores se vuelven altamente fluidos—. En este contexto se va imponiendo una cultura política que se sintetiza en la *cultura combi*: prácticas violentas, agresividad, poco respeto a las normas y al derecho de los otros. En un mundo violento la supervivencia tiene dos caras: sobrevive el vivo (en el sentido de *avivato criollo*) y sobrevive el solidario (en el sentido de la construcción de redes comunitarias).

A nadie extrañará los cambios acelerados que se han producido en el Perú en términos del impacto de los medios de comunicación y de la globalización en las preferencias y patrones culturales. Sin embargo, las grandes distancias sociales y limitaciones económicas son circunstancias exigentes en la reelaboración que cada uno hace de sus posibilidades, sus sueños y proyectos. Por esto en el Perú se recurre también a formas tradicionales para la supervivencia que se apoyan en recursos locales o familiares. ¿Qué significa esto en términos de la reelaboración de los referentes de identificación y del

²⁴ Un estudioso francés elabora sobre el significado del modelo cultural de la industrialización en los proyectos y expectativas de los jóvenes, véase al respecto Bajoit (1995).

resquebrajamiento del complejo identitario al que hemos aludido?

LA CONSTRUCCIÓN DEL OTRO Y DEL NOSOTROS

En los últimos años se ha puesto atención a la construcción y reelaboración del *otro* pero muy poco al *nosotros*. Al respecto, debemos distinguir el tiempo largo de la memoria histórica, aquella que nos llega formalizada en los textos escritos y en los rituales de la tradición oral, de la temporalidad cercana, de la proximidad del ciclo de vida de las personas, del sentido común cotidiano. Estos tiempos confluyen, hay continuidades y rupturas, pero también hay reelaboración. Aquí postulamos, por tanto, que en los últimos veinte años emergen nuevos elementos y patrones identitarios, y que la distancia generacional cobra gran significación.

La conquista fue un encuentro lleno de equívocos e incomprendiones, dificultades en base a las que se configura la *relación colonial* y la construcción del *otro*. Manrique, citando a Todorov, señala que el *otro* puede ser igual, por lo tanto, se le hace idéntico, con iguales valores y debe ser juzgado en los mismos términos; o, el otro es diferente y sobre esa diferencia mal comprendida se construye una desigualdad, una relación asimétrica. La construcción del *otro* —en este caso, de los indios— por parte de los españoles es una elaboración cultural del indio, tiene en común con otros procesos de colonización la violencia del sometimiento, los valores culturales impuestos, y un profundo desconocimiento del otro. Sobre este complejo de elementos surge otra dualidad —superioridad-inferioridad— que marca ya no solo las apreciaciones de los españoles sobre los indios, sino de los indios sobre ellos mismos a lo largo de cinco siglos.

El proceso básico se ha dibujado pero sus etapas y diferenciaciones son varias. Por ejemplo, hasta fines del siglo XVIII se podía ser *indio y rico*, tanto en la Conquista como en la Independencia los indios nobles *negocian*, aunque en espacios

recortados, su legitimidad. En la era republicana indio significa también *ser pobre*. Poco a poco esta relación superioridad-inferioridad, al no ser revertida por elementos positivos de identificación, conlleva a la *negación* de una parte de sus referentes identitarios. El racismo oculto resulta en la era contemporánea en la imposibilidad de reconocerse como indígena, nativo o mestizo.

A lo largo de la República, la pasividad, la humillación, la violencia y la frustración se transforman en una no-identificación con lo nativo indígena y una negación del pasado. Esto es lo que Rodríguez Rabanal denominará “pesimismo criollo”. El estereotipo del peruano es flojo, cholo y fracasado a nivel individual, y como colectividad, como nación, no nos valoramos.

Esta historia secreta se expresa, desde nuestra perspectiva, en un *complejo identitario* que se enraíza en el sentido común y es difícil de desmontar, porque no se trata del discurso de los poderosos solamente, se trata sobre todo de sensibilidades, estereotipias. Un discurso ambiguo de *integración formal y legal* con la República y una vivencia discriminatoria, de subvaloración, de una parte de nosotros mismos.

Esto no niega el espacio de negociación que tuvieron las élites o el espacio de integración en el nivel discursivo y de movilidad social que vivieron los peruanos, sobre todo en la primera mitad de este siglo. A la vez que se daban acelerados cambios económicos y sociales, se vivía una inquietante historia secreta.

La *relación colonial* entre conquistadores e indígenas, en efecto, es la base en la que se sustenta la construcción del *otro*, en este caso de los indios por los españoles. Sin embargo, este proceso es doble: en base a la construcción del *otro* (indio y excluido), se elabora también un *nosotros* (blanco y excluyente), y ese *otro* excluido y diferente es en realidad parte del nosotros inclusivo que está por reconstituir.

Pero, debemos interrogarnos, cómo es que dicha relación colonial se reelabora con el paso de los años. Esto es algo que debemos trabajar con mayor detenimiento. Parece ser que no se trata solo de reproducción de estilos de dominación colonial entre peruanos de diversa condición económico-social, sino de una *actitud* colonial que se evidencia en las instituciones. El episodio de la resistencia de Andrés A. Cáceres a la invasión chilena en la Guerra del Pacífico, que ha sido objeto de un detallado estudio, nos permitirá, por ahora, ilustrar lo que arriba afirmamos. Como sabemos, Cáceres contó con el decidido y valiente apoyo de los indígenas de Junín, quienes lograron un breve reconocimiento en esa época. Al poco tiempo, los indígenas, antes reconocidos como “soldados-ciudadanos”, se convirtieron en los “bárbaros-otros”, señala Mallon (1995: 218). Esto no solo se refleja en el discurso oficial de los años 1890-1892, que hizo eco de las posturas de los hacendados, sino también en modificaciones adoptadas respecto al derecho al voto que desde entonces se restringió a quienes sabían leer y escribir.

Las primeras contracorrientes que se estructuran respecto de la relación colonial y la discriminación del indio son las propuestas indigenistas, con su intento de dar centralidad al indio, y, con menor impacto, las propuestas del mestizaje como sujeto emblemático de la identidad nacional. ¿Por qué ninguna de estas propuestas, en sus varias formulaciones, logra hegemonía y se expresa en el sentido común?

La hipótesis que ofrecemos es que a lo largo de la República se va configurando el *complejo identitario* en el que confluyen varios elementos de referencia negativos, de lo indio, primero, luego del cholo y del mestizo. Como hemos señalado antes, César Rodríguez Rabanal habla del *pesimismo criollo*. Esto quiere decir que si uno solamente se identifica con la parte blanca, si uno rechaza las otras partes de sí, que están asociadas a lo indígena, que están asociados a lo cholo y que pueden ser desde vinculaciones familiares hasta rasgos físicos o costum-

bres, si uno rechaza todo esto y trata de sobreidentificarse con lo criollo y lo blanco, lo que va a suceder es que uno va a tender a tener una imagen muy pesimista del país. “Un discurso según el cual en el Perú estamos fregados, con los indios, con los cholos, no podemos hacer nada porque son brutos, son flojos [...] y, junto con el pesimismo criollo, la imposibilidad de identificarse con el país”, como explica Portocarrero. En sus indagaciones, Portocarrero encuentra testimonios que ponen en evidencia la presión familiar entre estudiantes e intelectuales de clase media para *sobreidentificarse* con lo blanco y lo occidental, escondiendo o negando su lado indio o cholo, al respecto hay que destacar las palabras de un estudiante que apuntó que “todos tenemos la mancha india” (1992: 188).

De este modo se va elaborando un *nosotros* en el sentido común que tiene lugar en la trastienda, en las prácticas diarias, en el mundo de las vivencias, en lo más íntimo. Se trata de laboriosos procesos individuales que a cada peruano le toca experimentar pero que se desenvuelven en contextos específicos favorables o desfavorables, como parte de períodos históricos que pudieron otorgarle relevancia o descuidar completamente estos problemas.

Por otro lado, Remy (1995: 292) advierte la necesidad de no caer en fáciles interpretaciones. Menciona que se puede constatar, no solo en el discurso histórico sino también en los datos de encuestas, la distancia entre el discurso de confrontación y la vivencia de integración. Para ello se apoya en datos de una encuesta de IMASEN que muestra un alto porcentaje de población que responde “Sí” a la pregunta: ¿cree Ud. que hay racismo en el Perú?, y un alto porcentaje que responde “No” a la pregunta: ¿ha sido Ud. objeto de discriminación racial? Al respecto Remy critica la interpretación que se hace de estos datos en el sentido de que la “gente se avergüenza de reconocer” la discriminación que sufre e insiste de nuevo en dejar la opinión como tal y la vivencia como realidad —y no al revés—.

Además del trabajo intelectual de los indigenistas y de otros como Arguedas y Quijano, que actuaron como contracorrientes de lo que aquí hemos denominado complejo identitario, debemos señalar como elementos de referencia positivos el discurso y la práctica del movimiento popular, sus organizaciones, liderazgo y capacidad de acción protagónica, así como los referentes de identidad clasista, aunque en ellos el tema de la identidad nacional y de la etnicidad fue escamoteado. En los últimos años la lucha por la defensa de los derechos humanos y los derechos de las mujeres han significado también procesos de valoración personal y autoestima; asimismo, algunos estudios sobre la mentalidad popular muestran elementos propios de autovaloración. Estos referentes positivos no han tenido un desarrollo lineal, sino que se desenvuelven en medio de períodos erráticos progresivos y regresivos, incluyendo la gran inestabilidad política e inseguridad de los últimos diez años.

CÓDIGOS E IMAGINARIOS

En la reflexión intelectual como en el discurso político y en el sentido común referidos al tema de la identidad nacional, la etnicidad es una constante aunque su formulación y contenido difieran, al punto de ser referentes positivos o negativos. Como hemos señalado líneas arriba, en algún momento de la historia el peruano al igual que el mexicano niega sus raíces, niega parte de sí mismo y de su pasado, pero, a diferencia del mexicano, no niega a su *madre*, mantiene una relación con la *madre* (madre-tierra o madre afectiva). El trauma de la conquista no suscita el que se denigre a la mujer-madre violada.

En el caso mexicano, la Revolución fue un momento que marca la recuperación de las raíces. En el Perú este proceso de recuperación ha sido fragmentario y progresivo con avances y retrocesos. En términos generales, sin embargo, en el Perú de los años 90 no se puede ignorar el peso que la jerarquización étnica ha tenido y todavía tiene, pero será necesario examinarla

a la luz de otros ejes de diferenciación como la desigualdad social y la pobreza.

Por otro lado, al revisar las perspectivas conceptuales y políticas, un trabajo reciente de Marisol de la Cadena, sobre la influencia europea en los intelectuales peruanos de comienzos de siglo, señala que estos se refieren a la etnicidad con un cierto esencialismo cultural, como un modo de rechazar el biologismo y, con ello, sin querer, contribuyen a eludir el tema racial.²⁵

Señala Oliart que entre fines del siglo pasado y comienzos del siglo XX se producen las normas y las reglas de la nueva nación, incluyendo los estereotipos raciales de grupos *no blancos*. Esto formó parte del esfuerzo de la élite limeña para redefinir las relaciones sociales e implementar un nuevo orden luego de la guerra de caudillos (1995: 74), lo cual facilitó también “el reforzamiento de ideas acerca de las diferencias entre la élite limeña y el resto de la ciudad y del país”, de este modo la élite republicana se presenta como *superior*. Con respecto a la relación entre etnicidad y género, si bien las diferencias raciales son construcciones sociales, estas no siguen necesariamente los supuestos occidentales tendientes a *feminizar* al varón. En el Perú se negaban ciertos atributos a indios y negros, tanto respecto de la masculinidad como de la feminidad, cuando estos eran contrastados con los paradigmas “superiores” del hombre blanco y de la mujer limeña (Oliart 1995: 84).

Desde otro enfoque, en un ensayo reciente, Ortíz afirma que el racismo es más declarativo genérico que concreto y cotidiano, más social y económico que biológico, y que entre nosotros el *mestizo* es una categoría *más cultural que biológica*. El autor afirma, asimismo, que en la reflexión sobre el individuo en el Perú, él prefiere hablar del individuo “andino”, según la tendencia antropológica contemporánea, antes que de indio o

²⁵ Marisol de la Cadena expuso estas ideas en conferencias en la Universidad Católica, noviembre 1997.

serrano que tienen una connotación prejuiciosa. El individuo andino, según Ortíz, tiene identificaciones personales con su pueblo de origen y su familia, se trata de “espacios idiomáticos más que de identificaciones personales idiomáticas[...]” (1998 : 3-4). Por otro lado, dicho autor señala que raza es un término que viene de tradición inglesa en su sentido biológico, y que la real académica recoge dos sentidos: el de casta o especie, y el biológico y étnico-cultural (1998: 33).

DE FELIPILLO A TUPAC AMARU

En el Perú no hay una Malinche, hay un Felipillo. Felipe es un joven indio que sirve de intérprete a los españoles en su encuentro con Atahualpa. Este personaje que hacía de traductor ha sido asimilado en el lenguaje popular de tal modo que se acostumbra decir *felipillo* al traidor.

A este personaje se añade la imagen de *indio sumiso* que se elaboró en torno a la supuesta pasividad de los nativos indígenas en la Conquista y de la cual ya hemos hablado. Por último, está muy presente en la memoria histórica y en el sentido común la guerra fratricida entre Huáscar y Atahualpa. Felipillo en realidad era un nativo de una etnia en el norte del país que estaba a favor de Huáscar y en contra de Atahualpa. Francisco Pizarro lo encuentra en el mar, y se lo lleva a España y allí aprende a hablar el español. Aunque fue un colaborador de los conquistadores y obtuvo beneficios por ello, murió trabajando a favor de los nativos en Chile al comprobar la explotación y maltratos de que fueron objeto los indígenas.

Como vemos, se trata de personajes masculinos derrotados, sumisos y entre los que ronda la traición. Un conjunto de imágenes estereotipadas que no siempre corresponden con los hechos. Puesto que la estereotipia es una forma cristalizada de códigos que se elaboran y re-elaboran, el trabajo de análisis debe mostrar los elementos que la sustentaron y deformaron.

En Perú como en México las mujeres indias y nobles fueron entregadas como parte de las alianzas con los españoles, este fue también el caso de la compañera de Francisco Pizarro quien tuvo con él dos hijos y a quienes pocos recuerdan. La violencia y violación de la conquista no estigmatiza a la mujer-madre india, tampoco pone en cuestión el orgullo del varón indio puesto que estas formas de alianza eran comunes en la época; más bien el hecho traumático radica en la vinculación entre la violencia de la conquista y el origen bastardo de los peruanos. El mestizo no puede reconocerse como tal porque el padre le niega su reconocimiento o, aun en el caso que fuera reconocido, no logra su ubicación en la estructura jerárquica colonial. ¿Qué está en juego detrás de la bastardía? El origen cuenta no solo con respecto a las relaciones interétnicas, uniones entre blancos e indios, por ejemplo, sino que el origen cuenta para efectos de la herencia y para ubicarse en la estructura jerárquica de la sociedad colonial. Vínculos familiares y vínculos de poder están entrelazados y, por lo tanto, los códigos que norman las relaciones y uniones siguen las pautas de los códigos del poder. La experiencia de vivir entre dos mundos se refleja en la angustia y zozobra de Garcilaso de la Vega, además de mestizo, descendiente de la *panaca* de los Incas.

Pero ¿en qué momento se acentúa la *desvalorización* y negación de sus propias raíces entre indígenas? Esto debe haberse producido después de la rebelión de Tupac Amaru cuando le son negados los privilegios a gran parte de las élites indígenas, hecho acentuado luego con la República. La nobleza inca tenía sus prerrogativas hasta la Revolución de Tupac Amaru, momento en que finalmente las pierde y las élites nativas son descabezadas.

Esta rebelión nos muestra a un Tupac Amaru acompañado de Micaela Bastidas. En la historia como en el imaginario ambos están unidos y tienen un reconocido estatus: héroe y heroína; pero será solo con Velasco que se recupere a Tupac Amaru como símbolo nacional. En efecto, Velasco reemplaza

en Palacio de Gobierno el cuadro de Francisco Pizarro por el de Tupac Amaru y con ello visibiliza la rebeldía indígena. No hay que esperar mucho para que de modo espontáneo aparezca también como parte de esa simbología la india rebelde al lado del indio rebelde.

En la sociedad peruana nativa la india está visible, como *warmiqa* forma parte de la unidad varón-mujer, de la pareja, en una relación de complementariedad que no está solo definida por los roles que desempeña, sino sobre todo por el orden social que representa. En la cosmovisión andina la mujer y el varón son dos partes de una misma unidad, los géneros no constituyen una relación de opuestos—como en la cultura occidental— sino de complementos. Debemos advertir que en el Perú contemporáneo la relación de complementariedad no significa necesariamente armonía, puede haber conflicto y cooperación, complementariedad y asimetría, que se expresan en las relaciones concretas de pareja y que algunos estudios sobre familia en el mundo rural han señalado.

En la tradición pre-hispánica las mujeres ejercían funciones de autoridad, como curacas o caciques. Además, en los mitos pre-hispánicos los personajes femeninos tienen visibilidad. Este es el caso del mito fundador del Imperio Inca, por ejemplo. Según la versión más difundida hay una pareja fundadora, Mama Ocllo es la mujer encargada de la agricultura y las actividades domésticas, y Manco Capac es el varón fundador portador de la vara. En otra versión del mismo mito, como reliev Rostworowski (1995), quien aparece portando la vara fundante es Mama Huaco, mujer guerrera. A diferencia de los arquetipos de género de la cultura occidental organizados en torno a una dualidad varón-mujer, en el caso de la mitología indígena hay evidencia de dos arquetipos femeninos. La mujer indígena se fue constituyendo poco a poco como guardiana de la autenticidad, depositaria de la traición, mediadora con los *Apus*. Más aún, algunas figuras míticas como la Pachamama—divinidad de la tierra— se feminizó y se hizo equivalente a la

madre tierra. Rostworowski señala, además, que en la mitología hay un predominio del binomio madre/hijo y de las relaciones hermanos/hermanas.

¿Cómo se reelaboran estas tradiciones en el Perú colonial y en la República, al punto que las mujeres van perdiendo visibilidad pública y se distancian de los circuitos del poder, por un lado, y a la vez se mantienen en las tradiciones indígenas y en el sincretismo religioso? En el Perú del siglo veinte las mujeres del campo se han incorporado al mercado, van a las ferias, se desplazan en diversos escenarios y han hecho un aprendizaje de diversos códigos sociales y culturales.

En lo que se refiere al Perú colonial, no hay heroínas, hay santas y hechiceras. En la colonia las mujeres pierden visibilidad porque los códigos dominantes prescriben su *encierno*, su *recato*. A la vez emerge una doble moral: la respetabilidad de los pudientes y la lascividad del pueblo.

En toda América Latina los códigos del honor/pudor van dando forma a las convenciones sociales respecto a las uniones legítimas, a las virtudes que la religión exalta, y a los códigos de género que sustentan el patriarcalismo y el machismo, lo permitido y lo prohibido. A pesar de que la conquista y la colonia imponen tradiciones culturales como las mencionadas, la capacidad de hegemonizar y homogeneizar los patrones de conducta y de pautar las tradiciones cotidianas en los pueblos nativos es relativa. En algunas naciones como en el Perú estos códigos conviven con otras tradiciones indígenas como es el caso del *servinacuy*. Asimismo, a pesar del estigma de la bastardía y de la condición de hijo ilegítimo, la práctica del concubinato es muy extendida, y hace pocos años fue reconocida por la ley peruana.

Por otro lado, en el México colonial, S. Stern encontró que los códigos de honor/pudor, eran re-elaborados localmente. De este modo, sin cuestionar los principios del patriarcalismo, se negociaban “pactos patriarcales” entre varones y mujeres que

ampliaban las posibilidades de las mujeres localmente. El estudio efectuado por Stern tiene evidencias precisas sobre las modalidades de resistencia, negociación e iniciativa de las mujeres para ampliar los recortados espacios que los patriarcas les asignaban.

En las relaciones cotidianas entre varones y mujeres en el Perú, así como en los patrones culturales que norman la vida familiar, han incidido diversas tradiciones, como señalamos anteriormente, por lo que la incidencia de la conquista, como hecho traumático en términos de la ausencia del padre, tendría tanta relevancia como la tradición indígena de la sierra sobre la pareja andina y la relación de complementariedad varón-mujer. Rostworowski relieves, además, cómo la *ausencia* del padre podría también explicarse en parte por el predominio de la relación entre hermanos y de la línea de herencia en el complejo sistema de parentesco prehispánico.

Los códigos de género del discurso político exaltan al varón, héroe de la guerra, pero no al machismo, más bien a un cierto *paternalismo*. Los héroes que los peruanos miran con respeto, además, son exaltados por su caballerosidad, arrojo o entrega; es el martirio, la entrega de sus vidas, lo que se admira. Esto ocurre en efecto con los héroes de la independencia, pero sobre todo de la Guerra con Chile —desde Bolognesi hasta Grau—.²⁶

¿Qué significa esta asociación entre héroes y derrota, la sensibilidad frente al martirio es acaso expresión de pesimismo? Es posible que haya una dosis de pesimismo, pero sobre todo

²⁶ Francisco Bolognesi se inmola en el Morro de Arica, y Grau muere sin abandonar el Huáscar. Grau, marino y piurano, es además recordado por su caballerosidad al derrotar a Prats, militar chileno, y al escribir una carta a su viuda en que le expresa sus sentimientos y respeto. Solo en los últimos años se ha recuperado con fuerza la figura carismática de un caudillo, Andrés A. Cáceres, militar que expresa la resistencia y que congregó también apoyo de diversos poblados de la sierra.

hay frustración. Esta dosis de frustración y pesimismo probablemente nutre la memoria histórica, pero queremos subrayar que además hay otros elementos: el sacrificio puede ser vano, pero al evocarlo se muestra sensibilidades humanas, vínculos sociales antes que mensajes de venganza. Cierto es que entre nuestros abuelos y padres había un sentimiento de descontento y desconfianza que un dicho popular recoge: “¡ay mamita los chilenos!”, pero la desconfianza frente a los vecinos del sur no fue materia de un proyecto revanchista, en todo caso los estados de alerta de los gobiernos militares obedecían a visiones estratégicas y búsqueda de equipamiento antes que a una convocatoria nacional para desencadenar sucesos militaristas.

En la vida diaria hay machismo, pero, como en el caso del racismo, discurre por canales subterráneos; no aparece en los discursos. J. C. Mariátegui es uno de los pocos intelectuales que a comienzos de este siglo presta a atención al problema de la situación de las mujeres en dos artículos de poca difusión. En ellos apela a las nuevas sensibilidades que las mujeres pueden aportar y elabora sobre sus ideas humanistas. En este sentido debemos anotar que las obras de pioneras como Flora Tristán y Clorinda Matto de Turner, si bien logran cierto reconocimiento, son voces excepcionales que quedan relegadas a un segundo plano.

En México, en cambio, a lo largo de la historia están explícitamente presentes los códigos de género, clase y etnicidad. A pesar de la secularización de la reforma y como un modo de afirmación del orgullo nacional, la figura del *macho mexicano* y mestizo, está presente en el discurso y en el sentido común. En el Perú, aunque no se exalta el machismo, sí se exalta al *tenorio*, al enamorado, se permite la doble moral de los hombres y se prescribe obediencia de esposas a esposos. En el imaginario expresado en los íconos oficiales están presentes los héroes de guerra. En los últimos años existen numerosos artículos sobre el modo en que algunos personajes, héroes individua-

les de nuestra historia, han sido representados con rasgos occidentales a la vez que se minimizaban sus rasgos indígenas o de raza negra.

Además de la violencia física y de las vejaciones que los indígenas sufrían, varones y mujeres, se ejercía una violencia simbólica contra *lo indígena*. Por esto Gonzáles Prada, al escribir sobre el Perú como país mestizo, afirma que los que se creen puros son acomplejados y reconoce la fragmentación y el racismo en la vida cotidiana. En un poema “El Mitayo”, publicado después de su muerte, Gonzáles Prada afirma que “[...] el blanco no tiene corazón y el indio va a ser siempre oprimido, hasta que decida tomarse la justicia en sus propias manos” (Portocarrero, 1992). Estas palabras no son solo declarativas, recoge el pensamiento y temores de la clase política de la época ante una eventual guerra de castas, ante la rebeldía indígena.

PROVINCIANOS: EL PODER DEL DISCURSO Y EL DISCURSO DEL PODER

La migración ha sido desde las primeras décadas de este siglo un componente del crecimiento urbano, pero el migrante era mirado con recelo, muchos de ellos quechua-hablantes disimulaban su origen. Mientras que los políticos se preocupaban sobre cómo retener a los migrantes en el campo, ellos se organizaban en agrupaciones provincianas y restituían vínculos familiares y redes de solidaridad en las ciudades. Solo en los últimos años la migración interna ha sido considerada por los estudiosos como uno de los procesos más relevantes para la comprensión de la sociedad peruana, no solo porque ello incide en la configuración de nuevos sectores populares urbanos y en la sociedad de masas, sino también porque ello supone un proceso cultural que va más allá de los migrantes directamente involucrados —no olvidemos que ya en los setenta más del cuarenta por ciento de los limeños era de origen provinciano—.

El peruano de hoy no es el indio ni el mestizo sobre el que escribieron los intelectuales de los años treinta, es más bien el “provinciano” que añora su tierra y que tuvo que enfrentar viejas humillaciones y nuevas precariedades, pero que evidencia en los noventa una creciente afirmación de su identidad provinciana. En la Lima de hoy, según la encuesta de Apoyo, más del treinta por ciento reconoció que su lengua materna era el quechua. En el discurso sobre *lo peruano* los migrantes aparecen tratados de modo ambiguo, a veces como parte del proceso de integración y otras como marginales. Y es que el discurso sobre los migrantes fue un discurso elaborado desde el poder, como si se tratara de *los otros*, aunque los que detentaban el poder también fueran migrantes. Mientras que el discurso *clasista* de décadas pasadas pierde fuerza, en la última década surgen nuevas perspectivas; por un lado, el de las personas y sus derechos: la promesa de la ciudadanía (Degregori 1986); y por otro, el de las personas y su inserción productiva: la promesa del otro sendero (De Soto 1986).

Es necesario tener presente que no son los provincianos en Lima sino los que siguen en sus regiones, los de *tierra adentro*, quienes elaboran un discurso sobre los *limeños* y que construyen un *nosotros* referido a sus comunidades locales y regionales. Primero correspondió a los intelectuales regionales llamar la atención sobre el centralismo limeño. Mariátegui está preocupado por el poder de los gamonales y no elabora sobre las reformas de Estado que supone la descentralización. Es en los escritos de Emilio Romero donde se abordan estos problemas. Entonces, la aspiración por la descentralización no era solo un reclamo al Estado concentrador de poder y recursos sino — como lo señala J.C. Mariátegui — un *sentimiento* ante el abandono de los pueblos del interior del país. Este resentimiento provinciano se convirtió en protesta organizada en los setenta, cuando la reforma agraria creó un vacío de poder regional al liquidar las bases de la oligarquía terrateniente. Sectores medios, profesionales, trabajadores del Estado y dirigentes de gremios re-

gionales se constituyeron en líderes regionales, sus lugares de referencia eran las principales ciudades, y elaboraron proyectos regionales de desarrollo y propuestas de descentralización. La puesta en marcha de muchas de estas iniciativas requería la confluencia de voluntades, estabilidad política y visión de futuro, madurez de la clase política nacional y de los liderazgos regionales. No entraremos aquí en detalles pero más allá del peso de la recesión económica de los ochenta y de la violencia política de las últimas décadas, el discurso sobre el *nosotros* en las regiones, aunque no se abordaba de modo explícito, formaba también parte de la disputa política.

El discurso que se procesa desde las regiones se centraba en la identificación de objetivos de desarrollo y/o de exaltación de identidades locales o regionales. Se explicita la composición de la vanguardia que lidera las movilizaciones y se apela a la comunidad política local, pero la puesta en práctica de un *nosotros* local encuentra muchas dificultades. En parte, estas se sustentan en las grandes distancias sociales y en las diferencias étnico-culturales locales, pero también en el encono de la clase política local que alimenta ambiciones y disputas partidarias. Las disputas políticas, inicialmente entre el APRA y la Izquierda en algunas zonas del norte y sur andino, se vuelven cruentas cuando interviene Sendero (Renique 1991), a ello hay que agregar los efectos perversos de la militarización y el narcotráfico y el MRTA en diversas regiones del país.

En el Perú de los setenta las iniciativas regionales eran un componente más de las diversas manifestaciones del movimiento popular cuya base social provenía del proceso de modernización e industrialización del país en décadas previas (Henríquez 1986). Como otros estudiosos han señalado, el discurso clasista y las tendencias obreristas desdibujaron el papel de la etnicidad en la identidad popular.

Además, las movilizaciones regionales de fines de los setenta son principalmente urbanas y de sectores medios. Aun

en el caso de las movilizaciones campesinas que se desarrollaron entre los cincuenta y los sesenta el énfasis estuvo puesto en el carácter clasista y sindicalista del mismo. Aunque se levantaran símbolos del mundo campesino, como lo hiciera Velasco con la reforma agraria, el peso de los dirigentes campesinos de aquella época como líderes nacionales era muy restringido. Por ello destaca Hugo Blanco, dirigente político de las movilizaciones campesinas del Cusco, que luego de años de prisión es elegido miembro de la Asamblea Constituyente en 1979 .

Por otro lado, en el debate político se reconoce la desarticulación y fragmentación social del país, lo que se expresa en una propuesta de gobierno regional con representaciones elegidas por sectores sociales adoptado en la Constitución de 1979, incluyendo comunidades campesinas y nativas de la selva, proceso que será rápidamente revertido. Mientras las iniciativas y movilizaciones regionales de los setenta se debilitan, y el sentimiento aristocrático de lo limeño pierde vigencia, el orgullo provinciano se va afirmando. Las experiencias diversas de gestión municipal, los nuevos liderazgos de barrios constituyen espacios de socialización y afirmación.

Por otro lado, en medio de violencias y de intolerancias se recupera el valor de la diversidad, el tema del racismo y la discriminación emerge desde sensibilidades ocultas y, se debate abiertamente al respecto. Estos debates difieren de las formas que ello toma en otras sociedades en que pueden estar vinculados a la religión o al territorio: en el Perú las desigualdades sociales están siempre presentes y matizan el color de la piel.

Como habíamos señalado anteriormente, lo limeño cimentado en un imaginario aristocrático y criollo ha perdido vigencia, en la medida en que también Lima como ciudad fue abandonada a su suerte y mostró el lado horrible que ya había anunciado Sebastián Salazar Bondy. Antiguos y nuevos limeños se apropian del espacio urbano, se trata de una convivencia

sin pactos, atravesada de medias palabras y reconocimientos parciales, transgresiones y reelaboraciones, puesto que en el Perú de cada día es más difícil ignorarse mutuamente.

Entre la hiperinflación del período de Alan García y el *fujishock* de los años 90, así como la intensificación del terrorismo entre 1990-92, los habitantes de Lima experimentaron no solo la inseguridad respecto de la economía familiar sino el miedo y la tensión frente a la violencia de cada día. Entre la gestión municipal del alcalde izquierdista Alfonso Barrantes, quien inició el programa del Vaso de Leche y en cuyo período se vieron por primera vez pasacalles en la Plaza de Armas, y el acercamiento entre los municipios de Villa El Salvador y Miraflores para protestar conjuntamente contra los atentados terroristas, pasaron diez años.

Luego de una década de sombras la ciudad aparece renovada; hay signos exteriores de recuperación urbana, aunque la pobreza continúa, la ciudad despierta de un período de letargo, más consciente de la diversidad pero con sus traumas a cuestas.

Por otro lado, desde las regiones, el Estado y el poder eran considerados con cierta externalidad e identificados con un área geográfica: Lima en la costa central, y con un estereotipo: el limeñismo. Estas percepciones siguen presentes. Lima no es hoy el emblema del criollismo, es más bien una ciudad de provincianos y el limeñismo es hoy una identidad en crisis, en reelaboración.

Cierto es que los sueños de la clase política peruana miraron al extranjero, estuvieron de espaldas a las regiones sobre todo a la sierra; Lima enclavada en la costa, era eje de la economía exportadora. ¿Hasta qué punto ha cambiado esto? La visión centralista y concentradora de la clase gobernante ha cambiado poco, aunque los rostros pueden ser distintos y las raíces múltiples. Muchos provienen del Perú profundo pero

una vez instalados en el centro del poder no fomentan mecanismos para compartirlo.

Los debates sobre el mundo andino corresponden principalmente a preocupaciones de la intelectualidad sobre la construcción nacional, pero ni el mundo andino ni la Amazonía han sido pivotes de los sueños de una Patria indígena.

El que los asuntos regionales sean temas recurrentes de intensos debates y movilizaciones es evidencia de que la cuestión nacional sigue siendo un tema vigente, aun en la era de la globalización. De algún modo estos acontecimientos van en la dirección de la construcción de la sociedad nacional y la institucionalidad correspondiente, pero por cierto aún de modo errático. Otros textos han relevado el papel del movimiento popular (Tovar 1989, Ames 1981) o del movimiento campesino en diversos momentos históricos.

MATERNALISMO Y MILITARISMO EN UN PAÍS DE CHOLOS

En el Perú de fines del Siglo XX se perfila otra fuente innovadora en el discurso nacional (además del discurso regional): las voces de las mujeres. Se trata de voces ligadas *al día a día*, voces de mujeres populares que cobran visibilidad en torno a problemas de la vida cotidiana y la supervivencia de las familias, pero también voces de mujeres de clase media, trabajadoras y profesionales que cobran visibilidad en torno a la necesidad de afirmarse como personas.

Estas voces que surgen de la periferia, en los noventa se encuentran en el centro de los problemas económicos y políticos: lidiando con el hambre y con el terrorismo. Esto no solo les da visibilidad y reconocimiento por parte de otros sectores, sino que también las vuelve objetivos políticos.²⁷ Una de estas

²⁷ Nos referimos aquí a un proceso amplio de inserción creciente de las mujeres en la vida social y política, que se había iniciado a mediados del presente siglo con la expansión de la educación, y la experiencia masiva de organizaciones de base de mujeres desde fines de los setenta, así como la

voces fue la de María Elena Moyano, asesinada por Sendero Luminoso en febrero de 1992, había sido reconocida meses antes como el personaje del año por un diario nacional. A su muerte su figura se vuelve un símbolo nacional entre propios y ajenos, a pesar de su militancia izquierdista, desde el Presidente Fujimori hasta partidos de derecha le rinden homenaje como mártir de la guerra.

Este reconocimiento tiene un gran valor simbólico, aglutinador, se reúne en ello dos elementos: madre-patria, mujer-comunidad; y aunque se trata de un valor simbólico, María Elena se vuelve el único personaje de este siglo que parece encarnar un símbolo unificador y convocante a nivel nacional. Aun cuando no ha habido intencionalidad política en la construcción de un mito, su figura mantiene cierta vigencia —sobre todo en el medio urbano—.²⁸

Mujer negra y pobre, madre y compañera feminista, líder comunal y autoridad edil, militante de partido, María Elena encarna los referentes múltiples del mundo contemporáneo, identidades en positivo a partir de lo cual ella proyecta los valores que dieron legitimidad a las organizaciones de mujeres: solidaridad, trabajo comunal, organización popular y afirmación de sus derechos como mujer y como persona para expresar su voz discrepante.

De este modo, aunque el complejo identitario construido sobre referentes negativos se proyectó de lo indio a lo

profesionalización de mujeres de sectores medios y la emergencia de corrientes feministas. Entre ellas hay que destacar las voces de las mujeres organizadas del mundo popular urbano y campesino, ellas se vuelven el símbolo de resistencia al terrorismo y su discurso se vincula a su condición de madres luchadoras sociales y protectoras de la vida. Véase al respecto Lora (1986), Guzmán y Pinzás (1995) y Miloslavich (1993).

²⁸ Se ha construido un monumento en Villa El Salvador donde ella fue Teniente Alcaldesa, se ha filmado una película y en encuestas recientes de CALANDRIA (1998) aparece como un personaje reconocido por la opinión pública entre otras personalidades políticas y artistas de TV.

provinciano pasando por lo cholo, se elaboran otros referentes parciales, que no tienen aún el carácter de mitos unificadores pero que tienen vitalidad y vigencia local, que se nutren de una sociedad diversa: la provincia en acción, las redes solidarias.

Otro referente en positivo es el que surge de las prácticas de las mujeres organizadas en los barrios populares y en las zonas rurales que se constituyen en el sostén de una sociedad fragmentada y en la base de la recuperación social. Frente a ello encontramos la inacción o los intentos de cooptación de parte del Estado respecto a su papel en la integración y unificación nacional en esta década, sin tener tampoco la capacidad de encarnar al nuevo Estado pluricultural que las sociedades ansían en la actualidad.

Los referentes de identidad arriba aludidos corren discretamente en registros paralelos al discurso de la clase política y al de muchos círculos intelectuales, y muestran un lado de la realidad nacional diferente al que pintan el caos y la balcanización del país, o los términos de los autores de la República Embrujada o de la Utopía Arcaica.

Se podría analizar —de modo exhaustivo— qué dicen los políticos e intelectuales hoy, pero sería necesario analizar también por qué lo dicen, puesto que la revisión de los discursos y los imaginarios nacionales busca identificar los ejes de los procesos de autoreflexión y autorepresentación. No podemos desconocer los vínculos entre realidad material y simbólica, experiencia personal y colectiva, que están actuando; pero sí podemos señalar que la construcción cultural de identidades e imaginarios tiene su propia lógica y debe ser examinada con detenimiento desde otras perspectivas. En este sentido, un ángulo complementario a esta lectura podría surgir de las miradas ancladas en las expectativas personales, entre el *sueño por la casa propia* y el *sueño por el negocio propio*, tomar en cuenta los legítimos proyectos personales de autoafirmación individual, detenerse en los cambios intergeneracionales y sus horizontes culturales.

En lo que concierne a María Elena, ella ha trascendido como *madre coraje* pero el maternalismo implícito en esta imagen no corresponde necesariamente al *modelo mariano* ni al *modelo de supermadre*, atribuidos a las mujeres de los setenta en América Latina. En efecto, el marianismo, como sabemos, se refiere a la exaltación de virtudes espirituales, tiene como referente a la Virgen María y ha sido sin duda una de las corrientes más influyentes en los modos de vida de las mujeres en nuestros países, pero sobre todo de las mujeres del mundo urbano. En el caso de la noción de *Supermadre*, se trata de un arquetipo característico de las mujeres de la élite política en los setenta, difundido a partir de un estudio de Elsa Chaney quien encontró que la maternidad constituía no solo un modelo en la vida cotidiana, sino un referente en el quehacer político en el que las mujeres se proyectaban como madres de la patria.

En el caso de las mujeres dirigentes de barrios, como María Elena, aunque la base de su experiencia organizativa surja de su condición de madres y de la prolongación de sus actividades domésticas en las organización de comedores y de vasos de leche, sus referentes de autoidentificación giraban también en torno a su condición de vecinas y dirigentes. Ellas fueron crecientemente adquiriendo experiencia en la gestión comunal y afirmándose como personas, sin negar ni descuidar su condición de madres, mujeres y esposas. Es por esto que afirmamos que lo que observamos en el Perú contemporáneo está más cerca del *maternalismo político* que del marianismo. El maternalismo político se apoya en el reconocimiento de que a partir de la socialización de las mujeres en el *cuidado del otro*, los valores asociados al rol maternal y de cuidado se proyectan a la vida social y política (Chodorov 1978, Gilligan 1982).

El maternalismo no es nuevo. Los psicólogos reconocen, desde hace mucho, que el proceso de socialización es diferencial entre varones y mujeres, lo que suscita actitudes diferentes respecto de la maternidad y paternidad. Por otro lado, la maternidad nos remite a umbrales de misterio muchas

veces simbolizado y mistificado en mitos y leyendas, y se asocia a los mitos de origen. Siendo un imaginario fundante, el maternalismo se nutre de diversos elementos tradicionales y modernos, experiencias individuales y colectivas de las nuevas generaciones. Consideramos que el maternalismo como elemento constitutivo de los imaginarios y, del modo en que se observa en la sociedad peruana, tiene signo positivo. Debemos agregar, que el maternalismo admite variaciones interculturales —como diversos estudios de feministas, antropólogas y psicoanalistas han señalado—, y que en términos de referente de identidad personal el tema merece mayor atención del que hasta ahora ha tenido en el país.²⁹

El maternalismo social que encontramos entre las dirigentes de barrios se expresa en actitudes solidarias, en esfuerzos colectivos; a la vez, la autovaloración personal puede tener como referente la maternidad, la condición de dirigente o ambos. Consideramos que el maternalismo, como elemento constitutivo de los imaginarios, y del modo en que se observa en la sociedad peruana, forma parte de los referentes de identidad con signo positivo. ¿Cómo se ha reelaborado el sentido de este maternalismo de modo tal que coexiste y se reproduce como parte de procesos en los que también se expande la conciencia de derechos individuales, y la aspiración por realización personal?, es algo que solo podemos responder de modo preliminar. Desde nuestro punto de vista, esto se debería al modo en que confluyen dos lógicas de violencia: la de la guerra

²⁹ En el Perú, algunas investigaciones han abordado el tema de la maternidad y el marianismo, este es el caso de F. Santisteban (1985) y Ureta de Caplansky (1988). Asimismo debemos señalar que el tema reaparece, en los últimos años, en las monografías de estudiantes de género y de sociología, este es el caso de Tesania Velasquez (1997), pero también de Arturo Granados sobre masculinidad y paternidad, y de Maritza Paredes sobre marianismo, que lamentablemente no están disponibles. Por otro lado, desde la literatura debemos destacar el aporte de Cecilia Esparza (1999) sobre la figura del *padre* en Vargas Llosa.

interna y la de la vida cotidiana. Tener que lidiar con situaciones precarias como la descrita requiere de todos los recursos emocionales y familiares posibles, a la vez que se producen rápidos y muchas veces dolorosos aprendizajes de los derechos individuales y colectivos. Por cierto, será necesario estudiar con mayor precisión los ejes —o modelos— de referencia de las mujeres de diversa condición social, en el campo y la ciudad, así como el sentido pragmático y las relaciones clientelares que se reproducen entre las nuevas generaciones.

Entre los ochenta y los noventa el horror de la guerra y los ritos de la misma invadieron nuestras vidas. Sin darnos cuenta se fue perdiendo la noción de que nos encontrábamos en situaciones totalmente límites. Lo que ello significa para el ciudadano común y corriente se refleja en la emigración, la angustia diaria y la violencia cotidiana; lo que ello significa entre los propios miembros de las instituciones armadas y policiales lo estamos observando hoy en las modalidades de violencia delincriminal organizada, en el deterioro de la moral cívica de los militares, y en la corrupción.

Los militares, aunque suelen recurrir al *ejercicio legítimo* de la violencia en contextos de guerra, se volvieron el lado oscuro de este proceso. Las instituciones públicas —incluyendo las militares— no solo defienden la patria sino que deben garantizar la seguridad ciudadana. A lo largo de esos años la población no tuvo este apoyo institucional, se sucedieron violaciones de derechos humanos, torturas. A la vez que se exaltaba el heroísmo y los triunfos militares, se mostraba poco respeto por la vida.³⁰ En el sentido común, *lo militar* ha sido visto con des-

³⁰ Las Fuerzas Armadas en el Perú usualmente consideradas mecanismos de ascenso social y de prestigio, han sido parte interesada y activa en la historia política del país en golpes militares o confrontaciones entre caudillos. Debemos agregar, que en la década de los setenta, desde el Centro de Altos Estudios Militares levantaron también el tema del “proyecto nacional”. En lo que corresponde a esta década, cabe destacar la figura de Ketín Vidal, general de policía a quien correspondió capturar a la

confianza. los tanques no eran parte de la vida cotidiana sino de eventos excepcionales, lo cual por cierto no tiene que ver con que los golpes de Estado sino con la percepción de situaciones *alteradas* aunque frecuentes. En la vida cotidiana de las personas estaban instaladas otras prácticas —la violencia interpersonal, la agresión sexual, el insulto, el racismo y la discriminación, la violencia contra las mujeres y las violaciones de niños—.

En medio de la guerra y el terrorismo estas dos lógicas de violencia se cruzaron y nos encontramos inmersos en un tejido de relaciones violentas cotidianas e institucionales, violencia psicológica y violencia armada, la amenaza de palabra y el golpe furtivo, el miedo a la vuelta de la esquina, las pesadillas y la angustia. Una experiencia que vincula militarismo, guerra y violencia cotidiana.

Los estudiosos del *militarismo* han explicado que dicho término se refiere a una ideología en que *lo militar* se vuelve prioritario con respecto a otras esferas de la vida social, económica y política. Esta fue la experiencia de los peruanos entre los ochenta y los noventa. Una situación que la mayoría no buscó ni aplaudió pero con la que tuvo que convivir. Circunstancias que permitieron a los promotores de la violencia desplegar todos sus artificios. Otro componente del militarismo es la convicción de que la violencia es una *solución legítima* para todo tipo de conflictos, y de que las armas son una prolongación de la virilidad.

Por ahora, podemos afirmar a modo de conclusión que en el Perú de los setenta no había mitos unificadores pero sí mitos movilizadores desde la sociedad. En el Perú de los noventa, a pesar de la fragmentación social y del repliegue del Estado, algunos referentes colectivos siguen teniendo vigencia

dirección nacional de Sendero, su desempeño dio prestigio a su institución mostrando ecuanimidad y tacto, por lo que a pesar de que fuera removido de su cargo, goza de reconocimiento en la opinión pública.

como el de la identificación local y regional, la colaboración solidaria y la organización. Pero también hay otros nuevos, como la afirmación del valor de los derechos humanos, de las instituciones democráticas y de la vida. No configura ello un imaginario ni una utopía, pero sí podemos decir que son referentes positivos de identificación que las nuevas generaciones articularán en discursos y mitos aunque sea parciales —tal vez no sobre *lo peruano* pero sí sobre la peruanidad en la cultura política nacional, en modos concretos de convivencia—. Cómo se conciliarán las crecientes expectativas de realización personal y de autovaloración individual con las posibilidades reales que la sociedad ofrece, cómo cristalizarán las expectativas de una convivencia digna en la cultura política nacional, son algunos de los retos que tenemos por delante.

ANOTACIONES FINALES

¿Podemos hablar de un imaginario nacional en el Perú? ¿Cuáles son los elementos de dicho imaginario, de *lo peruano*? Creíamos conocer la respuesta por anticipado, la constatación de que no hay una sino varias visiones de país, no uno sino varios imaginarios. De pronto, nuestro trabajo cobró un nuevo giro, la fuerza de la *negación*, de la *ajenidad*, de la desvalorización de lo nacional —todo lo cual no es nuevo para los peruanos— fue articulándose y cobró forma en un *complejo identitario nacional* de referentes negativos. ¿Por qué los referentes positivos de identidad perdieron valor y prestigio, cómo surgen otros referentes de identidad positivos en la historia reciente?, son algunas de los temas y planteamientos que emergen en el texto. La utilidad de este trabajo radicaría entonces en contribuir a mostrar los elementos del *complejo identitario de lo peruano* —y así sumarnos a otros esfuerzos en esta línea—, pues es necesario reconocer su existencia para poder desmontarlo, decodificarlo y también para poder superarlo.

Asimismo, esperamos haber contribuido a identificar procesos y agentes de la autoreflexión colectiva, las imágenes

que registra nuestra memoria, evidenciando el papel de los intelectuales y políticos, y de los propios actores sociales, en la construcción de los imaginarios. En los últimos años, los temas de discriminación por género, racismo, etnicidad y violencia han merecido creciente atención con un cierto énfasis en las diferencias más que en las desigualdades, y, sin embargo, lo peruano aún está atravesado por jerarquías sociales en su simbología. Del mismo modo, el tema de la cuestión nacional, que en el debate político peruano se asocia con la reflexión sobre el Estado-nacional, y que el discurso neoliberal en América Latina ha recluso entre los temas del pasado, encuentra en otras regiones del mundo vitalidad renovada. Se trata de reflexiones en torno a procesos derivados del fundamentalismo religioso o étnico, nacionalismos emergentes, o cambios en los sistemas políticos a raíz de los nuevos marcos de integración internacional —incluyendo las posiciones democráticas de autoridades locales por el descentralismo—.

En el Perú, los dilemas de la sociedad nacional están implícitos en las propuestas regionales como parte de sus sensibilidades y no solo de su discurso; un eje sustantivo de esos dilemas se relaciona con la construcción de una comunidad política. Por otro lado, podemos decir que la experiencia de las mujeres, a nivel urbano y rural, se desenvuelve principalmente en escenarios comunales. A propósito hablamos de *comunalidad* y no de *comunitarismo*, una distinción necesaria en que el *locus* es el lugar del reconocimiento.

Al iniciar este trabajo nos propusimos precisar algunas ideas que nos sirvan de contexto para abordar una tarea de más largo aliento, destinada a elaborar una visión retrospectiva sobre el Perú. Ahora este ensayo ha cobrado una dinámica propia y seguramente lo ampliaremos trabajando, de modo más sistemático, las miradas locales y regionales, las de las nuevas generaciones, y las ideas referidas al maternalismo y militarismo. Como toda tarea con ambiciones, solo puede ser colectiva, y como todo conocimiento, solo puede ser acumula-

tivo. Nuestra aspiración es formar parte de un diálogo abierto en torno a estas inquietudes.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, José María. *Todas las Sangres*. Lima: Editorial Horizonte, 1985.
- ALFARO, Rosa. *De la conquista de la ciudad a la apropiación de la palabra*. Lima: Ed. TAREA, 1987.
- AMES, Rolando. "Movimiento popular y construcción de la democracia". En Pease, Henry y otros (comps.). *Democracia y movimiento popular*. Lima: Desco, 1981.
- BARRIG, Maruja y Amelia FORT. *La ciudad de las mujeres: Pobladoras y servicios. El caso de El Agustino*. Lima: CENTRO/SUMBI, 1987.
- BAJOIT, Guy y Abraham FRANSSSEN. *Les jeunes dans la compétition culturelle*. París: Ed. PUF, 1995.
- BASADRE, Jorge. *Perú problema y posibilidad*. Lima: Banco Internacional, 1978.
- BARTRA, Roger. *La jaula de la melancolía, identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo, 1996.
- BIONDI, J. y E. ZAPATA. *Representación oral en las clases de Lima*. Lima: Universidad de Lima, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *Sur La Télévision*. París: Liber, 1996.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese. "De Empédocles a Tunupa: evangelización hagiografía y mito". En BOYSSE, T. (ed.). *Saberes y Memorias en los Andes*. Lima: CREDAL-IFEA, 1997.
- BONILLA, Heraclio. *La Independencia en el Perú*. Lima, 1977
- BURGA, Manuel. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: IAA, 1988.
- CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquet, 1983
- CORNEJO POLAR, Antonio. "Literatura Peruana e Identidad Nacional, tres décadas confusas". En

- COTLER, Julio (ed.). *Perú Problema*. Lima: IEP, 1995, pp. 293-302.
- COTLER, Julio. "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú". En COTLER, Julio (ed.). *Perú Problema*. Lima: IEP, 1995, pp.153-197.
- CHANEY, Elsa. *Supermadre, la mujer dentro de la política en América Latina*. México: FCE, 1983.
- CHANADY, Amarill. "La hibridez como significación imaginaria". Ponencia presentada en LASA Guadalajara, México, abril 1997.
- CHORODOW, Nancy. *The reproduction of mothering*. S.d., 1978.
- CHORODOW, Nancy. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. Mass.: Yale University Press, 1989.
- DE BARBIERI, Teresita. "Los ámbitos de acción de las mujeres". En HENRIQUEZ, Narda (ed.). *Encrucijadas del saber, los estudios de género en las ciencias sociales*. Lima: PUCP, 1996.
- DELGADO DIAZ DEL OLMO, César. "Género y ficción". BARRIG, Maruja y Narda HENRIQUEZ (eds.). *Otras Pielés*. Lima: PUCP, 1995, pp. 35-50.
- DEGREGORI, Carlos Iván. "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú". En COTLER, Julio (ed.). *Perú 1964-94. Economía, sociedad y política*. Lima: IEP, 1995, pp. 303-332.
- DEGREGORI, Carlos Iván. "El aprendiz de brujo y curandero de chino. Etnicidad, modernidad y ciudadanía". En DEGREGORI, Carlos Iván y Romeo Grompone. *Elecciones 1990. Democracia y redentores en el nuevo Perú*. Lima: IEP, 1991.
- DEGREGORI, Carlos Iván y otros. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP, 1986.

- DE LA CADENA, Marisol. "Las mujeres son más indias". *Revista Andina*, n.º 1, 1991, p. 7-48.
- DE LA CADENA, Marisol. "El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú". Inédito, 1997.
- DESOTO, Hernando. *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: Ed. El Barranco, 1986.
- ENLOE, Cynthia. "Feminists Thinking about, War, Militarism and Peace". EE.UU.: Clark University.
- ESPARZA, Cecilia. "Padre y Patria, la pregunta por los orígenes en *El Pez en el Agua* de Mario Vargas Llosa". En SILVA SANTISTEBAN, Rocío (ed.). *El Combate de los Angeles*. Lima: PUCP, 1999.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: IAA, 1987.
- FRANCO, Carlos. *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*. Lima: CEDEP, 1991.
- FRANCO, Jean. "Latin American Intellectuals and collective identity". *Social Identities*, n.º 3, 1997.
- FULLER, Norma. "En torno a la polaridad marianismo-machismo" Arango, L y otros (eds.). *Género e identidad*. Bogota: Universidad de Colombia, 1995.
- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- GILLIGAN, Carol. *In a different voice*. S.d., 1982.
- GUZMAN, Virginia y Alicia PINZÁS. *Biografías compartidas, redes sociales en Lima*. Lima: Flora Tristán, 1995.
- GUARDIA, SARA B. *Mujeres Peruanas, el otro lado de la Historia*. Lima: Imp. Huascarán, 1985.
- GOLTE, Jurgen. "Nuevos Actores Culturas Antiguas". En Cotler, Julio (ed.). *Perú 1964-94*. Lima: IEP, 1995, pp.135-148.

- HERNANDEZ, MAX. *Memoria del bien perdido*. Lima: IEP, 1993.
- HENRIQUEZ, Narda. "La sociedad diversa, hipótesis sobre la reproducción social". En PORTOCARRERO, Gonzalo y Marcel VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: PUCP, 1995.
- HENRIQUEZ, Narda. "Notas y Tesis sobre los movimientos regionales en el Perú". En Ballón, Eduardo. (ed.). *Movimientos sociales y crisis: el caso peruano*. Lima: DESCO, 1986.
- LORA, Carmen. *Creciendo en dignidad, movimiento de comedores autogestionarios*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-IEP, 1996.
- MALLON, Florencia. *Peasant and Nation, the Making of Postcolonial Mexico and Peru*. USA: California Press, 1995.
- MANRIQUE, Nelson. "Discriminación social y racismo en el Perú de hoy". En MANRIQUE, Nelson y otros (eds.). *Quinientos años después, ... el fin de la Historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp. 179-198.
- MANRIQUE, Nelson. "Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo". En *Tiempos de ira y amor*. Lima: DESCO, 1990, pp. 47-76.
- MANRIQUE, Nelson. *La Piel y la Pluma, Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: CIDIAG/Sur, 1999.
- MARIATEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Minerva, 1957.
- MARIATEGUI, José Carlos. *Ideología y Política*. Lima: Minerva, 1973.
- MILOSLAVICH, Diana. *María Elena Moyano: en busca de una esperanza*. Lima: Ed. Flora Tristán, 1993.
- MONTECINO, Sonia. "Identidades de Género en América Latina, mestizajes, sacrificios y simultaneidades". En Arango L. y otros. *Género e Identidad*. Bogotá: UNC, 1995.

- MONTECINO, Sonia, M. Dussuel y A. Wilson. "Identidad femenina y Modelo mariano en Chile". En *Mundo de Mujer, continuidad y cambio*. Santiago: Ed. CEM, 1988, pp.501-522.
- MONTOYA, Rodrigo y otros. *La sangre de los cerros. Urqukunapa Yawarmin. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*. Lima: CEPES-Mosca Azul-UNMSM 1987.
- NUGENT, Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Ebert, 1992.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro. *El individuo andino contemporáneo*. Lima: PUCP, 1998.
- OLIART, Patricia. "Temidos y Despreciados: Raza y Género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX". En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ (eds.). *Otras Pielas*. Lima: PUCP, 1995, pp. 73-88.
- O'PHELAN, Scarlet. "El mito de la independencia concedida: los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y el Alto Perú". En *Independencia y Revolución 1780-1840*. Lima: INC, 1987.
- O'PHELAN, Scarlet. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco: CERA Bartolomé de las Casas, 1988.
- PALMA, Milagros. "Malinche: El malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza". En PALMA, Milagros (ed.). *Simbólica de la Femenidad, Colección 500 años*. Quito: s.d., 1990.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 1994.
- PEASE, Franklin. *Los Últimos Incas del Cusco*. Lima: Editores P.L. Villanueva, 1981.
- PORTOCARRERO, Gonzalo "Ajuste de cuentas: cuatro años de TEMPO". En *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: SUR/TAFOS, 1993, pp. 9-37.

- PORTOCARRERO, Gonzalo. "Discriminación social y racismo en el Perú". En MANRIQUE, Nelson y otros (eds.). *500 años después...el fin de la historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp. 179-198.
- QUIJANO, Aníbal. "El movimiento campesino en el Perú y sus líderes". *América Latina*, n.º 4, 1965, pp. 43-64.
- QUIJANO, Anibal. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1980.
- REMY, María Isabel. "Historia y Discurso Social. El debate de la Identidad nacional". En COTLER, Julio (ed.). *Perú 1964-94*. Lima: IEP, 1995, pp. 275-292.
- RENIQUE, José Luis. *Los Sueños de la Sierra, Cusco en el siglo XX*. Lima: CEPES, 1991.
- ROSTWOROSKI, María. "Visión andina pre-hispánica de los géneros". En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ. *Otras Pielés, Género, Historia y Cultura*. Lima: PUCP, 1995, pp.1-14.
- RODRIGUEZ, César. *Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico*. Caracas: Nueva Sociedad, 1988.
- ROMERO, Emilio. *El Descentralismo*. Lima: Tarea, 1987.
- RUDDICK, SARA. "Mother Men's Wars". En *Maternal Thinking Towards a Politics of Peace*. Mass. 1995, pp.141-159.
- SANTISTEBAN, Friné. "Ser madre en un contexto de opresión". En Lora, Carmen y otros. *Mujer: víctima de opresión, portadora de liberación*. Lima: Bartolomé de las Casas, 1985.
- SARA-LAFOSSE, Violeta. "Familias peruanas y paternidad ausente, una aproximación sociológica". En PORTOCARRERO G. y M. VALCÁRCEL (eds.). *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: PUCP, 1995.
- SCOTT, Joan. "El género, una categoría útil para el análisis histórico". En AMELANG, James y Mary NASH

- (eds.). *Historia y Género*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 23-56.
- STEVENS, Evelyn. "El marianismo". En PESCATTELLO, (ed.). *Hembra y Macho en Latinoamérica, Ensayos*. México: Ed. Diana, 1977.
- STERN, Steve. *The Secret History of Gender, women, men and power in Late Colonial México*. North Carolina: U. North Carolina Press, 1995.
- SOTO, Ricardo. "La Identidad Huanca en Debate". Ponencia en el SEPIA, Huancayo 1997.
- TRELLES, Efraín. "Perfil de la Conquista. Cajamarca Revisitada". En *500 años después...el fin de la historia*. Lima: Escuela para el Desarrollo, 1992, pp.15-54.
- TOVAR, Teresa. *Velasquismo y movimiento popular: otra historia prohibida*. Lima: DESCO, 1989.
- TWANAMA, Walter. "Cholear en Lima". *Márgenes* n.º 9, 1992, pp. 206-240.
- URETA DE CAPLANSKY, Matilde. "María y las invariantes femeninas", trabajo presentado en la Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima, 1989.
- VARGAS LLOSA, Mario. *La Utopía Arcaica*, México: FCE, 1996.
- VARGAS LLOSA, Mario. *El pez en el agua: Memorias*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- VARGAS VALENTE, Virginia. *El aporte de la rebeldía de las mujeres*. Lima: Ed. Flora Tristán, 1989.
- VELASQUEZ, Tesania. *Balance Bibliográfico sobre la Maternidad desde la teoría psicoanalítica y con un enfoque de género*. Trabajo monográfico. Lima: Diploma de Estudios de Género, PUCP, 1997.
- VILLAVICENCIO, Maritza y Margarita ZEGARRA. *Del silencio a la palabra, mujeres peruanas en el siglo XIX y XX*. Lima: Centro Flora Tristán, 1992.