

## ¿INACABADAS RUINAS? NOTAS CRÍTICAS SOBRE EL IMAGINARIO PERUANO<sup>1</sup>

GONZALO PORTOCARRERO MAISCH  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, LIMA

La nación es una realidad moderna. Siguiendo a Anderson y Bhabha, podemos decir que es la hija bastarda de la Ilustración, pues se basa en la recuperación involuntaria de lo que la modernidad (des)estima como arcaico, en el sentido de gratuito, sin razón de ser. En efecto, desde el horizonte de la modernidad la única colectividad legítima es la conformada por todo el género humano. El proyecto moderno apunta a una ciudadanía mundial. Una nación de todos. No obstante, el empuje de la modernidad tuvo que realizar numerosas transacciones, acomodarse a la existencia de poderosas tradiciones que no pudo ignorar. El Estado nación es un producto híbrido donde las nociones de democracia e igualdad tuvieron que anclarse en espacios sociales, geográficos y culturales, definidos por la contingente arbitrariedad de tradiciones históricas. La realidad de la nación implica que los deseos de reconocimiento y filiación de sus miembros son sustancializados en la imagen de una suerte de tótem o fetiche del cual todos somos miembros y vástagos, resultando un ser entre nosotros parientes próximos. La nación es una ficción realizada, la construcción intersubjetiva de una entidad supraindividual que significa un espacio de pertenencia y reconocimiento, de deberes y derechos. Ahora bien, toda agrupación humana (comunidades, tribus, reinos) corresponde a este principio. Pero lo específico de la nación es su constitución democrática, su autoinstitución reflexiva, donde lo racional y deliberado se encarnan en un orden legal que fundamenta al Estado como instrumento para la realización de

---

<sup>1</sup> Este artículo fue publicado antes en *Yuyaykusun*, revista de la Universidad Ricardo Palma en el año 2008. En la presente versión he modificado solo algunas frases.

éstos deseos de reconocimiento, protección y solidaridad. Más decisivamente, la nación como forma de agrupación humana corresponde a sociedades complejas, internamente escindidas, en las cuales, además, el avance del racionalismo impide una validación religiosa de la sustancialización de lo colectivo. La mistificación es secular, intramundana, y se define a partir de la idea de un destino común, una promesa compartida.

Como señala Anderson, el marxismo por su sesgo economicista no entendió la fuerza de lo imaginario, la densidad de los vínculos nacionales. En la medida en que el nacionalismo era una ideología, según el marxismo ortodoxo, su convocatoria tenía que ser mucho menor respecto a la que se pudiera formular en base a los intereses de clase, de clara raíz económica. El estallido de la Primera Guerra Mundial mostró el primado de la identificación nacional respecto a la de clase. En la Europa de principios del siglo XX, la gente luchó y murió en nombre de las banderas de sus respectivos países y de lo que ellas significaban. En contra de la expectativa marxista, el internacionalismo proletario no logró mayor acogida. En realidad, el nacionalismo puede conceptualizarse como una religión cívica, como un conjunto de creencias, ritos y símbolos que dan sentido a la existencia humana. De hecho en el siglo XX mucha más gente ha entregado voluntariamente su vida por su nación que por cualquier otro motivo.

La nación, mezcla de espíritu tribal con ideología democrática y racionalismo secularizador, ha tenido aspectos civilizadores indudables. Su consolidación ha ido creando espacios de afianzamiento de las libertades humanas, ha ido instituyendo órdenes sociales que han logrado la negociación de los antagonismos, lo que ha impedido la proliferación de la violencia. Pero no todo es positivo, pues el trasfondo tribal de la nación reemerge en la desconfianza, hostilidad y guerra al diferente. La presión por la convergencia y la homogeneidad significó desarticular las tradiciones locales. En el campo internacional, la misma tendencia llevó al belicismo y a la guerra. Además, la crítica marxista al nacionalismo, entendido como hegemonía burguesa llamada a pacificar los conflictos de clase, sigue siendo válida.

Sin embargo, es probable que el potencial civilizatorio de la nación, su capacidad para fomentar el desarrollo humano, esté ya en declive. De hecho, el nacionalismo en muchas partes del mundo no tiene hoy la vigencia que tuvo hace unos cincuenta años. Me parece que las tendencias que erosionan la nación son el desarrollo del individualismo, la mundialización de la economía y la cultura y, finalmente, la aparición de nuevos tribalismos (las tribus urbanas de las que habla Maffesoli) en los que las personas satisfacen sus necesidades de filiación y

contacto con el otro. La disposición a morir por la nación, desde los ciudadanos, y la exigencia de dar la vida, por parte del Estado, aparecen hoy como realidades cuestionables. La construcción de una ciudadanía mundial es actualmente el horizonte civilizatorio más atractivo para quienes se reclaman herederos del proyecto moderno. Testimonio de ello es la emergencia de Europa como un estado supranacional. Pero se trata de un fenómeno de largo plazo y lleno de altibajos.

Pese a ser un país milenario en historia, el Perú no ha llegado a ser una nación. Los vínculos entre los peruanos son débiles, pues la ficción «oficial» llamada a sustancializar lo colectivo no ha logrado producir una síntesis que logre la incorporación de todos los peruanos como ciudadanos iguales llamados a compartir un destino común. La prevalencia del sentido de jerarquía y el predominio de la exclusión han debilitado el nacionalismo peruano al punto de impedir la consolidación de un Estado de veras representativo, de un orden social con el cual todos podríamos identificarnos.

El presente ensayo pretende «deconstruir» el imaginario peruano, el sentido común sobre lo que somos como colectividad. O, más precisamente, analizar el conjunto de representaciones que nos funda como sociedad conflictiva, desintegrada, donde no se ha logrado la articulación entre razón y tribalismo que define lo nacional. Para este análisis nos servirá de guía el examen de las siguientes frases:

1. El Perú es un mendigo sentado en un banco de oro
2. El que no tiene de inga tiene de mandinga
3. Donde se aplica el dedo brota pus
4. ¿En qué momento se jodió el Perú?
5. Todas las sangres
6. ¡Y no podrán matarlo!

Estas seis frases comparten el hecho de ser «densas», es decir, el estar (re) cargadas de significación y formar parte del «sentido común». Todas ellas tienen muchos equivalentes, pero cada una representa la cristalización «clásica», la más reconocida, quizás por contundente, de una idea. Estas frases han devenido en lugares comunes, al extremo de que su capacidad de sorprender e inducir nuevas ideas parece agotada. No obstante, en el plebiscito cotidiano que es el uso y la construcción del lenguaje, han sido elegidas o reconocidas como claves. Son expresiones «felices» porque la gente que las usa siente que encierran una gran verdad, que deslumbran por su evidencia, que iluminan la realidad. Dadas estas

circunstancias, desecharlas como meramente triviales sería una equivocación. En realidad dichas frases están en la «punta de la lengua» de muchas personas. Inducen y coronan pensamientos que aun en su carácter estereotipado pueden tener mucho de cierto, verosímil o respetable. Entonces, debemos entenderlas como «núcleos» del sentido común que requieren de un examen detenido.

Ahora bien, llegados a este punto debemos preguntarnos: ¿la verdad incuestionable que se atribuye a estas frases significa realmente que condensan una experiencia, que resultan de una reflexión que nos «pinta de cuerpo entero» como sociedad, es decir, que representan la conceptualización redonda y acabada de aspectos decisivos de la realidad peruana? No cabe una respuesta simple, afirmativa o negativa, a esta pregunta. Entonces, ella debe ser mejor elaborada, teniendo en mente la complejidad de la respuesta, evitando polaridades simplificadoras. Por lo tanto, veremos hasta qué punto estas frases: a) reproducen la realidad; y/o b) deforman la realidad; y/o c) crean la realidad. Nótese que las preposiciones y/o significan que las respuestas no tienen por qué ser excluyentes.

Las tres opciones son válidas (reproducción, deformación, creación) pero en diferente proporción. Si hubiera que arriesgar una intuición, me inclinaría por pensar que la mayoría de las seis frases deforman y crean más que representan la realidad. Esto es especialmente válido para las primeras cuatro, que expresan el alma del sentido común y la sensibilidad criollas. Las dos últimas son, en cambio, contestatarias. Apuntan a señalar virtualidades aún no realizadas pero cuya posibilidad es ya manifiesta. Es decir, son cuadros o anticipaciones de futuros posibles, imágenes extraídas de una narrativa o ficción que podría estar en vías de realizarse.

Estas frases no conforman un sistema coherente. Unas están en contradicción con otras. Por eso hablamos de imaginario peruano y no de imaginario nacional. Además, debe tenerse en cuenta que el sentido común no es un sistema clausurado. Representa la estrategia con que una sociedad enfrenta su presente y su futuro. En él, las ambivalencias y contradicciones están siempre presentes, abiertas, históricas. En todo caso, su integración es relativa y frágil. Pasa por la «hegemonía», es decir, por la existencia de una discursividad política que logra construir un sujeto colectivo, una identificación supraindividual. El sentido común es un sistema de creencias que logra persuadir a la gente de la «verdad» de sus afirmaciones, invisibilizando sus incoherencias, o explicándolas como «residuos», «anormalidades», como «ruidos insignificantes», en todo caso. La perspectiva hegemónica está anclada en lugares sociales prominentes e implica la defensa de una manera de ver la vida y la sociedad, finalmente de una forma de dominación

y de los intereses correspondientes. En el Perú no existe un «imaginario nacional» medianamente consolidado. Es decir, un conjunto de creencias que haga que todos los peruanos nos veamos como parte de una comunidad de ciudadanos con un pasado compartido y un futuro a construir. Lo que existe, en todo caso, es un conjunto de creencias que no pueden ser sintetizadas en una narrativa coherente, que nos impiden asumir nuestra historia y nuestra complejidad, que remiten a ideas de jerarquía, de superioridad e inferioridad.

El imaginario peruano está dominado por una tradición criolla que nunca logró trascender el colonialismo. Se trata de un sistema de imágenes que, desde una voluntad metropolitana de dominio, instituye un sujeto social con una baja autoestima. Se cristaliza así un «autorretrato» que rebaja y menoscaba y que el mundo criollo no ha querido o no ha podido superar por su complicidad con el colonialismo. En definitiva, la mirada criolla devalúa lo aborigen y sobrevalora lo occidental. Desde esta perspectiva, el drama de nuestra historia es la lucha de la luz de la razón contra la oscuridad de lo arcaico. En este combate las fuerzas de la barbarie siguen resistiendo tenazmente. Así, la mirada criolla alimenta un temple pesimista, desesperanzado, prisionero de la añoranza de una «limpieza» que nunca fue. Entonces, el futuro se mira con decepción e impotencia. Y en la práctica se fundamenta una actitud de «sálvese quien pueda», es decir, un individualismo transgresor. En este contexto, las dos últimas frases, que enfatizan la inclusión y la vitalidad como los vectores de movimiento de la nación peruana, representan un intento por trascender el sentido común criollo.

Es muy importante reparar en el hecho de que casi todas estas frases son definitivamente plásticas. Son ante todo imágenes visuales. Son la verbalización, la puesta en palabras de un «espectáculo» inmovilizado en una suerte de «fotografía». En efecto, cada frase remite a una narrativa, a un flujo de imágenes en movimiento del que ha sido extraída y al que evoca. Es el caso en especial de la primera, tercera, quinta y sexta; las restantes, la segunda y la cuarta, son más conceptuales, aunque también tengan un soporte o referente visual.

Para Lacan lo imaginario es el dominio de lo sensible no conceptualizado. Está a mitad de camino entre lo real y lo simbólico. Comparte con lo simbólico el hecho de ser comunicable, no obstante, se encuentra más cerca de lo real por cuanto está cargado de sensaciones y afectos. Lo imaginario es el registro de la alienación y de la identificación. Es el espacio del yo y del nosotros. En el imaginario confluye el deseo del Otro, las expectativas sociales, con el incipiente sí mismo. Esta confluencia puede estar más cerca del deseo del Otro, ignorando, entonces, el sí mismo. Si este fuera el caso, la autoimagen resultante sería una

deformación creadora de una subjetividad poco cohesiva, atormentada; alienada al interés del Otro que impone su deseo como imagen de lo que somos.

En tanto vínculo que se fundamenta en imágenes que a su vez reproduce, el colonialismo es intrínsecamente autoritario, pues implica suponer atributos en el dominado que son, en realidad, expresión de los deseos e intereses de los dominantes. Es el caso de la metrópoli que abusa de la colonia y que, al mismo tiempo, la califica de «fidelísima», invitándola a sentirse orgullosa de su lealtad y parecido con el original metropolitano.

## 1. EL PERÚ ES UN MENDIGO SENTADO EN UN BANCO DE ORO

La frase es atribuida a Raimondi, al parecer sin fundamento histórico, pero no sin razones que lo hagan verosímil. En todo caso, es una expresión que condensa un sentido común sobre lo que es el Perú. Su antecedente, la fama de riqueza de este territorio, es, paradójicamente, anterior al descubrimiento español del Tahuantisuyo. En efecto, el mismo nombre de Perú (o Birú o Pirú) se origina en Panamá y desde allí es usado por los aborígenes de esos lares cuando refieren a los españoles la existencia, allá en el sur, de unos territorios regidos por un gran señor donde abunda el oro. Estas expectativas fueron sobrepasadas por la realidad. El saqueo de los templos indígenas produjo una riqueza fabulosa para los invasores. También les resultó deslumbrante la acumulación de grandes reservas de ropa y alimentos en los depósitos estatales del Imperio Inca. Desde una sociedad donde la pobreza y el hambre eran datos dados, como la España del siglo XVI, observar un mundo social donde el Estado controlaba la producción y distribución de los productos básicos fue ciertamente sorprendente. Surgió entonces la expresión «¡Vale un Perú!». En esta frase el Perú se postula como lo valioso por antonomasia, como el arquetipo de la riqueza. Una riqueza, sin embargo, que resulta más de la fortuna que del trabajo laborioso. En Cervantes la imagen del «perulero», del conquistador victorioso o del «indiano» que regresa a España a disfrutar de lo robado o adquirido, es la del hombre mayor y sin educación que gracias a un golpe de suerte se ha vuelto poseedor de una fortuna que en realidad no merece y de la cual, en una suerte de justicia poética, puede ser despojado sin mayores reparos morales. «¡Vale un Perú!» se difundió en toda Europa. Más tarde, el descubrimiento del Cerro Rico de Potosí en el Alto Perú confirmó el aserto.

El nuevo territorio pasa a ser sinónimo de una riqueza que se «toma», que no tiene dueño y que no resulta del trabajo. Una riqueza «natural» disponible para quien la valora, para quien está dispuesto a llevársela. A la misma inspiración

responde la idea de que existen «tesoros escondidos», abandonados por sus dueños y a disposición de quien se empeñe en descubrirlos. Esta creencia inspiró la leyenda del Paititi y la sospecha de que los curacas indígenas ocultaban tesoros y vetas de minerales preciosos. Muchas veces los españoles torturaron a los indígenas para que revelen el paradero de estos tesoros. La misma creencia está detrás del huaqueo y de la búsqueda de los famosos tapados. También, ya en nuestro tiempo, se encuentra en quienes trabajan como guías de turismo, que reproducen la mitología de los tesoros escondidos refiriéndose a objetos como «la cadena de oro de Huáscar» o la «mazorca de oro» del Coricancha. Por lo general se supone que en la base de los templos coloniales, edificados sobre palacios o huacas prehispánicas, hay largos túneles que tienen destinos inciertos y donde están escondidos valiosos tesoros. No sería, sin embargo, recomendable adentrarse en ellos, puesto que no son firmes y serían numerosos los casos de personas extraviadas.

Es claro que esta idea de riqueza como «regalo», como algo que se coge, invisibiliza a sus productores y propietarios. Se les desconoce su misma condición humana. Ya con el virrey, con el conde de Lemos, se produce el reconocimiento de que no es «oro y plata lo que se exporta sino es la sangre y sudor de los indios». No en vano Basadre considera al conde de Lemos como el único virrey verdaderamente moral en la historia colonial peruana.

Sea como fuere, poco a poco, la población «peruana», criollos, mestizos e indios, asumieron que vivían en un país bendecido por Dios con grandes riquezas. Algunos razonan tal fortuna como una suerte de compensación providencial por lo alicaído de la raza. En versiones anteriores, estas riquezas son como el estímulo que Dios puso en estas tierras para que hubiera quien se animara a cristianizarlas.

En todo caso, es sintomático que en el momento de la Independencia, cuando se trata de elaborar el emblema o escudo nacional, el tema de las riquezas naturales haya sido escogido como la carta de presentación de la incipiente República frente al mundo. La vicuña, el árbol de la quinina y la cornucopia de oro simbolizan al Perú; ocupando la cornucopia, de la que se derraman abundantes monedas de oro, la mitad del espacio. Si la Independencia hubiera sido una revolución social, es probable que el escudo fuera un indígena rompiendo las cadenas de la servidumbre. En otros escudos nacionales es prominente la presencia de animales que simbolizan cualidades humanas como la fortaleza, la fuerza, la ferocidad, la resistencia, la altivez. Me refiero a animales como el león, el oso, el águila, el gallo, que representan esas cualidades con las que se identifica un Estado nación. En el Perú, la disponibilidad de la riqueza es el mensaje del emblema que nos pretende caracterizar.

El mito de la riqueza se reavivó, sin duda, con la explotación del guano a mediados del siglo XIX. El guano es el valioso excremento de las aves marinas que se acumuló por milenios en las islas del litoral peruano. Es extraído a bajo costo (en un inicio se usó a trabajadores penitenciados y después a culis chinos), pero adquiere por su poder fertilizante un gran valor en los mercados internacionales. Más aun que el oro indígena, el guano es la riqueza sin dueño que se «coge» y que no cuesta. Sin alcanzar las dimensiones del guano, más tarde el salitre, el caucho y el petróleo repiten la misma pauta. No obstante, es muy poco lo que queda de la explotación de estas riquezas. La mayor parte se pierde en guerras civiles o se malgasta en la expansión burocrática o en transacciones corruptas. Aquí aparece el tópico de Basadre de las «oportunidades perdidas». La población peruana no está a la altura de las posibilidades de su territorio y de la historia.

El Perú es, entonces, como un mendigo sentado en un banco de oro. Un país pobre y rico al mismo tiempo. Pobre por su población ignorante y sin industria, que no se da cuenta de las enormes posibilidades de enriquecimiento sobre las que está «sentada». Rico precisamente por esos recursos que están esperando la resolución para ser explotados. Es muy probable que la frase que comentamos se haya cristalizado hacia mediados-fines del siglo XIX. Durante, o poco después, de los episodios del guano y del salitre.

Ahora bien, ¿por qué se la atribuye a Raimondi? Creo que podrían citarse tres razones. Raimondi viajó intensamente por todo el Perú, era un científico, un sabio, alguien que sabe lo que dice. De otro lado, Raimondi era un extranjero, alguien que no tenía que dejarse llevar del prejuicio o del orgullo para formular una opinión, a la vez tan promisoriosa y negativa, sobre el Perú. Finalmente, él era italiano y como tal un personaje hacia quien el criollo estaba bien dispuesto. En efecto, entre toda la migración de mediados-fines del XIX, fueron los italianos los que recibieron mejor acogida, tanto por su tendencia a la exogamia, como por su laboriosidad no petulante. Entonces, Raimondi era un sabio extranjero bien dispuesto hacia el Perú. Alguien capaz de darnos una imagen objetiva, crítica y esperanzadora de nuestra realidad.

La imagen «El Perú es un mendigo sentado en un banco de oro» da pistas sobre nuestra pobreza a la vez que fundamenta un optimismo sobre el futuro. En efecto, la imagen de la frase es una paradoja: un mendigo rico sigue siendo mendigo porque es indolente, porque no sabe lo que tiene, porque, en definitiva, no sabe aprovechar las oportunidades sobre las que se sienta, tal como ocurre en la parábola de los talentos, la historia donde Jesús reprocha la pasividad de quien prefiere sentarse sobre los dones recibidos en vez de hacerlos fructificar.

El mito de la riqueza natural alienta una concepción rentista de la ciudadanía en el mundo criollo. En efecto, ser ciudadano es ante todo tener un derecho, aunque sea como expectativa, sobre esas riquezas. Si en Europa, según Benedict Anderson, la ciudadanía y sus derechos se adquieren por afirmar una disponibilidad de dar la vida por la nación, mediante la preparación militar, en el Perú la ciudadanía es el derecho a participar en los ingresos del Estado. Mientras tanto, el trabajo manual y, sobre todo, la lucha militar son cuestiones de soldados indígenas o de oficiales aventureros, mestizos o criollos ambiciosos. La fuente de vida del ciudadano criollo debe provenir de la justa distribución de la prosperidad por parte del Estado, a través de empleos y servicios.

Desde esta expectativa criolla popular, la imagen de una oligarquía improductiva y corrupta que acapara las riquezas del país adquiere verosimilitud. Estamos ante un panorama que, teniendo mucho de realidad, invisibiliza, sin embargo, el elemento empresarial de la «oligarquía»; quizá también porque este es provisto, sobre todo, por los inmigrantes extranjeros. En todo caso, esta construcción deslegitima la capacidad empresarial, pues por definición la riqueza no se produce sino que se «coge».

Se configura la imagen de un país que tiene ciertas «fuentes» o «manantiales» de riqueza de cuya explotación depende la prosperidad de todos. A partir de tal imagen, el problema del desarrollo es naturalmente el de realizar estas virtualidades. Y, paralelamente, el problema político es el de integrar a la condición ciudadana a las mayorías, impidiendo que una exigua minoría acapare los beneficios de las riquezas. Así, para Fernando Belaunde el problema del Perú se resuelve mediante la «conquista del Perú por los peruanos», por la puesta en valor de la inmensa riqueza que aguarda ser explotada en la selva alta. Para ello las carreteras son lo fundamental, muy especialmente la Marginal de la Selva. Si los españoles se hicieron ricos conquistando el Perú, ahora tocaría a una hermandad de los propios peruanos apoderarse de esas riquezas. Para Haya de la Torre, mientras tanto, el problema peruano está más en la distribución injusta de la propiedad que en la falta de acumulación. Y se resuelve mediante el aumento de impuestos y remuneraciones.

En una vuelta de tuerca difícil de imaginar, esta imagen del Perú como nación pobre en un país rico fue ganando consenso entre los excluidos, entre aquellos que produjeron la riqueza que se «coge». El mito de las riquezas naturales llega al propio mundo andino donde se constituye como pieza clave de la «idea crítica» —una visión del Perú que se construye en la universidad nacional de los años 1960 y que gracias al clasismo y al auge de la izquierda se convierte en sentido común en vastos sectores de la población peruana—. Así, el Perú es definido como una sociedad rica

pero traicionada por un Estado que no la representa, un Estado que está al servicio de la colusión entre el imperialismo y las clases altas que son extranjeras. En cierto sentido la posición de la nueva izquierda es la de extender la ciudadanía criolla. Es decir, por el hecho de haber nacido en el Perú, las mayorías tienen derecho a una atención estatal que corresponde a la participación que les toca en las riquezas naturales. Esta fue también la pedagogía política de Sendero Luminoso en las comunidades en las que logró influencia: los maestros y los jóvenes persuaden a los campesinos de que ellos tienen derechos, de que el Estado les debe una serie de servicios y facilidades, de que la riqueza nacional está malbarateada y/o acaparada, de que ahora les toca recibir lo que siempre se les ha negado.

Es irónico que la construcción de derechos subjetivos no se corresponda en la historia de nuestro país con una paralela asimilación de deberes. En efecto, en el mundo colonial los indígenas eran el pilar de la economía. Ellos producían esas riquezas que se «cogen». Tenían muchos deberes y pocos derechos. En el siglo XIX, el eje de la economía se traslada hacia la costa. El excedente depende más de la renta, de la tecnología y de la mano de obra migrante. Menos de la pobreza indígena. En el siglo XX, la sierra sigue perdiendo importancia económica, los indígenas son ya la fuente invisibilizada de la riqueza, pero, de cualquier manera, ahora luchan por una ciudadanía acriollada.

A este boceto histórico del mito de las riquezas naturales se podría contraponer un aprendizaje colectivo sobre el trabajo como la fuente de la riqueza. Frente a clases altas tan atraídas por el mercantilismo y la búsqueda de ganancias altas y fáciles y a clases populares urbanas que esperan la dádiva estatal, se sitúa la figura del migrante, del provinciano que sabe que todo depende de su esfuerzo. Imbuido de una gran laboriosidad y de un ferviente deseo de progreso, el migrante es el equivalente del «pionero» en la historia norteamericana.

En todo caso, queda claro que el mito se origina en una deshumanización del indio visto como una bestia de trabajo. Más tarde, con la expansión europea y los ingresos providenciales del guano y el salitre, el mito adquiere una cierta realidad. Se consagra la frase que estudiamos, dando lugar a una mentalidad rentista y especulativa en las clases altas, reforzando el patrimonialismo en el Estado y la mentalidad de queja y reivindicación sobre él en el mundo popular.

## **2. EL QUE NO TIENE DE INGA TIENE DE MANDINGA**

La frase es atribuida a Ricardo Palma. También, pero con mucho menos frecuencia, a Manuel González Prada. No obstante, me parece dudoso que pertenezca a

alguno de estos escritores, aunque está más cerca de la cosmovisión de Palma. En principio, una autoría prestigiosa refuerza la capacidad persuasiva de una frase o imagen. Pero este principio es relativo, pues, en ausencia de autoría efectiva, la atribución tiene el mismo efecto. De cualquier manera la frase es fundamental para definir al sujeto criollo. En efecto, a través de ella se plasma una posición existencial. La idea es que el criollo proviene de una mezcla de sangres, pero que ello no es decisivo en su universo mental, en su cultura, en su identidad. La frase cristaliza el intento de invisibilizar el racismo, pues niega las resonancias simbólicas de las diferencias físicas. El color no importa pues todos tenemos de todo. Se trata, como veremos, de un pacto que reprime, sin eliminar, el racismo.

El hecho clave, lo que hace aceptable la frase para el sujeto criollo, es que lo *inga* y lo *mandinga* se colocan en la esfera del tener, es decir, de lo accidental o circunstancial. No comprometen, pues, la esfera fundamental del ser. El criollo no es ni indio ni negro. Puede *tener* un poco de esto y/ o de lo otro, pero, ciertamente, no *es* ni esto ni lo otro. Se acepta un (leve) parentesco biológico, pero afirmando una separación cultural. Entonces, el criollo *es* blanco o casi blanco pero también tiene algo de indio y de negro. La mezcla biológica es legítima, no descalifica. En su libro *Lima: apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*, Manuel Atanasio Fuentes dice que el blanco peruano es «amarcigado». Es decir, no es tan blanco, pero igual es considerado blanco por la sociedad.

La frase debe ser analizada como una fotografía o una instantánea que viene a condensar una visión de la historia del Perú. La idea es que el peruano es occidental pero también tiene algo diferente. Trazas de sangre y cultura que le dan un toque de exotismo, que lo adornan o enriquecen con una diversidad de la cual los blancos puros carecen. En realidad, la frase representa un compromiso entre el racismo científico y la necesidad de afirmar un sujeto nacional. En efecto, a mediados del XIX las teorías racistas reciben el apoyo de la comunidad científica mundial. Se convierten en sentido común en los países metropolitanos. La «raza» aparece como un concepto objetivo. Entonces, al compás de la expansión colonial europea, los pueblos del mundo son clasificados y jerarquizados. En las respectivas taxonomías del género humano se parte de la premisa de que la mezcla es lo peor. Es el caso del conde de Mirabeau, Le Bon, Taine. Lo blanco, especialmente si puro y no contaminado, es, desde luego, lo mejor. Lo mestizo es regresivo. La idea de que el producto del cruce hereda lo peor de cada uno de sus progenitores es un dogma autoevidente. Detrás de este aserto está, desde luego, la apuesta por una endogamia europea. Sea como fuere, lo mixto es lo sucio, lo abyecto.

El «racismo científico» era totalmente depresivo para la población latinoamericana, la mayoría de ella producto de intrincadas mezclas de las que ya no existía registro alguno. Frente a esto, entre los intelectuales peruanos hubo dos reacciones. Algunos, avasallados, pensaron que la ciencia nos condenaba, que la raíz de nuestras desgracias estaba en lo degenerado de la raza y que frente al problema nacional no había más respuesta que la inmigración blanca. El pecado original del Perú era no haber sido conquistado por los anglosajones. Ello debido a que en este caso los indios habrían sido exterminados, permitiendo, entonces un comienzo fresco, a la manera de los Estados Unidos, con una población laboriosa y práctica, única base de un país estable y pujante. La aceptación del racismo científico destruía la posibilidad de una autoestima para los peruanos. Conducía a una actitud melancólica, a añorar lo que no pudo ser. A estar en un duelo permanente por no ser blanco y próspero. La resistencia al racismo científico era el primer paso en la afirmación de la posibilidad de un destino nacional. Pero ella no podía ser frontal. Después de todo, el racismo científico venía de Europa.

La solución de autores como Manuel Atanasio Fuentes y Francisco Laso fue recurrir a la comparación con la cromática. La diversidad en el color, afirman estos autores, es belleza. Lo puro, la repetición de lo mismo, es insípida monotonía. El argumento tenía sus méritos. A la autoridad abrumadora pero lejana de la ciencia, se oponía la contundencia de los sentidos. La belleza viene en todo tipo de color. Entonces, se logró un compromiso. Lo blanco era superior, pero su mezcla mejoraba la descendencia. Los pueblos mezclados tenían futuro. El color no era, después de todo, tan importante. Es más, mejor sería ignorarlo, al menos en el terreno de lo público. El blanco peruano es «amarigado». Nadie podría reclamarse blanco puro y, pretender a la vez, ser peruano. El blanco puro es un extranjero por definición.

La resistencia contra el racismo es profundamente ambigua. Crea la posibilidad de un sujeto colectivo, criollo, supuestamente nacional, pero es un sujeto escindido, que no mira hacia su espalda, hacia su pasado, hacia su «mancha» indígena-negra. En efecto, el credo oficial criollo, que el color no es importante y que todos tenemos de todo, oculta la realidad fundamental de una dominación étnica donde el color de la piel es una de las marcas que separan y jerarquizan, teniendo una enorme resonancia. Entonces, se supone que el color no existe pero, pese a todo, sigue siendo un criterio fundamental en la clasificación y jerarquización de la gente. Pero la salvación del criollo no redime automáticamente al indio. La cultura indígena es naturalizada, pues resulta de un proceso histórico muy difícil de revertir. El único camino abierto al indio es dejar de serlo, hasta donde pueda, gracias a la educación.

Quizá lo más importante de la frase «quien no tiene de inga tiene de mandinga» es velar los antagonismos, conjurar el viejo fantasma de la lucha de castas. El mundo criollo colonial había vivido bajo el temor de una sublevación indígena generalizada. Ese temor nacía tanto de eventuales estallidos sociales como, quizá y sobre todo, de un malestar, de una conciencia de ilegitimidad, de un sentimiento de culpa. En efecto, la institucionalización del abuso en la sociedad colonial implicó una traición a los ideales cristianos sobre los que se fundaba. Esta traición significa el asecho de una mala conciencia, de voces acusadoras que demandan un castigo. En este contexto, la frase «quien no tiene de inga tiene de mandinga» implicaba diluir las identidades y los antagonismos. El sujeto criollo tiene de «inga y mandinga», de manera que no debería temer a sus propios parientes.

Pero, a diferencia de lo que ocurre a mediados-fines del XIX, después la frase que comentamos comenzó a ser entendida de una manera metafórica. En el nuevo orden de la República Aristocrática, la élite no quería ni lo inga ni lo mandinga. Es decir, el «blanco puro», con tal de que se haga a las costumbres locales, aun el ciudadano extranjero, puede ser criollo. Las elites criollas no tendrían que renunciar a su pretensión de pureza para reclamarse peruanas o dirigentes y hasta dueñas del Perú. Pero esta es una evolución posterior. En el significado original el blanco puro no es peruano.

A medida que el fantasma de la lucha de razas perdió fuerza por la propia afirmación criolla, surgió una nueva posición. Hubo quienes no quisieron reconciliarse con la idea de ser mezclados, pero que tampoco estaban dispuestos a renunciar a su condición de peruanos. Más aun, aquellos que hacían constar su pureza, se reclamaban, por su educación, linaje distinguido y vocación de servicio, como los líderes naturales del Perú. Este reclamo de pureza, sin embargo, no es estridente; se efectúa de paso, como quien no quiere la cosa. En sus memorias sobre su infancia en Arequipa, Víctor Andrés Belaunde tiene gran cuidado en reconstruir su genealogía hasta llegar a un hidalgo La Torre, uno de los trece compañeros de Pizarro que en la Isla del Gallo cruzó la línea que demarcaba la pobreza segura de la riqueza con riesgo. El empeño genealógico de V. A. Belaunde implica un «cholar» al resto. Una autoimagen de predestinado a regir los destinos del país. El no aceptar un parentesco físico, insistir en ser blanco por los cuatro costados, es una actitud también presente en Luis Alberto Sánchez. Pero Belaunde elabora una teoría del mestizaje. En sus escritos, el Perú es definido como una «síntesis viviente» que resulta de la transculturación de Occidente en un nuevo territorio. La imagen subyacente es la de un trasplante. Occidente es como una planta que ahora se cultiva en nuevo suelo. Es la misma planta, pero los

elementos nutricios del suelo y la geografía le dan un sabor distinto, una diferente coloratura. El Perú es occidental y cristiano. Lo criollo es lo nacional que a su turno no es sino una variedad local del mundo europeo. Su posición es hoy la hegemónica en el Perú. Su portavoz es Mario Vargas Llosa.

Volviendo a la atribución de la frase aquí discutida, no hay mayor fundamento en otorgársela ni a Palma ni a González Prada, pues no se presentan referencias bibliográficas precisas. Por mi parte, podría decir que la frase no sería coherente con el pensamiento de González Prada y, de otro lado, que no aparece en ninguno de los distintos índices de la edición Aguilar de las obras completas de Ricardo Palma. Habiendo índices exhaustivos de nombres y refranes, si la frase «Quien no tiene de inga tiene de mandinga» no aparece es porque probablemente no le pertenece. En todo caso, la pregunta importante es por qué se produce consenso en su atribución a Palma, por qué suena lógico que él la haya enunciado. Me parece que esta frase resume la visión del Perú de Ricardo Palma, de manera que no es descabellado considerar que él pudo haberla dicho o, en todo caso, sugerido. Palma, como lo vio tan claramente Mariátegui, rehúye los extremos, su espíritu risueño y burlón huye de lo puro y se siente cómodo en la mezcla, en la alegría ligera del medio pelo.

Quisiera brindar un testimonio personal. Cuando era niño y estudiaba en el colegio Recoleta, veía a todos los prohombres peruanos como blancos. La excepción era Túpac Amaru, que al menos era poderoso y rico, como se repetía una y otra vez. Mientras tanto, en los libros escolares, en las fotos respectivas, Palma me parecía un anciano de aspecto distintivamente blanco. Ahora bien, lo cierto es que Palma era hijo de gente llamada «parda». Es decir, era de ascendencia negra. Me pregunto entonces en qué medida el blanqueamiento de Palma fue un proceso deliberado. Yo creo que el tradicionalista contribuyó a ello, pero que, en general, en los retratos fotográficos peruanos del siglo XIX y principios del XX hay una tendencia a blanquear a los personajes. En realidad, la lógica de este uso de la química fotográfica es impecable: alguien importante tiene que ser blanco, y parece blanco. En realidad Palma se «blanqueó» o fue «blanqueado» en vida. La fuerza de su talento, el reconocimiento de su producción, no dejaban lugar a dudas: el Perú era honrado por la figura del ilustre tradicionalista. Se le podía perdonar su condición mulata haciendo que pasara lo más desapercibida posible.

Pero el tema tiene un carácter más general. Para tratarlo me remito nuevamente a mi experiencia personal. En la familia donde me crié, en el colegio donde estudié, en el barrio donde viví, en todos estos ambientes fui visto como «blanco». Esta clasificación era sin duda halagadora, pero viendo a mis padres y comparándolos con

los europeos y norteamericanos que conocía, así como con peruanos más blancos, yo tenía mis dudas. Dudas que no hacía públicas. Ahora, después de muchos años, me doy cuenta de que había, y hay, en mi medio, en nuestro país, un «complot» para «blanquear» a la gente. Entonces, si se me proclamara «mestizo», como en realidad correspondería, creo que las pretensiones de blancura de la gente con rasgos más indígenas que los míos se estarían descalificando. Regresamos, pues, al tópico de que el «blanco peruano es amarcigado». Es decir, hay una «tolerancia» al mestizaje. La gente es considerada blanca aunque pueda ser bastante oscura. Para terminar con la anécdota contaré que cuando, a fines de los años 1970, estudié en Inglaterra, un amigo nativo de la isla me preguntó si yo me consideraba un *typical South American indian*. La pregunta me produjo perplejidad. Yo sabía que no era blanco, aunque en el Perú fuera considerado como tal. Pero tampoco había imaginado que podía ser visto como un «indio típico».

### 3. EL PERÚ ES ORGANISMO ENFERMO: DONDE SE APLICA EL DEDO BROTA PUS

A diferencia de las dos frases anteriores, esta tiene autor y fecha seguros. Fue escrita por Manuel González Prada en un artículo, «Propaganda y ataque», en 1888. Este año es crucial para González Prada, pues a través de sucesivos ensayos va entretejiendo un discurso que crea un nuevo sujeto social: la juventud instruida e idealista que quiere hacer patria y está dispuesta a dar su vida por el país. No obstante, si bien la frase se sitúa en un contexto definido, recoge sin embargo, un tópico antiquísimo.

Reparemos primero en las circunstancias de su enunciación. Perdida la Guerra del Pacífico, idas las riquezas del guano y del salitre, el Perú estaba sumido en la mayor de las pobreza. El caudillismo militar había retornado, de manera que la anarquía no se superaba. Se vivía en Lima una atmósfera sombría, introspectiva, austera. En este medio surge el clamor de una «regeneración nacional». González Prada es el autor que mejor expresa esa aspiración colectiva. Y es el discurso del Politeama donde esta visión del Perú toma forma. La idea de González Prada es que todo está mal en el país. Una renovación radical es necesaria. Y sus agentes y autores serían los jóvenes. Él pone, pues, su ilusión en la juventud ilustrada. La gente mayor estaría ya demasiado lastrada por el pesimismo y el desencanto. De allí que el discurso alcance su clímax con la famosísima oración: «Los jóvenes a la obra, los viejos a la tumba».

La frase «Donde se aplica el dedo brota pus» pretende ser movilizadora. Todo está mal, la podredumbre es generalizada. No hay que transar con ella. Los cambios

tienen que ser radicales. Aparte de los jóvenes, el otro sujeto mesiánico que aparece en la obra de González Prada son los obreros y los indios. Pero hacia 1888 los jóvenes son la vanguardia. Mucho del eco que el discurso despierta obedece al enorme poder de su retórica. El autor emplea un sistema de imágenes que «golpea» el corazón y las entrañas. No pretende hablar a la razón de la gente, se dirige a sus emociones. Les prende fuego, las inflama. Se puede decir que González Prada elabora una cadena significativa, una lógica de equivalencias, un discurso que se funda en el rechazo de la servidumbre voluntaria y de la violación sin resistencia. Y, como contrapartida, se apela a la afirmación resuelta de la hombría y el coraje. El colmo de la abyección es la persona que no puede responder a la violencia, que pareciera gozar con ella. Este es el riesgo del Perú: «El puñal está penetrando en nuestras entrañas y ya perdonamos al asesino» (González Prada 1985: 91). En la misma dirección apunta la siguiente frase: «No diga el mundo que el recuerdo de la injuria se borró de nuestra memoria antes de que desapareciera de nuestras espaldas la roncha levantada por el látigo chileno» (González Prada 1985: 92). La forma de goce del peruano sería la de la mujer indígena que dice «Más me pegas, más te quiero». Este goce masoquista es propio de la feminidad servil. El Perú debería abjurar de este goce abyecto. Ser una nación viril y esforzada, capaz de vengarse y restablecer su honor mancillado. Los jóvenes tienen la palabra.

No obstante, la idea de que en el Perú todo está mal viene de muy atrás. Corresponde a la sensación de que en el país nada es como debe ser. Ya Guamán Poma constata este desfase, con sorpresa y dolor, a cada momento, en su *Nueva corónica y buen gobierno*. En su presentación crítica del orden colonial, el cronista indio encuentra que la transgresión y el abuso están por doquier y por tanto «no hay remedio». Él denuncia el desarreglo social en el contexto de una carta al rey en la que solicita que ponga las cosas en su lugar. Para Guamán Poma, documentar esta sublevante realidad tiene sentido en la medida en que hay alguien que puede hacerse cargo de enmendarla; considera al mestizaje como lo peor que pasa en el Perú. Así, indias putas se acercan a los españoles buscando seguridad y protección; y los españoles, «coléricos» y «soberbiosos», abusan de las indias. El resultado es la proliferación de los mestizos y con ellos la destrucción del orden social. Entonces, el ideal de dos repúblicas donde la subordinación indígena se retribuye con el respeto que dan las autoridades españolas se desdibuja. Los mestizos son peores que los españoles en sus abusos. Pero la letanía de «no hay remedio» se repite para muchos otros asuntos. Los excesos de los frailes, los abusos de los corregidores, la indiferencia de las autoridades centrales.

La misma constatación se encuentra en Felipe Pardo y Aliaga, pero con una significación muy distinta. En el universo poético-satírico de Pardo es claro que la realidad cotidiana tiene poco que ver con la ley y la moral. De hecho en el Perú posterior a la Independencia nada es como debería ser. Las leyes son ficciones que a nadie convencen. Pero de esta constatación no resulta una actitud trágica o agónica, menos aun una movlización moralizadora; en verdad, el desajuste resulta para Pardo motivo de risa. Que todo esté patas arriba es parte de nuestro ser social: una República sin autoridad ni ley, donde todo el mundo hace lo que le viene en gana, pero donde por lo menos hay humor. Su actitud es desprejuicada y cínica.

La frase de González Prada tiene como marco de referencia una sociología positivista. La sociedad es como un cuerpo. Su buen cuidado garantiza la salud. Pero tal como el cuerpo, una sociedad puede estar enferma. Síntoma de la enfermedad es precisamente la pus. La sustancia hedionda que acusa la presencia de la infección. En el Perú ya no queda nada sano. La enfermedad avanza por doquier. Pero el origen del mal se localiza en los sectores altos. En los grandes hacendados y comerciantes, que quisieran ser aristócratas pero son inhumanos en su trato con los indios y los chinos, que son depredadores de las arcas fiscales, que no tienen grandeza y carecen de emoción nacional. El clero es oscurantista e hipócrita. La Iglesia mantiene a la gente en la ignorancia para dominarla y explotarla sin compasión. Los militares y los políticos no son mejores. El asalto del poder es su verdadera vocación. Ignorantes y ampulosos, frívolos y empíricos, no han hecho más que llevar al país al despeñadero de la derrota en la Guerra del Pacífico. Tampoco se salvan los intelectuales. En el recuento de González Prada muy pocos lo hacen. Todo está por hacer y lo primero es desmistificar, enfrentarnos a nuestra cruel realidad, «romper el infame pacto de hablar a media voz».

La prédica de González Prada tuvo un gran efecto. La juventud instruida fue sensible a su llamado. En las primeras décadas del siglo XX floreció entre los jóvenes de clase media y del mundo popular criollo un espíritu nacionalista. Este afán será más tarde capitalizado por Haya de la Torre con el Apra y por Mariátegui y el Partido Comunista. Ahora bien, en contra de lo que podría esperarse de su prédica, González Prada era un aristócrata rubio, un hacendado de fortuna, descendiente de prestigiosas familias coloniales. Justo lo opuesto a Palma, un mulato de medio pelo. González Prada encarna los sentimientos de culpa de una clase social que no quiere saber que vive a espaldas de las doctrinas cristianas y democráticas con las que pretende justificar su dominio. Es el moralista que descubre la podredumbre del orden existente y llama a destruirlo. No se puede

ser cristiano y azotar a los indios y a los chinos o robar al fisco. En todo caso, para él este divorcio entre la moral y las costumbres está en la base de una tensión que algún momento se liberará en una lucha de razas que será como un gran fuego purificador. La única alternativa es la acción previsora y reformadora de la juventud patriótica. Palma, en cambio, es un mulato conciliador, rechaza la tragedia y llama a la integración. No en vano la juventud de elite acogió a Palma en contra de González Prada. O, para decirlo con las palabras de Haya de la Torre: entre el alfilerazo de Palma y el azote de González Prada, los hijos de los dueños del Perú se atrincheraron tras el prestigio del tradicionalista, lo trataron de hacer suyo, mediante homenajes y convites.

Haya de la Torre retoma la idea de que «donde se aplica el dedo brota pus». Para el Apra todo está mal. La reforma debe ser radical. No es posible transar con el orden vigente. De allí el Seasap, «Solo el Apra salvará al Perú». Frase que hasta 1950 moviliza en el Apra un impulso sectario y mesiánico. Fuera del Apra, nada vale la pena. Todo está podrido.

La frase de González Prada vuelve a actualizarse con la izquierda en los años 1950. Desde el socialprogresismo hasta la nueva izquierda, pasando por el Partido Comunista, el diagnóstico es siempre el mismo. En *Lima la horrible* de Salazar Bondy, el autor considera que en el Perú predomina una oligarquía parasitaria. La podredumbre moral se propaga a todas partes. Todo debe ser rehecho. La propuesta incendiaria de Sendero Luminoso debe ser entendida en este horizonte valorativo. Más aun porque el maoísmo radicaliza la imagen de González Prada. Si el hacendado costeño es un empresario explotador, el gamonal serrano es mucho peor, es un parásito cruel con quien no es posible conciliación alguna.

Con los años, sin embargo, hay una toma de conciencia colectiva de que lo podrido, la causa de la enfermedad, no se restringe a los privilegiados. Se impone la idea de que en el Perú medra quien puede. Ya en la década de 1980, Pablo Macera acuñó la frase: «El Perú es un burdel». La metáfora insinúa una sociedad donde nadie se salva, presa de una debacle moral cada vez más generalizada, pero donde el humor y el goce reinan con irresponsabilidad.

Creo que si el mundo popular ha aprendido algo de la acción de Sendero Luminoso es que el mal no está solamente arriba, en las clases altas. Está en todas partes, quien puede abusa. Esa es la lección que dejó la insurrección senderista. En efecto, en vez de ser la fuerza justiciera que se propuso ser, apenas adquirió poder, Sendero Luminoso se volvió cruel y abusivo. Igual o peor que los antiguos gamonales a quienes se les achacaban todos los males del mundo. Para colmo de males, las rondas campesinas que insurgieron contra ese grupo tampoco

escatimaron abusos y crueldades. Si a esta experiencia agregamos la corrupción del gobierno Fujimori-Montesinos, podemos explicarnos la renovada validez que adquiere hoy la frase de González Prada.

Sinteticemos: la frase «Donde se aplica el dedo brota pus» puede ser entendida de dos maneras. La primera hace énfasis en lo humorístico y satírico. El Perú es esencializado como el «país de las maravillas» donde nada funciona y las expectativas de la gente son siempre traicionadas. Todo está mal, pero como las cosas que no tienen solución no deben ser consideradas como problema, entonces no se puede hacer nada y lo que queda es el humor que reconcilia con la impotencia. Como en la frase que se atribuye al presidente Manuel Prado: «En el Perú hay dos clases de problemas: lo que se resuelven solos y los que no se resuelven». Entonces, estamos «jodidos pero contentos». La segunda manera de entender la frase está marcada por la indignación movilizadora. Por la apelación y construcción de un sujeto capaz de imponer orden y respeto: el rey, la juventud, los trabajadores. En su origen tal frase pretendía ser escuchada de esta segunda manera. Pero hoy en el Perú creo que la situación no es tan clara.

#### 4. ¿EN QUÉ MOMENTO SE JODIÓ EL PERÚ?

«Desde la puerta de *La Crónica* Santiago mira la avenida Tacna, sin amor: automóviles, edificios, desiguales y descoloridos, esqueletos de avisos luminosos flotando en la neblina, el mediodía gris. ¿En qué momento se jodió el Perú?... El Perú jodido, todos jodidos. Piensa: no hay solución».

Poco a poco la frase de Zavalita, el personaje central de la novela *Conversación en La Catedral* de Vargas Llosa, se ha convertido en un lugar común. El éxito de la frase, retomada constantemente en conversaciones, artículos periodísticos y ensayos, tiene que obedecer al hecho de que elabora y da forma a sentimientos colectivos. La pregunta de Zavalita supone que el Perú está jodido y que se jodió en algún momento. Es decir, que hubo una felicidad que se perdió no se sabe muy bien ni por qué ni cuándo ni cómo. En todo caso, el sentimiento de tristeza, el malestar, invita a la pregunta por el origen y el por qué del infortunio.

Conviene tener claro que la posición de enunciación desde donde se formula la pregunta es la de un joven criollo que no logra hacer realidad sus deseos. Zavalita responsabiliza al país de su frustración que es, además, no solamente suya sino que se hace extensiva a todos los peruanos. La frase expresa un sentimiento de pérdida, un duelo que no termina. Casi una melancolía puesto que, en definitiva, no queda claro qué se ha perdido ni cuándo se perdió.

Para algunos autores la pregunta de Zavalita equivale a: ¿en qué momento se choleó el Perú? Entonces la respuesta sería: en los años 1950, con las migraciones andinas masivas y la formación de las barriadas; con el fin de Lima «ciudad jardín», limpia y ordenada, donde cada uno tenía su propio sitio. Creo que muchos de los que hacen suya la pregunta de Zavalita están lamentando la andinización de Lima, el relajamiento de las jerarquías sociales y la aparición de figuras «anómalas» en el nuevo paisaje urbano: el blanco pobre, el cholo rico, la gente de abajo con poder.

Ahora bien, resulta claro que la pregunta oculta su lugar de enunciación. Su autor pretende que su experiencia del Perú es compartida por todos los peruanos. No obstante, es obvio que Zavalita es el joven criollo, hijo de una familia afortunada que decide rechazar las comodidades para tratar de salvar al país o, por último, para construirse un futuro sobre la base de sus propios méritos y no aprovechando ventajas que, según descubre más tarde, provienen de la corrupción. El retorno de su apuesta fallida por la política, por salvar al Perú, y su renuncia a los bienes familiares, lo coloca en un camino meritocrático. Pero el hecho clave es que este camino lo lleva a una vida que él siente como ajena y mediocre, a la que se resigna de pura tristeza. Su matrimonio con una enfermera, su casita en la calle Porta, su trabajo de periodista: siente su vida como un fracaso. No obstante, Zavalita ha realizado los sueños de su juventud. Su matrimonio lo ha acercado al país y su posición depende de su esfuerzo y no de una herencia manchada por la corrupción. Entonces, ¿por qué, pese a todo, el desencanto se apodera de su alma? Quizá la respuesta resida en que la rebelión contra la corrupción criolla no logra escaparse de los parámetros criollos. Es decir, Zavalita espera un triunfo que se le escurre pero que cree merecer. A la luz de esa expectativa lo que tiene le sabe a poco, es una miseria. El problema está en que no ha renunciado a ser alguien especial y cuando no puede serlo por sus propios méritos la amargura lo devora. Entonces, piensa que el problema está más en el Perú que en él mismo. Entre el descubrimiento de la podredumbre moral de su familia y el no resignarse a ser uno más, Zavalita sufre y piensa que en el Perú todos estamos jodidos. No hay oportunidades para el talento y el esfuerzo. ¿Pero ha realizado Zavalita el esfuerzo que le permitiría el anhelado triunfo? ¿Por qué no ha renunciado a ser alguien especial? Puede ser especulativo, pero creo que Zavalita es un «heterónimo» de Vargas Llosa. Es decir, la vida de Zavalita es la que Vargas Llosa esperaría haber tenido si se hubiera quedado a vivir en el Perú. Tenemos entonces el siguiente panorama: necesidad de protagonismo, pero abdicación de los medios «normales» para realizarlo, falta de talento y/o esfuerzo y, finalmente, una sociedad que da poquísimas oportunidades para pretensiones literarias. En este contexto vital surge la idea de que el Perú se ha jodido.

Pero su experiencia no es la mayoritaria, ni la más significativa. En la misma época, mediados-fines de los años 1950, un migrante se haría una pregunta muy distinta. Por ejemplo: ¿cómo pude tener éxito?, ¿cómo logré hacer tanto? Su experiencia vital es la de haber escapado de la servidumbre y la pobreza, el tener trabajo y casa propia, el soñar con que sus hijos sean profesionales.

El sentimiento de decadencia moral y nostalgia implícitos en la pregunta de Zavalita es, sin embargo, muy anterior a la escritura de la novela. En efecto, hay un trasfondo melancólico en el sujeto criollo que lo lleva a idealizar el pasado y condenar el presente. Es decir, el tiempo pasado fue siempre mejor.

Cada generación sitúa la edad de oro en un tiempo anterior. Eudocio Carrera, escribiendo en 1950 considera que esa Lima criolla que era un «paraíso manzanero y sin serpientes» tuvo su esplendor hacia 1900. Para el escritor costumbrista esas épocas eran sanas y alegres. Campeaba la diversión sin malicia y la solidaridad sin ventajismo. La única competencia era la de la alegría, el mutuo estímulo de los amigos por mantener el ánimo ligero y festivo.

Desde la década de 1930, Pedro Benvenuto rememora la Lima de la década de 1880. La representación de la ciudad se organiza en torno a crónicas que describen las plazuelas que son los centros de los barrios. Se mencionan primero las construcciones, los negocios y las casas particulares, especificando a sus dueños respectivos. El texto se detiene en lo pintoresco: algún personaje familiar y típico, alguna anécdota graciosa, alguna costumbre curiosa. Todo es familiar, apacible, pacífico. Pero es la Lima de la postguerra del Pacífico, una ciudad empobrecida donde la austeridad es la norma.

Ismael Portal en *Del pasado limeño* recuerda la Lima de la década de 1870 que corresponde a su infancia. El libro reúne crónicas costumbristas publicadas a lo largo de cuarenta años. La motivación para juntar los textos como libro es que recuerdos tan valiosos no se pierdan. Otra vez los personajes curiosos y las costumbres típicas son el centro del libro. Lima es una ciudad plácida, sin urgencias, donde el amor florece de continuo. La alegría y la picardía no llevan maldad ni gusto por hacer daño. La comida es exquisita y diversa, aunque el limeño es, sobretodo, aficionado al dulce.

En su *Lima que se va*, José Gálvez reconstruye con nostalgia la Lima de cambio de siglo. Una Lima familiar y sin prisa, donde el ritmo de la vida está marcado por los pregones de los vendedores ambulantes. Una ciudad pueblerina, sana y modesta, pero alegre y bulliciosa. El progreso la desvanece.

Finalmente, en sus *Tradiciones peruanas*, Palma rememora con nostalgia la época anterior al guano, la década de su infancia, los años 30 del siglo XIX,

cuando los usos del coloniaje seguían rigiendo la vida cotidiana. Todo era más sencillo y natural, definitivamente mejor: «nada abundaba tanto en Lima como los hombres buenos que no servían para nada». La buena comida era sencilla y abundante, los refinamientos estaban de más. Pero toda esta situación cambia con los ingresos del guano. Surgen las nuevas fortunas y, con ellas, las casas extranjeras de importación, el lujo y la diferenciación social. La eclosión de este nuevo mundo ocurrió con motivo del llamado «Baile de la Victoria», celebración organizada por el general Echenique con motivo de su triunfo sobre la revolución de Domingo Elías. El fausto y el derroche vencieron a la serena sencillez de la Lima tradicional. El triunfo de los nuevos ricos es la exhibición del lujo, la muerte de la Lima tradicional.

Para Palma, Lima se «jodió» con el lujo insolente de la plutocracia guanera. Desde entonces la impostación sustituyó a la naturalidad. Para Gálvez, el progreso desabrido y homogeneizador va desvaneciendo en el olvido la Lima tradicional con su sabor local. Portal hacia el final de sus días se aferra con nostalgia a sus recuerdos. Los sabe pasados, pero representan un Perú más feliz. En su prólogo de 1932 escribe: «Lamento sí, que mi obra, abnegada y perseverante, no haya alcanzado el éxito apetecido. Porque al retirarme de la arena la dejo amargamente anubarrado, muy anubarrado...». Benvenuto echa de menos el color local, la familiaridad y la inocencia de la vida limeña. Finalmente, Carrera extraña sobre todo la jarana, la sana alegría que hacía de Lima una ciudad donde parecía que la niñez nunca terminaría.

Es claro que la pregunta de Zavalita recorre la literatura criolla del siglo XIX y XX. De otro lado, la misma actitud de nostalgia se encuentra en Alfredo Bryce y en Julio Ramón Ribeyro. La mistificación del pasado y el repudio del presente son actitudes que definen la subjetividad criolla. El pasado aparece asociado a lo estable y familiar, a lo seguro y auténtico, a lo sencillo y natural, a lo apacible y ordenado, a la inocencia y el juego. El presente se rechaza porque está vinculado a lo incierto y al desorden, al artificio y a la pose, a la estridencia y a la vulgaridad, a la velocidad y al cambio, a la competencia y a la maldad. En un extremo, Palma rechaza a los nuevos ricos y sus artificios. En el otro, Zavalita, el alter ego de Vargas Llosa, se siente derrotado por su imposibilidad para lograr sus sueños de ser una persona creativa e íntegra. Esta imposibilidad se origina en que el Perú está jodido.

La pregunta es, desde luego, por qué el mundo criollo se queda fijado al pasado, por qué no logra producir una imagen de progreso. Es decir, ¿por qué el presente y el futuro producen temor y desesperanza? ¿Por qué la nostalgia y

la melancolía? No creo que haya una respuesta simple a esta pregunta. Pero una pista muy importante es la fijación colonial. No hay que olvidar que los emblemas del criollismo son la tapada, el puente de piedra, la Alameda de los Descalzos, el balcón de celosías. Pero, ¿qué es lo característico de lo colonial?, ¿qué es aquello que no se termina de perder?, ¿qué hace que el duelo sea interminable?, ¿cuál es la raíz de la añoranza? Creo que una respuesta es: lo que se extraña es un orden moral donde la posición de cada uno esté dada por el nacimiento. Es decir, una jerarquización social estable y legítima; algo que en la actualidad existe a medias. Una situación sin ansiedades que permita la disponibilidad para lo importante: la alegría, el juego, el amor. En el Perú no hubo, pues, un fervor criollo por el futuro. La idea de progreso despertó suspicacia entre los criollos. También la idea de democracia. El paso del tiempo es, antes que mejora, decadencia. Antes que la emergencia de un nuevo orden significa la erosión del antiguo.

La subjetividad criolla tiende pues al pesimismo. Los que tienen la culpa de la decadencia son los nuevos ricos (Palma) o los migrantes serranos o, más recientemente, los políticos. Pero como las nuevas realidades no pueden ser negadas, la sensibilidad criolla desemboca en una situación sin salida. Desde allí solo la queja y el lamento son posibles. En efecto, la jerarquización legítima es un sueño reaccionario, antihistórico. Igual sucede con la exclusión política. La democracia y la meritocracia son incipientes pero irreversibles en el Perú. En este sentido, como se ha visto, Zavalita representa una experiencia límite en el mundo criollo. Su apuesta a ser íntegro es en un aspecto básicamente exitosa. No obstante, y he aquí el hecho decisivo, él vive su realidad, de periodista casado con una enfermera en una casita de Miraflores, como fracaso y mediocridad. Añora un gran éxito profesional y un amor exaltado. O sea, el problema no está tanto en su realidad mesocrática, meritocrática, sino en el desprecio que siente por ella. Este desprecio delata al criollo que siente defraudadas sus esperanzas y derechos, y que culpa al país de no ser lo que debe, de resultar la fuente de sus frustraciones.

Pero el duelo criollo en torno a la pérdida del (buen) orden supone una mistificación, un idealizar en retrospectiva una sociedad injusta y conflictiva. Se echa de menos algo que nunca existió. Se trata de una añoranza de lo que nunca fue. La idea de una sociedad moral, jerarquizada, pero familiar y feliz, donde todo el mundo está contento en el sitio que le corresponde, es una construcción con la que el sujeto criollo se opone a la modernidad y la democracia. Una manera de defender privilegios que lo cierran hacia al futuro. En efecto, esta imagen de una sociedad patriarcal y apacible reprime lo real de los antagonismos sociales, con sus consecuencias en la sensibilidad profunda de los

sujetos: los sentimientos de culpa entre los privilegiados y el odio y el resentimiento en el mundo subalterno. En realidad, el mundo criollo está atravesado por la diferencia y la explotación, aunque la «ficción criolla» se fundamente en ignorar estos hechos. Ese mundo feliz nunca existió. La crítica desmistificadora nos lleva a recuperar los intentos de subversión del sentido común criollo. Esos intentos son efectuados desde la culpa intranquilizadora en los sectores dominantes. Muy en el fondo representan un rechazo a actuar la culpa en la expiación autodestructiva. Es decir, reconocer la culpa, la inconsecuencia, es el primer paso hacia una integridad habilitadora, hacia una agencia que permita romper con el pasado, no repetir la vieja historia. No obstante, los intentos no fueron exitosos y la sociedad criolla se vio en la necesidad de expiar periódicamente sus culpas buscando castigos que la purificaran de su malestar permanente. La gran expiación es, desde luego, la Guerra con Chile. Basadre sostiene que la elite criolla hizo todo lo necesario para que el Perú fuera atrapado en una situación que lo conducía al desastre. Y en esta falta de voluntad para evitar el conflicto, Basadre lee precisamente esta vocación de hacerse daño.

La raíz del sentimiento de culpa criollo está en el mismo origen de la sociedad colonial, sociedad que se identifica como cristiana pero que ha institucionalizado la crueldad contra el indio y el negro. Esta contradicción es desconocida en la narrativa criolla de la sociedad patriarcal, estable y feliz. No obstante, la violencia está omnipresente en la vida cotidiana. Desde el mundo de los dominadores algunos tratan de elaborar esa culpa vivida pero no dicha. Es el caso de Francisco Laso y de González Prada, entre otros. Voces lúcidas que encuentran oídos sordos, pues están impermeabilizados por el cuento criollo de la alegre armonía.

Asumir la culpa era criticar el racismo y denunciar las injusticias cotidianas, un prelude necesario para internalizar la democracia y el progreso, para abrirse al futuro en vez de encerrarse en una nostalgia acosada por fantasmas de sublevaciones populares y por todo tipo de desastres. En este aspecto, el discurso de Francisco Laso es ejemplar. También el de González Prada. Al ignorar lo real de los antagonismos, el mundo criollo se priva de la posibilidad de conocerse a sí mismo, de actuar con inteligencia en vez de repetir lo que no quiere nombrar. Quisiera poner dos ejemplos al paso. El primero es referido por Luis Alberto Sánchez y proviene de la tradición oral de la familia González Prada. En su hacienda de Mala, un indio moribundo quiere aliviar su conciencia y manda llamar a su patrón, el mismo González Prada. El secreto que quiere compartir se refiere a un episodio en ese entonces ya lejano, pero importantísimo en la historia del Perú. El indígena se inculpa de haber asesinado al mariscal Agustín Gamarra

durante la batalla de Ingavi. Era una venganza, pues quería desquitarse de los vejámenes que le hiciera sufrir el entonces presidente del Perú. Sea como fuere, según la versión del moribundo, apenas iniciada la batalla, él disparó, asesinando al jefe de las tropas peruanas y frustrando, así, el último intento de crear una confederación entre Perú y Bolivia. El segundo ejemplo es público, pero no ha suscitado la suficiente reflexión. Me refiero al asesinato del ex Presidente Manuel Pardo en 1878. Pardo, entonces presidente del Senado, era la figura más vigorosa del civilismo peruano. Un día, cuando estaba por entrar al Congreso, un cabo –un hombre mulato– le dispara y lo mata. El asesino era la cabeza de un complot del personal subalterno del ejército, molesto con Pardo porque este no había querido regularizar las pensiones militares.

Se podría citar otros ejemplos de la violencia latente en la sociedad criolla. La forma, por demás sangrienta, como fue debelada la sublevación de los hermanos Gutiérrez en 1871, o el casi asesinato de Leguía en el motín pierolista de 1909. No obstante, tampoco quiero dar una imagen de una sociedad totalmente polarizada. Mal que bien, la ficción criolla creó un espacio de entendimiento entre plebeyos y aristócratas.

## 5. TODAS LAS SANGRES

La frase es el título de una de las novelas de José María Arguedas. Se trata de una frase sin verbo, en este sentido no podría ser considerada una oración, una unidad de sentido. En realidad la tarea de definir el verbo, de completar la frase, queda librada a la imaginación del lector. ¿Reunidas? ¿Enfrentadas? ¿Confudidas? En cualquier forma, el significado que se ha ido imponiendo es el rechazo a la exclusión, el reclamo por integrar a todos los peruanos sin discriminación alguna. No obstante, existe también otro significado que va ganando en aceptación, aunque aún esté lejos de tener un consenso amplio. Se trata de que la integración propuesta debería suponer el respeto de las diferencias. Es decir, las sangres se mezclan pero no se confunden. El Perú apuntaría a ser una nación democrática pero multicultural.

En su primer significado el éxito de la frase, al menos en la escena oficial, es patente. En el mundo del arte, la política, los movimientos sociales, la expresión se reitera, hasta se ha vuelto parte del sentido común. En realidad, se trata de un hecho del que habría que felicitar, puesto que así se consagra la lucha contra la discriminación como una actitud que debe definir a los peruanos. Todos tenemos un sitio en el Perú, nadie está de más, ni debe ser excluido. En este su primer signi-

ficado la frase cristaliza, plásticamente, a «boca llena» un viejo anhelo: la unidad del Perú, la democratización social. Se trasciende el racismo porque se llama a una integración equitativa. En realidad, aunque la propuesta tiene amplios antecedentes históricos, solo en la década de 1960 adquiere, gracias a las migraciones masivas y la cholificación, una referencialidad concreta, una imagen que permite visualizarla.

Pero hay una tensión entre los significados referidos. Señalan futuros alternativos. El primero apunta a la homogeneización en torno a lo criollo y lo globalizado. Todas las sangres se mezclan y el resultado es un país moderno y cosmopolita. El Perú es un país occidental y cristiano que, como reitera Vargas Llosa, debe aspirar a ser como Suiza. En la formulación de Vargas Llosa, el sujeto criollo debe dejar para siempre de tener miedo al progreso y la democracia. Debe rechazar el racismo y apostar por una ciudadanía para todos. El segundo significado también apunta a la igualdad, pero preservando las diferencias. Las sangres pueden estar todas juntas y hasta mezclarse, pero sin una fusión que borre lo distintivo de cada una. Este es precisamente el deseo del Arguedas maduro. Y esta es la polémica central sobre la sociedad peruana. Vargas Llosa democratiza la tradición criolla, pero mantiene su núcleo duro. La modernización es occidentalización. Todas las tradiciones indígenas y mestizas están llamadas a desaparecer. Son solo formaciones de transición. Con el correr del tiempo el Perú se irá depurando de lo «arcaico» y será una nación como cualquier otra de Occidente. En algún momento también fue esta la posición de José María Arguedas. Sacrificar la cultura para alcanzar el ansiado reconocimiento no parecía un mal cambio. Este es el Arguedas que exalta el mestizaje como la fusión homogeneizadora que crearía finalmente el sujeto nacional. No obstante, más tarde en su vida, Arguedas comienza a pensar que no sería necesario sacrificar la cultura, que la modernidad no es necesariamente occidentalización, que sería posible recrear lo mejor del pasado en la ciudad. Surgiría, así, una sociedad nueva entroncada a su historia, orgullosa de sí misma, finalmente descolonizada. Una sociedad poblada por gente que fuera como la niña china que refiere William Stein. La niña vive en Estados Unidos y una amiga de su familia le pregunta con insistencia: «¿Qué eres tú realmente, china o americana? Era claro que la mujer quería que dijera que era realmente china. Pero la niña respondió simplemente “Yo no tengo que elegir, soy ambas cosas”» (Stein 2001: 474). Esta es la posición de Arguedas cuando se define como «un individuo quechua moderno», «como un demonio feliz que habla en quechua y castellano».

La polémica entre Vargas Llosa y Arguedas expresa una tensión muy profunda en la subjetividad peruana. Ella se resolverá más en la vida cotidiana que en los libros. Y por obra de millones de personas. No obstante, los libros son importantes, ya sea

porque representan vectores que señalan el futuro o porque anticipan imágenes que ayudan a definir actitudes.

En realidad, los signos en el Perú de hoy son múltiples, de manera que se pueden construir argumentos a favor de una u otra tendencia. Entre las razones más seductoras del discurso de Vargas Llosa habría que anotar la castellanización del país. El bilingüismo tiende a ser transicional. Los hijos de los migrantes raramente hablan quechua. En la ciudad, sus padres ya no lo transmiten a sus hijos, pues están convencidos de que aprendiendo solo castellano sus vástagos ya no serán discriminados. Otra razón que abunda a favor de la tesis de una modernidad única es la reacción de los peruanos ante el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Ha predominado el desinterés, ha faltado solidaridad. Quizá parte del problema está en la misma comisión, que no quiso desmentir el informe Uchuraccay y distanciarse explícitamente de la visión de Mario Vargas Llosa. En efecto, ese desinterés, esa ignorancia voluntaria, ese no querer saber, todo ello se había ya cristalizado en el informe Uchuraccay.

Pero a favor de la posición de Arguedas podría citarse la enorme vitalidad de la música popular andina y el difícil pero muy grande surgimiento de un nuevo sujeto social, aún informe, aunque ya diferenciado del mundo andino tradicional y del criollo urbano. Me refiero al grupo cholo. Acriollado y transgresor, novelero y tradicionalista, vital pero inseguro, sentimental pero recio. Grupo de donde ha emergido una nueva burguesía. Un sector que parece suceder a los curacas de la Colonia en tanto líderes endógenos de un grupo distintivo. Pero ya Quijano y Arguedas se preguntaban en la década de 1960 si esta identidad era transitoria o si sería definitiva. Es decir, si este grupo se habría de disolver en el mundo criollo o si habría de generar modos distintivos de vida.

Ahora bien, en este momento quisiera retomar la posición de William Stein cuando dice que la etnicidad debería ser un asunto privado, tal como ahora lo es la opción religiosa. Idealmente uno debería escoger la forma de vida más congruente con sus deseos e historia. Debería haber libertad para cambiar de «camiseta» o para tener varias. Esto lo presintió Arguedas. En *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, los caminos del cambio cultural son intrincados. Los indios se cholifican. Pero algunos se acriollan totalmente. Quizá, más significativamente, los gringos pueden cholificarse. O, en todo caso, hay personajes que como don Antonio mezclan tanto todo que son ya inclasificables «hippies incaicos».

Pero la polémica no se agota en el terreno de lo simbólico. Las respuestas están muy vinculadas a la economía. Vargas Llosa piensa que el capitalismo liberal es la fuerza constructora de lo moderno. La homogeneización de la cultura mundial

tiene en el capitalismo su gran dínamo propulsor. La posición de Arguedas era muy distinta. Él pensaba que el triunfo del socialismo facilitaría la preservación del mundo andino, que este mundo contenía muchos valores que facilitarían un socialismo sui géneris, peruano. No obstante, nunca fue Arguedas un reduccionista, alguien que pensara que el problema de la identidad peruana se resolvería en el terreno económico con el triunfo del socialismo.

Arguedas era colectivista pero no estaba en contra del individuo. Menos aun era totalitario. De otro lado, Vargas Llosa le propone una renovación democrática al mundo criollo. La propuesta de ambos autores tiene, en relación al Perú de hoy, aún tan marcado por el colonialismo, una impronta utópica. De hecho, Vargas Llosa ha ido matizando su posición. Hecho visible en su última novela, *El héroe discreto*, donde se imagina una igualación social entre sectores muy distintos gracias a la honradez y la laboriosidad. Y en este proceso lo nuevo lo pone un mundo popular emergente que permanece leal a los mandatos de honradez y esfuerzo que provienen de la tradición andina.

## 6. ¡Y NO PODRÁN MATARLO!

La frase es, a la vez, la más antigua y la más nueva. Proviene de un poema que Alejandro Romualdo escribe a Túpac Amaru. La frase implica una negación de la muerte. Por más torturas que le infrinjan los españoles, no lograrán matar al gran curaca indígena. Se trata de una terca negación de la muerte. Esta no tiene la última palabra, pues la vida vencerá. Es muy sintomático que tal actitud esté presente en los entierros del mundo popular. En efecto, a diferencia de lo que suele ocurrir entre las clases medias, donde familiares y amigos asisten conmovidos, en silencio o en llanto, al entierro de su ser querido; en el mundo popular la emotividad es mayor y con frecuencia algún familiar grita el nombre del fallecido y entonces, como coro, los asistentes repiten ¡Presente! ¡No ha muerto! Igual ocurría en los entierros de militantes de izquierda, donde un compañero profería ¡Compañero XX! Y los asistentes respondían: ¡Presente! El compañero estaba de alguna manera vivo. También se puede recordar que en el Día de los Muertos los cementerios andinos se llenan de visitantes que arreglan las tumbas de sus deudos, y que rezan, comen y cantan a veces durante largas horas.

La frase resonó en todo el país a propósito del asesinato de María Elena Moyano por el senderismo. La fotografía de los despojos de su cuerpo dinamitado fue publicada debajo de la frase «Y no podrán matarla». De esta manera, la muerte real queda minimizada en relación a la muerte simbólica. Ella seguirá viviendo, tal como lo hace Túpac Amaru, porque su tarea ha quedado inconclusa.

El cuerpo ha perecido, pero su palabra nos habita, es parte de todos. En este sentido, socialmente definitivo, no ha muerto. Al contrario, en tanto esa persona encarnaba nuestras ilusiones, su partida nos deja una herida, nos marca con el compromiso de realizar la tarea que se proponía. Solamente cuando lo que ella se propuso sea realidad, podrá descansar en paz. Esta es la problemática del aparecido como muerto que regresa. Su vida no se había agotado, pues hay una preocupación que lo hace regresar.

Esa preocupación que hace que un muerto reaparezca puede ser la herida de los vivos. Por medio de su dolor lo están llamando. Así, pues, se espera al aparecido desde una perspectiva mesiánica. Este es el caso, precisamente, del mito de Inkarrí y de la utopía andina. El pueblo andino no se resignó a la muerte del inca. En realidad, el inca no murió, puede regresar en cualquier momento. Este es el trasfondo del ciclo de mitos y ritos que Alberto Flores Galindo identificó como utopía andina. La muerte del inca es una herida que no sanará hasta que no se establezca una sociedad justa. En este sentido, «la promesa de la vida peruana» de Basadre es una secularización de la esperanza del regreso del inca. Con el inca murió la autoridad legítima en el Perú. Desde entonces se entronizó el abuso y la transgresión. La búsqueda del inca responde al deseo colectivo de una autoridad respetable. El problema está, desde luego, en que el orden que se busca restablecer jamás existió. El inca es una idealización retrospectiva de un régimen autoritario. Se busca una autoridad fuerte pero justa y proveedora, en realidad la cuadratura del círculo, pues una autoridad sin control no puede ser justa. Entonces, esta creencia en el inca es reaccionaria. En la práctica implica la descalificación de toda autoridad, pues ninguna puede ser a la vez fuerte, justa y proveedora. Un régimen autoritario puede esconder su corrupción y arbitrariedad tras una convincente fachada de justicia y eficacia, pero eso no durará mucho, como lo prueban los acontecimientos del fujimorato.

Buscar la cuadratura del círculo coloca a la sociedad peruana en un ciclo de esperanza-desilusión que se repite una y otra vez. Esperanza en encontrar el hombre fuerte, justiciero y proveedor. Decepción al constatar que no era lo que esperábamos. Entonces, seguir buscando.

Hace algunos años, la selección peruana de fútbol fue a Santiago de Chile a jugar un partido por la clasificación al campeonato mundial con su homóloga chilena. La hinchada de ese país recibió a los peruanos con el grito de «¡indios culeados!» Desde una posición de no-indios, no violados, los hinchas chilenos querían decir a los seleccionados peruanos que eran inferiores y que ni siquiera su herida y ardor les servirían, pues nuevamente serían violados-derrotados. Es decir,

buscaron amedrentar provocando una reacción máxima, a través del insulto más duro imaginable, en la confianza de que los peruanos se «bajen», que se den cuenta de que ni siquiera esa furia los podría salvar de la segura derrota. La anécdota sirve a nuestro argumento en cuanto hace ver que la muerte del inca –lo que también se llama Conquista– fue imaginada y sentida como una violación que tendría que ser reparada.

Ahora bien, este rechazo mágico-religioso de la muerte está presente desde antes de la invasión española. En el mundo prehispánico, los dioses o huacas de los pueblos derrotados no mueren. Son, más bien, desterrados a una suerte de inframundo de donde pueden volver, por lo que es necesario un control estrecho sobre ellos. El orden pasado puede ser el orden venidero. Esto es muy claro en las leyendas de Huarochirí. Narradas desde el punto de vista de los checas, el pueblo victorioso, estas historias presentan el triunfo de un pueblo sobre otro –los yuncas– como la victoria de su huaca tutelar sobre su homóloga enemiga. En este caso, Pariacaca, el principio de un nuevo orden simbolizado por el agua, logra triunfar sobre Huallallo Carhuincho, simbolizado por el fuego. Tras un combate reñido e indeciso en el que participan las familias de ambos, Pariacaca se impone y Huallallo huye hacia la región de los antis, la selva, asociada a lo salvaje. Un hijo de Pariacaca se queda en la frontera como vigilante, para impedir el temible regreso. Porque la derrota no es definitiva. En realidad, mientras haya gente que crea que Huallallo puede volver es posible que vuelva. Es decir, mientras se preserve una identidad yunca centrada en torno a Huallallo, es posible una rebelión exitosa que subvierta el nuevo orden creado por la invasión de los checas.

En su trabajo sobre la «ancestralidad» en el mundo prehispánico, el arqueólogo Peter Kaulicke llega a una concepción muy similar. En efecto, la muerte no era para los hombres andinos la palabra definitiva. El fardo, *mallki* en quechua, es al mismo tiempo feto y semilla. En la momia la vida continúa. El mundo de los muertos es esencial para la sobrevivencia de los vivos, pues aquellos garantizan la fertilidad del suelo. Las momias de los incas presiden y solemnizan los ritos y las fiestas. De otro lado, las construcciones funerarias simbolizan la perennización del pasado, de cuya permanencia emana el poder de los ancestros y el de la historia sobre el presente. Si la muerte es «precondición elemental para la vida y su entorno», es porque los muertos son parte del mundo social. Ellos están presentes, de manera que olvidarlos, no hacerles caso, podría precipitar una catástrofe cosmológica de grandes proporciones.

«¡Y no podrán matarlo!» remite a un principio de resistencia. La «realidad» no se acepta en nombre de una expectativa «irracional», que es en realidad un apego

a una forma de vida, una lealtad con los ancestros de la que se deriva la buena conciencia, la esperanza de que las cosas irán bien, pues se están cumpliendo los mandatos respectivos. Pero esta no aceptación de la realidad va asociada a una herida-furia contra el presente y a una idealización del pasado. Y dichas actitudes dificultan una comprensión más abierta de la especificidad de lo actual, por tanto una actuación más inteligente y eficaz sobre ello.

## CONCLUSIONES

1. «El Perú es un mendigo sentado en un banco de oro» marca la relación entre los peruanos y su territorio. Si bien convoca a los peruanos a la educación y el esfuerzo para aprovechar las oportunidades que los rodean, también instituye una concepción rentista de la ciudadanía y una del desarrollo económico girando en torno a los recursos naturales.
2. «Quien no tiene de inga tiene de mandinga» pretende definir al sujeto peruano como un occidental que también tiene de indio y de negro, lo que le daría un valor agregado: sabor y belleza. No obstante, más decisivamente la frase «basuriza» lo negro y lo indígena. Es una contaminación que, «felizmente», no compromete la esfera del ser. En todo caso, se refiere a la relación del peruano consigo mismo. Una relación que se pretende de orgullo, pero donde, en realidad, la vergüenza está demasiado presente.
3. «El Perú es organismo enfermo: donde se aplica el dedo brota pus» describe la sociedad peruana como enferma. Los cambios solo pueden ser radicales, de lo contrario no harán ninguna diferencia. La frase puede movilizar o detener. Puede, también, corroborar un viejo sentimiento de invalidez, «no hay remedio», estamos fregados, «el Perú es un burdel». O puede suscitar una reacción de hartazgo, una búsqueda de purificación.
4. «En qué momento se jodió el Perú» idealiza el pasado y piensa el presente como decadencia. Expresa, a su vez, la resistencia de la tradición criolla al cambio, en especial el rechazo a la democracia y el apego al racismo. Es decir, apostar por la exclusión y rechazar lo indígena en vez de jugar a la competencia abierta y a la meritocracia.
5. «Todas las sangres» reivindica un futuro sin exclusiones. No obstante, puede ser entendida en dos sentidos. El primero sería una integración homogeneizadora en torno a una pauta criolla globalizada. El segundo afirmaría la validez y la riqueza de las diferencias y supondría la consolidación de una cultura «chola».

6. «Y no podrán matarlo» nos vincula umbilicalmente al pasado como posibilidad de presente. Pone por delante la fe, y la esperanza, en la salvación. O, para hablar en términos más laicos, en el progreso y la felicidad. El pasado es una herida, el presente es un deseo y la cura podrá venir de la mano de un nuevo inca. Este sentimiento de frustración y de tarea pendiente sirvió para que Basadre acuñara su expresión «La promesa peruana», que es un antecedente de «Todas las sangres».

A partir de las frases que se suscriben y las maneras en que se las entiende podemos identificar un paisaje de mentalidades, de maneras características en que los peruanos vemos nuestro territorio, nuestro ser y nuestro futuro.

La perspectiva criolla globalizada asume que el Perú tiene muchas riquezas. Por lo tanto, el Estado debería distribuir mejor los ingresos que ellas generan. El peruano se define en función a Occidente, pero su retaguardia andina y negra es su «tesoro asqueroso». De ahí vienen motivos de orgullo pero, sobre todo, de vergüenza. En cualquier forma, el Perú debería aspirar al progreso entendido como homogeneización. Pero ese progreso será muy lento por la presencia indígena y la sombra que esta proyecta. De la fuerza de lo indígena, de la lentitud de la occidentalización, nace el cholo y lo «chicha». Esta presencia implica sobre todo una amenaza de regresión y barbarie, de proliferación de desorden, suciedad y delincuencia. La separación y la distancia aparecen, pues, como necesarias para no contaminarse. Dicha estrategia se concretiza en la endogamia y el racismo. Pero esta representación de lo indígena y lo cholo sirve para justificar la exclusión y la desigualdad, la resistencia a la democracia y las diferencias abismales de ingresos. Por lo general, la perspectiva criolla tiende al pesimismo: el Perú tiene que cargar con la desgracia de su pasado. Las trabas al desarrollo serán superadas en un futuro más o menos remoto, cuando la gente de abajo tenga más educación, cuando sea más «civilizada».

Esta perspectiva criolla globalizada tiene dos variantes. La primera, la más tradicional, persevera en el racismo y rechaza la idea de «Todas las sangres». Aquí se sitúan, me parece, la mayoría de las clases medias tradicionales que ven el éxito de lo cholo como una aproximación insultante. Rejas y guachimanes son la forma de preservar las exclusividades amenazadas. Lo realmente importante, sin embargo, es que muchos entre los grupos emergentes suscriben estas ideas sin tomar como importante, sin darse cuenta acaso, de si ellos mismos no son para los más consolidados nada más que «cholos», o «huachafos». En todo caso, siempre está el cholo del cholo. Alguien más abajo, más cerca de lo pobre y lo indígena,

con quien podemos reproducir el trato que recibimos desde arriba. Entonces, así como el criollo acomodado es el cholo del gringo, el indio es el cholo del cholo. En esta visión de las cosas, más que grupos sociales, tenemos una gradación de individuos: desde los más prestigiosos hasta los «insignificantes».

La segunda posición es más moderna y principista y encuentra sus portaestandartes en Mario Vargas Llosa y Hernando de Soto. Se apuesta al éxito del primer sentido de «Todas las sangres». Es decir, el mundo criollo debería rechazar el racismo y estimular y acoger el triunfo económico de los de abajo, de los «cholos», dándoles, desde luego, la confirmación civilizatoria respectiva. Una autorreforma del mundo criollo, desechando el mercantilismo y la corrupción a la vez que formalizando la informalidad, permitiría que toda la energía del país se encauzara por la competencia y la legalidad hacia el desarrollo. Pero se trata de una posición más ideológica y principista que realmente vivencial.

De otro lado, la diferencia entre estas posiciones no es tan clara. Esto se hizo evidente a propósito de la recepción del informe de la CVR. El propio Vargas Llosa no hizo una autocrítica explícita al informe que él escribiera y que ocultó la guerra sucia, aunque reconoció la validez del hallazgo fundamental de la CVR: el desprecio por lo indígena como causa de la indiferencia frente a la muerte de tantos compatriotas, tanto por la vesania senderista como por la «guerra sucia» de las fuerzas del orden.

La posición que hemos llamado criolla globalizada es hegemónica. No obstante, en las sensibilidades de muchos bullen, confusas, otras intuiciones del Perú. Hacer una cartografía de ellas es una tarea que excede largamente este ensayo. Pero en la base de todas está ese sentirse herido, esa reivindicación de la igualdad y la diferencia. Ese no identificarse con el abuso, sino zanjar con él. Ese no entregarse a la obscenidad del desprecio, sino defender la dignidad de todos y de cualquiera.

Me parece que uno de los espacios donde aflora esa intuición del Perú es el arte de Christian Bendayán. Nacido en Iquitos en 1973, Bendayán se propone hacer visible la coexistencia de lo aparentemente irreconciliable. Su mirada nos abre entonces a un mundo sin complejos ni jerarquías, afirmativo en su goce de existir, pero también cruzado por el dolor y la muerte; y acaso no ajeno a la necesidad de una ley. Su proyecto, dominado por una veracidad expresiva, «golpear el artificioso mundo burgués», como dice él mismo, lo lleva a un lenguaje plástico que rescata mucho de la técnica y la estética popular. Este lenguaje de la «calle» permite a Bendayán documentar ese mundo donde vida y muerte están inextricablemente ligadas. En realidad, su pintura pone en evidencia cómo lo sagrado y lo profano, lo cómico y lo serio, lo animal y lo humano, el placer y el

sufrimiento, la locura y la razón no son necesariamente realidades excluyentes y jerarquizadas, como postula la cultura oficial. En la realidad del mundo de la vida que aún no ha pasado por el tamiz disociador de la razón disciplinaria y clasificatoria, ambos polos coexisten y se acercan y, a veces, hasta se interpenetran. En todo caso, la captación de Bendayán nos pone delante de presencias plenas e insolentes, liberadas, que interrogan y fascinan.

Para profundizar estos comentarios me parece conveniente referirme a la pintura «Quistococha», tríptico inspirado en una festividad popular amazónica (figura 1). Quizá en esta pintura más que en ninguna otra se hace evidente la veracidad sin concesiones que anima esta propuesta de Bendayán. Para empezar, hay que relativizar la idea de un sentido globalizador que dé unidad y coherencia a la obra. En efecto, antes que con una síntesis, estamos confrontados con una diversidad de significaciones que pone de manifiesto una subjetividad colectiva que escinde y rearticula las relaciones entre los opuestos mencionados. Así, en el panel izquierdo se representa el combate entre la boa y el jaguar, lucha rodeada de música; imagen que, plena de furia y goce, celebra la exaltación de la vida en su animalidad primordial. La palabra «aleluya» viene a expresar una validación total a que las cosas ocurran así, en su (casi) inalterada naturalidad. En el extremo derecho, la carnosa vedette atravesada desde el ano hasta la boca por una boa feliz que en su parte inferior enrosca una botella, nos confronta con la escenificación de una fantasía de posesión total (¡hasta el fondo!) tan presente en los imaginarios colectivos no domeñados por la corrección política. Otra vez la palabra «aleluya» que sale de las fauces de la boa nos avisa de la sanción divina del placer, de su pleno derecho a existir. Finalmente, en el panel central, tenemos la cabeza de Cristo que pende sobre la laguna de Quistococha. En medio del sufrimiento, que se hace notorio en las lágrimas de sangre que caen a la laguna, el rostro de Cristo permanece sereno hundiendo su mirada en nosotros, como preguntándonos sobre el sentido de la vida, sobre el significado que podemos dar al ineludible dolor/placer de existir. Ahora bien, si miramos el conjunto del tríptico desde su imagen central, resulta que es en los paneles laterales donde tendríamos que encontrar la respuesta a la interrogación de Cristo. Entonces se deduciría que es en la entrega a la feroz espontaneidad del goce donde debemos buscarla. Este vitalismo exacerbado puede resultar chocante a quien trate de separar lo loco de lo cuerdo, lo animal de lo humano. En efecto, los paneles laterales pueden considerarse como celebratorios del encarnizamiento y la dominación masculina. Entre su obsceno paganismo y la seriedad de Cristo sufriente parece imposible cualquier relación. ¿Pero no será que la interpelación que Cristo hace de nuestra

humanidad implica también una suerte de admonición contra el total desenfreno? Si la respuesta es positiva, tendríamos que interpretar que la llamada de Cristo nos convoca simultáneamente al goce y al freno. A una exaltación que no exceda el límite de lo humano. ¿Quizá vivir sin miedo pero con responsabilidad? Así entendido, el tríptico de Bendayán significa tanto la recusación del moralismo que asfixia la vida como de la exacerbación que la destruye. Pero se trata de un equilibrio precario, inestable, riesgoso.



Figura 1. Quistococha, tríptico de Christian Bendayán (2000; Arte Nuevo 2007).

«Quistocoha» podría ser considerada como emblemática de una mentalidad popular intervenida por la conciencia crítica de un artista que llama al equilibrio.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades indígenas: reflexiones sobre el nacionalismo*. México: FCE.

ARTE NUEVO

2007 «Lo impuro y lo contaminado». Arte Nuevo. <<http://arte-nuevo.blogspot.com/2007/03/lo-impuro-y-lo-contaminado.html>>.

BASADRE, Jorge

1968 *Historia de la República del Perú*. Lima: Universitaria.

1947 *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*. Lima: Huascarán.

BELAUNDE, Víctor Andrés

1967 *Trayectoria y destino*. Lima: Universitaria.

BENVENUTTO, Pedro

1983 *Quince plazuelas, una alameda y un callejón*. Lima: Banco Industrial del Perú.

BHABHA, Homi

1994 *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

BRACAMONTE, Jorge (ed.)

2003 *Para no olvidar: testimonios sobre la violencia política en el Perú*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

BUNTINX, Gustavo

2005 «Lo impuro y lo contaminado. Christian Bendayán: un pintor de la selva (urbana)». En: C. M. Pinilla (ed.). *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Sur-Casa de Estudios del Socialismo.

CARRERA, Eudocio

1954 *La Lima criolla del 1900*. Lima: Sanmartí.

CERVANTES Y SAAVEDRA, Miguel de

1982 *Novelas ejemplares*. Madrid: Castalia.

FLORES GALINDO, Alberto

1988 *Buscando un Inca*. Lima: Horizonte.

FUENTES, Manuel Atanasio

1988 *Lima: apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Lima: Banco Industrial del Perú-Fondo del Libro.

GÁLVEZ, José

1947 *Una Lima que se va*. 2ª ed. Lima: PTCM.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

1985 *Obras*, t. I, vol. 1. Lima: Copé.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.

GUTIÉRREZ, Gustavo

1982 «Una teología política en el Perú del siglo XVI». En: *Revista Allpanchis*, N° 19.

KAULICKE, Peter

2000 «Muerte y memoria en el Perú Antiguo». En: *El Perú en los albores del siglo XXI*, t. 3. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

LASO, Francisco

2003 *Aguinaldo para las señoras del Perú y otros ensayos*. Lima: IFEA-Museo de Arte.

MACERA, Pablo

1983 *Las furias y las penas*. Lima: Mosca Azul.

MAFFESOLI, Michel

1990 *El tiempo de las tribus urbanas: el declive del individualismo en las sociedades de masas*. Barcelona:

Icaria. PALMA, Ricardo

1952 *Tradiciones peruanas*. Madrid: Aguilar.

PARDO Y ALIAGA, Felipe

1969 *Poesía y artículos (selección)*. Lima: Universo.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1968 *El nombre del Perú*. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva.

PORTAL, Ismael

1932 *Del pasado limeño*. Lima: Gil.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1995 «El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática». En: F. Portocarrero y A. Panfichi (eds.). *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Lima: CIUP.

SALAZAR BONDY, Sebastián

2002 *Lima la horrible*. 4ª ed. Concepción: Universidad de Concepción.

SÁNCHEZ, Luis Alberto

1976 *Mito y realidad de González Prada*. Lima: P. L. Villanueva.

1969 *Testimonio personal*. Lima: Villasen.

STEIN, William

2001 «Lo post-étnico». En: S. López *et al.* (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

TODOROV, Tzvetan

1991 *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.

VARGAS LLOSA, Mario

2001 *Conversación en La Catedral*. Lima: Peisa.

WESTPHALEN, Yolanda

2001 «La mirada de Zavalita hoy: ¿en qué momento se jodió el Perú?». En: S. López *et al.* (eds.). *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.