

# ¿ES OTRO EL ROSTRO DEL PERÚ?

Identidad, diversidad y cambio

**Max Hernández**

Prólogo de Javier Pérez de Cuellar

Lima, marzo del 2000

AGENDA: Perú  
Apartado postal 18-1194  
Miraflores  
Lima, Perú.  
Correo electrónico: [postmast@agenda.org.pe](mailto:postmast@agenda.org.pe)

Este texto se encuentra disponible en Internet en la dirección:  
[www.agendaperu.org.pe](http://www.agendaperu.org.pe)

Ira. edición: 2000  
Tiraje: 1000 ejemplares  
Impreso en el Perú

Cuidado de la edición: Sara Mateos F-M  
Edición gráfica: Carlos Valenzuela

# CONTENIDO

Prólogo	7
Advertencia al lector	11
Introducción	13
Capítulo I	25
Capítulo II	39
Capítulo III	51
Capítulo IV	61
Capítulo V	81
Capítulo VI	105
Capítulo VII	117
Capítulo VIII	125
Epílogo	145
Nota biográfica del autor	157
Información sobre AGENDA: Perú	159



Mi país no es Grecia.  
*(Luis Hernández)*

... will narrate this adventure, which, inevitably, a loss of heredity  
needs to create.  
*(Derek Walcott)*



## PRÓLOGO

Un libro es importante no sólo porque instruye o recrea sino también porque inspira, sugiere e incita, porque es evocador y creativo. Es el caso de *¿Es otro el rostro del Perú?*, excelente análisis de la evolución del hombre peruano desde el descubrimiento y conquista por España hasta nuestros días, en el cual el notable psicoanalista Max Hernández se muestra, al mismo tiempo, perspicaz historiador. Por carecer de los variados talentos del autor de este libro, me limitaré, inspirado por su lectura, a una meditación, indocta por cierto, sobre la necesidad de afirmar y preservar nuestra identidad nacional.

La identidad, a mi entender, es el resultado de un proceso de unión y de síntesis de los diferentes valores de una colectividad, sean ellos geográficos, étnicos, lingüísticos, que constituyen las capas superpuestas o sucesivas de un todo. Cada pueblo en este vasto mundo posee una identidad más o menos definida y homogénea, de la que, lamentablemente, algunos no son conscientes. Conviene precisar que la identidad de un pueblo es necesaria e inevitablemente cambiante, incluyente, pues de otra manera llevaría sea al aislamiento sea a formas inaceptables de exclusión.

Los estratos, por decirlo así, que constituyen nuestra identidad son el preincaico, el incaico, el colonial o hispánico y el independiente o republicano, los cuales bien explican nuestra heterogeneidad y especificidad. Tal vez conviene apuntar aquí una peculiaridad que compartimos todos los

países de América Latina: el coloniaje, en cuanto fue mestizaje, constituyó un estrato que es hasta hoy parte de nuestra identidad, a diferencia del casi pasajero colonialismo europeo en África, que no le aportó sino el lenguaje.

La tarea que nos incumbe a los sectores tanto oficiales cuanto privados es arraigar nuestra identidad y esparcirla a los cuatro puntos cardinales de nuestro territorio, cuidando de preservar su especificidad porque ella constituye la esencia de nuestra identidad nacional. La tarea será ardua porque para llevarla a bien debemos tener como prioridad la incorporación de la totalidad de los peruanos a la modernidad socioeconómica, pues es intolerable comprobar que en el Perú la mayoría de sus habitantes constituye una minoría que desconoce su identidad nacional.

Considero, en consecuencia, que ingresamos al nuevo siglo y milenio en muy desventajosas condiciones. Porque pocos somos conscientes de que nuestro país posee una identidad nacional, porque pocos tenemos la convicción de que pertenecemos a una nación basada en una comunidad geográfica y cultural conformada por diversas etnias y lenguas, porque somos pocos los que comprendemos que esa diversidad es riqueza, es potencialidad creativa.

Esa desventaja es atribuible a la histórica crasa ignorancia de nuestra historia que ha caracterizado a la inmensa mayoría de los peruanos desde que alcanzamos la independencia y que ha persistido hasta el presente por obra tanto de la ausencia cuanto de la deficiencia de educación de que han sufrido y sufren las mayorías, más allá de esa corteza, de esa costra de nuestro territorio que es la costa. Solamente la educación, pero una educación plenamente democrática, puede hacer del Perú un país perfectamente unido y coherente, consciente y orgulloso de su común identidad. Por añadidura, esa conciencia de nuestra identidad nacional acendrará el patriotismo, igualará democráticamente a los peruanos y hará de ellos y ellas ciudadanos fraternos y solidarios.

La cultura que es evolutiva por naturaleza, ha sido y seguirá siendo en nuestro país y en el mundo, constantemente mejorada por el incesante progreso de la ciencia, de la tecnología, de las comunicaciones, por los intercambios culturales que nos enseñan las ventajas de la diversidad. Pero al tiempo que



acogemos de buena gana esa benéfica evolución, esos tan valiosos aportes, debemos reforzar y proteger el substancial núcleo cultural que constituye en cada nación su inalienable identidad, de manera que no acabemos arrollados por la *uniformidad* que es el indiscutible peligro potencial que contiene la tan decantada mundialización.

Creo oportuno citar aquí al Mahatma Gandhi: “No quiero que mi casa quede totalmente rodeada de murallas, ni que estén selladas mis ventanas. Quiero que las culturas de todos los países sople libremente en mi casa. Pero no acepto que ninguna de ellas la barra y la destruya”.

La preservación de la identidad nacional es nuestro deber ético y cívico, el elemento de cohesión entre los diferentes sectores de nuestra población, el gran común denominador de todos los peruanos. Ese es el mensaje y el mandato que nos viene desde el Inca Garcilaso al Arguedas de *Todas las sangres*, y que hoy nos recuerdan el admirable libro que prologo así como la cruel e inocultable realidad. Logremos que nuestro Perú milenario mantenga a través del tiempo un mismo rostro, siempre antiguo y siempre nuevo.

Javier Pérez de Cuellar



## ADVERTENCIA AL LECTOR

Este libro es producto de muchas lecturas, conversaciones y discusiones. Los intercambios en el seno del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos y en el Programa de Posgrado en Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos me permitieron una adecuada visión de la producción bibliográfica actual. Las reuniones con académicos y especialistas convocadas por AGENDA: Perú facilitaron la discusión de aspectos de nuestra historia que, como muestran las consultas realizadas, inquietan y preocupan a muchos peruanos.

Los autores de las citas han sido incluidos de manera explícita en el texto, excepto cuando se trata de “citas de cajón” o cuando se hace referencia a títulos de libros de todos conocidos, en cuyo caso están impresos en itálicas. El texto va “desnudo de aquel precioso ornamento de elegancia y erudición de que suelen andar vestidas las obras que se componen en las casas de los hombres que saben”, es decir, prescinde de notas al pie de página y de referencias bibliográficas. AGENDA: Perú prepara la próxima publicación de una antología de pensadores peruanos y tiene entre sus proyectos la convocatoria a un grupo de historiadores para la conformación de un equipo de trabajo plural e interdisciplinario que lleve a cabo la elaboración de una “historia mínima” del pasado compartido.



# INTRODUCCIÓN

Es otro el rostro del Perú. Cuando el viejo país rural se volcó sobre las ciudades se pensó que el país profundo había irrumpido de súbito. De pronto, los embates de la globalización comenzaron a sacudir nuestra sociedad, todavía premoderna en muchos aspectos. Al conjuro de la modernización, las antiguas estructuras normativas crujen, las identidades colectivas se disuelven en el vértigo de los cambios. Mientras todo ello ocurre, el mundo desarrollado se desliza hacia la posmodernidad.

Se puede intuir una diferencia esencial entre el momento actual y el que se está gestando. Una serie de signos refleja un cambio radical a escala planetaria: una época está terminando. Hay quienes dicen que se trata del fin de los fundamentos tradicionales en que se basó la actividad económica, quienes perciben una transformación sustantiva en el ámbito de lo cultural y quienes señalan un cambio de ritmo en los ciclos de producción científica y tecnológica. No falta quien habla del fin de la historia. La rapidez de los cambios ha desestabilizado los modelos de su propia interpretación: ninguno permite comprender a cabalidad la transición del orden moderno al que lo reemplazará.

El descubrimiento del Nuevo Mundo configura una de las primeras manifestaciones de un fenómeno histórico que tuvo su punto de partida en Europa hace cinco siglos. Entonces se inició la llamada modernidad, un proceso de larga duración que acabaría por quebrantar el Antiguo Régimen, liberar las energías individuales y abrir cauce a la democracia.

Poco a poco se fue moldeando una forma de experiencia que se extendería a todos los ámbitos de la vida. En el último medio siglo se expandió con fuerza avasalladora por doquier. Una nueva manera de vivir el tiempo y el espacio, un nuevo modo de comprenderse a sí mismo y a los demás y una nueva concepción de las posibilidades y los peligros parecieron alcanzar vigencia global. Por una de esas paradojas de la historia, ahora que el mundo se ha hecho uno, las credenciales que otorgaban al fenómeno histórico de la modernidad validez universal parecen mostrar a las claras sus deficiencias.

Ahora bien, las primeras oleadas de dicho fenómeno llegaron muy pronto a estas tierras. Las rutas de navegación habían dado paso a intercambios que podían dar lugar a posibilidades impensadas. La llegada de los conquistadores españoles, avanzada de la expansión colonial europea, iba a producir efectos de magnitudes insospechadas. Una consecuencia paradójica fue que se sedimentó una estructura social que resistió el paso del tiempo. La sociedad quedó inmobilizada y un tempo lento, que no fue perturbado siquiera por la Independencia, campeó en estos horizontes.

Las condiciones concretas dentro de las que se fue forjando lo que hoy conocemos como el imaginario social impusieron constricciones y acuñaron estereotipos. Una elite situada en la cúspide de una sociedad mayoritariamente analfabeta y marcadamente estratificada tuvo el monopolio de la reflexión sobre nuestra realidad. El espacio privilegiado que ocupaba fue el lugar en el que convergían precarias identificaciones. Ahí se armaban los discursos hegemónicos que justificaban la dominación, aprisionaban las mentalidades y servían como insumos para el “sentido común”. Es cierto que esto no era del todo ajeno a las críticas: en diversos momentos de nuestra historia se llegó a cuestionamientos más o menos radicales. Espacio, discurso, imágenes e ideas muestran hoy los signos de un grave deterioro. Tal vez menos por efecto de los cuestionamientos que por las transformaciones que han llevado al descrédito los valores establecidos y las utopías que pretendieron subvertirlos.

En la turbulenta atmósfera del momento actual se dispersan y entremezclan signos en flujo ininterrumpido, imágenes en sucesión caótica, símbolos que desdeñan valores consagrados, resistencias a los cambios. Si se quiere dar cuenta del proceso de emergencia de la nueva topografía social los parámetros de observación deben ser modificados. Los viejos códigos que fijaban a cada quien “en su sitio” han quedado atrás. Los trazos inscritos por la resistencia indígena, los designios metropolitanos, los sueños mestizos, las ambiciones criollas y los anhelos de los inmigrantes se asientan sobre un territorio testigo de desplazamientos masivos de la población y discurren por una realidad demográfica plural que muestra los efectos de mezclas realizadas al margen de las normas convencionales.

Cualquier visión que se pretenda hegemónica se desvanece al mero contacto con la realidad actual. Los viejos moldes están en trance de desorganización. Las aceleradas variaciones no caben dentro de ellos. En medio de los remolinos que se forman cuando la correntada tropieza con la inercia que se le opone importa pensar con lucidez. Comprender y asimilar las nuevas condiciones exige emprender una radical transformación mental y emocional. Este ensayo se propone explorar los obstáculos que la dificultan. La tarea exige revolver los detalles de ciertos hechos conflictivos, penetrar en la estructura íntima de algunos embrollos que se siguen agitando en los abismos de nuestro ser y remover asuntos soterrados en nuestra historia, marcada a fuego por sucesos y angustias que aún hoy día nos acechan.

El pasado es siempre pensado desde preocupaciones e inquietudes del presente. Mas, en contraste con la impronta contemporánea que afecta toda indagación acerca del pasado y al margen del ámbito consciente en el que se registran las fluctuaciones y los cambios, existe una dimensión inconsciente acotada por los mismos procesos defensivos que la constituyen. De ahí la persistencia de fenómenos que, al margen del tiempo lineal y cronológico, instituyen un dominio atemporal que se expresa en la insistencia de las repeticiones. Quienes pretenden desconocer el pasado olvidan que lo reprimido tiende a retornar.

Sepultar bajo la amnesia los aspectos dolorosos de la historia no permite superarlos. Más bien se corre el riesgo de repetirlos. Es necesario recordar, examinar, elaborar. Procesar con sentido crítico las oscilaciones de nuestra sensibilidad, los avatares de nuestra experiencia cultural y las tribulaciones de nuestra identidad. Entender porqué ciertos hechos pretéritos aparecen como fenómenos sociales recurrentes sirve al propósito de liberarse de su reiterativa tiranía. Trasladar el instrumental psicoanalítico a los predios de la historia puede permitir descubrir la persistencia intrusiva del pasado en el presente, abrir la posibilidad de recordarlo y reconocer aquellas oportunidades que nos ofreció y no supimos aprovechar.

\* \* \*

En la época de los descubrimientos, España emergía como un imperio inmenso. La realidad física, histórica, social y económica designada por el nombre “Perú” perteneció a aquel imperio en el cual no se ponía el sol y que pronto habría de entrar en decadencia. En los momentos iniciales, el nombre Perú prefiguraba vagamente un espacio mítico cuyas anticipadas riquezas incendiaban la codicia de los veteranos conquistadores que se consumían en Panamá. Una voz surgida de las fricciones fonéticas y de los malos entendidos entre conquistadores y aborígenes, sin procedencia conocida del español ni del quechua ni de ninguna de las lenguas o dialectos africanos o antillanos, daría a la postre nombre a la nación. Si bien al pronunciar el nombre del Perú se siente el eco de su historia, nada hay en la palabra que indique una conexión precisa con el pasado precolombino. Se trata más bien de una voz nueva que nombra una vieja realidad que adquiriría nuevo sentido a partir del encuentro.

Si el nombre de la patria evoca tales resonancias, la elección del sitio en que tuvo lugar la fundación de la capital indica la dirección de los trazos que delinearían el futuro del territorio conquistado. Si el clima y la cercanía al mar fueron determinantes en la elección del lugar –excéntrico con respecto al Ande– la designación de Lima como capital pronto configuró una nueva geografía política del territorio conquistado. La fundación de Lima concretó, en adobe y barro, un nuevo foco que contrastaba con



las pétreas construcciones cusqueñas. Desde entonces, la nación gravitaría describiendo una elipse en torno a dos centros, uno definido por su condición colonial y el otro por su pasado andino.

El modo como Occidente se hizo presente en el Nuevo Mundo produjo en éste una grave ruptura. Las fuerzas desatadas alcanzaron la magnitud de un cataclismo y se prolongaron en dilatadas consecuencias. En el caso concreto del Perú, la Conquista hendió en dos el zócalo de la futura nación. Una súbita grieta recorrió los puntos frágiles y fracturó los cimientos sobre los que se asentaron tanto las estructuras sociales cuanto lo que se podría denominar el imaginario fundante de la nación. Por una parte, el cambio abrupto alteró las bases mismas de la convivencia, por otra, la irrupción de lo occidental en lo andino signó la partida de nacimiento de la nación. A la luz del tiempo transcurrido vemos cómo tal dualidad continúa afectando la construcción subjetiva de nuestra realidad social.

Desde la perspectiva de este trabajo, interesa menos el acontecimiento concreto de la Conquista que la virtualidad de sus sentidos. Más que precisar sus exactas circunstancias intenta seguir sus repercusiones. Las reverberaciones del desgarrón inicial afectan todas y cada una de las múltiples formas que recogen el pasado: el mito, el ritual y la leyenda; los símbolos, religiosos o profanos; los monumentos y los documentos. Inciden en lo recordado y en lo olvidado, afectan las prácticas sociales. No escapan a ellas los héroes, las efemérides, los textos culturales, la tradición oral ni la historiografía culta. Una vez producido, el desgarró se fue ahondando y sus efectos se hicieron presentes por doquier. El paso del tiempo no fue suficiente para suturarlo.

A lo largo de cuatro siglos y medio el orden dominante hizo que ciertas vivencias, representaciones y emociones propias de las circunstancias históricas y del acontecer social se fueran remitiendo a los recesos más profundos de los más diversos modos de sentir lo peruano. Un conjunto de representaciones adversas alojado en las psicologías individuales se habría de imprimir en las costumbres y de fijar en las normas colectivas que definen y regulan las distancias sociales. La fractura inicial se fue consolidando y los elementos contrarios que la habían causado se alinearon en los bordes de la gran escisión que ha afectado la continuidad de esa capa profunda

en la que se entretajan los lazos sociales. La inicial discordancia dio forma a incesantes desencuentros, a decisiones conflictivas y a sentimientos de alienación que atraviesan nuestros hábitos cotidianos, inciden en nuestras opiniones y creencias, imponen patrones sobre la realidad social en la que vivimos y configuran formas de concebir lo propio en clave ajena.

La sujeción de estas realidades geográficas, sociales y económicas a los imperios de Occidente redujo la diversidad de las tradiciones, uniformó las formas culturales y colocó en el centro de la reflexión subjetiva una imagen del hombre concebida según criterios coloniales. El Perú fue pensado durante mucho tiempo con las categorías mentales del colonizador, su imagen se recortó de acuerdo al mismo patrón que definió la subordinación de la población indígena a los grupos españoles y criollos dominantes. Ello limitó las posibilidades abiertas por los múltiples intercambios iniciados en el siglo XVI y restringió nuestra participación con pleno derecho en la cultura universal.

El ingreso del Perú a la periferia de la geografía económica se inscribió en el momento mismo en que la expansión imperial de Occidente empezaba a configurar los trazos de la *Geographia Mundi* que ha regido desde entonces. Tal partida de nacimiento y tal colonización del espacio contribuyeron a que la dinámica expansión de Occidente diera lugar a la paradójica inmovilización de la sociedad colonial. Todo ello tuvo efectos sobre las complejas relaciones que se establecieron entre las dimensiones étnicas, sociales y culturales de la población y que han hecho que nuestra identidad se refracte a través del prisma de una construcción problemática. Los orígenes de nuestro destino colectivo llevan, pues, el triple sello de la escisión, la paradoja y el problema.

Es cierto que cuatro siglos y medio de historia indican que mucha agua ha corrido bajo los puentes. Pero, también lo es que una porción muy importante de la sociedad peruana quedó al margen de los grandes cambios que se fueron dando en otras partes del mundo. Así, las cuestiones suscitadas por la Reforma, al auge del pensamiento racional y los principios que dieron cauce a la transformación científica e industrial Llegaron a muy pocos en estas latitudes. La preocupación por la

singularidad, la subjetividad y el valor único del individuo, derivada del pensamiento europeo de fines del siglo XVIII, apenas si llegó a alcanzar a algunos miembros de la elite.

No obstante, a comienzos del siglo XIX, se selló el hecho sin precedentes de la Emancipación. Nuestro país, como tantas repúblicas hermanas, se libró del yugo colonial. Pese a ello, la sociedad no vivió nada comparable a aquellas transformaciones que se produjeron a lo largo del siglo XIX en Europa y en los EE.UU., cuando las convulsiones de la revolución democrática coincidían con la industrialización y el desarrollo económico. La revolución industrial reducía al hombre a la condición de trabajador y transformaba la naturaleza en propiedad rural y terreno urbano. El individuo y las masas irrumpían en simultáneo en el escenario social. El individuo cobraba conciencia de sus derechos y los exigía en formaciones de masas.

En el Perú, luego de un largo preludio, estos procesos comenzaron a darse en la segunda mitad del siglo XX. Tuvieron características muy propias que constituyen los trazos de nuestra historia contemporánea. La migración del campo a la ciudad al conjuro de la promesa del desarrollo transformó el perfil demográfico. El viejo país rural se hizo urbano, las olas del “desborde popular” cercaron al Estado. El marco institucional de la sociedad fue incapaz de dar respuesta a los acelerados procesos de cambio social y la intelectualidad se vio en aprietos pues, si bien no dejó de consignar el hecho, no dio con la respuesta que correspondía a la nueva sociedad que se estaba formando.

En las postrimerías del milenio el Perú, socavado por una inflación incontenible, vivió un período de violencia que puso en peligro la continuidad no sólo del Estado sino de la nación. La subversión –cuyas modalidades y causas aún no llegan a ser cabalmente comprendidas– fue derrotada por el esfuerzo ciudadano y de las Fuerzas Armadas. El clima de temor y aprensión afectaba a todos los estratos de la sociedad. El país no encontró los cauces que lo condujeran a gobernarse en democracia. En las condiciones actuales, cuando la tecnología que hace posible la comunicación instantánea parece haber disuelto los límites de la

geografía, cuando la permeabilidad entre lo interno y lo externo hace tan difícil y complejo definir el interés nacional, la tarea democrática de construir el bien común continúa pendiente.

Las dificultades que enfrenta cualquier reflexión que intente incluir los aspectos subjetivos de las realidades sociales en juego en nuestro país reflejan lo complejo de la agenda de la gobernabilidad democrática de nuestra sociedad. Conscientes de la pluralidad de nuestras tradiciones cabe preguntarnos sobre las condiciones que puedan contribuir a reforzar el sentimiento de ser una comunidad que comparte una historia y la capacidad de imaginar un futuro que se conjuguen en la idea de avanzar hacia el porvenir. La tradición no es un obstáculo para enfrentar el futuro, son necesarios los instrumentos para encontrar nuevas formas de transmitirla y para trabajar en el campo de la redefinición y recreación de las identidades nacionales.

\* \* \*

Una reflexión de esta índole no pretende ser un apunte acerca de los obstáculos con los que se han tropezado las transformaciones sociales en el Perú, ni un registro apurado de las oscilaciones del sentimiento de lo nacional. No sigue, paso a paso, el itinerario de la progresiva configuración de la perspectiva criolla, la trayectoria de la resistencia indígena o los vaivenes de la incierta noción de mestizaje. Roza temas vinculados al imaginario social, las mentalidades y las representaciones, pero no se ciñe a los métodos que los historiadores o los científicos sociales prescriben. Parte de una intuición, de cierto modo de sentir el pasado. Fue concebida como una propuesta sucinta, apenas unas notas hilvanadas por su filiación psicoanalítica. El notable despliegue de la investigación histórica y de las ciencias sociales y lo accesible del material permitió que a lo largo del proceso de consultas y discusiones realizado por AGENDA: Perú se fueran enhebrando algunos datos provenientes de los hallazgos de la arqueología y de la etnohistoria, de la renovada historia colonial, de las controversias sobre la Emancipación

y de las plurales aproximaciones a la vida republicana y a la realidad social contemporánea con extendidas preocupaciones por el presente.

La perspectiva elegida se orienta hacia asuntos cuya condición conflictiva los hace perdurar en regiones situadas más allá de los confines de la memoria. De ahí su tono de confidencia. Si se mira hacia el pasado es con el propósito de calar en ese fondo del que parecen brotar actitudes, comportamientos, costumbres y reflejos colectivos para comprenderlos y cuestionarlos. Esta indagación hurga en el pasado en un intento de descubrir el presente. Se aproxima a las experiencias que han troquelado la subjetividad y se pregunta por el lugar que le ha sido asignado en el cuerpo social para proceder a exhumar ciertas cuestiones inconscientes ligadas a las dificultades que impiden el diálogo, obstaculizan la cohesión social y no permiten enfrentar los cambios creativamente.

Una nueva economía-mundo, un nuevo paradigma científico y una nueva tecnología estimulan cambios inimaginables. En medio de corrientes encontradas, entre los espejismos del futuro y las murallas del pasado permanece el reto de preguntarse: ¿Cómo se instituyeron –y sustrajeron a la crítica– determinados modos de pensar y sentir? ¿Cuáles son los usos y costumbres que consagran las injusticias y desigualdades imperantes? ¿Cuándo se inició el contrapunto de sospechas que agudiza las divisiones sociales? ¿Dónde empezó a girar la espiral de mutuas incomprensiones que agita antagonismos y enfrentamientos? El momento en que vivimos nos obliga a responderlas.

Estamos acostumbrados a pensar en el marco de esquemas que privilegian lo homogéneo y proponen visiones del desarrollo que corresponden al modelo europeo occidental de Estado-Nación. En medio de los cambios que genera la explosión de las tecnologías de la teleinformación y de la brecha creciente entre expectativas y oportunidades, las contradicciones propias del nuevo orden global fracturado abren también nuevas posibilidades de comprensión y de acción sobre nuestra realidad. La *Geographia Mundi* es otra: el gran flujo comercial se desplaza hacia el Pacífico, la información instantánea disuelve los límites nacionales. El pluralismo es uno de los signos de la época. Si se supera la escisión y las

visiones excluyentes que la acompañan, las coordenadas que señalaron nuestra inserción en el mundo como paradójica a hicieron problemática la definición de nuestra identidad pueden constituirse como ventajas. El tiempo histórico cesará de seguir detenido por el trauma. Además, nos será posible construir la imagen de la nación a partir de la heterogeneidad, en la convivencia de las diversas maneras de entender el mundo. Así, las múltiples perspectivas sociales y los variados tempos con los que se entretejen los hilos de nuestra herencia plural seguirán enriqueciendo nuestro tejido intercultural.

Habitamos una región del mundo que ha experimentado las desventajas y las fallas de la expansión de Occidente tanto o más que sus ventajas. El proceso de globalización es irreversible. Pretender sustraerse a sus efectos implica creer que es posible vivir fuera del propio tiempo. Hoy, cuando la interdependencia es cada vez más mayor, tanto más específicos y novedosos son los reclamos de los movimientos sociales que agitan nuestra época. En la actual encrucijada, nuestra historia y diversidad hacen posible una mirada amplia, capaz de comprender que los apremiantes problemas del momento se tendrán que resolver sin renunciar a aquel saber guardado en los sustratos profundos. Lo que parece rezago “premoderno” podrá entenderse de otra manera si aprendemos a redefinirlo a la luz de las nuevas circunstancias.

En los distintos momentos de la elaboración de este trabajo se ha tomado en préstamo instrumentos propios de varias disciplinas. Los diversos momentos de nuestra historia y las distintas facetas del momento actual han sido enfocados desde diferentes ángulos y discutidos en varios contextos. El diseño de la exposición articula percepciones provenientes de enfoques distintos. Intenta ofrecer algunos puntos de reparo y señalar algunos nudos que es imprescindible desatar para efectuar los reajustes y los cambios de mentalidades que demanda la transición presente. En consonancia con los anhelos y aspiraciones recogidos a lo largo de las consultas y de los trabajos realizados por AGENDA: Perú se ha puesto especial énfasis en lo que puede contribuir a realizar las promesas de integración nacional, justicia social, afirmación ciudadana, legitimación

política y transformación productiva dentro de un marco de libertad y democracia. Es otro el rostro del Perú. ¿Nos reconocemos todos en él? La incertidumbre abierta por la pregunta es el punto de partida de esta reflexión.





# CAPÍTULO I

Animados por el deseo de conocer los secretos de la naturaleza, la voluntad de trascender los límites de la geografía y el ansia de transgredir los encierros del dogma unos cuantos visionarios europeos ensancharon los confines del mundo conocido. La audacia del explorador, la pericia del navegante y el cálculo del mercader verificaron su redondez. La ambición desatada por la nueva realidad descubierta fue sometida al arbitrio del Papado. Se había producido –señala Ruggiero Romano– “el nacimiento de una nueva geografía económica”. En poco tiempo el continente unido a Europa mediante las rutas trazadas por marinos y navegantes fue conquistado por soldados y frailes.

En los momentos iniciales de la gran transformación que dio paso a los tiempos modernos “un fragmento se desprendió” del extremo de Europa que avanza hacia el Atlántico. La península ibérica había sido reconquistada para el Occidente cristiano y el fragmento se incrustó en el Nuevo Mundo. Separada del conjunto, la fracción desgajada se atascó y perdió el impulso hacia el cambio. El paso del tiempo demostró cómo el fragmento incrustado cayó “en una suerte de inmovilidad” y siguió un curso lento y singular. La metáfora de Louis Hartz parece obviar un asunto crucial. Las tierras en las que se enquistó el fragmento no eran lugares vacíos. Quienes las poblaban habían vivido en milenario aislamiento. En Mesoamérica y en los Andes, los mayas, los aztecas y los incas habían alcanzado un alto grado de desarrollo. Una vez atravesado el inmenso mar que las separaba, dos culturas radicalmente distintas, es decir, dos maneras de concebir el mundo se iban a enfrentar.

Los pueblos del Nuevo Mundo estaban regidos según el diseño de estructuras organizativas centralizadas que concentraban el poder. Una vez eliminado quien lo ejercía, fue fácil para los recién llegados adueñarse de él. En un santiamén el vasto territorio, el formidable ejército y la compleja administración del Tahuantinsuyu cayeron en manos de una banda de aventureros europeos. La captura del Inca cortó de un tajo el nudo maestro en el que convergían las miradas y las voluntades del pueblo quechua. Al incrustarse el fragmento europeo en el mundo andino, las estructuras incaicas de poder se resquebrajaron. Se produjo la grieta que terminó por desarticular el sistema político, desorganizar la sociedad y desmoralizar a la población andina. En ese instante interminable, los invasores habían triunfado. Entre la captura de Atahualpa y la ejecución de Tupac Amaru I transcurrieron apenas 40 años. Así comenzó lo que Nathan Wachtel ha designado como la desestructuración del mundo andino. De inmediato, sobre ese universo desmembrado se empezó la construcción del edificio colonial. Desde entonces han pasado casi 500 años.

Y sin embargo, ¿comprendemos de veras cuán súbita fue la irrupción de Occidente en el mundo andino? ¿Nos damos cuenta de la magnitud de la derrota inca? ¿Entendemos lo que significó el avasallamiento, el sometimiento de los pobladores? ¿Calibramos la brusquedad del cambio que sufrió el destino del mundo andino o la irreversibilidad del desarraigo de la población indígena? ¿Intuimos la alienación que ésta sufrió con respecto a su lengua y su cultura? ¿Somos capaces de imaginarnos los efectos de la desarticulación de sus formas simbólicas? ¿Conocemos la violencia consubstancial a la Conquista? ¿Podemos aproximarnos a entender la audacia del conquistador? ¿Barruntamos su ambición? ¿Nos percatamos de la hondura de la pasión evangelizadora de los frailes? ¿Adivinamos las utopías que aquellos hombres vislumbraron? ¿Podemos explicar sus nostalgias? ¿Comprendemos el complejo proceso de su adaptación?

Es posible que la sensación de vértigo que deja la incontenible sucesión de los cambios propia de la situación actual no permita detenerse en las preguntas enunciadas. Por un lado, pretenden indagar acerca de actitudes propias de un momento y un clima cultural determinados, por

otro, se centran en el conflicto, ponen el énfasis en las diferencias, discurren en torno a la ruptura, se hunden en las brumas que envuelven los orígenes. El espíritu de estos tiempos es individualista y más bien ligero, no se hace problemas con la historia. Acepta con naturalidad que cada período, cada momento histórico no es sino una transición. No hay lugar ni tiempo para detenerse. Asume que en el interior de toda sociedad se libra una lucha incesante entre el pasado y el futuro, que en sus bordes se da un intercambio permanente entre lo propio y lo ajeno. En suma, es asunto del sentido común contemporáneo pensar que con las sociedades ocurre algo parecido a lo que pasa con las personas que –se den o no cuenta de ello– cambian en el curso de la historia.

La conciencia del transcurrir permite comprender el paso del tiempo, liberarse de la prisión de lo inmediato, distinguir entre lo permanente y lo cambiante, desplegar un horizonte hacia el futuro y establecer los hitos que permitan remontarse al pasado. Ahora bien, si es menester aceptar los cambios, también se necesita de cierta continuidad y permanencia para reconocerse como idéntico; para sentir que se es, se ha sido y se sigue siendo el mismo. Los datos de la memoria, sobre los que se fundan las identidades, son sólo un aspecto del asunto. Es necesario tener abierto el acceso a ellos. Una sociedad capaz de enfrentar los cambios debe instituir una memoria compartida y ascender a un plano desde el cual sea posible una mirada cuyo alcance comprenda la realidad histórica que la constituye y las circunstancias que la envuelven. Reconocerse en su historia, conocer los hechos del pasado, hace posible anticipar un futuro. Solamente en estas condiciones la sociedad podrá evitar extraviarse en rumbos inexistentes o empantanarse en la insistencia repetitiva de lo mismo.

Pero, y éste es un gran pero, suele ocurrir que en el proceso de definir una identidad se parte de una visión lineal y estrecha. A menudo se construye una historia pródiga en olvidos. Una “biografía”, atravesada por franjas censuradas e interrumpida por amnesias, que no corresponde la verdad histórica. Algo parecido ocurre con la visión que los pueblos tienen de su propia historia. Un texto lineal hilvana capítulos dispares: idealizados, tachados o deformados que llegan a encubrir la verdad de

lo acaecido. Si esto ocurre especialmente con aquellos capítulos que dan cuenta de los periodos iniciales en los que se fueron asentando sus orígenes, ocurre también con los que registran hechos lesivos o dolorosos, enfrentamientos o acontecimientos traumáticos.

A su vez, por debajo de los olvidos y a despecho de las transformaciones acaecidas a lo largo del devenir histórico, el pasado remoto ejerce su imperio sobre el presente amnésico. Esto no está circunscrito a los individuos; también afecta la vida social. Ello se hace más notorio cuando una sociedad atraviesa períodos difíciles que zarandean y confunden los tiempos. Un estado de ánimo acentuado, un clima moral incierto, una transición escabrosa, una sucesión de eventos contradictorios, una crisis compleja, pueden trastocar el orden en que se asentaban los acontecimientos propios de los diversos planos temporales. En medio de tales circunstancias –a veces violentas, convulsas, de resultados difícilmente predecibles– los esfuerzos reflexivos no logran sustraerse al sentimiento de inestabilidad que afecta ora a los individuos, ora al conjunto social.

Las más de las veces los cambios se registran con aprensión y con frecuencia se intenta negarlos; tanto más cuanto mayores son. Lo desconocido evoca angustia, ver que lo conocido se desdibuja produce desazón. Los recursos intelectuales resultan insuficientes, la tolerancia a la incertidumbre se estrecha, “se rompen los esquemas”. La conciencia de la propia identidad se ve amenazada y el sentimiento de contradicción se hace insoportable. En las colectividades, las grandes alteraciones pueden ser percibidas como situaciones de disolución social. También, en tales circunstancias –y esto ocurre tanto en lo individual como en lo social–, acontecimientos biográficos o históricos en apariencia superados se presentan como si fuesen acciones reiterativas. Las vicisitudes de la conciencia del tiempo, del sentimiento de identidad y de la conciencia de sí que se dan a lo largo de la vida personal muestran ciertas analogías con las de la evolución de las concepciones del tiempo y las modificaciones en la adquisición de las señas de identidad de las sociedades en el curso de su historia.

Conjugar con pleno sentido los verbos en los tiempos pasado, presente y futuro resulta una ardua tarea no siempre plenamente lograda. Además, la confrontación con otras maneras de concebir el flujo del tiempo resulta difícil. Las investigaciones de los etnohistoriadores facilitan cierta intuición de las concepciones acerca del tiempo, la historia y la sociedad en el universo andino prehispánico, pero no es fácil aprehenderlas. Compárese, por ejemplo, la concepción dominante en nuestra sociedad urbana, bastante influida por lo occidental y moderno, con la que aún hoy rige en el universo mental del campesino andino. Para éste, el pasado está frente a los ojos y el futuro a las espaldas, mientras que, si algo caracteriza a la modernidad occidental es mirar al futuro dando las espaldas al pasado. Estas formas opuestas de articulación entre tiempo y espacio dan mucho que pensar. También es muy nítida la diferencia en lo concerniente al problema de las periodificaciones de la historia, lo que la historiografía occidental ha llamado, con inequívoca referencia a la escritura, la puntuación de las secuencias temporales. En el momento de la Conquista, en la visión occidental despuntaba la idea del progreso; para los hombres del Tahuantinsuyu, las irrupciones de los *Pachacuti* suponían reordenamientos cíclicos del mundo.

La disparidad entre la cosmovisión andina y la que se estaba gestando en Occidente cuando ambas se enfrentaron en el abrupto espacio andino era mayúscula. Una escena, la que representa lo ocurrido en Cajamarca en 1532, compendia el enfrentamiento que dio origen a una sociedad contradictoria y profundamente dividida y a una radical dualidad de perspectivas. Resulta increíble que aún hoy día haya quienes discuten bizantinamente si fue un incidente lamentable o una circunstancia propicia. Lo cierto es que, al margen de la discusión, a partir de entonces y a lo largo de cuatro siglos y medio ha tenido lugar un conjunto complejo y contradictorio, a veces violento, a veces sutil, de intercambios políticos, económicos, sociales y culturales.

Sin embargo, y éste es el punto que se quiere subrayar, el enfrentamiento de dos mentalidades tan diversas inmovilizó las estructuras psicológicas en conflicto y determinó la existencia de un lento proceso de muy larga duración. En su despliegue, las pasiones, deseos, temores y rencores

que eclosionaron hicieron de la esperanza de unidad una quimera y de la aspiración a conformar un nosotros compartido, un problema. Las imágenes míticas de los pueblos prehispánicos, las imágenes épicas de los conquistadores, las imágenes místicas de los frailes, las imágenes violentas de los insurrectos, las imágenes ambivalentes de los mestizos, las imágenes excluyentes de los criollos, las imágenes voluntaristas de los modernizantes, las imágenes lapidarias de los radicales, configuraron pasados diversos. Cuajaron versiones de la historia que no respondían a las exigencias de una visión crítica ni calzaban con las memorias colectivas ni recuperaban el pasado de la amnesia. Por un largo tiempo los problemas derivados del repentino encuentro fueron ignorados, las dificultades soslayadas, los aspectos dolorosos relegados, las aspiraciones marginadas, las urgencias postergadas.

La idea acerca de la existencia de realidades históricas de larga duración fue formulada explícitamente por Fernand Braudel. Su propuesta intentó responder a un problema de método. Las relaciones internas que definen a una sociedad pueden ser mejor entendidas si se las estudia como aspectos de una estructura. Pero, en toda sociedad en movimiento se da un juego de tensiones entre persistencias y desgastes, resistencias y transformaciones, continuidades y rupturas. El gran historiador francés se ha referido a los diversos tiempos en los que se despliega la historia: el tiempo corto en el que ocurren los acontecimientos, el tiempo medio en el que transcurren las coyunturas y la larga duración por la que discurren las estructuras –esos marcos pertinaces dentro de los que se inscriben los procesos históricos. En todo momento los tres tiempos interactúan, sus efectos se entremezclan. No obstante, es útil distinguirlos.

Es evidente la permanencia en el tiempo de las estructuras políticas, económicas, sociales y mentales. Ellas corresponden a realidades históricas de larga duración. En trazos muy esquemáticos, cada una es sucesivamente más lenta en su evolución. Así, las estructuras políticas son menos duraderas que las económicas; éstas, menos que las sociales y éstas, a su vez, menos que las mentales. En otras palabras, la transformación de las estructuras toma tiempo: se trata de realidades históricas que persisten a despecho de las fluctuaciones de los

acontecimientos y de las modificaciones coyunturales. Las estructuras políticas aluden a las formas de poder, a los organismos del Estado, a la institucionalización de las hegemonías sociales, etc. Las estructuras económicas remiten a las actividades productivas y comerciales, a los regímenes de trabajo, a los sistemas distributivos, etc. Las estructuras sociales, a las relaciones entre los grupos de una sociedad. Las estructuras mentales, a las formas de interpretar y comprender el mundo y la vida.

Una vez cristalizadas, las estructuras mentales persisten durante grandes períodos. Se hallan penetradas de concepciones míticas, contenidos religiosos, atisbos científicos y referencias ideológicas. Tales estructuras tienen profundas raíces inconscientes. Resisten el desgaste y su ritmo de cambio es muy lento. Este ensayo se centra menos en los aspectos visibles de las mentalidades que en sus amarras inconscientes. Es en el plano inconsciente donde hay que indagar acerca del pasmado dinamismo del fragmento incrustado. Es allí donde hay que inquirir en lo que se refiere a aquellos aspectos de las psicologías colectivas que se resistieron a los cambios. Y es también allí donde se debe incidir si se intenta comprender aquellas lentas transformaciones que terminaron por sucumbir ante la repetición del pasado. Para decirlo de una vez, se quiere examinar las ataduras que inmovilizan las mentalidades y las hacen tan resistentes al cambio.

Una escena –trivial en apariencia– permite una primera aproximación al problema. Por un azar extraordinario, la expedición de Francisco Pizarro estaba en las proximidades del lugar donde acampaba Atahualpa, hijo del nieto predilecto del gran Pachacútec, Huayna Cápac. Al saber de la presencia extranjera, el Inca envió al jefe de la partida algunos presentes: “dos fortalezas a manera de fuentes” modeladas en cerámica y “dos cargas de patos desollados” embalsamados y rellenos de lana y hierbas olorosas. El obsequio provocó la sospecha entre los soldados españoles: podría tratarse de una aciaga advertencia. Obsesionados por la idea de conquistar las riquezas del “Perú”, no percibieron que estos dones y objetos suponían la existencia de una cultura compleja y refinada. En retribución, Pizarro dio a los mensajeros una camisa de fina holanda y un copón de cristal veneciano. No contamos con información acerca de lo que pensó Atahualpa al recibirlos, pero se

puede inferir que no dio importancia excesiva a la presencia de los extranjeros. Es evidente que no podía imaginar la compleja maquinaria que había producido e impulsado esos objetos hasta estas tierras: la producción y el comercio textil, el uso primoroso que los artífices venecianos daban al descubrimiento árabe, el desarrollo de la navegación y la existencia del dinero.

En *Oro y leyenda del Perú*, Raúl Porras Barrenechea recuerda que Antonello Gerbi se refiere a un texto arcaico, inmóvil, geológico, escrito en las rocas volcánicas. Según el humanista italiano, la historia futura del Perú estaba ya escrita en la era terciaria con caracteres indelebles de oro y plata, plomo y cobre. El hombre llegó a estas tierras después de muchos miles de años y tardó algunos más en constelar un universo de formas simbólicas compartidas. Súbitamente, llegaron hombres de otra cultura. El texto escrito de antemano en vetas auríferas, en ríos caudales, en guijas, en pedernales y en peladeros iba a sufrir sucesivas modificaciones. Si antes había aparecido en objetos de inspiración ritual, pronto figuró como cifras inscritas en libros de contabilidad. En virtud de un gran cambio histórico, los dorados caracteres fueron sometidos a una hermenéutica mercantil.

Los europeos del siglo XVI no podían comprender que una sociedad regida por los principios de reciprocidad y redistribución hubiera logrado el desarrollo de una economía no monetaria y autosuficiente. John Murra, al estudiar el desarrollo, la administración y el control de diversos pisos ecológicos en el Tahuantinsuyu, logró dilucidar y explicar, en la segunda mitad del siglo XX, la importancia del factor ecológico en el desarrollo económico y social de las culturas andinas. El hombre andino había adquirido, a lo largo de milenios, un profundo conocimiento de sus múltiples ambientes naturales. Tal fue la base sobre la que se desplegó la gran expansión territorial de los cusqueños. Así consiguió articular la increíble biodiversidad de su territorio en un macrosistema económico.

Es imposible evitar una digresión. En los albores de la Edad Moderna la conciencia ecológica no existía. En el caso concreto de los conquistadores aceptar la compleja relación de los hombres andinos con la naturaleza,



donde lo económico y lo sagrado se entrelazaban, les hubiera significado un grave obstáculo. Los grandes descubrimientos y conquistas muestran las primeras manifestaciones de la intención europea de someter a la naturaleza. Ciertos equilibrios ecológicos se comenzaron a romper a partir del advenimiento de la Era Moderna. En nuestra región, el ejemplo clásico lo constituye lo que es hoy el departamento de Puno, tan seriamente afectado por la explotación minera de Potosí. Hoy, luego de siglos de desenfadada “dominación” de la naturaleza y depredación ambiental, la humanidad descubre que los recursos del planeta Tierra son finitos y que el equilibrio natural está en grave riesgo. Hoy, en los últimos días del siglo XX, la referencia ecológica es casi un lugar común.

Si se vuelve a la escena descrita y se la mira al trasluz, se recortan dos ámbitos contrapuestos. Dos formas de organización social: una que configuraba una totalidad casi orgánica enraizada en la tierra y unida por vínculos religiosos y tradicionales; otra, que agrupaba un conjunto de individualidades en formación, anhelantes de desprenderse de ataduras comunitarias y ambivalentes frente a la tradición. Dos modos de procesar los asuntos públicos: uno, en el interior de un sistema de relaciones verticales centralizadas en proceso de anexión de territorios próximos; otro, cuyas instituciones políticas y jurídicas sufrían las transformaciones propias del momento en que se iniciaba un ciclo de expansión global, aun cuando seguía atrasado dentro del contexto europeo. Dos realidades económicas: una fundada en el trabajo intensivo realizado dentro de una red de intercambios recíprocos; otra que, basada en el comercio y la circulación de mercancías, abría nuevas rutas y exigía metal amonedable. Dos visiones del mundo, dos concepciones de la vida, dos sensibilidades entraban en relación conflictiva. Tras el canje de regalos vendría un intercambio extraño y desigual, lleno de profundas consecuencias.

Muy poco tiempo después del incidente referido se produjo el episodio de Cajamarca. Ciento setenta hombres capitaneados por Pizarro llegaron a los límites del Tahuantinsuyu. Una guerra entre las *panacas* reales agitaba el “imperio” de los incas. Atahualpa acampaba en un lugar cercano a Cajamarca. Pizarro concertó una entrevista. Él y sus hombres se encontraron con el Inca y sus tropas ceremoniales, tal vez en número de

seis mil. Valverde procedió a leer el Requerimiento. Luego, alcanzó a Atahualpa la palabra de Dios. Atahualpa arrojó el libro por tierra. Los hombres de Pizarro atacaron. En muy pocas horas dos mil hombres de Atahualpa murieron. Los que no enfrentaron su destino con heroísmo huyeron del pandemónium de disparos, sablazos y cargas de caballería. Capturado el Inca, los nuevos amos le ordenaron que les entregara las mujeres que quisieran. Desde la prisión decidió la muerte de su hermano Huáscar; también ofreció el rescate en oro y plata. Sometido a juicio, fue condenado a muerte. El garrote puso fin a su vida. Quince renglones parecen recoger los detalles esenciales del primer y definitivo encuentro entre los invasores y los incas. Así se produjo el desgarró del Estado, la sociedad y el alma de los hombres andinos.

Cajamarca, 1532. El año marca el tiempo sin tiempo de los orígenes. Allí y entonces se encontraron frente a frente dos visiones del mundo. Al plantear el tema en tales términos no se intenta efectuar una simplificación. Se quiere subrayar que las variadas concepciones religiosas, formas míticas y elaboraciones ideológicas –personales, locales, regionales– que traían los diversos protagonistas convergieron en el enfrentamiento de dos campos contrapuestos. En el impacto se radicalizó la oposición entre ambos, se abrieron dos cauces separados. También se dio un procesamiento en paralelo. Ni unos ni otros conocían las largas historias de quienes tenían al frente. A través de la grieta producida por el choque se precipitó el conflicto. La nueva realidad puesta en marcha a partir del embate inicial, se depositó a manera de sedimentos disgregados. Su evolución iría a seguir ritmos sumamente lentos. No obstante, dentro del zócalo quebrado permanecieron zonas cuya actividad era intensa hasta la incandescencia. Era, pues, un zócalo sísmico.

No es infrecuente el recurso a la metáfora geológica. Los historiadores suelen apelar a ella para evocar una antigua herencia que al depositarse gradualmente se constituye como una vieja capa que, desde el fondo del tiempo, continúa dando forma y relieve a lo que está por venir. De esta suerte, aun cuando sea recubierta por posteriores sedimentaciones, no cesa de dominar la estructura y los relieves del paisaje. Esta manera de

referirse al pasado es utilizada, por ejemplo, para referirse a desarrollos que siguen un orden “geológico” de capas superpuestas. En el caso de la Conquista el modo como se dieron los acontecimientos deja en claro que no cabe imaginar un modelo de capas dispuestas en una secuencia ordenada que afirma un estrato basal. Tampoco un conglomerado formado por superposiciones sucesivas. La imagen propuesta por Hartz parece más idónea: el desprendimiento de un fragmento de un continente que se incrustó en otro. Es decir, una imagen que evoca la “deriva” de los bloques continentales del planeta. Según quienes han estudiado el tema, hace 200 millones de años los continentes estuvieron unidos. “Erase una vez...” un supercontinente que se fragmentó y aún hoy los fragmentos aupados sobre las placas tectónicas se desplazan unos contra otros. En el plano social, lo ocurrido en 1532 se podría comparar a lo que ocurre cuando las placas entran en colisión.

A la luz de esta imagen, es posible intuir las consecuencias inmediatas del acontecimiento: la desestructuración del zócalo psicológico, social y cultural de la población aborigen y la instalación de un antagonismo esencial entre el fragmento enquistado y el resto. También, el acontecimiento fijó una imagen recurrente. O, más exactamente, un amasijo de imágenes que condensa y amalgama lo ocurrido en el primer instante de ese instante. Imágenes que, depositadas en el fondo de la grieta, expresan un drama y una aberración. El drama de una colectividad que, confrontada con la catástrofe de la Conquista, fue sometida a servidumbre y la aberración de aquellos que, deslumbrados por imágenes de poder y dominio, se sintieron, en su arrogancia, amos de quienes “habían nacido para ser sus siervos”. Diera la impresión de que muchas situaciones en la historia del Perú están ligadas, de un modo a otro, a ese embrollo.

El fragmento portador de la cultura extraña irrumpió como si se tratase de un cataclismo. El choque produjo nuevas grietas y extendió antiguas fisuras, activó procesos volcánicos ya apagados, desalojó porciones solidificadas previamente, precipitó nuevas masas ígneas. El conjunto hirviente se asentó en el fondo de esa suerte de falla geológica que se había conformado e iría a dar forma a los sedimentos posteriores y

desniveles ásperos al paisaje visible. En las profundidades se movían poderosas corrientes de lava subterránea. Así se conformó esta estructura abrupta y hostil que dio por resultado un esquema ordenador simplista y compacto, dualista y escindido: una ruptura replicada desde las capas profundas hasta las más superficiales. Desde entonces, una grieta dividió el país y la sociedad.

Ahora bien, la alusión a la geología arrastra consigo demasiado peso, evoca una realidad petrificada. No parece ser muy adecuada cuando se habla de procesos históricos e interacciones sociales; es decir, de realidades humanas, menos pétreas que dolorosas y traumáticas. Referida a aquellas alteraciones consecuentes al remezón brutal, consolidadas como profundas estructuras que yacen remotas, alude a lo macizo e innegable del hecho. Producida la Conquista, las estructuras de dominación impuestas conformaron obstáculos que hicieron difícil sentir la evolución histórica; el pasado parecía manifestarse bajo la forma de repeticiones más o menos típicas. En el entonces del cataclismo era imposible predecir las consecuencias futuras de lo que estaba ocurriendo. Además, el impacto fue tal que la naciente sociedad se vio forzada desde el primer momento a borrar de su conciencia lo más doloroso del evento traumático, a relegarlo a las zonas más alejadas de la reflexión crítica. Por ello, como en toda condición traumática sólo se la puede apreciar en sus efectos. Estos, en tanto acaecen en momentos posteriores al acontecimiento y están fuertemente marcados por él, aparecen como reediciones del mismo. Cada una de ellos parece abolir el paso del tiempo, detenerlo.

Hay algo más. El impacto que produjo la incrustación del fragmento afectó la topografía social y las mentalidades de tal manera que su fuerza divisoria impidió que se pudieran percibir otras perspectivas. La radical partición hizo difícil advertir la existencia de tradiciones plurales, valorar otros aportes, tomar en cuenta posteriores modificaciones. El acceso a un sentimiento histórico compartido que pudiera permitir una captación integral del Perú, su sociedad, historia, cultura e incluso geografía, estuvo bloqueado por largo tiempo. Prevalecía una visión maniquea, en blanco y negro, de héroes y villanos, impregnada de estereotipos racistas y

prejuicios sociales de uno y otro signo. Así las cosas, se fue haciendo muy difícil ir a lo hondo del fenómeno y poco menos que imposible digerirlo y elaborarlo.



## CAPÍTULO II

En el primer momento de la Conquista, los hechos se produjeron con rapidez, intensidad y violencia inusitadas. Pero no todo ocurrió en un día ni las cosas fueron tan simples. Los historiadores contemporáneos han consultado nuevas fuentes y las han interrogado con escrupuloso rigor e imaginación creciente. Del estudio de las probanzas, las visitas y las informaciones emerge un cuadro plural y matizado. La investigación etnohistórica y los estudios interdisciplinarios han permitido reconstrucciones más ajustadas de la mentalidad andina. Sin embargo, pese a la importancia definitiva de los hallazgos y de los estudios críticos derivados de ellos, no se ha conseguido desmontar la *mise en scène* relámpago ni atenuar el ritmo sincopado del relato apretado de la Conquista. No obstante sus insuficiencias, tal aproximación transmite la sensación de que el cambio producido por la nueva circunstancia fue radical, brusco e irreversible. La comparación con un cataclismo –cuando menos desde la perspectiva de los habitantes del mundo andino– no parece excesiva.

Historiadores del siglo XX y cronistas del XVI utilizan metáforas similares para referirse a los hechos. Jorge Basadre emplea la palabra *aluvión* cuando menciona la llegada de Pizarro y el rastro de destrucción que arrasó con vidas, andenes, caminos, templos, ciudades, graneros y lealtades, es decir, las comunidades andinas y el edificio estatal creado por los incas. El Inca Garcilaso hace alusión a los signos que anunciaban la llegada de los españoles. La tierra temblaba por doquier. El mar se

agitaba y grandes olas se estrellaban en la costa. Cometas surcaban el cielo y la luna se mostraba rodeada de halos de colores. Un equilibrio social y cósmico parecía haberse roto. Las imágenes nos aproximan a la manera como fue vivida la nueva realidad cuando el fragmento del mundo occidental irrumpió en el autóctono. Un terreno no muy firme se convirtió en una zona sísmica cuya actividad produjo un hundimiento. En una misma fosa fueron a dar los muertos y las representaciones de los momentos iniciales.

Los cuarenta años que duró el periodo de la Conquista fueron fundamentales para la historia del país. En ellos se compactó el núcleo de la dinámica histórica que entonces se iniciaba. Las estructuras simbólicas que habían sido concebidas y cultivadas en las sociedades autóctonas fueron violentadas por sus contrapartes propagadas por los hombres de Occidente. Un grupo organizado, con gran capacidad de desplazamiento y con formas de asociación flexibles, pudo orquestar, al amparo de un desarrollo tecnológico que le daba una innegable superioridad bélica, una política de alianzas con los señoríos étnicos que le permitió hacerse del poder.

Las alianzas con los señoríos étnicos hostiles a los incas dibujaron complicados trazos en el tejido que la presencia española desgarraba. Los múltiples intercambios así urdidos, no produjeron una trama compartida. Pese a los vínculos, trueques, y relaciones así generados, el asentamiento del poder metropolitano impidió que, bajo su hegemonía y las propuestas normativas que empezaron a regir, los intercambios diesen lugar a alguna forma de integración. Muy pronto el abanico de posibilidades desplegado en los tiempos revueltos de la Conquista se cerró. En lo que se refiere a lo que el encuentro de las culturas podía producir, el proceso se inmovilizó. La transformación posible se congeló en una *seudomorfosis*, si usamos la expresión de Spengler.

Tal vez la anterior afirmación sea exagerada. Después de todo, la historiografía contemporánea hace hincapié en que la coyuntura que marcan esos cuarenta años fue fluida, incierta, por momentos ambigua.



Los acomodados y las definiciones contradictorias del proyecto, los debates, los conflictos internos y las pugnas por el poder, la fuerza de las circunstancias, en suma, inyectó una enorme fluidez a incertidumbre, sobre todo política, a la época. Steve J. Stern recoge una advertencia indispensable: “No hubo entonces un significado único de la Conquista”. Ni para aquellos que desde el lado español promovieron su causa –por no mencionar a aquellos que la cuestionaron– ni para quienes desde el lado indígena enfrentaron la nueva realidad adaptándose, sometándose, resistiéndose, tomando iniciativas o desafiando al poder.

Todo ello es cierto. Sin embargo, es necesario destacar que los acontecimientos de Cajamarca dejan ver cómo se sentaron las bases sobre las que habrían de configurarse dos mentalidades contrapuestas en las gentes que a la larga se llamarían peruanos. La escritura de los vencedores dio aliento al mito heroico de los conquistadores. Nadie puede negar que no pocos de ellos tuvieron gestos grandiosos, mostraron un tesón sobrehumano y fueron capaces de asumir un destino histórico. Mas, si se mira los textos de las crónicas como “artificios literarios” –según la expresión de Hayden White– saltan a la vista los dispositivos retóricos que apuntalaban la visión legendaria de la Conquista: el nacimiento épico de un nuevo mundo. La tradición oral de los vencidos, por su parte, recogió una saga de tristeza y humillación. El tiempo mítico andino perdió su equilibrio precario, no sólo terminó la hegemonía de los incas: todo se puso al revés.

Mediante un esfuerzo de imaginación podría ser posible situarse en el punto mismo en que los hombres que constituían la punta de lanza de Occidente penetraron en el corazón de la organización estatal panandina. Pero, para mejor entender el cómo y el porqué, es necesario repasar unos cuantos puntos. En 1492, cuando América fue descubierta y en Italia el Renacimiento llegaba a su cúspide, los Reyes Católicos estaban terminando la dilatada Reconquista. Árabes y judíos habían sido forzados a dejar España. También en ese año apareció la *Gramática* de Antonio de Nebrija –la primera de una lengua romance. Alrededor del mismo momento el Tahuantinsuyu había anexado– sin conocer la rueda, los animales de tiro ni la escritura– territorios que sumaban 690,000 km<sup>2</sup>. El

ámbito de lo sagrado, con deidades de ambos sexos, estaba surcado por el ascenso del culto solar. El lenguaje aglutinante mostraba rasgos palindrómicos y anacrósticos. El sistema de parentesco se hallaba a horcajadas entre lo matrilineal y lo patrilineal, su mitología abundaba en rivalidades fraternas. La cultura autóctona, inscrita en el circuito de lo materno-filial, ligada a la tierra, chocó con la extranjera, definida por el orden patriarcal y capaz de distanciarse de lo inmediato. Si en una destacaban su sabiduría agrícola y su inclinación al sacrificio, en la otra un espíritu de cruzada contribuía a su aspereza y violencia.

La disparidad tecnológica, lo novedoso de las tácticas y estrategias bélicas y el hábil manejo de una política de duplicidad contribuyeron a la victoria de los invasores. La derrota militar fue tomada, sin más, como la prueba palpable del fracaso de la élite nativa. La estrepitosa caída del soberano inca significó el punto inicial del colapso del sistema. “El hábito de una humilde y religiosa obediencia” –son palabras de José Carlos Mariátegui– estaba en la base de las estructuras andinas de poder. El valor individual, el espíritu de aventura, el esfuerzo egoísta por exaltar el yo, la ambición desmedida de riquezas y de gloria impulsaban a “los hombres de Cajamarca” –para emplear la expresión de James Lockhart. En la confrontación, esta constelación de actitudes se impuso a un *ethos* en el que la supervivencia de la comunidad dependía de la absoluta subordinación del individuo al conjunto social representado por, y encarnado en, el Inca.

Cabe especular que las seguridades del soberano estaban minadas por dudas. Que la incertidumbre socavaba la confianza en la solidez de su imperio y poder. Sea cual fuere la realidad histórica de los signos premonitorios y los extraños presentimientos a los que se han referido algunos cronistas, se puede adivinar que daban representación a lo que debe haber sido el desconcierto y la angustia que sacudió a la élite incaica cuando se enfrentó a la fuerza disruptiva de una avanzada audaz e individualista. José Durand ha señalado las formas en que el individualismo español de entonces difería del individualismo moderno. Tal vez puedan resumirse en lo que David Brading ha considerado la “lapidaria precisión” de Bernal Díaz del Castillo. Éste definió los motivos

de los conquistadores de México diciendo que lo hacían “... por servir a Dios y a su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas...”. Frente al desamparo del representante supremo de la comunidad, la suprema confianza del aventurero.

No sólo españoles, quechuas y peruanos han relatado e intentado entender la Conquista. Un ejemplo es el relato de Prescott que Carlos Aranibar resume con trazos de exacta ironía: “Se monta el tablado andino y en él irrumpen, como dioses de la máquina, los centauros españoles. Ciento setenta héroes hacen trizas el Imperio. Se llenan de oro y fama, se devoran entre sí... [No falta]... la correcta dosis moralizante: elogios al coraje de un caudillo indio, censuras a la avaricia y crueldad de un capitán español”. Es posible percibir un sesgo en el texto del bostoniano: la impronta proveniente de la leyenda negra, esa “poderosa mitología forjada –como afirma Eric Wolf– a la vez consciente e inconscientemente en los países protestantes” para favorecer la causa del protestantismo y de las instituciones democráticas contra el catolicismo y el absolutismo. Pero tampoco esa mirada consiguió modificar lo esencial del relato: sólo lo cargó de sombras.

La escena impregnada de las contradictorias connotaciones que marcan los orígenes de un nuevo ser histórico se sitúa en medio de la violencia del encuentro. En el abismo que separaba ambas culturas, en la diferencia entre los sistemas de creencia andino y español, un tiempo y un espacio singulares proyectan tonos aurales y crepusculares sobre el escenario en el que se inauguró esta porción de historia que nombra la palabra Perú. Un tiempo originario y un espacio mítico definen el sistema de coordenadas dentro de las cuales se sitúan los fundamentos de la nación. Cimientos agrietados, sacudidos, alterados, replanteados, definidos por el cataclismo que produjo la falla geológica. A través de la grieta se precipitaron amalgamados los contradictorios y disímiles elementos de la escena. Es por ello que la conquista del Tahuantinsuyu y el ámbito andino permanecen envueltos en un tiempo mítico y definen el espacio originario.

Es necesario, entonces, volver a la escena misma de Cajamarca, al espesor

de la situación. Hacerlo podría implicar aquel “estupendo ejercicio de esquizofrenia que pretende enjuiciar con el pensamiento y las categorías mentales de hoy día, la manera y la forma de pensar y actuar de los hombres del siglo XVI” que cuestiona Ismael Pinto. Es inevitable aplicar categorías de la psicología contemporánea. Esto no excluye la posibilidad de entender el significado que ellos tuvieron dentro de sus propias circunstancias y en términos de las prácticas culturales vigentes. Las acciones de los personajes, la incomunicación, la mutua incompreensión subrayan la imposibilidad de los contrincantes de reconocer la otredad y la humanidad de cada quien.

La relación queda encerrada en un juego de meros reflejos. Una suerte de duelo especular maligno parece haber regido el encuentro. A la postre venció quien mejor utilizó la astucia y la fuerza. Pizarro terminó como un Inca idealizado, blanco y poderoso. Atahualpa como un indio cautivo y denigrado. Muy pronto la leyenda de los acontecimientos ingresó al ámbito del relato cotidiano; así, como si nada, el asunto se mitificó. El vencedor fue elevado a las alturas a expensas del vencido. Éste quedó encerrado en un estereotipo y fijado en una posición que disminuía su humanidad. Pero hay algo más: tanto en el hecho histórico cuanto en el relato del mismo es evidente la ausencia de un tercero. Falta aquel tercer elemento indispensable para detener la reiteración de las imágenes en los espejos paralelos. Esa ausencia obturada por su propia evidencia, esa falta no reconocida, sustraía la escena de cualquier posibilidad de transformación; sólo podía repetirse *ad nauseam*.

La solución al juego de los espejos paralelos en el que se entrapa la escena de Cajamarca hubiese requerido de una presencia capaz de actuar como el depositario de una ley a la que él mismo se obliga. En la situación concreta aludida, hubiera sido menester salvaguardar la ley para garantizar un orden y una normatividad capaces de asegurar su respeto. Para que esta incidencia mediadora fuera posible y tuviera eficacia hubiese sido necesario un conjunto de condiciones. La eficacia del poder mediador podría haberse dado si “los hombres de Cajamarca” se hubiesen ceñido a actuar en nombre de la ley que decían representar y no hubiesen impuesto su arbitrio en lugar de ella. O, también, si quienes representaban

a la cultura aborigen –singular y plural a la vez– hubiesen tenido la fuerza o los recursos para hacer respetar sus derechos aun en su condición de vencidos. Es obvio que tales hipótesis son tan anacrónicas como ilusorias. La aceptación del imperio de la ley por los hombres de la Conquista y el respeto a las particularidades de la cultura aborigen no corresponden a la época. En el primer caso, las distancias geográficas y culturales con respecto a la metrópoli no podían facilitar su realización. La lógica de la expansión colonial hacía impensable lo segundo.

Sin embargo, la escena de Cajamarca entrañaba una nueva posibilidad. Esta se podría abrir cuando “ las mujeres de Atahualpa” engendraran a los hijos de los conquistadores. Producto del enfrentamiento entre los europeos y los andinos, ellos podían sentir la resonancia interior del conflicto y tenerlo presente en su radicalidad. Los mestizos, marcados en su intimidad más profunda por la escisión y situados en un terreno incierto, sufrían la conflictiva que oponía ambas posiciones. Aquello que los desgarraba, los constituía. Ese dolor íntimo podía ser el núcleo a partir del cual se podría contemplar los acontecimientos de Cajamarca y la conquista del Tahuantinsuyu con una mirada trágica.

Ahora bien, es evidente que cuando los sujetos históricos entraron en contacto, fueron los europeos quienes tomaron la iniciativa en lo político, militar, económico y social. Fueron, por así decirlo, los sujetos activos. No es necesario recordar que en esos momentos no hubo ninguna posibilidad valedera de que el Tahuantinsuyu –o para el caso cualquiera de las otras culturas autóctonas– se pudiera sustraer al designio colonial. Menos posible aún fue la asimilación cultural de los vencedores por parte de los vencidos, como fue el caso, por ejemplo, de los romanos con respecto a los griegos. No sólo la asimetría era demasiado ostensible, andinos y europeos no compartían el mismo horizonte.

Una serie de importantes hechos modificó en algo las circunstancias y dejó su impronta. Por ejemplo, parte importante de la élite de los vencidos asumió la resistencia agrupándose en torno a Manco Inca y participando en su rebelión. También, desde la metrópoli se envió al primer virrey y se dieron las Leyes de Indias de inspiración lascasiana. Las medidas

expresaban, al lado de poderosas razones de Estado, es decir la defensa del poder de la Iglesia y de la Corona, la fuerza de la tradición católica del pueblo español y del pensamiento católico hispano, en especial, como lo ha recordado Richard Morse, en su versión neoescolástica. A pesar de la importancia de ello, las salidas esbozadas no fueron visibles, ni posibles.

El acontecimiento desbordó las capacidades de los vencidos para asimilarlo. En lo concerniente a la vida psíquica individual, una experiencia es traumática cuando el impacto de condiciones extremas no permite al sujeto atemperar, disipar o elaborar los efectos producidos por la situación vivida. El repertorio habitual de recursos para tramitar las vivencias difíciles fracasa ante la inesperada magnitud de la conmoción. Por lo tanto, inevitablemente da lugar a secuelas: desajustes en la relación del individuo consigo mismo y con su medio. La perturbación se expresa a través de afectos congestionados, empozados, desbordados. La caracterización de los trastornos propios de esta problemática individual puede trasladarse a un plano supraindividual. La conjunción violenta de dos mundos, el uno actuando sobre el otro, produjo un traumatismo de alcances históricos, sociales y culturales.

La inesperada alteración de la realidad andina por el cataclismo de la Conquista terminó por emplazar, a la mala, las piezas en el escabroso escenario. Luego tuvo lugar una sucesión de remezones. Tras todo ello quedó una escena tupida y violenta en la que el enfrentamiento produce fusión y confusión, y en la que se giran como en un vértigo la sujeción y el dominio, la violación cultural y el fin del aislamiento. Trauma fundante y fundación traumática, el acontecimiento aprisiona, en su concreción, un proceso por venir. Acontecimiento y proceso atravesados por una dialéctica de dominación que Gonzalo Portocarrero no ha dudado en calificar de “total”.

No se trata de poner el acento en el dramatismo del primer encuentro entre las dos culturas; interesa entender cómo se sentaron las bases de algunas estructuras mentales de larga duración. Los contendientes,

abismados hasta sus médulas en el drama histórico, no pertenecían al mismo mundo. Tenían miradas, actitudes, pasiones, sensibilidades de diferente naturaleza; formas de expresión simbólica distintas. Actuaban desde lugares diferentes. Basta con adentrarse en el conflicto para ver cuán separados estaban. No se trata de una separación producida por el conflicto, como ocurre en las guerras entre vecinos, ni de la misma pasión que una vez escindida se enfrenta a sí misma, como es el caso en las guerras civiles. Se enfrentaban dos maneras radicalmente diferentes de concebir el mundo.

Y, sin embargo, como sostiene Roland Barthes, “la lengua, el vocabulario, ha planteado desde hace mucho tiempo la equivalencia del amor y de la guerra”. En ambos casos se habla de conquistas, raptos, entregas, capturas. Llamen la atención estas figuras del lenguaje que aproximan campos semánticos correspondientes a realidades antagónicas que conforman el anverso y reverso de una misma medalla. En referencia a los hechos de la Conquista, tal aproximación, ya intentada, podría parecer forzada. No obstante, llama la atención que al descubrir las primeras noticias que Atahualpa recibió sobre los españoles, Guamán Poma subraya que “trayíjan las pixas colgadas atrás larguísimas”. Atahualpa mandó que les diesen “serbicios de mugeres”. Como éstas se rieran “de la pixa de los cristianos, de la espada”, Atahualpa las mandó matar y “tornó a dar otras yndias de nuevo y serbicios”.

La escena desplegada en Cajamarca dentro de condiciones traumáticas es, a la vez, una realidad originaria y originante. Por ello podría concebirse como aquello que se conoce, dentro del pensamiento psicoanalítico, como *la escena primordial*. Es decir, la escena que representa la cópula de los padres. La curiosidad que esta escena despierta es expresión y consecuencia del deseo de conocer los misterios del sexo y los orígenes. La referencia no pareciera ser la más adecuada en lo concerniente al primer encuentro de los representantes de los dos mundos que entonces contendieron y que, aún hoy, se enfrentan y concilian. Y, sin embargo, no es inexacto señalar que la escena originaria de la nación se juega en ese encuentro en el que se anudan las contradicciones y afirmaciones que signaron el modo como lo peruano ingresó a la historia universal.

En lo dicho se ha puesto el acento sobre dos efectos del acontecimiento traumático. Por un lado, la profunda escisión producida; por otro, el naufragio de las representaciones del hecho histórico. Es como si en el abismo producido por la escisión, los actores históricos confundidos se hubiesen hundido con la memoria olvidada. El hecho traumático no pudo ser registrado como un acontecimiento histórico: reprimido, quedaba como núcleo conflictivo; de ahí la posibilidad de su reactivación. Dada la intensidad del traumatismo y la magnitud de sus efectos, es lógico suponer que la tensión acumulada habría de ejercer presión sobre el recuerdo que la circunstancia traumática había sometido a la represión. De este modo podría forzar su camino a la superficie por vía de un acto de repetición. La investigación clínica ha puesto en claro que para evitar la repetición de un trauma es menester recordar el acontecimiento traumático y experimentar los dolorosos afectos ligados a él. Sólo así es posible procesarlo, poner coto a la tendencia a su reproducción y elaborar sus dolorosas secuelas.

Si se quiere entender cómo se engranan los elementos que conforman las bases inconscientes que hacen que las estructuras mentales herederas de la Conquista sean resistentes al desgaste del tiempo, es necesario observar de cerca los detalles. El trabajo historiográfico es esencial para este primer momento. Luego, el amasijo de imágenes debe ser separado en sus elementos constitutivos. En este segundo momento se va más allá del quehacer intelectual. Contener el rastro de violencia aún presente y elaborar las posiciones subjetivas de los actores históricos y de los autores de las historias, demanda ecuanimidad y exige poner en juego recursos afectivos. Son tareas arduas pero imprescindibles si se pretende lograr el reordenamiento indispensable como paso previo a tener acceso a un universo de formas simbólicas potencialmente compartibles.

“En este tiempo de la conquista ni auía Dios de los cristianos ni rey de España ni auía justicia”, ha escrito Guamán Poma. “Los yndios andauan perdidos de sus dioses y *uacas* y de sus reyes y de sus señores grandes y capitanes”. Fueron tiempos violentos y revueltos. Desestructurado el universo cultural andino y desacreditados sus héroes y sus dioses, se abrieron las puertas a los nuevos personajes. Los años del descubrimiento,



de la Conquista y de los inicios del Virreinato fueron desde la perspectiva peninsular un asunto más bien de hombres. Entre quienes vinieron a estas tierras, escasearon las mujeres. Sin familia, la mayoría de los conquistadores trató a las mujeres aborígenes como apenas cosas y tomó la cópula como asunto de abuso y ocasión. Los hijos de los hombres de la Conquista quedaron excluidos de la propia ley del padre, huérfanos de su protección.

A partir de ese descomunal desorden se impondría un orden. Como ha puesto de relieve la reflexión psicoanalítica, el orden social mismo se basa en el pacto consagrado luego de la violencia fundamental. En este caso, fue menos un pacto que una imposición. En el proceso de dominación colonial se impusieron las formas culturales occidentales. Estas se basaban en el orden patriarcal sustentado en la primacía de la ley del padre. Su vigencia y aceptación habrían significado un largo proceso de articulaciones en torno a la función paterna. A diferencia de los pueblos de tradición judeo-cristiana, en los sistemas sociales del Tahuantinsuyu basados en los sistemas de parentesco vigentes no regía el orden patriarcal.

En el primer momento los hombres de la Conquista hicieron su entrada en el universo social andino como encarnaciones del mítico padre de la horda primitiva. Con sus actos transgredieron muchas veces la ley que debían representar. El autoritarismo despótico, la crueldad, la duplicidad, el abuso, no dieron lugar al conjunto de obligaciones simbólicas sobre el que se sustenta la ley. En medio de tan trastornadas y contradictorias circunstancias la incapacidad para asumir la reciprocidad de obligaciones vinculadas a la función paterna hacían poco menos que inimaginable que el tránsito hacia el imperio de la ley pudiera ser fácil.

El paternalismo opresivo que caracterizaría a la organización colonial, sobre todo en lo que se refiere a la población conquistada, no puso coto a los abusos. En relación a la figura y a los atributos del padre, los “indios” eran como niños que requerían “por su propio bien” protección y castigo. Por otra parte, la escisión producida generaba actitudes contrapuestas frente a la misma realidad. La convivencia entre los

descendientes de los invasores y de los nativos no podía ser fácil ni fluida. Los mestizos iban a complicar la situación. Con la cómoda ventaja que otorga la visión retrospectiva, no resulta difícil anticipar que la modificación del conjunto de condiciones históricas iniciales habría de requerir de un prolongado proceso. También, se haría necesaria una profunda elaboración que permitiese transformar las estructuras mentales que se habían instalado desde el primer momento y que habrían de tener una larga duración.

## CAPÍTULO III

Es muy probable que Atahualpa pensase hasta el día de su muerte que los hombres de Pizarro eran un grupo de buscadores de tesoros, una banda de aventureros audaces y peligrosos, pero nada más que eso. Era imposible que hubiera podido sospechar que hacía apenas cuarenta años –duración promedio de una vida en la época– los peninsulares habían dado inicio a lo que los siglos venideros habrían de mostrar como una característica de la expansión del Occidente europeo: la subordinación de sociedades y culturas tradicionales y la imposición de su manera de entender la vida y el mundo. Desde el primer momento la violencia ocupó una posición capital en el proyecto colonial.

El encuentro entre el Inca y Pizarro es revelador. El viejo soldado había hecho sus primeras armas en Italia. Desembarcó en La Española. Cruzó el istmo de Panamá bajo las órdenes de Balboa. Aprendió con Ojeda las tácticas de la guerra de conquista: cargas de caballería contra las masas nativas para abrir un surco de sangre, terror y muerte. La plaza de Cajamarca tenía tres lados construidos y en su centro se levantaba una plataforma ceremonial o *usnu*. Pizarro había aprendido a esperar y sabía cómo apostar a sus hombres. Cuando el séquito de tropas ceremoniales, servidores, artistas y danzarines, llenó la plaza, la masa compacta ofreció bulto para la embestida. El miedo que habían sentido los españoles la noche anterior se disipó ante la seguridad del veterano. Valverde se aproximó al Inca, le leyó el Requerimiento y le alcanzó el libro. Las espingardas, los arcabuces y los caballos sembraron el pánico. Se produjo la desbandada. Los portadores de las andas resistieron. Las muertes por

asfixia fueron tantas como las ocasionadas por las espadas. El Inca fue capturado.

En el primer plano se encuentran los personajes. Al fondo del escenario se puede atisbar la vasta trama histórica. Tras el Inca, un Estado centralizado que se había extendido sobre un dilatado territorio dominando o ganando la voluntad de los señores étnicos mediante conquistas, anexiones, compromisos y prescripciones rituales ligadas al ascenso del culto solar. Tras Pizarro, Hernando de Luque, testaferro de un grupo de banqueros, los Espinosa. Los conquistadores dependían de contratos que, como el de Panamá –suscrito por Luque, Almagro y Pizarro– eran el mascarón de proa del capital mercantil con el que se iniciaba el proceso que llevaría al auge del comercio y de la burguesía occidentales. La cantidad de poderes notariales –los famosos papeles de la Harkness Collection– cuya lectura tal vez ocupaba los forzados ocios de las huestes de Pizarro cuando tuvieron que acampar por largos meses en Coaque, así lo indican. También respaldaban a Pizarro las capitulaciones firmadas por el soberano español en Toledo. La real rúbrica sellaba los aspectos medievales tardíos y absolutistas de la Conquista.

Como apunta Nelson Manrique, la perspectiva de la Reconquista definía “el horizonte mental de los conquistadores”. Jacob Burckhardt ha definido los principios que animaban el individualismo renacentista. Ellos no tuvieron libre acceso a las conciencias de los hombres comunes y corrientes de Castilla. Los fundamentos del recio individualismo hispánico eran otros. Además, a diferencia de aquellos lugares de Europa en los que la Reforma se abrió paso a trompicones, el control de las instituciones medievales era muy fuerte. En la Península no se produjo aquel conjunto de transformaciones históricas que trastornó instituciones, modos de comportamiento, relaciones de poder y formas de convivencia e inauguró una sensibilidad nueva que llegaría a encontrar las fuerzas sociales que le habrían de dar cauce.

Desde una perspectiva comparativa las conquistas de México y del Perú difieren en lo que respecta a la naturaleza diversa de los Estados azteca e inca, la geografía de Tenochtitlán y del Cusco, la cronología

–particularmente con referencia al Concilio de Trento–, y también las personalidades de Hernán Cortés y de Francisco Pizarro. El hidalgo de Medellín mostraba “en su presencia [...] pláticas y conversación, y en el comer y en el vestir [...] señales de gran señor”. Se le dio la capitanía general de la empresa por ser “persona en quien cabe el cargo por ser capitán, porque además de ser muy esforzado sabrá mandar y ser temido”. Era “latino” y “bachiller”. Era pues, un hombre culto con atisbos renacentistas. Pizarro se hizo en los campos de batalla. Su escuela fue el esfuerzo y si llegó a leer y a escribir, ciertamente no fue en latín. Con el apoyo de Luque, y en competencia con Almagro, se hizo de la jefatura de la empresa.

Los hechos, es decir, los acontecimientos, las coyunturas y las realidades históricas de larga duración dejan sus huellas. Los recuerdos y los olvidos, las historias y las leyendas se entretajan en un complejo argumento narrativo. La palabra historia registra dos acepciones, una se refiere a la “gesta de los hechos”, otra a la “narración” de dicha gesta. Sin embargo, todo parece mezclarse. Pese al trabajo de los investigadores y los científicos sociales dedicados a esclarecerla, ha ocurrido como si el condensado argumento de la primera escena del drama hubiese hecho olvidar la complicada trama de la historia. El acontecimiento mismo, la escena de Cajamarca, parece reclamar una aproximación al correlato emocional de los hechos. Ponerse en el lugar de los actores, ubicarse en ese terreno en el cual afectos e ideas se entremezclan, sentir el conflicto, ver el revés de la trama.

Es necesario apelar a la empatía y es inevitable hacerlo con la sensibilidad de nuestra época. Es inmediato el sentimiento de un profundo desgarramiento. Si uno se detiene y se adentra en tal sentimiento, puede intuir cómo se instituyó una visión escindida de la realidad social. La división se produce por la acción de mecanismos psíquicos propios de ciertas posiciones del funcionamiento inconsciente. Los mecanismos defensivos de la escisión, la proyección y la negación actúan cuando el psiquismo enfrenta realidades intolerables y hacen que los asuntos dolorosos se tramiten de manera tal que quedan sumergidos en lo más hondo. Así se evita el dolor del desgarramiento, pero esto tiene un precio: los afectos no

procesados terminan por activar corrientes subterráneas encontradas.

En la plaza ceremonial de Cajamarca se encontraron frente a frente el soberano hierático de una administración cargada de rituales y el jefe de un puñado de individuos ariscos. Dos hombres con experiencias vitales diversas, opuestas. Uno, en su propia tierra; otro, lejos de la suya en un espacio de conquista. Más que a lo particularísimo de sus psicologías, es pertinente ver que a través de ellas se expresan algunos trazos estructurales de las condiciones históricas en las que vivieron. Dicho en otras palabras, dos momentos históricos distintos: el de España y el de la América andina coinciden en el complejo aparato escénico. Uno de los personajes actúa dentro de un guión que incluye una aventura individual, una empresa comercial, un proyecto imperial y una propuesta evangelizadora. Tiene al frente otro personaje que encarna un poder estatal organizado en base a relaciones de reciprocidad entretejidas en un sistema social piramidal que exigía obediencia absoluta y que había alcanzado los límites posibles de su expansión.

Se podría hacer extensivo lo dicho a los procesos mentales por los cuales los individuos –y por extensión los pueblos– sienten, recuerdan, registran y relatan sus historias más allá o más acá de los documentos, textos o tratados. Evadiendo el desgaste propio del paso del tiempo, el desgarró que rasgó la trama argumental y las difíciles distancias iniciales continúan imponiéndose hasta el día de hoy, a despecho de los nuevos espacios escénicos y de los cambiantes actores sociales. Para tratar de entender lo que ocurrió en estas latitudes, convendría llegar a una formulación que sirva de puente para comprender cómo la drástica alteración de los primeros momentos afectó tanto la topografía social cuanto la intimidad de los pobladores.

Las fracturas y desniveles sociales que se jugaron en los sucesos de Cajamarca, se consolidaron por la condición colonial y se reflejaron en los mundos privados de los individuos y en sus extraños modos de verse, asumirse y representarse. A su vez, la perspectiva subjetiva que enmarcaba la percepción de la realidad social, contribuía a su inmovilidad. Este juego entre realidad social y percepción subjetiva también podía

ocasionar que la representación que los actores sociales tenían de sí mismos y de los otros oscilara entre la idealización y la denigración. Todos estos fenómenos están relacionados con la escena traumática inicial. La violencia que la rodeó fue trasladada al ámbito subjetivo saturándolo de ambivalencia. Una vez producida la ruptura fundacional se precipitaron a través de ella los fragmentos ocasionados por el cataclismo. Luego se fueron asentando nuevos depósitos sobre los antiguos sedimentos.

La época de la Conquista, en tanto que preludeo de la colonización, recogió los múltiples elementos de la escena inicial. Muy pronto el pánico causado por el poderío militar cristalizó en sometimiento; la conjunción de la cruz y la espada impuso la resignación; el Requerimiento leído por Valverde devino en ordenancismo; el oro del rescate se multiplicó con la mita minera; la plétora de contratos comerciales se instituyó en la explotación metropolitana. Pero también se produjo un cambio de signo en cuanto al uso de las instituciones que en el tiempo de los incas funcionaban dentro de un marco ritual y regidas por la reciprocidad. El *ayllu*, la *mita*, la *minka*, el *tinkuy*, etc. fueron puestos al servicio de la administración colonial ejercida desde la metrópoli.

El desplazamiento de signo y de sentido de las instituciones se produjo en medio de la desarticulación brutal de los resortes sociales, económicos, políticos y religiosos del mundo andino; es decir, de la desestructuración del mismo. Dado que las antiguas instituciones incaicas eran útiles para la dominación española se propició un fenómeno singular: al tiempo que se producía la descomposición de las antiguas estructuras andinas, éstas quedaban inscritas dentro de marcos ajenos al contexto social y cultural en el cual habían surgido. Tendría que transcurrir mucho tiempo para que la sociedad del Nuevo Mundo pudiese tomar conciencia de los complicados ensamblajes y de las discordias sembradas en los inicios de su historia.

También las instituciones españolas sufrieron cambios al transplantarse a estas tierras. Tal, el caso de la encomienda. Era ésta una antigua institución castellana. En América, el encomendero que tomaba indios

para su evangelización tenía derecho a recibir tributos y servicios personales de sus “encomendados”. La encomienda podía legitimarse reivindicando su origen medieval; mas lo que le confería valor de hecho era la posibilidad de obtener mano de obra servil sobre la que se podía ejercer un dominio absoluto. En la práctica, los encomenderos fueron más señores de tributo que de tierras. Por tales razones, se enfrentaron muy pronto y con mucha violencia a la Corona que quería impedir el nacimiento de grupos locales poderosos pues podían fomentar la discordia e incluso alzarse en rebelión.

No les faltaba razón a los Reales Consejos. Basta recordar los nombres levantiscos de Gonzalo Pizarro y de Francisco Hernández Girón. El trasfondo separatista de los alzamientos que capitanearon deja ver al trasluz la silueta que recortaron con su rebeldía los ganadores de la tierra. Las desmesuras del rebelde, peregrino y traidor Lope de Aguirre –escudriñadas por Carlos Alberto Seguí– así como los arrebatos atrabiliarios y los latines de Francisco de Carvajal el Demonio de los Andes –estudiados por J. B. Lastres–, dan sustancia y ferocidad a las siluetas. Más allá de las particularidades individuales, la *hybris*, el heroísmo fanático, la falta de inhibiciones, la ambición sin medida, parecen ser pinceladas que esbozan los rasgos de los hombres de la Conquista. Como sucede con las caricaturas, la exageración de los trazos –exacerbados hasta el delirio y la megalomanía en estos personajes– hacen más visible el perfil.

Si uno se pone en el pellejo de los naturales, intuye de inmediato el intenso sufrimiento que les produjo el desmembramiento del *ayllu*, el desarraigo de la tierra y la sustitución de sus dioses. Sujetos a sus organizaciones sociales y a sus jefes por lealtades étnicas y valores comunitarios, se vieron forzados a someterse a los nuevos amos. Estos ejercían la jefatura del aparato colonial armado de transplantes de España y de antiguas instituciones andinas reorientadas en sus fines. En su momento se ha intentar comprender las defensas psicológicas y culturales a que debieron recurrir los indígenas. La lógica colonial resolvió el asunto institucional intentando distinguir –como lo hiciera el jurista Matienzo– entre una república de españoles y otra de indios. Ello implicaba una



administración especial para cada grupo. La razón de tal separación era el querer conservar las sociedades indígenas como tales. La propuesta nunca se cumplió cabalmente pero se conformó una pirámide social en cuya cúspide estaba la pequeña y poderosa minoría blanca y en la base una mayoría indígena sometida a un régimen de explotación.

España emergía en esos momentos como un imperio inmenso que pronto entraría en decadencia. La realidad física, histórica, social y económica designada por el nombre “Perú” perteneció a aquel imperio en el cual no se ponía el sol. En los primeros momentos, el nombre prefiguraba vagamente un espacio mítico cuyas anticipadas riquezas incendiaban la codicia de los veteranos conquistadores que se consumían en Panamá. Una voz surgida de las fricciones fonéticas y de los malos entendidos ocurridos en los primerísimos encuentros entre conquistadores y aborígenes, sin procedencia del español ni del quechua ni de ninguna de las lenguas o dialectos antillanos, daría a la postre nombre a la nación. A diferencia del de México –que designa a la etnia precolombina, a la capital y al país– nada hay en la palabra “Perú” que indique una continuidad con el pasado precolombino. Más bien señala una ruptura: una voz nueva para una vieja realidad que adquiriría nuevo sentido en el encuentro. Mas, como afirma Raúl Porras, el nombre del Perú muestra en su propia fonética “una entraña india invadida por una sonoridad castellana”.

En su trasplante a estas tierras, la cultura española sufrió aquello que George Foster ha denominado, con gráfica expresión, su *stripping-down*. Es decir, quedó reducida a una versión bastante elemental. Asimismo, los portadores de la cultura transplantada desarrollaron en el nuevo suelo su propia forma de aprehender la cultura autóctona; un particular estilo de pensar el Nuevo Mundo. Una rígida matriz sociocognoscitiva aprisionaba el pensamiento. Una constelación de normas, dogmas, valores y tabúes, de intereses económicos y políticos abusivos incrementaba las dificultades del europeo aquí transplantado para asumir plenamente la humanidad de sus semejantes de América. Así se fue constituyendo la cultura de la Conquista.

Se puede decir que se ha exagerado la relación entre lo acontecido en la plaza de Cajamarca –un cuadro que ha terminado por representar la conquista de los incas– y la forma en que se fue dando el transvase de la sociedad hispana al Perú. Lo que se ha querido subrayar es que los personajes, las acciones, las actitudes y las emociones que se jugaron en Cajamarca permanecieron atrapados en un enclave saturado de violencia. En medio de la desestructuración del mundo andino, la consolidación de la cultura de la Conquista y la imposición de las instituciones coloniales determinaron la permanencia de los sentimientos correspondientes al hecho traumático en la vida cotidiana. Sentimientos encontrados de soberbia y humillación cubiertos por los fragmentos producidos por la disrupción traumática de la cultura autóctona atravesaban las psicologías colectivas. Las imágenes de Cajamarca envueltas en la leyenda y en el mito permanecerían como los elementos crudos de la escena primordial. Los contornos del trauma y de la escena eran reproducidos por las estructuras de la dominación. Las crónicas, los documentos, los textos en suma, –salvo tal vez los del Inca Garcilaso y Felipe Guamán Poma de Ayala– registraron la leyenda desde la lógica de los vencedores, así hubiera sido vista desde el lugar de los vencidos.

Los adversarios de Cajamarca a la vez que se reflejaban se negaban el uno al otro, como en un duelo especular maligno. No hubo ni pudo haber diálogo. La confrontación evoca de inmediato el enfrentamiento entre el amo y el esclavo en el conocido capítulo de la *Fenomenología del espíritu de Hegel*. Los nuevos amos no reconocieron el derecho de los vencidos a nombrar y narrar lo que pasó. El alfabeto y la escritura fueron impuestos con la ley patriarcal y la religión cristiana. Así, dimensiones esenciales de la experiencia afectiva e intelectual no pudieron ser elaboradas. El conocimiento y el respeto por la intimidad del otro faltaba. Un diálogo de sordos y un clamoroso silencio reforzaban la mutua incomprensión. Un muro de opciones mutuamente excluyentes impedía toda posibilidad de un modo de desarrollo que pudiese ser compartido por todos.

La encomienda definió durante los primeros años el marco institucional que a la postre iría a consagrar la permanencia de esta condición. En su

versión indiana, la encomienda se ajusta a las características que, según Erving Goffman, definen a las “instituciones totales”. Quienes están dentro de ellas viven en el universo aislado y cercado por sus reglas. Las relaciones materiales concretas y las jerarquías vigentes moldean los sentimientos y emociones que se movilizan en el ir y venir de las interacciones personales. Los patrones mentales de quienes las dominan penetran hasta lo más íntimo, pautan conductas de sometimiento y exaltan las características del dominador a expensas de las propias. Los hábitos impuestos por la rígida normativa de las instituciones totales ordenan los mundos internos de quienes viven encerrados en ellas y propician la identificación con el agresor. Los valores de éste se instalan en las profundidades del inconsciente del agredido.

Las encomiendas definían una situación extrema. Tampoco fueron a perpetuidad como querían los conquistadores y quienes los sucedieron. Pero su funcionamiento hace visible una estructura de relaciones de dominación que en cierto modo se extendería a todos los rincones de la sociedad colonial. En el curso de la vida social, en el terreno más amplio y minucioso de la vida cotidiana, los intercambios fueron más extensos, más intensos y más fluidos que lo que, en principio, era controlado por el sistema. La acción recíproca entre circunstancias históricas, condiciones sociales y el mundo interno de los individuos es muy compleja. Conocerla exige desentrañar la lógica de situaciones diversas y plurales para poder desglosar la naturaleza de los lazos establecidos entre los grupos componentes de la sociedad de las trayectorias individuales que fueron dejando otros trazos.

Como se ha de ver, las narraciones de los hechos ocurridos hace casi 500 años en el Perú se elaboraron desde el vértice de los vencedores. Esto no contribuyó a facilitar una transformación de las mentalidades que hubiera podido permitir una contemplación trágica del drama de la Conquista. Por el contrario, se establecía una relación de retroalimentación entre la falla tectónica que rasgaba el subsuelo de las mentalidades y el proceso histórico que continuó durante la Colonia y parte importante de la República. El extraordinario edificio conceptual que había significado la Gramática de Antonio de Nebrija permaneció en los anaqueles. Para los efectos prácticos se generalizó –como señala Pablo Macera– “la

escueta gramática del invasor: nosotros los conquistadores, ustedes los indios”. Conjugarla era suficiente para mantener en funcionamiento el aparato de dominación colonial.

No se puede negar que hubo voces que se opusieron a esta política. Silvio Zavala ha argumentado de modo convincente sobre las raíces de una corriente liberal y tolerante que aparece desde el primer contacto de los europeos con el Nuevo Mundo. También la resistencia indígena –en sus diversas expresiones– determinó un juego de ajustes y compromisos entre las exigencias del poder y las variadas respuestas que se produjeron. Hubo, además, múltiples y complejos intercambios: aquellos propiciados por el sexo y el comercio que, discurriendo por sutiles ramificaciones, darían lugar al mestizaje, al trueque, al comercio y a diversos sincretismos. Pero nada de eso llegó a transformar la matriz antagónica, escindida y dualista, que parecía distribuir los datos, los sentimientos, las emociones y los procesos mentales según la lógica que la dominación había instituido de manera inexorable desde el primer momento.

## CAPÍTULO IV

Cuando cayeron las andas del Inca, no obstante el relevo interminable de los cargadores que reemplazaban a los muertos y heridos, Atahualpa fue capturado. Como por encanto, se disolvieron los lazos que mantenían la cohesión grupal. Cada hombre se había sentido invulnerable en virtud de su imaginaria proximidad con el Inca. Súbitamente sintió que caía con él. Se trata de un fenómeno cuya dinámica es bien conocida en la actualidad: el desfallecimiento de las identificaciones con el jefe da lugar al pánico. Se sabe lo que siguió: la prisión del Inca, el reparto de las mujeres, el oro del rescate, la eliminación de Huáscar. Atahualpa fue sometido a juicio y sentenciado a muerte. Camino a la hoguera recibió el bautismo.

Es presumible que fuera menos una conversión *in articulo mortis* que una estratagema para evitar las llamas. En esos primeros momentos de la evangelización era imposible que las creencias cristianas hubieran echado raíces. El culto andino a los muertos exigía la integridad del cuerpo, por ello era preferible el garrote. Gracias a los cuidadosos rituales, la momia o *mallqui* tendría acceso a la perennidad. Así podría volver a la vida por acción del Sol, su padre. La antigua creencia constituyó el germen de esperanza que, andando el tiempo y tras múltiples adiciones y retoques, daría lugar al mito del *Inkarri*. El cadáver del Inca, enterrado en la iglesia que acababa de ser edificada por los conquistadores, fue secuestrado por sus súbditos. Las noticias de su muerte y de la desaparición de sus restos se esparcieron de inmediato por todo el Tawantinsuyu.

Mientras Atahualpa estuvo prisionero, el principal sacerdote del santuario de Pachacámac se hallaba en Cajamarca. El Inca estaba enfurecido con el dios, su oráculo no le inspiraba confianza. Había errado desastrosamente en las predicciones concernientes a la enfermedad de Huayna Cápac, al destino de Huáscar y al poderío de los cristianos. El Inca prisionero hizo encadenar al sacerdote. También, sugirió a Pizarro que supervisara la recolección de las riquezas del adoratorio para evitar que los sacerdotes que permanecían en el santuario ocultasen el oro necesario para su rescate. La *huaca* era el milenar lugar de adoración del dios costeño de los yungas. Su prestigio era tal que los incas no pudieron sino incorporarlo a su panteón. Dios dual, ctónico y celestial, conjugaba el “abajo” y el “arriba”, dos aspectos de la dualidad andina.

Pizarro encargó a su hermano Hernando que capitaneara la expedición a Pachacámac. Cuando ésta llegó a su destino, fue recibida por el curaca en son de paz. Los sacerdotes se mostraron renuentes a las exigencias para la entrega del tesoro ceremonial. Hernando Pizarro, disconforme con el poco oro que le habían entregado, decidió, sin más, entrar al lugar donde se veneraba al ídolo. El ingreso al *sancta sanctorum*, cuyas paredes no podían siquiera ser tocadas, exigía a los sacerdotes ayunos y rituales purificadores. Miguel de Estete, testigo ocular de los hechos, dice que encontraron una imagen “tosca y mal tallada” en una sala “oscura y hedionda”. Luego de profanar el templo, el capitán quebró el ídolo mientras vociferaba loas al dios cristiano y vituperios al demonio. Había expuesto a gritos la teoría del origen diabólico de las religiones aborígenes.

El episodio ilustra algunas de las emociones puestas en juego desde los primeros momentos en el drama de la Conquista: el escepticismo desdeñoso del Inca frente al oráculo –su interés estaba centrado en el pago del rescate–; la soberbia temeraria de Hernando Pizarro –sostenido por su ambición y por su ciega fe en la Providencia–; el estupor y desconcierto de los sacerdotes –sacudidos por la afrenta a sus dioses y la quiebra de su mundo de creencias. La captura del Inca era pues mucho más que un hecho militar, preludiaba el derrumbe de una concepción del mundo entre cuyas ruinas despuntaba otra muy diferente. Así se precipitó el cataclismo social.

Al insistir en las imágenes que gravitan alrededor de la captura, prisión y muerte de Atahualpa, podría tenerse la impresión de que se estuviera suscribiendo la fábula de la conquista instantánea. No es así. La conquista del Tahuantinsuyu fue posible por las divisiones que afectaban a la elite y al ejército inca, por la situación en que se encontraban los señoríos étnicos y por las tensiones que se daban entre los diversos estamentos que componían la organización estatal incaica. Es pertinente recordar que Immanuel Wallerstein ha demostrado cómo, a partir de ventajas técnicas, sociales y económicas bastante pequeñas, los europeos del Renacimiento lograron tejer una tupida malla que redujo a los pueblos de América, Asia y África a la dependencia. La exigua disparidad inicial aumentó grandemente con el paso del tiempo. Las imágenes corresponden a episodios que es menester ubicar dentro del contexto en que ocurrieron.

La expansión del Tahuantinsuyu se había producido en función tanto de éxitos militares cuanto del hábil manejo de la reciprocidad. La breve *pax* incaica se extendía sobre un mosaico étnico complejo. Los conquistadores se aliaron con los señores de algunas de las etnias hostiles al dominio del Cusco. También supieron azuzar los conflictos “dinásticos”. Además, la situación de los *yanas* –una suerte de siervos sin libertad, no ligados a ningún *ayllu*– contribuyó decisivamente al resquebrajamiento del edificio social incaico. Miles de indígenas asistieron a los españoles como auxiliares. Para los nativos se trataba de otro capítulo de las antiguas rivalidades: “dinásticas”, étnicas o estamentales. Para los conquistadores el asunto era otro: obtener ventajas de los enfrentamientos entre “indios”.

La derrota de los Incas fue posible, entre otras cosas, por las tensiones generadas por la pertinaz conflictiva que subyacía a las pugnas entre las *panacas*. Las rivalidades particulares entraron en contradicción con un proyecto de expansión susceptible de ser compartido. Unos cien años antes de la llegada de los españoles, Pachacútec había intentado someter las *panacas* a una voluntad centralizadora. Sin embargo, la contradicción volvía a agudizarse en cada conflicto sucesorio. El suscitado entre Huáscar y Atahualpa –“los hermanos enemigos”– probablemente no fue muy distinto de los que ocurrieron en las coyunturas sucesorias previas. Dos

hechos, sin embargo, marcaban una enorme diferencia: la expansión había llegado a sus límites controlables y estaban presentes los conquistadores europeos. El enfrentamiento entre los seguidores de Huáscar y los de Atahualpa desgastó los ejércitos incaicos. Bajo la superficie de factores políticos se agitaban entreveros que los inestables lazos que sujetaban el Estado panandino cusqueño apenas si podían disimular.

La conquista española del Perú interrumpía un larguísimo proceso. El llamado “imperio” de los incas fue un fenómeno tardío en el devenir de las culturas andinas. Las evidencias arqueológicas dan testimonio del milenarismo proceso que lo antecedió. Llegados al territorio andino hace más de 10,000 años, los habitantes de estas regiones desarrollaron formas de vida vinculadas a la caza, la pesca y la recolección que dependían de recursos cuyos ritmos de reproducción natural eran difícilmente previsibles. Con las grandes transformaciones relacionadas con la domesticación de plantas y animales y el advenimiento de hábitos más sedentarios se dio una intensa relación con la tierra. Los instrumentos de labranza la abrían, penetraban en ella y permitían la introducción de semillas. Los primeros agricultores habían aprendido a cohabitar con la “madre tierra” estableciendo con ella una relación de reciprocidad. En perpetuo asedio por las fuerzas de la naturaleza, en un clima de inseguridad, el potencial fecundo de la semilla parecía cifrar las inacabables recurrencias de los días y las noches, de las estaciones, de la vida y la muerte. La planta podía morir; de la simiente enterrada la vida volvía a brotar.

Un conjunto de transformaciones profundas, potenciadas entre sí, modificó la relación del hombre con la naturaleza. En un tempo acelerado nuevos procesos de adaptación a la cambiante realidad ecológica pusieron en marcha nuevos sistemas sociotécnicos que requerían de mecanismos de integración, regulación y control social más elaborados. La radical metamorfosis sufrida por la sociedad andina ha sido descrita por Luis Lumbreras. Una elite, conformada por sacerdotes de deidades terribles, representaba ante la sociedad el poderío sobrenatural que proyectaba en cielos y tierra los símbolos de su poderío terrenal. Habían surgido los reinos y señoríos teocráticos. Comprender algo de aquellas teocracias



eficientes y terribles permite acercarse a las formas de pensamiento que correspondían a tal orden de cosas. No es excesivo inferir que, en las ceremonias rituales, el sacrificio constituía el punto nodal de la constelación religiosa. La relación entre religión y circunstancias agrarias es más intensa en los Andes que en otras partes. Como apunta Federico Kauffmann, ninguna otra sociedad agrícola tuvo que enfrentar un territorio más hostil. Tal situación exigía que se actuase sobre los poderes sobrenaturales. Religión y tecnología, en activa amalgama, impulsaban las faenas agrícolas y defendían los espacios cultivables.

Este modelo parece persistir a través del tiempo. En la insistencia de remotas historias y de viejas prácticas perduran los calcos de la experiencia primigenia del hombre en su enfrentamiento a la naturaleza hostil y a su propia realidad. Los reinos y señoríos teocráticos revelan la trama apretada y concreta entre culto y poder propia de las condiciones materiales en que se dio el desarrollo andino. Sus rituales traducen la riqueza de significados con la que los antiguos habitantes de estas latitudes vivieron su relación con el trasfondo más antiguo de lo andino. Forman parte de una concepción cosmológica en la cual el misterio de la renovación periódica de los frutos de la tierra y el sometimiento deslumbrado a las fuerzas de la naturaleza pautan las angustias eternas frente a la vida y la muerte.

Aun cuando la arqueología ofrece cada vez mayores precisiones, todavía se desconoce mucho acerca de la alternancia de periodos y horizontes en el milenario proceso de la prehistoria andina. Sí se sabe que la reproducción de las sociedades panandinas requería de trabajo intensivo. Éste estaba impulsado por el *élan* religioso del que dan muestra la arquitectura monumental y los impresionantes restos funerarios. Una tras otra aparecieron y desaparecieron diversas culturas hasta que en el horizonte andino empezó a brillar el sol de los incas. En la larga marcha, la organización económico-social que su política militar y administrativa logró articular bajo la hegemonía cusqueña dio lugar al gran imperio pre-colombino de los Andes centrales.

Desde los orígenes del Incario, la relación con la tierra aparece en toda su importancia. En el plano simbólico, la *Pachamama*, madre tierra y

madre originaria, encierra todo lo sagrado. La preeminencia de Ayar Manco sobre sus hermanos se basa en su íntima relación con ella. Sólo sobrevive Manco Cápac. A partir de lo fértil, indiferenciado y desconocido procederá con Mama Huaco a la fundación del *Qqosco*. El *Qqosco* llegó a ser una formación urbana importante. Desde entonces representa la ciudad codiciada. Se había producido una mutación fundamental: la ciudad del *Qqosco* aparece como objeto del deseo y la ambición. La amenaza exterior produce un enfrentamiento. Pachacutec derroca a Viracocha, un Inca débil. Una gran transformación ponía al Sol en la cúspide del panteón cusqueño y a Pachacutec Inca en la primacía indiscutible.

Pachacútec enfrenta el problema de las rivalidades fratricidas. La línea horizontal de la fraternidad es ahora parte de los trazos de una triangulación en esbozo. Surge, entonces, la prescripción del incesto real. Una suerte de ley paterna se delinea a la vez que trasluce las dificultades con las cuales se enfrenta. La *pax* incaica, surgida de la reciprocidad, apostó a la idealización del *Sapa* Inca. Era necesario conformar la pareja endogámica de hermanos-amantes. El Inca y la Coya ocuparían el vértice del sistema social. La sobrevaloración del vínculo fraternal encubría las enemistades y rivalidades. Como se ha de ver, el fratricidio presente en los orígenes de la mitología inca aparecerá una vez más en la lucha entre Huáscar y Atahualpa. El nuevo orden, impuesto violentamente por los españoles, desgarró el universo simbólico tejido por los incas. Por ello, la Conquista pasa de hecho militar a cataclismo social.

No hay que olvidar que hacía menos de dos décadas había sido conquistado el Imperio Azteca. El psicoanalista mexicano Santiago Ramírez sostiene que ello “fue posible más en virtud de la estructura del mundo indígena que en función de las características militares y estratégicas del fenómeno”. Las tensiones internas y los sentimientos de hostilidad frente a la clase teocrático-militar dominante tuvieron importancia decisiva. Los conflictos, tan hábilmente aprovechados por Hernán Cortés, eran expresión manifiesta de sentimientos profundos. Los grupos indígenas socialmente sometidos a los aztecas habrían visto en las huestes invasoras la encarnación de la esperanza de liberación de

una pesada dependencia. El grupo dominante habría sentido la amenaza que significaba el retorno de lo que habían sofocado en el grupo dominado y reprimido dentro de sí. Los caballos, las tizonas y el fuego de los conquistadores dieron forma externa a una constelación inconsciente de culpas y temores. En muy poco tiempo fue tomado el imperio mesoamericano. La conquista de México serviría de modelo para las que habrían de venir.

Ahora bien, la entrada peninsular en las Indias Occidentales –así eran conocidas las nuevas tierras debido al error geográfico de Colón–, se llevó a cabo en medio de la violencia de las guerras de conquista. Tal fue el *ingressus*. El corolario fue la permanencia de los europeos en las tierras conquistadas y el transvase de las instituciones metropolitanas. Como consecuencia de la vertiginosa secuencia descubrimiento-conquista-colonización apareció una nueva categoría social. Agrupaba a los miembros de las diversas tribus, etnias y naciones que conformaban la población aborígen. A todos se los llamó “indios”.

El nombre propio “Indias” arrastraba ecos del vocablo que indicaba, en la antigüedad clásica, los confines más distantes del Asia conocida. El nombre común “indio” proponía algo nuevo: un concepto que hacía homogéneas diversas procedencias étnicas y definía una “entidad” que encerraba a la mayoría de la población de los territorios conquistados. A la larga dio nombre a una formación social de carácter colonial que acentuaba la marginación de la mayoría vencida y propiciaba su apartamiento de los beneficios materiales y de los bienes culturales estratégicos de Occidente: el idioma español, la escritura y los conocimientos –especialmente los tecnológicos. Lo “indio” se constituyó como producto de la condición colonial que mantenía a los vencidos –es decir, a los colonizados– en una situación de exclusión cultural. Como ha señalado Henri Favre, esta exclusión definió el mecanismo de control por excelencia de la población dominada. Los vencidos habían sido “unificados” por los vencedores.

Volviendo a las circunstancias en que ocurrió la conquista del Perú, desde el primer momento hubo claras muestras de resistencia a los invasores.

Muerto el Inca “quedó todo el Perú revuelto”. Siguiéron trece años de guerra con veintisiete campañas, doscientas batallas, diecinueve victorias indígenas y dos mil españoles muertos. Las cifras –sobre las que no ha cesado de insistir Juan José Vega– y los nombres de Rumiñahui, Quisquis y Cahuide nimban la gesta de la resistencia con un halo de heroísmo. La rebelión de Manco Inca, el sitio del Cusco y, posteriormente, el estado neoinca de Vilcabamba, indican su intención política. Detenerse por un momento en lo ocurrido con algunos de los incas de Vilcabamba permite apreciar cuán complicadas fueron las circunstancias y cuán revuelto quedó el Perú.

Manco, hijo de Huayna Cápac y de una mujer principal del pueblo de Anta, fue nombrado Inca por Francisco Pizarro. La investidura se hizo en medio de fiestas, regocijos, ceremonias, ayunos, rituales y sacrificios. Pizarro pensó que contaba con un títere. Manco calculaba “que los españoles se habían de ir de la tierra y volverse a Castilla”. Cuando percibió que la situación “se les iba volviendo al revés de lo que ellos habían pensado”, planeó un alzamiento: la Gran Rebelión. Sitió el Cusco durante catorce meses. Los españoles rompieron el cerco. En medio de la confusión de la guerra entre almagristas y pizarristas, Manco Inca trabó combate con los huancas y fue derrotado. Convencido de que “ya no era el Señor”, el Inca rebelde pidió a los caciques que lo acompañaban que volviesen a sus tierras y sirviesen a los españoles. Manco fue asesinado por la espalda por unos almagristas a quienes había dado asilo en su refugio de Vilcabamba.

Su hijo, Titu Cussi Yupanqui, tenía nueve años cuando presencié el asesinato. Su conducta posterior mostró tolerancia hacia los españoles mas no dejó de percibir la crueldad y la duplicidad de muchas de sus prácticas. Se ha dicho que fue “sumiso por necesidad y cristiano por conveniencia política”, esto es discutible. Sin embargo, en la relación por él dictada, aconseja a sus súbditos fingir frente a los españoles; es decir, propone el doble juego como estrategia de sobrevivencia. El Inca esgrimió las artes del acomodo y la diplomacia. Titu Cussi murió de muerte natural. En un tiempo de violencia y sospechas, su muerte fue atribuida a los españoles que andaban con él. El rumor de que fue

envenenado se esparció y surgió una reacción xenofóbica que le costó la vida a varios españoles.

Su hermano, Túpac Amaru, lo sucedió. La “tormenta antilascasiana”, como la llama Miguel Maticorena, campeaba. Un domingo de Ramos, Francisco Toledo le declaró la guerra “a fuego y sangre”. Túpac Amaru I fue capturado. En tres días recibió instrucción en la doctrina cristiana y las aguas del bautismo. En esos mismos tres días se realizaba paralelamente el juicio que terminó en su condena a muerte. Era la víctima necesaria de la estrategia toledana. Fue ajusticiado en la plaza de Aucaypata del Cusco. Calancha se detiene en el gesto majestuoso con que el Inca acalló a la multitud llorosa y vociferante, “quedando la plaza en silencio como si no hubieran personas”. El virrey Toledo había degollado al último Inca en 1572.

El tejido comunitario tramado y urdido por los hilos de las identificaciones convergentes en el Inca, fue rasgado de arriba a abajo. El espejo enaltecido del que los *hatun runa*, los hombres del común, recogían los reflejos del soberano, se había quebrado. El tiempo fue haciendo más evidente la imposibilidad de conjugar los intereses de vencedores y vencidos. La ruptura de los equilibrios preexistentes dio inicio a un cúmulo de estereotipos y malos entendidos. Los conflictos culturales se fueron tramitando entre sospechas y resquemores, errores y traiciones. Los vencidos fueron optando por una particular forma de aprehender las realidades sociales en juego, configurando una matriz sociocognoscitiva: “la visión de los vencidos”. El espacio que media entre la formulación abstracta y la frase acuñada por Miguel León Portilla, está impregnado por las experiencias límite que sufrió la población indígena.

Es necesario subrayar en este contexto lo referente al problema demográfico. Los primeros cien años de la presencia de europeos y africanos en el Perú fueron años en los que ocurrió un pasmoso declinar de la población aborígen. Las guerras, las nuevas condiciones dietéticas, los trabajos forzados y las enfermedades contagiosas arrasaron con los indígenas. Si se consideran los efectos de las enfermedades sobre un grupo humano carente de los mecanismos de inmunidad específicos, se puede hablar con toda propiedad de una verdadera catástrofe

epidemiológica. El fenómeno social discurrió dentro de este conjunto de circunstancias.

Ahora bien, como ha señalado Franklin Pease, “resistencia y aculturación van de la mano en los Andes”. No es posible entender la resistencia indígena si no se toma en consideración la capacidad de adaptación de la población: el hombre andino mantuvo y modificó cotidianamente sus estrategias de sobrevivencia. A pesar de esta terca voluntad, a la larga los indios acabaron siendo una mayoría dominada, sin voz, arrinconada. En el Perú se consagró una honda división. La pluralidad de etnias y la diversidad de tradiciones dio paso a una dualidad antagónica que ponía frente a frente dos “razas”, dos lenguajes, dos modos de sentir.

El breve recuento hecho en los párrafos anteriores resulta necesario para los efectos de este ensayo. No lo es detenerse en la historia, las causas o las razones estructurales que dan cuenta de cómo se instituyó el sistema de dominación colonial en América desde principios del siglo XVI. Tampoco es preciso insistir sobre las condiciones de servidumbre, pobreza y opresión ni las muertes que fueron su consecuencia inmediata. Al llamar la atención acerca de las dolorosas vivencias de los pobladores indígenas, al auscultar “esos pechos agitados por el miedo” –cuyo temblor sintió como en carne propia Bartolomé de las Casas– se intenta examinar las raíces de la dependencia de los indígenas de los patrones normativos impuestos. Para ello hay que aproximarse lo suficiente como para escuchar “el ruido y la furia” de los profundos y contradictorios turbiones que se precipitaron. Sólo así se podrá comprender cómo se incrustó el nuevo ordenamiento social en la intimidación de los vencidos y cómo se solidificaron las estructuras mentales correspondientes a la nueva realidad.

En el inicio de este ensayo se hizo referencia al hecho mismo de la Conquista utilizando una metáfora que comparaba el acontecimiento con una colisión entre dos placas tectónicas. El choque –se dijo– dio lugar a una profunda brecha. Al observar la evolución histórica de la geografía social desde la perspectiva de los actores, se advierte que sus desniveles no fueron definidos solamente en función de la colisión inicial.

Procesos posteriores contribuyeron a darles forma. La desestructuración del mundo andino y la explotación del trabajo indígena como fundamento de la estructura económica de la Colonia moldearon una estratigrafía mental. Se ubicó al “indio” en el subsuelo de la sociedad y en el plano político se afirmó con la existencia en la práctica de las dos repúblicas: de españoles y de indios. La fractura social así consolidada tuvo profundos efectos en la psicología de las mayorías vencidas.

El término desestructuración enlaza múltiples connotaciones. Además de la caída demográfica que alcanzó proporciones de hecatombe, los vencidos sufrieron la destrucción de su mundo, la alteración brutal de su entorno, la desaparición de sus referentes más queridos, la distorsión de su paisaje humano, la fragmentación de su forma de vida. Cada una de estas aflicciones, por separado, es suficiente para desencadenar una profunda apatía, un descenso en la autoestima, una honda melancolía. La nueva situación había sustraído la savia misma que daba sentido a la vida comunitaria. En tales condiciones el repliegue masivo constituyó la principal estrategia defensiva de la población en el plano psicológico. Reducidos a lo poco que les quedaba, se adhirieron con fuerza a lo telúrico. Se aferraron a sus tierras.

Si para los primeros cuarenta años resulta más exacto pensar en una deculturación y no en una aculturación de lo andino, lo que vino después de la Conquista fue la implantación del orden colonial; es decir, el *progressus*. El nuevo ordenamiento se instauró de manera concreta en una sucesión de instituciones sociales. Las nuevas obligaciones y el conjunto de prohibiciones, restricciones y exclusiones derivadas de ellas llegaron a alojarse en lo más recóndito de las mentes. A ello contribuyó, ciertamente, la evangelización. La forma como ésta se llevó a cabo muestra a las claras la conflictiva dinámica entre resistencia y aculturación a la par que las ambivalencias y ambigüedades del proceso.

El *Taki Onkoy* –fenómeno religioso sobre el que llamó la atención Luis Millones– ofrece un ejemplo instructivo. El nombre quechua puede ser traducido como “canto-baile de la enfermedad”. El movimiento se extendió por los alrededores de Huamanga a escasos lustros de la captura

de Atahualpa. Sus cultores predicaban un mensaje de rechazo al invasor a la vez que proponían una interpretación de la Conquista. El ayuno y la abstinencia preparatorios culminaban en un ceremonial de cantos y bailes que llegaban al éxtasis orgiástico. Las prácticas rituales del *Taki Onkoy* parecen surgir de estratos arcaicos ligados a la experiencia corporal. Las formas primordiales de lo mítico andino se constituyeron en refugio y baluarte. El mensaje mostraba los primeros trazos de la dimensión “utópica” en la que habría de instalarse el discurso mítico andino. Pronto la respuesta evangelizadora marcaría los inicios de la guerra antiidolátrica. Las religiones aborígenes fueron consideradas como creación del “enemigo del linaje humano” que usurpó “en estas ciegas gentes la adoración que debían a sólo el que las creó”, como dice Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* publicada a mediados del siglo XVI.

Arrancados de sus tierras para las encomiendas, las mitas y las minas, desposeídos de casi todo, les quedaban las fantasías, los sueños y la actividad imaginativa. Éstos fueron los talleres recónditos en los que procesaron las experiencias más profundas de su dolorosa existencia. El manuscrito de Huarochirí –tal vez el único documento que da cuenta de las ideas, visiones y reacciones de los *runa yndio ñisca*, “la gente llamada indios”– recoge el drama íntimo de Cristóbal Choque Casa, un indígena de la región que luego de su conversión fue colaborador del padre Francisco de Ávila. Un estudio de Frank Salomon muestra los elevados costos emocionales recabados por la conversión. Se trata de una verdadera “extirpación desde dentro”. La exigencia psíquica generada por los procesos era tan grande que produjo angustias persecutorias, insomnios, pesadillas y la amnesia del propio soporte simbólico que había hecho posible la conversión.

La campaña de extirpación de idolatrías surtió efecto. George Kubler sostiene que la conversión de los indígenas era un hecho consumado ya en la segunda mitad del siglo XVII. Así la colonización y la evangelización fueron dando nueva forma a ese aparato de contención y represión instalado en lo más íntimo de cada quien: el superyó. Tal vez nunca fue más exacta aquella metáfora freudiana que lo compara con la guarnición que permanece vigilando a la población conquistada. En tales circunstancias, la lengua, las costumbres y las creencias ancestrales fueron



los bastiones de la resistencia que oponía la sociedad sometida. Ahí se atrincheraba la vitalidad de la cultura asediada. Pero incluso en estas zonas íntimas de la existencia comunitaria se infiltraba gota a gota la aculturación forzada.

El concepto de identidad negativa fue introducido por Erik Erikson para referirse a aquellas representaciones del sí mismo –no infrecuentes en la adolescencia– edificadas en función del rechazo generalizado hacia lo propio. Blanca Montevechio sostiene que tal concepto se constituye una “metáfora válida de la Conquista”. La brutal distorsión de los vínculos se produjo por la introducción de modelos ajenos a la idiosincrasia cultural autóctona que terminaron por desvalorizarla. Para la psicoanalista argentina, los procesos de aculturación iniciados a partir de la Conquista dieron lugar a características similares a las encontradas por Erikson en su trabajo clínico.

El Perú indígena que encontró Pizarro era una realidad pluriétnica y pluricultural. La caída demográfica, los cambios económicos ligados a las minas, las haciendas, los obrajes y las reducciones produjeron una nueva realidad. Las reducciones fueron concebidas como asentamientos de los *ayllus*; fueron una suerte de pueblos de indios a la española. El pago del tributo los asimiló a las condiciones comunales que regían en España. En ellos se mantuvo una estricta segregación bajo normas españolas pero que estaban penetradas por las formas culturales indígenas. Los curacas fueron “reciclados”, si se permite la expresión. Intermediarios necesarios, a la vez que mantenían la segregación étnica y social, controlaban la política y vigilaban el cumplimiento de los trabajos.

La disrupción del universo de normas y valores, ideales y esperanzas tuvo efectos tanto sobre la identidad grupal de los indígenas cuanto sobre su universo afectivo. Si con un mínimo de empatía uno se asoma a los sentimientos y vivencias individuales y comunales de la población indígena en tales circunstancias, se intuye una abismal caída de la autoestima, una injuria al narcisismo. La población nativa se hallaba en estado carencial; los sentimientos de impotencia, desesperación, abatimiento y futilidad deben haber hecho fácil presa de ella. Es conocido

que cuando la autoestima de los grupos se pierde bruscamente, es decir, cuando una gran herida ha dañado el amor propio de una colectividad y ésta ha llegado al abismo de la desesperación, las diferencias individuales cesan de importar y el grupo en conjunto siente el dolor. El acontecimiento traumático de la Conquista había amalgamado a los vencidos en una unidad.

En un primer momento, la coerción inicial ingresó al mundo interno de los indígenas con la misma fuerza de la irrupción traumática. En un segundo momento lo hizo gradualmente, de manera acumulativa. Se produjo así una alteración en la economía emocional de los impulsos agresivos. Forzados a interiorizarse e impedidos de expresarse volvieron a su lugar de origen y se dirigieron contra el propio yo. Así, las tendencias agresivas quedaron a disposición del superyó. Implantado en lo más profundo, éste guardaba una permanente vigilancia sobre acciones e intenciones y ejercía una poderosa censura. La organización censora funcionaba al compás de los mecanismos de defensa activados para evitar el dolor del traumatismo. En el interior de las psiques individuales esta acción combinada tenía más eficacia que el más vigilante de los ejércitos. No debe sorprender entonces que durante la Colonia no existiese un ejército de ocupación permanente.

En el plano de la vida cotidiana, quienes no estaban reclutados en la mita minera o trabajando la tierra, se emplearon en las ciudades. Los artesanos, alarifes y pintores dieron su aporte al barroco colonial. En los niveles domésticos, las mujeres indígenas fueron concubinas, barraganas, servidoras. Esto les permitió, como ha señalado María Rostworowski, actuar como mediadoras entre dos mundos. Mercedes Valdivieso –escribiendo sobre la cocina y el mestizaje en Chile– hace una reflexión a partir de la oposición jerárquica que ubica a la mujer en la naturaleza y al hombre en la cultura. La “hembra” indígena capturada por el invasor era introducida a la cocina y a la cama sin mediar palabra. Humillada por el amo y desdeñada por los suyos, trató de encontrar en los resquicios de ambos sistemas un espacio mínimo en el cual poder sobrevivir cocinando “toda una memoria que para el cristiano era incomprensible y ajena”.

Durante casi un siglo los indígenas mantuvieron el silencio que Túpac Amaru I les impuso desde el cadalso. Entretanto, el proyecto colonial continuó en estas tierras mientras se comenzaba a acentuar la asimetría entre Europa y el resto del mundo. Desde fines del siglo XVII, dos nuevos protagonistas, Holanda e Inglaterra, controlan el comercio internacional. El viejo continente vio encenderse el Siglo de las Luces y con él las nostálgicas evocaciones del buen salvaje. En el XVIII la Francia católica compraba la leyenda negra por influjo del liberalismo. España, que iba quedando a la zaga, introdujo a fines del siglo XVIII las reformas borbónicas. En el Perú fue el tiempo del *revival* inca sobre el que ha escrito John Howland Rowe y de los grandes movimientos indígenas, en la expresión de Scarlett O'Phelan, el “siglo de las rebeliones anticoloniales”. Los reclamos por prebendas de nobleza y las apelaciones de curacas para ser reconocidos por la Corona como caciques de sangre ocurrían a la par de los ciento siete alzamientos ocurridos en el Perú. De estos, los de Juan Santos Atahualpa y Túpac Amaru II, a mediados y a fines de siglo respectivamente, fueron los principales.

Juan Santos Atahualpa agitó el corazón de la selva amazónica. Su perfil de Mesías, de Inca redivivo o de Anticristo, su ampulosa “genealogía” incaica y su inquieto peregrinaje, le permitieron catalizar un vasto movimiento. En él convergieron indios y mestizos de la sierra y de la selva e incluso algún capitán negro: todos hijos del *Apo* Huayna Cápac Jesús Sacramentado. En su compleja ideología parecen amalgamarse antiguas tradiciones incaicas y trazos del milenarismo cristiano en su versión franciscana. Según Alonso Zarzar, la rebelión representa “la primera gran ritualización del Incari”.

Cuatro décadas más tarde se produjo la gran rebelión de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II. Por vía de la solidaridad étnica, el curaca de Tungasuca asumió los reclamos y las exigencias de la comunidad campesina. Se alzó contra la explotación que sufrían los indígenas de manos de corregidores, visitadores, doctrineros y oficiales de gobierno. Intentó congregarse también a criollos, negros esclavos e incluso a algunos españoles; sus bandos y proclamas en castellano apuntaban a ello. Se comunicaba con las masas rebeldes en quechua. Una visión escindida

hallaba expresión en la presencia de dos discursos separados por dos idiomas. Túpac Amaru II –que viajaba acompañado de un capellán y no se desprendía de su atacir ni de los *Comentarios* de Garcilaso, el Inca mestizo– fue desbordado por sus seguidores. Apresado por uno de sus propios hombres, el mestizo Francisco Santa Cruz, fue ajusticiado con su mujer y compañera, Micaela Bastidas, y otros familiares. Para “perpetuo escarmiento” fue descuartizado en la Plaza Mayor del Cusco.

En el siglo y medio transcurrido desde el episodio de Cajamarca, el acontecimiento traumático afectó las psicologías individuales y se refugió en los nudos secretos de la memoria grupal. La presión continua de la situación colonial fue actuando inexorablemente hasta hundir la representación del evento traumático en la médula de la identidad indígena. Se instituyó una suerte de registro amnésico que fluctuaba entre la memoria y el olvido colectivos. Por decirlo en dos palabras, el acontecimiento traumático devino en trauma. Este oscilaba entre la persistencia del recuerdo y su represión. Los sentimientos de vergüenza y humillación ligados a todo ello laceraban el orgullo y la dignidad étnica. Los conflictos y sufrimientos comunes a la población aborígen activaban los mecanismos de defensa compartidos.

Es necesario tomar esto en cuenta para entender la fuerza emocional que impulsó ambos movimientos, no obstante las radicales diferencias entre ellos. En los dos casos ésta parece arrancar de una historia lejana, condensar “la resaca de todo lo sufrido” desde la Conquista. El dolor, la furia, el rencor y la rabia se reconcentraron durante el largo silencio que siguió a la ejecución de Túpac Amaru I. Así se mantuvo vigente una suerte de “conocimiento traumático”, por usar la expresión de Geoffrey Hartman. El universo afectivo de la población indígena se alimentó de alzamientos frustrados y rebeldías acalladas. Pronto daría expresión a “peligrosas añoranzas del pasado” y a viejas celebraciones otrora suprimidas.

El movimiento encabezado por Juan-Santos-Atahualpa-Apo-Huayna-Cápac-Jesús-Sacramentado, podría entenderse como la expresión ritual de un ansia mística de resarcimiento, purificación y desagravio. También

da la impresión de constituir una instancia tangible del mito del eterno retorno. Las explicaciones *ex post facto* hacen converger el mito universal, las esperanzas mesiánicas y la fatalidad del *Pachakuti*. También es posible observar constantes del funcionamiento inconsciente. En un instante, la imagen arcaica del Inca-padre-primordial se sumerge, como en un bautizo por inmersión, en un sentimiento oceánico envolvente. La fe implantada por los invasores sale al rescate de las viejas tradiciones indígenas: las regenera. Huayna Cápac, el último gran Inca del imperio indiviso, se une a Jesús Sacramentado; bajo su amparo sincrético sus hijos podrán vivir en la paz ubérrima de la selva.

La rebelión de Túpac Amaru II marca el punto más elevado del despertar del orgullo étnico vapuleado y de la conciencia exaltada de la existencia de un pasado que se debía rescatar de la humillación y del olvido. Un momento de restitución de la autoestima y de recuperación de la memoria colectiva idealizada. Una vez puesto en marcha, el proceso activó una erupción volcánica que cubrió los Andes con su lava de violencia. El explosivo intento de revertir el trauma se tropezó con una represión tan feroz como la rebelión. Sus conductores fueron ejecutados, los curacas proscritos y el quechua vedado. Los restos de identidad cultural recuperados de la catástrofe de la Conquista fueron nuevamente relegados a las profundidades.

Si la rebelión pacífica e invicta de Juan Santos Atahualpa puede ser entendida como la ritualización del mito del *Inkarri*, el cruento alzamiento de Túpac Amaru II sofocado sin piedad podría entenderse como una repetición inadvertida del trauma de la Conquista. Las poblaciones indígenas, víctimas no sólo de la derrota sino del orden colonial, sintieron agitarse en sus pechos la rabia que los impulsó a rescatar el orgullo étnico del cerco impuesto por las humillaciones sufridas. José Gabriel Condorcanqui había trazado su linaje hasta los antiguos soberanos incas. Así recogió a través de los eslabones simbólicos que lo ligaban a su estirpe, el mandato de revertir la humillante situación. A la postre, su derrota signó una consecuencia crucial derivada de la circunstancia. Jürgen Golte ha analizado la estructura económica colonial y las condiciones que determinaron la elección del escenario y la fecha en

que ocurrió la rebelión de Túpac Amaru II. Su lectura de los hechos permite ver cómo y por qué dentro de tales condiciones las rebeliones andinas del siglo XVIII implicaban tanto un rechazo al colonialismo cuanto al progreso. Ocurrieron en los momentos en que en la Europa de las luces el ideal del progreso comenzaba a despuntar impulsado por el desarrollo del capital. En la gran rebelión de Túpac Amaru II las reivindicaciones campesinas se irguieron en clara oposición a todo lo occidental. Se fue configurando así una suerte de mesianismo utópico que hacía eco a las resonancias de su nombre y a la fuerza gravitante de su abolengo imperial. Discurso histórico y propuesta utópica se trenzaron en una relación que abolía las distancias entre ambos.

La violencia desencadenada se nutría de una larga historia. La derrota de la rebelión fue fatal para el proyecto de recuperación del pasado incaico. Lo que quedaba de la nobleza india no pudo entonces inventar tradiciones, imaginar comunidades ni concebir proyectos. La memoria del gesto rebelde de Túpac Amaru se guardó en el silencio arrinconada por la represión desencadenada. Permaneció latente como una utopía retrospectiva. “Por culpa del rebelde” –apuntaba el edicto real– se prohibió el quechua, se anularon los privilegios de los curacas y hasta el uso de las vestimentas incaicas fue proscrito. El poder colonial prohibió incluso la circulación de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Entre el alzamiento de Juan Santos, el segundo Atahualpa, y la ejecución del segundo Túpac Amaru también habían transcurrido 40 años.

El acontecimiento traumático que sacudió al mundo andino durante la Conquista se vio reflejado en múltiples circunstancias de la rebelión de José Gabriel Condorcanqui. El alzamiento tenía por objetivo la restitución de la soberanía incaica. Un conjunto de circunstancias cuya comprensión cabal aún sigue siendo un desafío, conspiró contra tal propósito. Desde las profundidades de la memoria colectiva los muertos sin sepultura que yacían en la gran fosa producida por el desgarró inicial ejercieron su influjo y llevaron la gesta a otro desenlace. Transponiendo al plano psíquico algunos de los elementos más significativos de la rebelión, se diría que la violencia reprimida, la violencia de la represión y la represión de la violencia, retornaron. Los últimos cuarenta años de la coyuntura

rebelde que constituyó el siglo XVIII parecen mostrar una primera e inquietante evidencia de la historia como repetición.

La escena inicial de la Conquista tiene muchos rasgos en común con la de la rebelión. Las diferencias en cuanto al escenario y a las fechas son visibles pero parece que se trata de dos momentos de un único drama. Tal vez, del mismo modo como ocurre en los casos individuales, el carácter traumático de la primera escena fue reactivado por la escena posterior. Dentro de los marcos de esta hipótesis, habría sido la segunda escena la que confirió a la primera una significación *a posteriori*. Más allá de los terrenos de la especulación, los acontecimientos del siglo XVIII tuvieron una consecuencia que reclama seria atención. A partir de ellos se dieron las condiciones que propiciaron que se constituyera aquello que podemos denominar –siguiendo las ideas de Vamik Volkan– “el trauma elegido”. Parece que fue desde entonces que los líderes de las mayorías indígenas “eligieron” el trauma de la Conquista como el núcleo herido de su identidad.

Cuarenta años más tarde se produjo la Independencia. Muchos hechos cuestionan la afirmación de que ésta fuese solamente un asunto entre criollos y españoles. La población indígena contribuyó de manera decisiva a ella con “sus soldados y sus guerrilleros, las provisiones a los ejércitos, los aranceles, rescates e impuestos descontados previamente por los ejércitos en marcha”. También proporcionó carne de cañón a los ejércitos de los libertadores –o de los españoles, “según los azares de la batalla o de las fidelidades locales”– y fue ella sobre todo la que –como ocurre con las poblaciones civiles– tuvo que sufrir las exacciones de los ejércitos en campaña, libertadores o españoles.

Es necesario poner énfasis en los matices diversos y en las numerosas excepciones que nos previenen contra toda generalización apresurada. Esto se puede ilustrar mediante algunas referencias concretas. Por ejemplo, prestando atención a las vicisitudes de la actuación de Mateo Pumacahua, primero como actor importante en el sofocamiento de la rebelión tupamarista y después como precursor de la Independencia. También el caso de José Antonio Navala Huachaca expresa las

complejidades de la situación de los distintos grupos indígenas en las postrimerías de la historia colonial. Iquichano analfabeto, fue un gran jinete de gran coraje y capacidades estratégicas. Fue hecho brigadier en los ejércitos realistas y tuvo destacada y heroica conducta en la batalla de Ayacucho.

En 1821 San Martín reconoció a todos los habitantes del Perú como peruanos. De manera implícita la supresión de la servidumbre indígena –y de la esclavitud– subyacen a su proclama. En nombre de esta igualdad civil abstracta, Bolívar pocos años después, suprimió por decreto las comunidades indígenas. Los legisladores de 1828 dieron un paso atrás. El Perú libre e independiente heredó, como observa Jean Piel, una formación histórico-cultural contradictoria: “un indio híbrido cultural de España y del imperio de los incas”. Sea por razones ideológicas y humanitarias o por meras consideraciones económicas y fiscales, los liberales de la República quisieron enfrentar el producto de tres siglos de colonización, mediante leyes que en la práctica tenían efectos contradictorios y reproducían amparos de derecho y sujeciones de hecho. Las constricciones de estos parámetros culturales iban a incidir en las acciones colectivas de los hombres del Ande. En ellas se haría visible la relación entre el “trauma elegido” y la ideología que iría a impulsar sus acciones reivindicativas. Pero es imprescindible destacar que los trazos arcaicos con los que se iba a delinear la utopía andina, obedecen asimismo a los prejuicios que estrechaban la perspectiva criolla dominante. Ellos pesaban sobre “los indios”, quienes pese a vivir en una república independiente no podían encontrar las condiciones sociales y políticas que permitiesen otra visión que no fuera la “visión de los vencidos”.



## CAPÍTULO V

La actuación de Valverde en Cajamarca pone en evidencia la constelación de intolerancia, fanatismo y voluntad de dominio que persistía en los conquistadores como legado de las antiguas luchas contra los infieles. Como anota Gustavo Gutiérrez, “Cristo y la libertad humana son los dos grandes ausentes de la teología del Requerimiento”. La “predica del Evangelio a lanzadas” apuntalaba la actitud de arrogante superioridad con que se impuso el conjunto de patrones intelectuales, morales, políticos e incluso estéticos organizado como un sistema de creencias que debía regir sobre toda la sociedad. Así se afirmaba “esa aberración tenaz del corazón del hombre según la cual los seres fueron puestos en el mundo para servir o para ser servidos”, si se recuerdan las palabras de Albert Camus. Tal arrogancia habría de sobrevivir durante largo tiempo en muchos de quienes actuaron como patrones de las mayorías humilladas.

Si se sigue con José Antonio del Busto las huellas de los “hombres de Cajamarca”, de quienes conformaron la “hueste perulera”, se ve que entre quienes dejaron aquí sus huesos hubo de todo: conquistadores crueles, ganadores de la tierra levantiscos, frailes sacrificados y encomenderos abusivos. Algunos de éstos últimos, arrepentidos; el testamento de Mancio Sierra de Leguizamo ha devenido en una suerte de paradigma de tales contriciones tardías. Hubo quienes unieron su destino a esta tierra y su sangre a la de los habitantes autóctonos; sufrieron – para decirlo con las palabras de José Durand– la “transformación social

del conquistador”. Luego llegaron otros conquistadores y otros frailes, deseosos de emular a los primeros. Pronto llegó el primer virrey portando las Leyes Nuevas.

Las Leyes Nuevas, en las que tanto influyó Bartolomé de las Casas, tuvieron la intención de asegurar el buen trato y el buen gobierno de los indios. También significaron el reemplazo de un sistema aristocrático patrimonial *in statu nascendi* por uno burocrático patrimonial. Supieron muy mal a los conquistadores y encomenderos de estas tierras. Gonzalo Pizarro se rebeló contra ellas y Francisco Hernández Girón, contra la abolición del servicio personal de los naturales. Ambas rebeliones expresaban el rechazo a lo que, en el fondo, era sentido como una intromisión de la Corona en asuntos propios de los peruleros. Los rebeldes fueron derrotados. Al cabo de un tiempo las tierras de conquista escaseaban y la autoridad central desviaba los ímpetus y las ambiciones hacia regiones cada vez más remotas e inaccesibles.

Los descontentos fueron apartados del camino con el señuelo de las nuevas “entradas” de Conquista. Se ha hecho referencia a Lope de Aguirre. El caudillo de los marañones, hipnotizado por el brillo de una idea fija, buscó nuevos dorados. Su audacia sin límites desbrozó el camino para su ambición. Su vida calza perfectamente en el formato de una historia clínica psiquiátrica y ha servido de argumento a novelas, filmes y piezas dramáticas. Carlos Alberto Seguí estudió el desarrollo hipertrófico de la crueldad, la suspicacia y la exaltación personal de quien firmó como “peregrino”, “rebelde” y “traidor” sus cartas a Felipe II. El sadismo, el delirio persecutorio y la megalomanía se acentúan conforme avanza en su alucinado periplo. En su actuación, finalizada la etapa épica de la Conquista, Lope proyecta, a través del prisma tallado por la muerte y la violencia, un espectro de pasiones que no fueron ajenas a los conquistadores.

Veinte años después de la llegada del primer virrey al Perú, en España ocurrió algo que iría a tener inmensa trascendencia. Felipe II promulgó leyes que recogían el conjunto de decretos religiosos acordados por el Concilio de Trento. Para el soberano español era asunto primordial

combatir la Reforma protestante. Vale la pena señalar estos hechos por cuanto permiten marcar un punto de inflexión muy preciso. A partir de dicho momento el humanismo optimista desarrollado en la primera mitad del siglo XVI –cuando reinaba Carlos I– comenzó a desaparecer. Vendría la decadencia política y moral, el eclipse de la visión erasmista, el declinar de la discusión teológica. Cesaron las ardientes polémicas y el escrutinio crítico. Este nuevo clima peninsular llegó, a su manera, a las tierras del Perú. Incluso, unos años más tarde, el Santo Oficio se hizo presente.

También aquí las circunstancias habían cambiado. Terminado el “tumultuoso desarreglo de la Conquista” y desaparecida la resistencia inca se implantó el orden colonial. De la península ya no vendrían soldados y frailes. Ahora se trataba de “rábulas”, “golillas” y curas. También vinieron algunas mujeres, familias que solían mantenerse aparte, funcionarios civiles y religiosos que tenían sus destinos más ligados al porvenir de la metrópoli y a la administración de estas tierras que al proyecto mismo de poblarla. Una “población civil muy dispersa –afirma Lockhart- ingresaba a raudales al país”. Algunos se establecieron como colonos y no faltaron los aventureros y los descontentos.

La primera generación de hijos de españoles advino a la vida social del Perú en las décadas de 1550 y 1560. Los primeros virreyes mostraban interés y preocupación. Alguno tomaba nota del desamor por España de sus hijos aquí nacidos: “andando el tiempo terminarían siendo tan naturales del Perú como los indios”. Como se ve, el espíritu criollo precedía a la aparición de los criollos. Las noticias referentes a las relaciones entre españoles y criollos durante esos primeros tiempos no son, sin embargo, abundantes. Porras ha hecho referencia a una curiosa coincidencia entre el padre José de Acosta y Guamán Poma. Ambos creen en la molicie, la haraganería y la lascivia de criollos y mestizos. Estas se deberían, piensa Acosta, a que habían mamado leche de indias y de negras. Además, era opinión extendida que el clima y las constelaciones ejercían su influjo negativo. Las tensiones entre peninsulares y criollos no se hicieron esperar. Si bien éstos por su sangre estaban vinculados a quienes conformaban la “república de españoles” sentían apego a la tierra en la que habían nacido.

En la década de 1570, Francisco de Toledo puso orden en la organización panandina desmembrada por la Conquista. ¿Desempeñó este virrey solamente el rol de liquidador del Tahuantinsuyu o –forzando la metáfora– el de último Inca del Perú? En los albores del siglo XVII Guamán Poma respondía a la pregunta ¿quién es el Inca? diciendo: “el rey católico”, es decir, un Inca-rey. ¿Anunciaba esta idea al futuro *Inkarri* o proponía una justificación de la jerarquía colonial al hacerla gravitar imaginariamente en torno al Inca como soberano mediador? Más de un leal y católico cacique, representante del poder colonial, protegía en secreto las prácticas religiosas andinas. ¿Inercia, estrategia, inconsistencia, duplicidad, sincretismo? Las alegorías de intención evangelizadora cuyo personaje principal era el Inca, ¿servían de propaganda católica o para revalorizar lo incaico? Como se puede ver, la lectura de estos hechos varía si se tiene en cuenta la compleja y contradictoria dinámica de la transculturación.

Terminada la prosperidad engañosa del botín y la rapiña, el tránsito entre la fase de la Conquista y la del control burocrático no fue fácil. Hubo intentos por parte de la Corona por ahondar en la comprensión de la sociedad nativa a la que se quería incorporar no sólo a los dominios de España sino a los esquemas propios de la civilización cristiana. Gracias a ese esfuerzo se pudo guardar noticia del pasado indígena, registrar usos, costumbres, leyendas y fábulas, compilar vocabularios y preservar gramáticas. Pero lo que primaba eran las razones de Estado: era necesario conocer el funcionamiento de la sociedad indígena. La información fue recogida a través de lo que podríamos denominar, con frase actual y suspicaz, una labor de inteligencia.

La extirpación de idolatrías responde a tales parámetros. Se trataba de implantar la cristianización en masa en el terreno desbrozado. La estrategia, diseñada dentro de curiosos criterios colectivistas e “indigenistas”, fue obra de la trinidad conformada por el virrey Esquilache, el arzobispo de Lima Lobo Guerrero y los sacerdotes de la Compañía de Jesús. La empresa de vastos alcances, constituye un claro ejemplo de aquello que Serge Gruzinski denomina la colonización del imaginario. Visto desde el plano de las actitudes, el proyecto de los extirpadores

parece expresar la intolerancia y las razones de poder –legado mental de las antiguas luchas contra los “infielos”– evidentes desde la presencia de Valverde en Cajamarca.

Una extraordinaria biblioteca particular perteneciente a Francisco de Ávila, con más de tres mil volúmenes y medio centenar de manuscritos, permite intuir algunas ideas y actitudes y ciertas tendencias que empezaban a insinuarse. La investigación de Teodoro Hampe pone de manifiesto que la “librería” refleja los modelos europeos de la época y muestra escaso interés por lo nativo. El clérigo cusqueño –quien, dicho sea de paso, no era un criollo– fue doctrinero de los indios de San Damián de Huarochirí y durante sus andanzas como extirpador de idolatrías recopiló los mitos de la región. A él se debe uno de los más importantes documentos en *runa simi* que da acceso a la comprensión del pensamiento precolombino. Sin embargo, en la mente de quien llegó a ser canónigo de la catedral de Lima las ideas europeas e indígenas discurrían por dos canales paralelos sin fecundarse mutuamente.

Tal vez se pueda establecer cierta correspondencia con lo que ocurría en el plano político cuando se implantaban las instituciones coloniales. Si se piensa en la creación de las reducciones se puede apreciar la doble significación de las instituciones coloniales. La población sojuzgada, la “república de indios”, fue repartida en una serie de poblados dispersos. En la práctica, a la vez que se la aislaba, se facilitaba el cobro de tributos y el reclutamiento para la mita. Encomienda, tributos, reducciones, corregimientos y repartimientos designaban, para la burocracia colonial, instituciones y procedimientos administrativos; para los vencidos, instancias de odiosa dominación discriminatoria. Así, peninsulares y criollos estaban a un lado y los indígenas, de otro.

Las corrientes que habrían de confluir en el sentimiento criollo tuvieron sus inicios antes del nacimiento de los primeros españoles americanos. Se podría hablar de un sentimiento criollo *avant la lettre* que animaba a conquistadores, encomenderos y mestizos ligándolos a la tierra ganada. Los hijos de españoles nacidos en Indias lo iban a sentir hondamente. La evolución del sentimiento criollo discurrió por los cauces del sistema

colonial. Éste colocaba a los españoles americanos en una situación incierta. El propio término “criollo” –que los esclavos africanos usaban para referirse a sus descendientes nacidos en tierra americana– indica en el plano léxico su marginalidad respecto a la norma y puede explicar en algo la constelación de orgullo y arrogancia, de *amour de soi* y amor propio que amalgamaba los sentimientos de minusvalía con las actitudes de soberbia que se les ha atribuido.

La imagen que los criollos cultos tenían de la tierra que los había visto nacer había sido construida bajo criterios geográficos y cartográficos europeos. Miembros de una iglesia ecuménica y universal, sentían la arrogancia sectaria de los “cristianos viejos”. Aunque procedían en gran parte de los segmentos marginales de la península, blandían con jactancia la “legitimidad y limpieza de sangre”. Los códigos sociales obligaban a muchos a aparentar. Como dice un verso satírico de fines del siglo XVI, “no vienen nombres humildes, / ni judíos, ni oficiales,/ sino todos caballeros, / y señores principales”. Cuidar y preservar la apariencia se hizo una exigencia obsesiva para los sectores más encumbrados socialmente. Así se afirmó la proximidad de los criollos con los españoles y la distancia frente a los indígenas. El amor al suelo natal se amalgamaba con la soberbia de quien se siente con derecho absoluto sobre él. Las contradicciones propias de la Conquista continuaban. Una visión maniquea, en blanco y negro, dividía el mundo colonial y “resolvía” de un sólo tajo las complicaciones, confusiones y revoltijos propios de las circunstancias.

La sociedad polarizada de los primeros años que siguieron a la Conquista fue dominada por los criollos. En ese primer momento resaltaban los méritos de sus padres a los que a veces añadían imaginarios abolengos. La crisis de las encomiendas y la fuerza que tomó la burocracia peninsular fueron causa de sus primeras frustraciones. Además, pronto surgieron problemas en torno a la propia definición. Desde la segunda y tercera generación la oposición a los españoles espoleó cierta conciencia de identidad grupal. Restringida al principio, se fue ampliando con el paso del tiempo. El haber nacido en tierra americana adquirió progresiva importancia; los criollos conocían su suelo natal de primera mano. Las

ciudades –empezando por la capital del virreinato, y siguiendo por los puertos y las capitales de audiencias–, la lengua y la religión fueron los principales vehículos del proyecto imperial. Pero también las ciudades, la lengua y la religión permitirían a los criollos articular los primeros símbolos de su identidad.

Volviendo al sentimiento criollo, es de suponer que el apego al terruño, la temprana familiaridad con hábitos de los antiguos pobladores –que luego adoptarían– amén de cierto orgullo nativo no encajaban muy bien con la versión un tanto desvaída de la cultura peninsular que se había asentado en América. Las cosas se complicaron cuando el nuevo sistema comenzó a dar sus frutos y se perfilaba una nueva sociedad. Si bien primaba una correlación muy alta entre lo social y lo étnico, las transgresiones impulsadas por el sexo, la pobreza o la ambición encontraban en las grietas y fisuras del complicado orden jerárquico resquicios para el cuestionamiento del sistema. En la sociedad colonial, tan definidamente marcada por los criterios sociorraciales derivados de la división entre vencedores y vencidos, hubo también válvulas de escape y formas de desobediencia y resistencia abiertas algunas veces, sutiles y solapadas las más.

En las interacciones cotidianas, tanto a través de los cauces dados por la norma metropolitana cuanto a través de sus ranuras, la visión nostálgica e idealizada que los españoles tenían de su tierra natal se tropezaba con el naciente sentimiento criollo. Un núcleo de valores, sentimientos e ideales, moldeado por las fricciones constituyó el germen a partir del cual, andando el tiempo, se elaborarían posiciones más definidas que subrayaban cuanto había de original y de diferente en la condición criolla. Bernard Lavallé ha explorado con notable penetración la forma como los criollos establecieron, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, el vínculo con su espacio y ambiente naturales. La construcción del espacio criollo se hizo a partir de directrices, teorías y perspectivas que provenían del trasfondo cultural propio de la herencia española. A veces para continuarla; otras, para contradecirla. Sellado el destino continental de la capital, la ambivalencia frente a la herencia española y la oposición frente a los dictados de la metrópoli siguió un curioso camino: la

“exaltación” de Lima. Los criollos se engolosinaron con un “limeñismo narcisista”. El espacio criollo se contrajo a lo urbano. Fuera de la capital virreinal, los criollos de la Colonia no encontraban “motivos de orgullo de ser peruanos”.

En un estudio sobre el proceso de urbanización temprana de Lima, Aldo Panfichi observa que no existieron claras diferencias en la ocupación del espacio residencial aun cuando desde fines del siglo XVI ya existían el pueblo de indios del Cercado y el arrabal de negros e indios de San Lázaro. La aristocracia limeña y la plebe urbana –criollos pobres, ibéricos desclasados, mestizos, mulatos, zambos, indios y negros– residían en gran proximidad. Al lado de las casonas estaban los callejones, los talleres y las chinganas. El lento crecimiento demográfico fue convirtiendo a Lima en una ciudad con una población heterogénea étnica y socialmente. La convivencia de diversos grupos y la condición capitalina dieron cauce a la persistencia de estilos de vida caballerescos, modos un tanto artificiosos y relaciones que evitaban la confrontación.

La vida cotidiana en la Lima de corto vecindario de entonces estaba marcada por la fe en lo divino, la práctica de la penitencia y la creencia en el milagro. Santa Rosa, la más venerada de las criollas, jugó un papel primordial en el limeñismo. Isabel Flores de Oliva vivió entre fines del siglo XVI y principios del XVII. Se sometió a durísimas mortificaciones. Sus plegarias por Lima, “su patria”, salvaron a la ciudad de la piratería. La hagiografía transformó a Isabel en Santa Rosa. Es interesante anotar que al lado de las referencias a su vida ejemplar se consignaba que no había en ella “mezcla alguna de sangre indígena”. La vida y milagros de la santa que superó “las bastardas inclinaciones del cuerpo” son expresión de la sociedad en la que vivió y cifra del sistema cultural que la nutrió.

La posición clave de Lima en la jerarquía de las ciudades virreinales se debía a que era cabeza del virreinato más centralizado de la América hispana. Como un centro en la periferia, era la réplica y quintaesencia del centralismo imperial español. El poder y la economía requerían del ejercicio de la letra. El monopolio comercial fue un magneto para letrados, consejeros y juristas que hicieron de Lima una “ciudad letrada”. La letra



aseguraba el funcionamiento de un régimen que se transmitía “de lo alto a lo bajo, de España a América”. Como dice Ángel Rama, en una sociedad mayoritariamente analfabeta, los letrados “no sólo sirven a un poder, sino que también son dueños de un orden”. Implicados en la trama económica y política, fueron piezas esenciales en la institución y mantenimiento del orden colonial.

En el transcurso del siglo XVII, los criollos fueron tomando una gradual conciencia de las particularidades que los definían como grupo social. La singularidad de su situación y la percepción del menoscabo de sus derechos contribuyeron a un reconocimiento colectivo de las señas de su propia identidad. Éstas fueron definidas en contraposición a las de los españoles. En toda América hispana las órdenes religiosas fueron los ámbitos institucionales privilegiados donde se expresó el antagonismo entre españoles y criollos. En los enfrentamientos y confrontaciones no ejercieron mayor influjo personalidades comparables a Domingo de Santo Tomás o Tomás de San Martín, en su momento denodados defensores de los indios. Los conflictos entre el clero criollo y su contraparte española, puestos en relieve por la estructura descentralizada de las órdenes religiosas, estaban muy circunscritos a la pugna por el poder entre las partes en conflicto.

Letra y religión. Sobre ellas se habría de montar aquello que, tomando prestadas palabras de José Antonio Maravall, se podría llamar la cultura o la antropología del barroco hispanoamericano. Quienes fueron dueños de la escritura se situaron en la cúspide de la sociedad analfabeta, quienes consagraron sus vidas al servicio de la Iglesia se hicieron soldados y artífices de la Contrarreforma. Los ocios letrados bordaron el estilo barroco dentro del que cupo toda la producción artística y cultural. Lima fue una de las joyas del barroco de Indias. El barroco hispanoamericano propone una problemática que parece resistirse a cualquier enfoque formalista. Desde esta perspectiva se han formulado apreciaciones que han servido para arraigar preconceptos que no resisten una inspección crítica. Sus detractores lo han considerado oscuro, excesivo, teatral, ambiguo, retorcido, hipócrita, desmesurado, ostentoso y embrollado. Para su exacta apreciación sería necesario conocer mejor las constricciones

históricas y las condiciones materiales de su producción, las formas como se actualizaron los códigos estéticos dominantes y las ideas de sus artesanos y productores. Para muchos estudiosos, el barroco conjuga una síntesis mestiza.

Está de moda condenar el orden colonial y desdeñar la cultura del barroco: la producción cultural de los letrados no habría hecho sino apuntalar el discurso hegemónico y cerrar el cauce a los discursos subalternos. Quienes lo hacen olvidan que letra y religión no constituyeron formas vacías. Las Leyes de Indias, las crónicas y la literatura colonial fueron hazañas de la letra. La religión no sólo sirvió para colonizar el imaginario de las poblaciones conquistadas, también dio cauce a las aspiraciones por una vida más justa acorde con los valores cristianos. El laberíntico espacio barroco, hecho de convergencias y divergencias, secciones e intersecciones dio cabida a múltiples expresiones permitiendo mezclas y sincretismos. Refiriéndose al arte barroco mexicano, Enrique Florescano dice que la arquitectura y la exquisitez del lenguaje permitieron “el rescate parcial y desgarrado de una conciencia criolla que une valores occidentales con pasiones mestizas”.

Es significativa la eclosión del barroco cuando empezaban a darse los primeros indicios de la reacción anti-hispana. Ello obedece a algo más que a la persistencia del *Ancien Régime*. Se ha sostenido que, en contraste con la linealidad impuesta por la hegemonía iluminista, el barroco podía proveer un espacio de encuentro. Pero también, la visión ilustrada podía permitir evadirse del laberinto barroco. Doctor en ambos derechos, don Pedro Peralta Barnuevo Rocha y Benavides –de sangre hispana por los cuatro costados– fue, entre otras cosas, contador y abogado de la Real Audiencia, cosmógrafo mayor del reino y rector de San Marcos. Vivió el conflicto de poder entre la autoridad virreinal y la inquisitorial. Tuvo contacto con los científicos franceses de la expedición de La Condamine. En 1732 publicó su *Lima fundada o conquista del Perú*, obra que encierra un hiperbólico homenaje a Pizarro y compendia su devoción a la ciudad donde nació, creció y en la cual iba a morir. Luis A. Sánchez ha percibido en el vasto poema “zumos del criollismo separatista”. Lo barroco asoma en medio de la expresa adhesión a la doctrina de Boileau, el clasicista

francés. La admiración de Peralta ante la ciencia naciente y su asombro ante los descubrimientos naturales hacen de él una suerte de “adelantado” barroco de la Ilustración.

También a mediados del siglo XVIII se exaltaron las ciudades de Trujillo, Arequipa y Cusco. Se anticipaba así la expansión del interés hacia territorios más vastos que habría de culminar en esa suerte de balance anticipado del futuro Estado-Nación que emprenderían los hombres del *Mercurio*. Desde los albores del siglo se percibían transformaciones internas en la actitud criolla. En parte, debidas a factores propios de la dinámica de dicho estamento; en parte, a lo que ocurría en otras capas sociales, especialmente aquellas que luego de haber permanecido mudas, comenzaron a hacer sentir su voz. Economía y sociedad se estaban modificando. Más tarde, la existencia de poderosas influencias ideológicas externas y de fenómenos políticos y sociales de gran magnitud incidieron sobre los conflictos. Los viajeros que vinieron con las expediciones ilustradas tuvieron ocasión de observar las enconadas pugnas y las acerbas disputas entre europeos y criollos.

El “narcisismo de las pequeñas diferencias” jugó un importante papel en la exacerbación de las grandes diferencias que llevarían a la Independencia. En muchos sentidos, peninsulares y criollos se encontraban dentro de una situación oscilante de semejanza/diversidad. Por cuanto se parecían mucho entre sí, las diferencias eran contrastadas sobre un fondo de afinidad. Luego la perspectiva cambió. La palabra “criollo” no era usual en el habla corriente salvo en las ocasiones en que se la usaba peyorativamente. Fue recuperada hacia finales del siglo XVIII para contraponerla a los despectivos “chapetón”, “gachupín” o “godo”. Su rescate era parte de un proyecto de afirmación que defendía la “dignidad y reivindicación de una identidad”. Los sentimientos de semejanza y pertenencia a lo hispano cedían su lugar a los de diferencia.

Cierto espíritu de crítica frente a la escolástica y a la tradición empezó a insinuar tímidamente sus efectos. Libros, manuales, enciclopedias y viajeros anunciaban el advenimiento de la futura Ilustración al tiempo que la iban haciendo posible. Este proceso se tropezaba con la escasa

receptividad de la elite colonial. Además, el proyecto borbónico era resistido por una población no preparada para asimilarlo. A la larga, las reformas de Carlos III habrían de abrir nuevos horizontes intelectuales que produjeron en los criollos efectos contradictorios: conciencia de la crisis por la que atravesaba el virreinato, sentimientos acerca de la singularidad de la patria y la nación peruana, sueños de autonomía económica y nostalgias aristocráticas. Pero, las resistencias al cambio eran muy fuertes. Descubrir lo propio causaba enorme sorpresa: de allí la inquietante extrañeza asociada a la nueva circunstancia.

Algunos nombres ilustran –más allá de los itinerarios personales y a despecho de las diferentes posiciones– la naciente concepción de lo peruano en clave criolla. Pablo Macera ha escrito páginas certeras al respecto. Las críticas de Pedro José Bravo de Lagunas al Antiguo Régimen aun cuando se esbozan muy dentro de los parámetros que las limitan dan forma al descontento. Se ha dicho que el ambiguo *Elogio* al virrey Jáuregui de José Baquíjano y Carrillo expresa los reclamos del grupo conservador al que pertenecía, cuyos intereses habían sido lesionados por la Corona. Pero es innegable que impugna el sistema colonial y delinea una doctrina del poder civil en la que tiene cabida la voluntad popular, La “psicología casi extravagante” del prócer, la exagerada conciencia de sus propios méritos y la práctica del autobombo podrían ser entendidas al igual que la pedantería, la frivolidad y la exageración de su poesía como piezas de la parafernalia narcisista de la que tuvo que premunirse para poder enfrentar al representante de la autoridad real.

Olavide y Viscardo vivieron su adultez en Europa y fueron testigos de la Revolución Francesa. El limeño Pablo de Olavide puede ser considerado como un exponente de la Ilustración. Fue a Madrid llamado por Felipe V en relación a unos cargos de malversación. Allí llevó una vida brillante, ruidosa y novelesca. Causó sensación entre las mujeres y contrajo un áureo matrimonio con una dama dos veces viuda. Presidió el Ayuntamiento de Sevilla e ideó las colonias de la Sierra Morena. Sensible al espíritu del siglo, abrazó el proyecto de la Ilustración. Escapó de las prisiones de la Inquisición y cruzó la frontera. Llegó a tratar a Voltaire. Vivió en París los agitados años previos a 1789. Revolucionario en las

primeras horas, no renunció a que lo llamaran Conde de Pilos. Volvió a España donde, poco antes de morir, publicó *El evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*.

Juan Pablo Viscardo y Guzmán llegó a Europa en 1768 expulsado de su tierra nativa por la pragmática sanción de Carlos III contra los jesuitas. Vivió en Italia y Francia y terminó sus días en Inglaterra. Parece que redactó su *Carta a los españoles americanos* en Francia, en plena marea revolucionaria, durante el año que correspondía al tercer centenario del descubrimiento de América. El texto se imprimió en Filadelfia, se tradujo al francés, circuló en inglés y fue distribuido por el precursor Francisco de Miranda en su desgraciada expedición de principios del siglo XIX. Viscardo reclamaba a un mismo tiempo la liberación de la servidumbre y del dominio paterno. La Carta –escribe Mariano Picón Salas– “sintetiza quizás de modo perfecto todo lo que entonces podía constituir la dialéctica del hombre criollo en lucha contra la monarquía española”. En carta privada escrita diez años antes, Viscardo había mostrado interés por la rebelión de Túpac Amaru II. En la *Carta a los españoles americanos*, no obstante los párrafos que siguen tras “la estela lascasiana”, la Independencia no se plantea como una reivindicación de la raza indígena. El peso de su argumentación recae sobre el incumplimiento de los pactos por parte de la Corona, la ubicación geográfica, la situación comercial y “la naturaleza misma de las cosas”.

La primera y la más importante presencia de los criollos como grupo estuvo dada por la Sociedad de Amantes del País y por su órgano el *Mercurio Peruano* a fines del siglo XVIII. Los pálidos resplandores de las luces y los ecos lejanos de las reformas de Carlos III alientan y animan la versión criolla de la Ilustración que muestran sus páginas. Jorge Basadre se ha referido al “sosiego y armonía” que comparten los miembros de la generación mercurista. José Ignacio López Soria llama la atención acerca de una carta anónima igualitaria publicada en el *Mercurio* y de la respuesta firmada por Ambrosio Cerdán y Pontero en la que afirma que sería insensato tratar de eliminar las diferencias entre indios y españoles por estar enraizadas en la naturaleza. Rousseau es el gran ausente.

Las expresiones “bisagra”, “hombre puente”, “mediador entre la Colonia y la República” son lugares comunes en los textos de historia del Perú cuando se refieren a Hipólito Unanue. El estudio biográfico de Hugo Neira nos permite seguir la complicada trayectoria de este criollo provinciano, de tan destacada actuación al servicio de los virreyes cuanto a la causa de la Independencia. En una época que vio la regularización de la carrera médica, la construcción del Anfiteatro de Medicina y la vacunación antivariólica, Unanue fue miembro de la Sociedad de Amantes del País, redactor del *Mercurio*, protomédico general del Perú, fundador del Colegio Médico, representante ante las Cortes de Cádiz y ministro de Hacienda de San Martín y de Bolívar. Actuó impulsado por los ideales reformistas del despotismo ilustrado y participó de los afanes independentistas. Realista y fidelista en los primeros momentos, llegó a estar muy cerca de Simón Bolívar, paradigma del antirrealismo, de quien fue asesor y médico.

El amor al país de los mercuristas se expresaba esencialmente como amor al paisaje y a la geografía. Amor a la tierra más que a esa realidad arisca tan contradictoriamente representada por su diversa población. Para los criollos —españoles americanos— la Madre Patria no era aquella lejana península sino el continente que los había visto nacer. Las nuevas circunstancias históricas propiciaban una confrontación con el padre opresor. El fermento edípico y la creciente animadversión impulsaban a la rebelión; los abolengos, la educación rutinaria, el principio de autoridad irrestricto y el dogmatismo recalcitrante, la frenaban. Una urgencia profunda fue abriéndose camino: el poder y la autoridad no podían continuar en manos del padre español. El ideario libertario de norteamericanos y franceses se ajustaba como anillo al dedo a los anhelos por hacerse de las insignias del dominio sobre la madre.

“El poder y la autoridad”, “las insignias del dominio sobre la madre”, las frases son evocativas de cierta retórica en la que se entrecruzan los valores masculinos, la violencia y la incomodidad ante la dominación. Pero, antes de continuar es necesario poner en relieve dos asuntos de capital importancia. El primero se refiere a las implicancias de las relaciones entre los sexos, o como se estila decir hoy, las relaciones

entre los géneros y el segundo atañe a la incidencia de las rebeliones indígenas del siglo XVIII. Los estudios que prestan atención a la problemática del género son bastante recientes y plantean cuestiones que socavan los puntos de vista tradicionales. En cuanto a las rebeliones indígenas, en lo que se refiere al tema en mención, interesa entender el modo como podrían haber incidido afectando la perspectiva criolla.

Quiénes han tomado en cuenta la dimensión del género coinciden en que el sometimiento de las indígenas por los españoles tuvo consecuencias sobre las mujeres en general. Incluso aquellas pertenecientes a la aristocracia criolla absorbieron actitudes e interiorizaron patrones de comportamiento propios de los grupos subalternos. Las mujeres de las clases altas fueron objetos de intercambio en las transacciones sociales. Esto fue clave para la conformación de las “marañas genealógicas” de las oligarquías locales y sirvió para consolidar más de una desfalleciente fortuna. Por otro lado, se conoce que un elevado porcentaje de la población femenina criolla llevó vida conventual. La presencia de una religiosidad marcada y la ausencia de una dote apetecible contribuyeron a ello. No es un mero juego de palabras decir que muchas criollas fueron “encomendadas” a los conventos. La desvalorización de la mujer, su confinamiento a la pasividad y la represión de su sexualidad configuraban una suerte de “inferioridad natural”. Subordinadas, limitadas a lo doméstico, expuestas a la “deshonra”, recluidas en conventos y marginadas de los circuitos públicos, las mujeres criollas sufrían una grave exclusión.

Entretejido con valores y prejuicios relativos a la virtud sexual –femenina, se entiende– y a las “virtudes” de la limpieza de sangre, el imperio de la honra se instituyó con fuerza. Si se expresara esto con conceptos y categorías actuales se diría que en el imaginario criollo, blanco y machista, los conquistadores y los frailes continuaban reprimiendo a la mujer. La dote, las restricciones en la educación, los cenojiles, las tocas de viudez, los hábitos conventuales, las murmuraciones de las comadres y el escaso grado de privacidad también jugaron su papel. Pero los deseos reprimidos por los códigos patriarcales y por el orden estamental hallaron formas de abrirse paso. Una sociedad estirada y moji-gata en la apariencia

mostraba la presencia ubicua del deseo y la transgresión. La travesura y la audacia de las limeñas, la asistencia a los corrales de comedias, el uso del rebozo para encubrir deslices y atrevimientos, los índices de ilegitimidad y el alcance relativamente limitado del matrimonio en la sociedad colonial limeña son datos inequívocos. María Emma Mannarelli ha estudiado en detalle la significación de estos “pecados públicos”. La vida de la actriz Micaela Villegas, la Perricholi, llevada a la ópera y a la novela, al verso galante y, en nuestros días, a la miniserie televisada constituye un ejemplo paradigmático.

Las rebeliones indígenas del siglo XVIII tuvieron importantes consecuencias que se hicieron sentir en un cambio de óptica en la perspectiva criolla. En páginas anteriores se ha hecho referencia a dos de ellas: el alzamiento de Juan Santos Atahualpa y la gran rebelión de Túpac Amaru, en la que –dicho sea de paso– tuvo destacada actuación Micaela Bastidas, su mujer. Se sabe que, a la postre, las posibilidades que parecían ofrecer las ideas “progresistas” de la Ilustración para la causa criolla se vieron recortadas. Efraín Trelles sugiere una explicación. La elite criolla habría tropezado con “una variable externa y contundente: el miedo y la desconfianza que genera el alzamiento del indio rebelde”. Éste reactivó los deslizamientos de la falla tectónica situada en los zócalos más profundos. El pensamiento ilustrado sufrió un serio revés, un sacudón severo y un retroceso radical. Sus posibilidades incluyentes sucumbieron ante el temor de la sociedad bienpensante. Fue en medio de esos sobresaltos que se produjo la Emancipación.

Lima continuaba siendo una ciudad letrada. La sociedad urbana seguía siendo mayoritariamente analfabeta. En medio de la proximidad residencial las distancias sociales se afirmaban, por ejemplo, en el abismo que separaba el habla y los modales cultos del habla y las costumbres populares. El detallismo prescriptivo de los códigos, el prestigio de la letra escrita, la literatura y las escrituras de propiedad fueron bastiones de la clase dominante. Los resortes de la “ciudad escrituraria” –en la expresión de Ángel Rama– estaban en manos de una estrecha minoría. Entre la variopinta sociedad urbana y la ciudad letrada que manejaba los resortes del centro político y administrativo de la América hispana se



daba una relación tensa. La contradicción era la propia de la precariedad estructural de su misma constitución demográfica. La historia del control social a ideológico ejercido por los peninsulares y en menor grado por los criollos se explica en gran medida por esta condición constitutiva.

La época del rompimiento produjo la agudización de los conflictos entre españoles peninsulares y españoles americanos. Pleitos, disputas, arrepentimientos, conjuras y alzamientos fueron algunas de sus expresiones variables y contradictorias. La conspiración de Gabriel Aguilar y Manuel Ubalde, alzados y ajusticiados en el Cusco en 1805, revela un conjunto de situaciones más bien contrapuestas que articuladas. Alberto Flores Galindo ingresó con fina sensibilidad al ámbito subjetivo de los conjurados que buscaban coronar un Inca sin mayor participación de los naturales. Fue más allá, se adentró en los sueños de Aguilar en pos de la clave de ésta y otras paradojas. El conspirador, cuyo nombre de pila era el mismo del ángel de la anunciación y de Túpac Amaru II, profesaba igual entusiasmo por las Sagradas Escrituras que por la náutica, la química, la cosmografía, la geometría y la mecánica. “En la ficción onírica como en el discurso político”, en las angustias y pesadillas que padeció en su infancia se dibujan imágenes duales y temores taliónicos. Aguilar, como tantos criollos, estaba empantanado en la tierra de nadie de la transición.

La complicada circunstancia histórica que rodeó a la Independencia, percibida dentro de una confusa ambigüedad, daba forma a una sensibilidad particular. Antonio Cornejo Polar recoge los testimonios que en ese sentido ofrece la poesía de la Emancipación. Los sentimientos de afirmación autónoma contrastan con la aceptación de la norma estética peninsular. La oda de José Joaquín de Olmedo a la victoria de Junín deja ver la contradicción entre el contenido, pleno de enunciados patrióticos, y la forma, sometida a los valores y prácticas textuales del cartabón español. La disyunción entre lo europeo y lo americano atravesaba la inspiración del poeta y diputado del primer Congreso Constituyente.

Resulta interesante comparar los sentimientos sofrenados por el canon neoclásico al que adhiere Olmedo con las emociones que suscitan los

yaravíes de Melgar. Diez años menor que Olmedo, nacido en la costa norte del virreinato, Mariano Melgar vio la luz en el sur andino pocos años después de la rebelión de Túpac Amaru II. Las fechas y la geografía pueden servir de telón de fondo a los vaivenes de las adhesiones criolla, mestiza e indígena a los sentimientos independentistas. Melgar se hizo abogado muy joven y pronto se unió al movimiento encabezado por Mateo Pumacahua –quien años atrás había enfrentado a Túpac Amaru II desde las filas realistas– y los hermanos Angulo. Estos se habían alzado en armas contra la dominación española. Melgar cayó prisionero en Humachiri y fue fusilado en 1815. Antes, había traducido a Ovidio y también utilizado dos de las formas poéticas indígenas más representativas: el *jaray harawi* y el *urpi*. La ruptura con el patrón metropolitano y la reivindicación de las raíces poéticas indígenas dan cauce a la ternura juvenil del poeta arequipeño.

Así como el complicado edificio colonial se construyó sobre la desestructuración del mundo andino, el edificio republicano se construyó sobre el desmembramiento de las rebeliones indígenas y la desarticulación de las relaciones con España. En la práctica, en el plano del poder civil, esto significó la sustitución de una elite, la burocrática colonial, por otra, en la que, no obstante, seguían figurando algunos nombres ligados al *Ancien Régime*. La complicada lógica del cambio también marcó el preludio al caudillismo y la anarquía militar. La transición entre el régimen colonial y la República no alteró las estructuras internas ni las mentalidades. El poder de la letra y de las relaciones de subordinación étnica y de género permaneció inalterado.

El hecho de que varios de nuestros próceres hayan mostrado un comportamiento oscilante muestra lo exiguo y lo precario de lo que podría considerarse el mínimo de lenguaje político compartido. Tal vez ello contribuyó a que el período de la Independencia adquiriese, particularmente luego de las Cortes de Cádiz, casi los visos de una guerra civil. En la tensa dialéctica entre el *jus sanguinis* y el *jus solis* los criollos se orientaron hacia éste. Como suele suceder, el conflicto edípico se desplazó al enfrentamiento entre hermanos y se llevó a cabo también en el interior desgarrado de las conciencias. Sinesio López se ha referido

al mundo escindido de la cultura criolla. Los intereses ligados a la renta de la tierra y los propios de la actividad comercial –las fuentes principales de ingresos– fomentaron las discordias. Además, la estructura de la economía incidió indirectamente en propiciar la ociosidad o, cuando menos, el gusto por la vida muelle y a que el menosprecio del trabajo llegase a ser un valor social.

Muchos de los intelectuales criollos de principios del XIX mantuvieron un compromiso apasionado con la causa de la Independencia. Pero, a pesar de que la comprendieron con lucidez, no lograron diseñar una verdadera alternativa frente a los modelos coloniales que imperaban en la sociedad peruana. Tal vez las cuestiones que configuraban la problemática de la coyuntura de la Independencia fueron de tal magnitud que se alzaron como un desafío imposible. La elite criolla encerrada en la angustiada conciencia de su situación minoritaria se vio asediada por la violencia campesina desatada en los Andes a fines del siglo XVIII. La preservación de muchas de las instituciones que el mundo colonial había creado les parecía no tanto la defensa del coloniaje cuanto la preservación de la posibilidad de progreso.

Frente al poder español la gesta de la Independencia criolla tenía el carácter de ruptura con el padre opresor; es decir, era un asunto de familia: una emancipación edípica. No podía poner en cuestión el sistema patriarcal en el que se basaba y sobre el que dependía la legitimidad de su dominio ni poner en riesgo el reconocimiento internacional de los poderes de la época. De ahí que, en lo que se refiere a la relación de la elite criolla con las masas indígenas, significó únicamente la sustitución de un dominador poderoso y arbitrario por otro. Con un añadido: las restricciones que el viejo régimen se había autoimpuesto no actuaban sobre los ímpetus desatados. La exigencia propia del orden patriarcal determina que la ley debe ser ejercida en el nombre del padre: los criollos intentaron encarnarlo. En un primer momento, el deseo de reconocimiento por el padre quedó oculto bajo el aluvión arrollador de la rebelión edípica. Pronto se expresaría en el conjunto de identificaciones que ataban a la elite criolla al pasado colonial. La “legitimidad” de su dominio sobre los indígenas se nutría de esa genealogía imaginaria.

Los “indios” estaban en una situación especial: ellos eran los únicos que realmente poseían derechos naturales sobre la tierra. Algunos criollos mexicanos clarividentes, como Francisco Javier Clavigero o fray Servando Teresa de Mier, tenían por ello tanto interés en apropiarse de su identidad cultural. El proyecto ideológico que animaba la rebeldía criolla muestra entonces la relación que guarda con la “patología” que lo subyace. Se buscaba mantener la posición del hijo predilecto pero con las ventajas del emancipado. En el plano ideológico, se tenía que evitar incurrir en la alienación implícita en la construcción de una nación ajena. A la postre, los criollos se alienaron de las raíces andinas de la nación y se colocaron en el papel de los descendientes de los conquistadores. Tal vez estos aspectos genealógicos, familiares y endogámicos de un conflicto con acusado sabor edípico expliquen en algo la complicada relación de la elite criolla con la nación.

La joven República inspirada en la democracia revolucionaria francesa y en los principios de la Independencia norteamericana llevó adelante una contradictoria reforma liberal. La realidad social del país no podía ser evaluada por el grupo criollo de manera precisa y adecuada. La presencia incómoda de una población indígena que parecía oscilar entre la calma de la humillación y la violencia de la rebelión, lo dificultaba. Esta óptica distorsionada derivó en una serie de medidas cuyos resultados las contradecían e hizo más difícil aún su complicada tarea. La desaparición de la propiedad comunal indígena terminó por prolongar un sistema de relaciones feudales afianzadas bajo la forma de un sistema privado de coerción estatal conocido como el enganche y por la persistencia del pago del tributo. Tal modernidad engañosa continuaría hasta bien avanzado el siglo XIX.

No obstante, un hecho sin precedentes se había sellado al despuntar el siglo XIX. Pese a las graves dificultades que obstaculizaron la creación de instituciones republicanas representativas de la sociedad, la Independencia latinoamericana constituyó un acontecimiento de primera magnitud. Como apunta Jorge Guillermo Leguía, el Perú criollo no fue ajeno a “la unanimidad y el sincronismo admirables con que las colonias

españolas, todas, se agita[ron] para proclamar y conseguir su autonomía”. Sin embargo, a despecho del profundo conocimiento y amor a la patria y a pesar del heroísmo de muchos de sus miembros, sobre los que ha insistido José Agustín de la Puente, hay otros aspectos que vale la pena no echar al olvido.

Lo que se había conseguido en lo político al liberarse los países del yugo español, no repercutió en el plano social. La contribución criolla a la Independencia mostró vacilaciones, contradicciones, trayectorias zigzagueantes. Oscilando entre la visión mítica y la leyenda negra de la Conquista; enfrentando al lejano rey español con un conquistador patriota y visionario o con un Inca imaginario y acomodaticio; dando bandazos entre la *hybris* del ganador de la tierra y las culpas que asediaban al fraile o al encomendero arrepentido, el mundo subjetivo de los criollos era difícil y complicado. Sobre el entramado de prejuicios heredados, la idea de predicar la legitimidad a partir de un fundamento democrático, tardaría mucho en siquiera ser considerada. Tal vez estas dificultades iniciales expliquen, al menos en parte, aquello que observó con agudeza Jorge Basadre: “las clases dominantes en el Perú nunca fueron clases dirigentes”.

El conjunto de las clases dominantes no actuaba como una comunidad ideológica. Sin embargo, en tanto que grupo de poder compartía intereses –explícitos o no–, inclinaciones y prejuicios. Los criollos se debatían “entre la fidelidad y la ruptura”. Esto era especialmente visible dentro de la aristocracia limeña. Algunos historiadores han considerado que tal conducta era expresión política de la búsqueda de una situación en la que pudiesen continuar con sus privilegios de clase bajo las nuevas circunstancias. En un plano más profundo, sus vacilaciones podrían responder a las relaciones ambivalentes con una autoridad paterna respaldada por el orden colonial del que habían obtenido sus privilegios. La simpatía por el proyecto monárquico de San Martín y los conflictos frente a Bolívar deben ser examinados desde esta perspectiva.

Los sesgos presentes en la mentalidad de los criollos tenían determinantes profundos. Se han señalado tres: el exacerbado narcisismo de las pequeñas

diferencias nutrido a su vez por el exaltado narcisismo limeño de siglos anteriores; el ideal endogámico que como efecto distante del mito ibérico de la limpieza de sangre dio origen a la excluyente “maraña genealógica” visible en los entroncamientos de las familias criollas y el alejamiento de la Madre Patria producto de identificaciones más importantes con la geografía, valores y costumbres propios de la tierra natal. Narcisismo de las pequeñas diferencias, ideal endogámico y exaltación de la tierra definieron los puntos de anclaje y los límites de la conciencia criolla.

Toribio Rodríguez de Mendoza, quien llegó a rector del Convictorio de San Carlos –fundado en 1771 en los claustros del antiguo noviciado jesuita, luego de la expulsión– presidió la sesión inicial del primer Congreso Constituyente en 1822. Vivió atravesado por desgarradores dilemas. Noé Cevallos ha seguido con lúcido apasionamiento su “difícil itinerario espiritual” y muestra cuan ardua fue la tarea de armonizar su doble condición de cristiano e ilustrado. Tuvo el valor de continuar apoyando la Independencia patria cuando el Papa condenó el movimiento emancipador. Aprendió a confiar en su propio criterio y en sus propias fuerzas. Mas, al enfrentarse al absolutismo y a la autoridad dogmática, este “hombre de frontera” transitó en angustioso equilibrio por una cuerda tendida “entre la fe y la razón”. Manuel Lorenzo de Vidaurre, autor del *Plan del Perú*, reflejó la complejidad ideológica de la época. Vivió tironeado por exigencias internas contradictorias, dividido, enfrentado consigo mismo.

Los límites y restricciones impuestos por la realidad social también recortaron la visión criolla. Fue imposible que alcanzara amplitud y profundidad. Tampoco la triste situación de la población indígena pudo afectar una sensibilidad embotada por prácticas discriminatorias. Ahora bien, no sería justo reprochar por ello a los criollos. No obstante la apertura precursora de Montaigne y los escritos de Marmontel y de Rousseau, toda idea de auténtica igualdad racial y democracia social resultaba extraña hasta para los más avanzados pensadores europeos de la época. Exigirla constituiría un grave anacronismo, negar los límites impuestos por el pensamiento de la época. Además, a partir de 1815 Europa estuvo dominada por la Santa Alianza. Todo ello dejó su impronta

en las estructuras políticas que diseñaron los criollos para la nueva República. A la postre, como señala Julio Cotler, “al amparo de la nueva legislación, los grupos entonces dominantes reeditaron la conquista española sobre la población indígena”.





## CAPÍTULO VI

A la captura del Inca siguió el reparto del botín. Como suele ocurrir en las conquistas, los vencedores de Cajamarca tomaron posesión de las mujeres de los vencidos. De ese hecho de violencia nacieron los primeros mestizos. El término, que designaba al hijo de español a indígena, también sirvió en algún momento para significar una idea. Para los españoles que tuvieron hijos en Indias y para estos mismos pudo significar la concreción de una suerte de síntesis precocísima que podría resolver la situación de oposición creada por la Conquista. Existen ejemplos ilustres –Francisco y Francisca Pizarro, el Inca Garcilaso– que parecen representarla. Pero estos fueron excepciones, no ejemplos paradigmáticos.

Pruebas al canto. Juan Pizarro murió en el sitio del Cusco. No dejó bien alguno en su testamento a la mujer indígena de quien había “recibido servicios” ni a la niña que ésta había tenido; por el contrario, señala de manera expresa que no la reconoce como suya. El dato pone de relieve dos asuntos fundamentales. Sobre el primero ha llamado la atención César Delgado Díaz del Olmo: la ausencia del consentimiento del grupo “dador de mujeres” rebajaba la unión al mero concubinato, cuando no a la relación carnal promiscua. El mestizaje quinientista no estaba amparado por la legitimidad. El segundo punto, al cual la realidad contemporánea nos hace particularmente sensibles, es nuevamente el problema de las relaciones entre los géneros.

Para ubicar el asunto en su contexto conviene caracterizar la situación de la mujer en el mundo precolombino. Algunos investigadores sostienen que antes de la hegemonía incaica los principios de complementariedad e interdependencia que pautaban las relaciones sociales normaban también las relaciones entre los géneros. El argumento se apoya en inferencias que hilvanan evidencias fragmentarias. Pero, aun cuando las cosas hubiesen sido de esa manera, la expansión incaica alteró la antigua relación de igualdad complementaria entre hombres y mujeres e instituyó una “jerarquía de conquista”. Sobre ésta se encaramó la hueste perulera. Así pues, la posibilidad encerrada en la potencialidad significativa del mestizo tuvo grandes obstáculos por ambas partes.

Héctor López Martínez ha escrito sobre la fallida rebelión de los mestizos en 1571. Esta señala un límite definitivo. Los mestizos devinieron en seres sospechosos. Así y todo, Blas Valera, mestizo nacido en Chachapoyas que había ingresado como novicio a la Compañía de Jesús en 1568 fue ordenado sacerdote en 1573. Luego vendrían leyes de exclusión específicas que intentaban poner coto a las inclinaciones ariscas, a la tendencia al desorden y a la proclividad a la transgresión que la palabra mestizo parecía connotar. Resulta curioso anotar que el mismo año de la rebelión, un cusqueño que había asumido el nombre de su padre guerreaba en las serranías granadinas contra los moriscos. Algunos años más tarde se iba a proclamar mestizo “a boca llena”. Desde tierras españolas, el Inca Garcilaso de la Vega quiso mantener viva la llama que en el Perú había desaparecido cuando, al terminar la Conquista, la presencia mestiza fue perdiendo la significación que pudo tener en los primeros momentos.

Los historiadores que han estudiado los tiempos revueltos de la conquista del “Reyno de Chile”, mencionan dos tipos de mestizaje: “al derecho” y “al revés”. Lo hacen para indicar si se trata del fruto de la relación entre varón español y mujer indígena o entre varón indígena y mujer española. En este segundo caso, las más de las veces los mestizos habían nacido de las mujeres españolas capturadas por los indígenas. En el caso peruano esto no pasa de ser una anécdota. La situación de los mestizos quinientistas mostraba un patrón regular que derivaba de las

circunstancias de su concepción: encuentros de ocasión, concubinatos semipermanentes, amancebamientos con hombres solteros o casados cuyas esposas permanecían en España. Como vemos, nuevamente la condición de la mujer hace problemático el tema.

Desvalorizados, los mestizos quedaron marginados de las dos repúblicas. No se integraban a su raíz indígena, pero tampoco tenían abiertas las puertas del mundo blanco. Sin una salida, los mestizos quedaron encerrados en un espacio ambiguo, impreciso, incierto, en suma, claustrofóbico. La mengua de sus posibilidades coincidía con la exacerbación de un ansia de legitimidad sin correlato posible. Mal podían conjugar una síntesis quienes se veían forzados a la rebeldía, a vivir en medio de la ambigüedad y a recurrir a la duplicidad. La legalidad y la realidad marchaban por caminos distintos cuando no chocaban entre sí. El mestizo que salía del lugar en el que estaba confinado daba tumbos entre diferentes posiciones dentro del conjunto social. Así, el mestizo que pudo encarnar un símbolo del encuentro, pasó a significar el fracaso de un proyecto. Una metáfora –la del mestizaje– grávida de posibilidades abortó ante las circunstancias impuestas por la dominación.

Las condiciones planteadas por el sistema colonial no permitieron la existencia de un espacio social en el que pudiera elaborarse la dualidad que la Conquista había producido. La solución a la escisión conflictiva del alma mestiza se vio imposibilitada. Una demografía rica en mezclas permanecía encerrada dentro de una realidad política que impedía la síntesis. Los mestizos estaban marcados desde su nacimiento. La sociedad colonial no facilitó la creación de un espacio en el cual los potenciales de una síntesis plural pudiera expresarse. Las primeras elaboraciones –salvo alguna honrosísima excepción– fueron precarias como las cópulas a salto de mata, inestables como la vida movediza y trashumante de los hombres de la Conquista, y resignadas como las concubinas indígenas confinadas a los fogones al lado de los cuales veían transcurrir su existencia.

Vástagos de madres solas, los “hijos de cristianos” crecieron en ausencia del padre. Mestizaje, ilegitimidad y abandono paterno iban de la mano.

Al comentar que el padre de fray Martín de Porras lo había reconocido, un testigo afirmó que era “cosa irregular en caballeros que por no descubrir su misma afrenta, no conocen por tales a sus hijos”. Desde la perspectiva indígena estaban metidos en el mismo saco con los criollos, desde la española, mestizos e indígenas tenían un común denominador. Confundidos por las presiones sociales, los mestizos tendían a orientar la definición de su identidad hacia el lugar del poder o en función de las circunstancias. Lo precario de su posición en la sociedad los llevaba a evadirse de una sensación poco menos que claustrofóbica a través de la fantasía de “blanquearse”. Los límites inflexibles de la sociedad colonial los constreñían a “aindiarse”.

El fenómeno fue extenso y recurrente. Si su modo de pensar oscilaba entre las pautas occidentales y las andinas, su modo de sentir y de vivir se daba – escribe Sonia Montecino– “a partir de las diferencias que delimitaban lo ‘puro’ de lo ‘impuro’” El célebre extirpador de idolatrías Francisco de Ávila fue un mestizo expósito. En opinión de Karen Spalding, fueron sus ansias de legitimidad las que impulsaron su celo religioso. Como a muchos, le sirvió ser bilingüe. En su caso, las posibilidades iniciales se definieron dentro de los cauces de una existencia cristiana marcada por un *ethos* represivo consonante con los propósitos de la evangelización.

La mirada metropolitana “hermanaba” a criollos, indios y mestizos en virtud de la leche que mamaban. Indios y mestizos recibían la leche de la madre indígena y los criollos, una vez nacidos eran entregados “a una india o negra borracha”. Todos sacaban las inclinaciones que mamaron en la leche. Thierry Saignes y Thérèse Bouysse-Cassagne han explorado las consecuencias de esta curiosa “herencia cultural por vía láctea”. La palabra pronunciada en la metrópoli imponía el orden simbólico que decretaba que el vínculo inmediato con el pecho estaba del lado de la naturaleza. Esto se reforzaba por cuanto España atravesaba un momento en el que se afirmaba la visión discriminatoria de los derechos de sangre. Así la pureza del linaje, la honra, la alcurnia y la misma identidad basada en un sistema de prescripciones y prohibiciones tenían directa incidencia en las realidades del mestizaje

Ahora bien, el historiador español Pedro Vives Azancot sostiene que el proyecto político metropolitano del siglo XVI que reservaba el poder para los blancos y específicamente para los peninsulares ya daba muestras de su fracaso hacia fines de ese siglo y comienzos del XVII: la extensión y prevalencia del mestizaje lo había socavado. La legislación española para América da cuenta de los intentos de salvaguardar el ideal social metropolitano. El desarrollo jurídico del criterio de legitimidad, el régimen de restricciones a la libertad y al desplazamiento, la definición de los derechos y obligaciones políticos y fiscales de los súbditos y la extensión del derecho familiar y sucesorio a las Indias resumen bastante bien como se “fue acotando a golpe de circunstancias concretas la identidad hispánica de Indias hegemónizada por el elemento blanco”. Más allá de la dimensión legislativa, la limpieza de sangre y la vieja cristiandad ejercieron sus “fueros” en la segregación de los grupos no hispanos por parte de la burocracia peninsular y de la elite criolla dominante.

El diseño político impuesto por la metrópoli se afianzaba sobre una maraña de criterios de exclusión. El más extremo de estos lo constituye el régimen de esclavitud que rigió para el contingente venido de África muy en los inicios de la Conquista, para quienes vinieron después, y para sus descendientes. Si bien la esclavitud existía desde la Antigüedad, la magnitud del fenómeno y la asociación de la esclavitud con la raza asociadas a la conquista y colonización del Nuevo Mundo introdujeron –como apunta Aldo Ferrer– dimensiones desconocidas en la experiencia histórica previa. Nunca antes, la trata de esclavos se había practicado en semejante escala ni tampoco había estado asociada con un grupo étnico determinado ni existían diferencias culturales tan grandes entre los esclavistas y los esclavizados. Si bien el 80% de las “piezas de ébano” traídas a la América hispano-portuguesa fueron al Brasil y al Caribe, no hubo zona del Nuevo Mundo a la que no llegaran.

Los criterios de exclusión no siempre fueron explícitos, pero constituían los parapetos que ponían coto a las ambiciones de los otros grupos. Así se defendían las posiciones reservadas a los peninsulares y, en menor medida, a los criollos. Los límites de la “región más transparente”

irradiaban el brillo de un ideal étnico-estético al conjunto de la población. Ahora bien, por precisos y eficientes que fuesen los mecanismos de exclusión, los fecundos encuentros sexuales no siempre se ceñían a las normas preestablecidas. Ellos socavaban la idea misma de una legitimidad cuyo remoto sustento se basaba en la limpieza de sangre. El miedo de las clases altas, la inseguridad de los sectores blancos pobres, la ambivalencia de las “castas”, el resquemor de los campesinos indígenas, la renuencia de los esclavos negros contribuían a la complejidad de una sociedad ya bastante compleja de por sí. Las condiciones en que se desenvolvía la vida del mestizo y su *status* social no eran los mismos en los diversos estamentos de la sociedad colonial. Las condiciones para la formación de una identidad compartida no eran las mejores. Indagar en la psicogénesis y la sociogénesis de los procesos de socialización tomando en consideración los factores sociales que moldean los modos de relación es una tarea que se está comenzando.

El régimen colonial definió desde fines del siglo XVII un sistema de clases, castas y estamentos que dividía a la población. El número de personas que pertenecía a la posición más elevada no era grande. Dadas las circunstancias del virreinato del Perú pesaban poderosas razones para que este grupo tuviese que afirmar su visibilidad y preeminencia. Fuese porque tenía que hacerse notar –como dice don Ricardo Palma– entre “la muchedumbre de españoles del estado llano”, porque los indígenas eran considerados como “muchedumbre de idiotas” o porque abundaban los esclavos y las otras castas que componían “lo que se llamó la última plebe”, se fue consolidando la “diferencia antidemocrática”. Así se fue conformando una estructura a la vez que piramidal, segmentada.

En sus comentarios sobre el régimen de castas en el virreinato del Perú, Waldemar Espinoza Soriano señala un hecho importante: la jerarquización racial de la sociedad virreinal era reflejo de la estructura subyacente al sistema colonial. Los grupos raciales o étnicos fijaban los aspectos principales de las relaciones entre las clases incipientes. Estas se daban dentro de una lógica estamental. La relación de etnicidad determinaba una jerarquía en la que los españoles y los criollos eran señores; los indios, campesinos y trabajadores; y los negros, esclavos y

sirvientes. Pero el asunto no se circunscribe a los tres grupos étnicos principales; es necesario referirse a los mestizos y demás castas que conformaban la plebe.

No está demás recordar que la palabra “casta” viene del latín *casta*, femenino de *castus*, que quiere decir “puro”. En cuanto a la acepción que nos concierne, se refiere a “generación o linaje” y se aplica también a “los irracionales”. De manera específica se refiere asimismo a aquella parte “de los habitantes de un país que forma clase especial sin mezclarse con las demás, unas veces por considerarse privilegiada y otras por miserable y abatida”. De ahí que en castellano, el adjetivo “castizo” califique el buen origen y casta, aunque en México designe más bien al cuarterón nacido de mestizo y española, o de español y mestizo y en el Perú sea el término genérico para referirse a las mezclas raciales. Es curiosa la relación entre los referentes sociales del término y las acepciones que figuran en el diccionario. Los deslizamientos de los significantes *casta*, *casto*, *castizo*, *puro*, *mezclado*, *sin mezcla* corresponden a estrategias defensivas en las que se juegan desmentidas, oscilaciones y confusiones frente a la variopinta realidad.

Las complejas relaciones entre proceso histórico, formación económica-social y estructura psicológica, o si se quiere, entre mundo social y mundo interno ponen en primer plano dos temas: el de la relación entre la utilización de los espacios públicos y la interiorización de lo social y el de la importancia de las interacciones en los espacios públicos en relación a las interacciones cotidianas en los ámbitos privados. Cabe preguntarse si hubo algún espacio público que los grupos mayoritarios pudieron considerar como propio y en donde pudieron desarrollar sus aptitudes y potencialidades más auténticas. En el terreno movedizo en que se desplazaban, los múltiples intercambios sorteaban las exigencias de limpieza de sangre y la babel de lenguas pero terminaban dando lugar a escisiones múltiples.

En lo concreto, proliferó una miscelánea mestiza. “Mestizos” diversos, si por mestizo entendemos los frutos de la mezcla; la *miscegenation* de los anglosajones. Medio centenar de “tipos étnico-raciales” –que iban

del sacalagua y el cuarterón hasta el salto-atrás y el no-te-entendodaban lugar a un espectro variopinto de posiciones sociales imprecisas. En el Perú, como en toda la América hispana, no era fácil aplicar los parámetros vigentes en Europa. En el medio rural, los sistemas de parentesco y la estructura familiar andinos habían sido dislocados por la evangelización y la implantación forzada de la familia patriarcal con su estela de valores a la europea. En la urbe, el contrapunto entre lo público y lo privado desembocaba –como lo ha mostrado María Emma Manarelli– en un curioso juego entre una propuesta represiva estricta y las formas que la sociedad ingenió para evadir su aplicación. Castas y clases, etnias y culturas, historias y memorias colectivas coexistían, se negaban entre sí, se afirmaban conflictivamente, tropezaban con formas de rechazo, sorteaban la marginación. Es menester tomar en cuenta la vastedad de este proceso, al que podemos dar el nombre genérico de *mestizaje*. Este impresionante conjunto de intercambios y mezclas, en el que se conjugaban el sincretismo y el conflicto discurría, paradójicamente, en medio de prácticas discriminatorias, constituye, aún hoy día, una clave para la comprensión de nuestra sociedad.

La historia de los inicios del proceso de beatificación y canonización de fray Martín de Porras a fines del siglo XVII revela ciertas realidades ocultas y profundas de la época. La comparación de las declaraciones presentadas con un intervalo de veinte años deja ver a través de los distintos énfasis, matices, sesgos e interpretaciones, cómo el Martín de Porras “histórico” pasó a convertirse en el fray Martín “legendario”. Como comenta Celia L. Cussen, las primeras, presentadas veinte años después de su muerte, resaltan su misericordia, su humildad, su obediencia, su devoción a los sacramentos. Sus curaciones milagrosas además de sanar a los pobres indios, negros y españoles de la ciudad se extendían al reino animal. Veinte años más tarde, se subraya su docilidad, obediencia y, en especial su humildad: se trataba a sí mismo de “perro mulato”. En esta ocasión el peso de los relatos de los milagros descansa en la sumisión. Fray Martín obedecía a sus superiores aun cuando estaba en plena realización de sus milagros y, en cuanto a los animales, más importante que curarlos resultaba el que estos se rindiesen “al ymperio



de su voz”. En “la inquieta mezcla de razas que compartían la ciudad” su figura socialmente marginal aparece como portadora de la paz social.

Luis Millones contextualiza los recuerdos de Santa Rosa en el marco de una Lima cuya sociedad se hallaba en pleno proceso de mestizaje. Isabel Flores de Oliva pasó sus años adolescentes en Quives, humilde aldea serrana en las cercanías de Lima en la que tuvo cercanos vínculos con la población indígena. A la luz de las circunstancias históricas de entonces y de la evolución del fervor popular que despierta la santa limeña, los sacrificios y la autoinmolación ponen en relieve aspectos que no han sido suficientemente considerados que han dado a Santa Rosa de Lima ribetes mestizos. Sin intentar responder a quienes se preguntan por las razones por las que la devoción de los católicos en México está “monopolizada” por la Virgen de Guadalupe y en el Perú “repartida” entre los santos se puede ver que la imaginación colectiva limeña echó mano a los elementos simbólicos que ofrecía la ciudad. Algunos estudiosos del pensamiento andino dicen que tiende a multiplicar más que a unificar. Por otro lado, las investigaciones de María Rostworowski acerca de las relaciones entre el Señor de los Milagros, el santuario de Pachacámac y los esclavos africanos de Pachamamilla, han encontrado razones muy poderosas para explicar la fuerza unificadora del Cristo Moreno.

Los múltiples trueques y contratos, los diversos préstamos culturales y las variadas mezclas entre los grupos étnico- raciales, sobre todo en las poblaciones urbanas, contradecían en la práctica la existencia de dos “repúblicas” separadas. Hacia mediados del siglo XVIII, como señala Alberto Flores Galindo, la situación había variado. Aparecían nuevas tendencias: “un sector de la población indígena comienza a diferenciarse de los campesinos[...] los procesos económicos[...] erosionaron una estructura social que se pretendía rígida y que reposaba en la equivalencia entre casta y clase”. También cabe recordar que el renacimiento cultural de la elite incaica cusqueña coincidía con esos momentos: un sector emergente dibujaba su presencia en virtud de la acumulación de riquezas obtenidas mediante actividades económicas y comerciales que iban más allá de lo estrictamente campesino. El ansia reivindicativa y la nueva

realidad económica dentro de la que actuaba la elite indígena contribuyeron a romper la cerrada equivalencia entre casta y clase y a salir de la profunda inmovilidad que ella producía.

El drama en quechua *Apu Ollantay* constituye otro ejemplo interesante de las fusiones mestizas. Para José María Arguedas es “el más perfecto fruto de la literatura quechua colonial” y para Porras, “el postrero resplandor del quechua colonial”. En lo formal es un “auténtico drama español” y el modo en que se presenta el tema del perdón “no está dentro de los límites de la mentalidad indígena sino occidental”. Existen divergencias en cuanto a quien fue su autor y a la fecha en que fue compuesto. Pudo ser el doctor Antonio Valdez, cura de Sicuani y rector de la Universidad de San Antonio Abad del Cusco, a fines del XVIII, como sostiene la mayoría de investigadores, o Vasco de Contreras y Valverde, hacia 1650, como quiere Teodoro L. Meneses. Lo importante, como destaca Mario Florián, es que todos coinciden en que el autor debió haber sido un clérigo mestizo que conocía la dramaturgia española.

Se ha hecho referencia a la significación de la poesía de Mariano Melgar. Reivindicada en la década de los veinte del siglo XX por Luis Alberto Sánchez, apreciada en su singularidad por Aurelio Miro-Quesada y situada en el contexto regional del sur por Jorge Comejo Polar, la obra melgariana y particularmente los yaravíes constituyen el solitario ejemplo de una sensibilidad distintiva. Su temprana muerte y el curso que siguió la gesta independentista en el Perú conspiraron contra una mayor repercusión de una obra cuyo aliento poético recogía acentos muy propios dentro de una atmósfera en la que la ternura y la rebeldía abrían espacio a una forma de expresión propia novedosa. Sus efectos, lamentablemente, no fueron duraderos.

Como se ha podido apreciar, pese a la fuerza y persistencia del sistema estamental, se fueron dando, a lo largo del tiempo, algunas modificaciones específicas en el *status* social y en el desempeño económico de los integrantes de la plebe. Las alamedas, los paseos, los corrales de comedias, la plaza de toros se constituyeron en nuevos espacios de esparcimiento que favorecieron encuentros e intercambios. Las reformas

en el ejército y en las milicias llevadas a cabo por los virreyes borbónicos convirtieron a la carrera de las armas en una vía importante de ascenso social. El escalafón, el mando sobre las tropas y el poder de las armas fueron más fuertes que los prejuicios raciales. También se dieron cambios, tanto en la ideología de los criollos como en las actitudes de los mestizos y de la gente de las castas. En algo varió la actitud de unos y otros; sin embargo, ni la rigidez de la estratificación social ni las formas de pensamiento que enmarcaban el despliegue de las vidas de todos, se modificaron sustancialmente. No era posible borrar de un plumazo una “herencia colonial” de tres siglos. La persistencia de las estructuras sociales y mentales coloniales determinó que sus efectos se sintieran aún después de la Emancipación.

El censo de 1812 muestra que los españoles y criollos conformaban un 11.8% del total de los censados, los indios el 63%, los mestizos el 19% y los pardos y esclavos el 5.9%. En Lima, en la que vivía el 10.3% de la población, los porcentajes no eran muy diferentes a excepción del correspondiente a los pardos y esclavos que llegaba al 53.36%. Ello explica el terror al “haitianismo” que se vivió en la capital en la época de la Emancipación. La Independencia produjo graves desarreglos en la economía y la desaparición de la aristocracia colonial. La heterogeneidad de la patria peruana se hizo sentir en los inicios de la República. En esos años el país “podía provocar desconcierto y asombro a cualquier europeo”. Sobre un conjunto de circunstancias fragmentarias, elementales, inestables y violentas se producían los enfrentamientos por el poder entre caudillos militares. Transcurrido más de un tercio del siglo XIX la República no lograba articular la necesaria integración.

Durante la Confederación Perú-Boliviana presidida por Andrés Santa Cruz ocurrió un episodio revelador. El examen de lo que Porras llamó “operaciones de aritmética satírica” en las letrillas y panfletos del limeñísimo Felipe Pardo y Aliaga permite ingresar a las raíces de una particular sensibilidad criolla. El también limeño general Felipe Santiago Salaverry, encontró en Pardo a su más brillante aliado intelectual. Pardo bregó incansablemente contra los proyectos y ambiciones santacruceños.

Cecilia Méndez ha analizado la transmutación del pensamiento conservador del satírico limeño en libelos saturados de agraviantes epítetos. El aristócrata limeño vilifica a Santa Cruz (entre paréntesis tan mestizo como Garcilaso). “Cholo jetón”, “indio estólido que aspira a prócer gálico”, “indígena ordinario/...cobarde, vil sanguinario”. La burla, la exageración caricaturesca de los rasgos del oponente y la degradación del objeto de la contemplación sarcástica no provoca una risa festiva, incluyente e igualitaria, por el contrario, incita a la risa jerárquica e irónica que nace del desprecio de todo lo que es visto como inferior. Las carcajadas resuenan por lo alto reafirmando lo infranqueable de la distancia establecida.

## CAPÍTULO VII

Los clérigos y abogados que conformaron la gran mayoría del primer Congreso Constituyente de la República creyeron –de buena fe, sin duda– que bastaba cambiar el ordenamiento legal para modificar la sociedad. Bolívar, liberal y gran abanderado del cambio, fracasó, entre otras razones, porque no encontró el respaldo social de una clase que estuviese dispuesta a llevar adelante las transformaciones necesarias. En sus intentos por estabilizar el nuevo Estado y por negar lo que el régimen colonial significó, la Independencia no produjo la “revolución social”; en los hechos, no logró sustituir las estructuras tradicionales por otras modernas. El “progresismo abstracto” –que según Jorge Basadre define la actitud de los hombres de los albores de la República– tiene por base aquello que los sajones denominan *wishful thinking*, esto es, un pensamiento que confunde los deseos con la realidad.

La “realidad” era la de un “Estado empírico” nacido en condiciones de extrema pobreza balanceándose al borde de “un abismo social”. Los enfrentamientos, la emigración y las requisas económicas habían dislocado el mundo criollo. La quiebra del sistema colonial dio lugar a años de crisis premonitorios del caos en que se desenvolvería posteriormente la República. Desaparecido el orden impuesto por la burocracia virreinal, el Perú vivió el vacío de poder de esos años en medio de la confusión y el desconcierto. Desestabilizado el orden político, la oficialidad incluía a jefes que en la víspera habían servido en las filas realistas y asumido precipitadamente tardías vocaciones patrióticas. Entre

“revoluciones” y constituciones no parecía haber alternativa viable. Como señala Alfredo Barnechea, primaban características que al persistir harían que la nuestra fuese una “república embrujada”.

Los momentos iniciales de la República vieron la “serranización” de las urbes de la costa y una suerte de “ruralización” de las ciudades. Las proporciones demográficas cambiaron. La población indígena aumentó. Lima se hallaba en permanente agitación política, los bandoleros, los vagabundos y los “indeseables urbanos” creaban graves problemas de seguridad urbana o, como se decía entonces, “turbaban la pública tranquilidad”. La “moralización de la esclavatura” era el tema del día. Las jerarquías coloniales permanecían tan inalterables como la propia infraestructura urbana. Una observación del arquitecto José García Bryce permite establecer la relación. En muchos casos el estilo neoclásico que había sido puesto en boga por los virreyes borbónicos, quedó confinado, dada la posterior falta de recursos, a las fachadas de las casas; la distribución interna seguía bajo los cánones de la vieja tradición. La coherencia lógica implícita desapareció quedando apenas un artificio retórico que no pasaba de la superficie.

En afirmación un tanto hiperbólica, José Carlos Mariátegui ha sostenido que el gobierno de Ramón Castilla significó la consolidación de la clase capitalista. Tal vez sea más exacto decir que la elite de la nación vislumbró, a mediados del siglo, la posibilidad de la modernización del país e intentó enrumbarlo hacia el futuro dando inicio a una serie de reformas que afectaban al Estado y a la sociedad. El descubrimiento de las propiedades fertilizantes del guano de las islas dio fama a Mariano de Rivera y Ustariz y trajo una efímera prosperidad al país. Se amplió la burocracia, se reordenaron las jurisdicciones, se creó la Guardia Civil, se dio una nueva legislación penal, se redactó una nueva Constitución, se sometió –por primera vez– el presupuesto de la nación a sanción parlamentaria, se adoptó el sistema métrico decimal y se creó el Banco de Crédito Hipotecario. Y, es importante destacarlo, se manumitió a los esclavos, se eximió a los indígenas del vil tributo y se modificó la situación de las castas. Estas medidas encontraron oposición y crearon un problema no previsto: una marcada polarización económica y social. Para “los de

arriba”, la “revolución liberal” produjo el desborde del “bajo pueblo” y el incremento de la criminalidad urbana.

La inauguración del manicomio del Cercado tuvo lugar en medio de este proceso, en 1859. Tal vez se trate de algo más que de una coincidencia. La decisión de crear un hospicio de insanos fue impulsada por José Casimiro Ulloa, médico y autor de ardientes panfletos políticos. Los novedosos conceptos que trajo a su regreso de Europa hallaron un clima auspicioso. Ulloa quiso poner fin a las prácticas de sometimiento forzado y malos tratos que reinaban en las antiguas loquerías. Los inicios de la preocupación por la salud mental estaban inscritos dentro de las coordenadas utópicas de orden y bienestar trazadas por la “razón controladora” que comenzaba a seducir a la elite costeña. El evento pone en evidencia la racionalidad subyacente a las decisiones políticas de la época: un proyecto de control social que al lado de la humanitaria tolerancia afirmaba las preocupaciones por mantener el orden público, incentivar la disciplina laboral y poner coto a las transgresiones. “En los hechos –escribe Augusto Ruiz– el manicomio formaba parte de todo un sistema de engranajes represivos cuyo punto de partida eran las obsesiones controlistas de las elites en el poder”.

La elite se tropezaba con un sinnúmero de obstáculos. Las contradicciones internas entorpecían sus intentos de llevar a la nación hacia fines y objetivos modernos. Humanismo y autoritarismo, filantropía y represión, creencia y prejuicio se mezclaban en una amalgama improbable. La inauguración del manicomio y la adopción del sistema métrico decimal parecen ser expresiones de los intentos de conjugar la razón bienpensante y la razón matemática. Una tímida actitud ilustrada asomaba tras las razones humanitarias y discurría por el mismo cauce que los viejos temores que inspiraban las normativas controlistas. La abolición de la esclavitud apuntaba a una relación de igualdad jurídica pero no llegó a alterar un orden mental afirmado a lo largo de más de tres siglos. Para seguir el “largo caminar de la resistencia negra” en su lucha por la libertad, Carlos Aguirre ha hurgado en el espesor de un embrollado interjuego de costumbres represivas, disciplina, castigos y controles sociales.

El “progresismo abstracto” había dado paso a un proceso de modernización cuyos límites se hicieron mucho más visibles a fines del siglo XIX. El auge de la “utopía controladora” no hizo que las estructuras y jerarquías estamentales se transformaran. Tal vez, incluso, tuvo un efecto paradójico sobre las actitudes y los comportamientos y acentuó la escisión originaria. Gabriel Ramón Joffré subraya que el proceso modernizador implicaba la “reafirmación de la intolerancia de una elite que ahora contaba con las bases materiales para satisfacer sus obsesiones”. Importa tomar en cuenta un matiz: las desigualdades se empezaron a predicar menos sobre cuestiones étnicas que sobre desniveles económicos. Sin embargo, un imaginario colonial seguía rigiendo las lecturas del fenómeno. En tales circunstancias no era posible avizorar la creación de una “cultura plebeya”.

Ya se ha señalado cómo la retórica pro-inca del nacionalismo criollo independentista, coexistió con un exacerbado anti-indigenismo. En la época de la Confederación Peruano-Boliviana, Santa Cruz era considerado extranjero “más por ser indio que por ser boliviano”. Años después, el rechazo a las pretensiones imperiales españolas rubricado en la gesta del Dos de Mayo marcó un nuevo hito en cuanto a la identidad de la nación. Los monitores comprados por entonces en los EEUU fueron bautizados con los nombres “Manco Cápac” y “Atahualpa”. Apareció la Sociedad Amiga de los Indios. José Sebastián Barranca tradujo el *Ollanta* del quechua al castellano. Natalia Majluf ha expuesto con claridad la ferviente devoción por la integración de lo indígena que Francisco Laso mostraba tanto en su obra pictórica cuanto en sus artículos publicados en la *Revista de Lima*. Se descubría un nuevo elemento del paisaje cultural peruano: el indio. Nada de eso impidió que la rebelión de Juan Bustamante, Túpac Amaru III, fuera aplastada a sangre y fuego. La Ley del Terror prevaleció sobre los proyectos abortados de una legislación tutelar indígena. Al impulso de los vientos que venían desde Europa, la elite se debatía entre la exaltación de la razón y el oscurantismo.

Las cosas habían cambiado hacia la segunda mitad del siglo XIX. Superada la anarquía militar y mitigados los efectos de las requisas económicas, el mundo criollo recuperó presencia. Antonio Cornejo Polar



se ha referido a la “nacionalización” de la herencia colonial que se llevó a cabo. Una vez recompuesta la elite y su economía los criollos, conscientes de que “carecían de raíces genealógicas que los ligaran a la tierra, buscaron establecer al menos derechos conyugales y paternos”. Para poder construir una nación que no les fuese ajena, los criollos tenían que insertarse en el pasado histórico. Establecieron, según el planteamiento de Doris Sommer, “un reclamo de tipo *generativo* más bien que *genealógico*”. Sin embargo, este asunto crucial fue encarado únicamente en el plano de las representaciones, en la práctica terminaron por alienarse de las raíces autóctonas de la nación y se pusieron en el lugar de los descendientes de los conquistadores.

Las historias de los países latinoamericanos escritas en este período, afirma Sommer, “tienden a ser más proyectivas que retrospectivas, más eróticas que ceñidas a los datos”. Es necesario ubicar este aserto dentro del contexto histórico apropiado. La Conquista había sido una empresa masculina, “una cosa de hombres”. Luego de tres siglos de virreinato, los criollos de la Emancipación sostenían dos perspectivas ideológicas distintas pero en alguna medida intercambiables. Una basada en la fusión de los estilos políticos español e indígena y la otra sustentada tanto en la Biblia cuanto en los ideales latinos de la virtud republicana. La primera podía inspirarse en el mestizaje. Mas, como dice Anthony Pagden, “los criollos no podían formar una sola raza con los indios; lo que en cierto modo sí podían pretender era ser los verdaderos herederos de su pasado imperial”. Para ello armaron un “inestable edificio de sinécdoque, analogía y alusión”. Mal podía tan precaria construcción albergar a los indios junto con los hebreos y los romanos. Ahora bien, lo que el prejuicio separaba, el sexo y el deseo podían juntar.

Vale la pena detenerse en el cuadro de Luis Montero *Los funerales de Atahualpa*. Roberto Miro-Quesada puso en evidencia la función ideológica que cumplió este nuevo entierro simbólico del último Inca. Pero hay algo más. El lienzo de Montero propone una “erótica” de la Conquista. Esta dimensión del hecho histórico había sido aplastada por la violencia que la rodeó. Es necesario aproximarse al tratamiento de los personajes y su disposición espacial desde una óptica que tome en cuenta

las posiciones sexuadas. Así se puede observar como raza y etnicidad se entretejen, se intersectan y se separan en las secciones que conforman la escena. En la tela de Montero aparecen amalgamados el poder del deseo y el deseo de poder, la negación y el reconocimiento tardío del otro, el dolor del duelo y el ritual vacío. El juego de las miradas deja vislumbrar, entre el duelo y la violencia, el advenimiento de un mestizaje producto de “las fecundas alevosías del tálamo”, por usar las palabras del padre Feijoo. Se bosqueja así una figura impulsada por el deseo: la cópula une, divide y vincula a través de la pasión, del abuso, anticipando la ilegitimidad y la bastardía.

La elite gobernante ejercía su poder desde Lima. La ciudad había sufrido el retraimiento general de su economía desde fines del XVIII. La recesión se mantuvo hasta fines del siglo XIX con la excepción de los años que duró “la falaz prosperidad del guano y el salitre”, que coincidieron con la inmigración china, austera y trabajadora. Quienes desde las alturas de la pirámide social se habían alarmado al ver tantos “manumisos ciudadanos” pronto se iban a incomodar al ver “de chinos feásimas legiones”. En el ámbito andino, escenario de las sublevaciones del siglo XIX, la composición de los sectores en conflicto, la relación de los actores sociales y los propios actores habían cambiado. Las investigaciones de Patrick Husson señalan que las premisas no eran “en absoluto” étnicas o de clase. Sin embargo, la invertebración de la nación se reflejaba en la dispersión territorial y en el fraccionamiento de la sociedad.

Los incipientes y vacilantes intentos de modernización se estrellaron contra la catástrofe que fue la guerra del Pacífico. La fragilidad de la nación peruana se hizo evidente. Pese a los elevados ejemplos de heroísmo que la unieron, la sociedad se dividió. Cuando se hace referencia al comportamiento de las clases dominantes en la contienda, se suele citar al joven José de la Riva Agüero. Fue certero al denunciar su “incomprensión de las seculares tradiciones peruanas”, su “sórdido y fenicio egoísmo” y exacto al anotar que “en la confusión de la derrota, acabó el festín de Baltazar”. Algo menos conocidas son las cartas de Ricardo Palma a Nicolás de Piérola, en las que manifiesta inusitados extremos de racismo anti-indígena. Interesa consignarlo puesto que

Palma, demócrata, un tanto volteriano e imbuido del humanismo liberal de su época jamás profesó un credo retardatario. Nelson Manrique ha puesto en relieve el comportamiento heroico de las poblaciones andinas que contrasta con la mirada, empañada por el dolor de la derrota, del escritor limeño.

Fernando de Trazegnies ha seguido la evolución de la idea del derecho en el siglo XIX. Ésta queda aprisionada dentro de los confines de una “modernización tradicionalista” circunscrita al ámbito productivo. A la postre, la “modernización” terminó por afirmar lo “tradicional”. La distancia entre la elite dominante y las mayorías se hizo más notoria. Los ideales republicanos forjados a partir de 1850 y expresados en los intentos de hacer de Lima una ciudad moderna que representase el nuevo orden republicano no pudieron realizarse sino años más tarde, a principios del siglo XX. La derrota había traído consigo la pobreza, el abatimiento y la caída en plomada de la autoestima nacional. Las divisiones sociales se agudizaron. Los caudillos militares cayeron en el descrédito. En 1895 el Estado peruano llegó al grado cero. En la superficie del quehacer político el gobierno de Piérola y la coalición cívico-demócrata signaron la partida de nacimiento de la República Aristocrática. Tres años más tarde la Independencia de Cuba ponía punto final al imperio colonial español y señalaba el inicio de la hegemonía norteamericana.

El desastre de la guerra del Pacífico había remecido la sociedad, pero no alterado sus estructuras. Fue sólo en el siglo XX que éstas comenzaron a cambiar. Ciertos sectores de la elite, receptivos a los influjos externos y sensibles a la realidad circundante, registran algunas de las primeras variaciones. La lentitud con que discurría la vida social los incitaba a impulsar algunos cambios. Hacia 1900, la fuerza de la idea del progreso galvanizó las conciencias y abrió la posibilidad de imaginar un Perú ilustrado que avanzara ordenadamente al compás del desarrollo y la industrialización. Los miembros de la elite pensante del fin del siglo XIX no fueron “mensajeros apocalípticos de una cultura de vanguardia”. Heraldos de un bienestar futuro, apostaron por hacer del país “una nación viril y progresista”.

El clima intelectual en torno al *fin-de-siècle* mostraba las emanaciones del positivismo y en la literatura, la voz de orden la daba el realismo. Podría intentarse comparar las notas sobre el tema de Octavio Paz en México con las de Augusto Salazar Bondy en el Perú, sería un ejercicio ilustrativo. A falta de esa información cabe consignar la significativa presencia de algunos personajes que anticipaban, en el plano intelectual, los avances de la mujer. Sus vidas son testimonio de coraje y dejan ver lo que hoy se conoce como la problemática de género. Margarita Práxedes Muñoz realizó el proyecto de su *Emancipación de la mujer por medio de la ciencia*: llegó a ser profesora auxiliar de la clínica de enfermedades nerviosas en Chile. Mercedes Cabello de Carbonera incursionó con éxito en el ensayo, la novela y la crítica literaria antes de terminar sus días en el manicomio del Cercado. Las novelas de Clorinda Matto de Turner, testimonio y denuncia, parecen recoger los ecos lejanos de Flora Tristán. El realismo radical de su obra dio voz a la protesta indígena. Excomulgada, vio su casa asaltada. Su retrato y sus libros fueron quemados. Murió en el destierro. La incursión femenina en los predios masculinos no quedó impune.

## CAPÍTULO VIII

El perfil de los sentimientos que animaban las pugnas morales, ideológicas y políticas en la entrada del nuevo siglo se aprecia, como en un par de instantáneas, en dos imágenes que contrasta Luis Miguel Glave. A las doce en punto de la noche del 31 de diciembre de 1899, un grupo de librepensadores encendió una gran fogata en lo más alto del Misti; su resplandor iluminaría, como las luces de la razón, “el entender de los ciudadanos”. Poco después, el obispo hizo colocar, en el mismo Misti, una gran cruz; bajo su signo el pueblo de Arequipa debía implorar el perdón por sus “errores y herejías, pasiones y vicios”. El siglo XX se iniciaba con un “nudo de guerra” entre quienes tenían las esperanzas puestas en el sueño de la razón y quienes se aferraban a sus nostálgicas creencias temerosos de las iras divinas.

En el plano de las ideas, el *fin-de-siècle* estuvo bajo la influencia del positivismo. Este era un elemento central del culto al progreso; esa argamasa mítica que sostenía las aventuras del pensamiento, las prácticas sociales y las reflexiones éticas. Algunos exponentes del positivismo dieron crédito al mito nocivo de la raza y lo utilizaron para explicar el atraso de nuestra sociedad. Sin adherir a una doctrina racista explícita, se puede decir que los más diversos grupos compartían, desde ángulos complementarios, una fantasía según la cual habría una desigualdad esencial y natural entre los seres humanos. Las precarias suficiencias criollas, las resentidas angustias indígenas, las miméticas aspiraciones de los pardos, las infladas pretensiones de los recién llegados y las

desconcertadas oscilaciones mestizas tenían como común denominador la aceptación de la superioridad cultural de la Europa desarrollada.

Al mismo tiempo, el cambio de siglo coincidía con la crítica social de Manuel González Prada, las propuestas de la Liga de Librepensadores, la aparición de *Germinal*, las huelgas y las primeras señales de agitación anticlerical. Cabe destacar, también, por lo que ello puede indicar acerca de cierto cambio en las mentalidades, que en el curso de esos años se suprimió la contribución personal, se promulgó la ley que implantó el matrimonio civil y se aprobó el decreto por el cual las mujeres podían asistir a la universidad. En la sierra –no hay que olvidar que Andrés Avelino Cáceres había armado y organizado a los indios para la defensa del honor nacional– recrudecían las sublevaciones indígenas y con ellas, el temor de las élites urbanas. Los primeros trazos de lo que, años más tarde, serían movimientos de arraigo popular y de afirmación democrática se inscribían en este complicado escenario.

Ni el Perú oficial ni el “Perú profundo” fueron receptivos al despertar de los intelectuales novecentistas. La vida política seguía siendo un asunto privado. La propuesta de la elite dirigente cuajó en el proyecto de la República Aristocrática. La expresión, acuñada por Basadre, constituye casi un *oxímoron*. Sin embargo es certera. El adjetivo no apunta a las relaciones familiares de Piérola; González Prada, situado en las antípodas, también las tuvo. Basadre se refiere al ejercicio de la función pública por una elite cuyo discurso y práctica se fundamentaba en un sentimiento aristocrático que apelaba a una conciencia acendrada de sus privilegios y obligaciones. Algunos de los más prominentes representantes del grupo que detentaba el poder procedían de las provincias. Tal vez sentían algo de la arrogancia de los “cristianos viejos” y seguían pensando en la “limpieza de sangre” y en abolengos reales o imaginarios.

Desde los albores del siglo, debido en parte a factores de su propia dinámica y en parte, a las demandas de las demás capas sociales, se percibían algunas transformaciones en la actitud de la elite criolla. Diseñada sobre el trasfondo cultural heredado de la Colonia, la construcción del espacio político permaneció encerrada dentro de las

limitaciones inherentes a la propuesta de una minoría asediada por las diferencias culturales, lo extenso del analfabetismo, los altos índices de ilegitimidad y el alcance relativamente limitado del matrimonio en la sociedad peruana. La apuesta política de los hombres de la República Aristocrática no modificó su manera de ver las cosas. Las relaciones de subordinación étnica y de género permanecieron inalteradas. Se ha dicho anteriormente que frente al poder español la gesta criolla de la Independencia tuvo el carácter de un asunto de familia. Se había roto con el padre opresor pero no con el sistema patriarcal, base y sustento de la legitimidad de su dominio. Los aspectos genealógicos, familiares y endogámicos seguían definiendo los límites de la visión de la elite gobernante y explican, al menos en parte, los complicados vericuetos por los que transitó la nación.

En el *hinterland* andino, los años que duró la República Aristocrática hicieron posible el latifundio y la servidumbre. Lima vivió su *Belle Époque* y vio la emergencia de una incipiente clase media. El criollismo y el mestizaje ya hacían parte del paisaje mesocrático. Se estaba dando cierto grado de democratización, en el sentido tocquevilliano del término. La vida de ese dandi inconforme, frívolo y comprometido que fue Abraham Valdelomar da cuenta de las contradictorias implicaciones del momento. Su poesía expresó la nostalgia provinciana por las cosas sencillas. Fue *croniqueur*, novelista, corresponsal de guerra, dibujante, caricaturista, bohemio, crítico social, agitador, esteta, *gay avant la lettre*, adicto a la heroína, conferencista itinerante, taurómaco y diputado. Se parapetó detrás de quiméricos blasones nobiliarios. Su narcisismo engominado, sus maneras atildadas, su insolencia y sus desplantes deslumbraron a esa Lima que cabía en el Palais Concert. Puso un ingenio fuera de lo común al servicio de un ego monumental y, llegado el momento, supo poner su vanidad y su talento al servicio de los más humildes.

Una investigación de Manuel Burga y Alberto Flores Galindo recorre los años de la República Aristocrática desde su apogeo hasta su crisis. En medio de los grandes procesos que transformaban la economía y la sociedad, el catolicismo conservador, las concepciones señoriales, el

paternalismo (no exento de violencia) la intolerancia y la fuerte tendencia represiva –que correspondía a los temores subterráneos de una clase numéricamente reducida– regían un estilo de vida y una concepción de mundo espontánea y poco consciente, “una mentalidad que contribuyó a la cohesión de la oligarquía y a su dominio sobre la sociedad”. Tanto la correspondencia de don Antero Aspíllaga cuanto las estampas limeñas de José Gálvez dan cuenta de un tipo de existencia en la que el tedio y el aburrimiento no eran incompatibles con una felicidad empalagosa, “con permiso de la policía”, enclaustrada dentro de las cuatro paredes de la casa de cartón de la que Martín Adán se logró evadir a tan alto costo personal.

El divorcio entre la elite y el pueblo permitió que el Perú oficial siguiera danzando a los compases de la *Belle Époque* pese a las estridentes notas de la revolución mexicana, al estallido de la primera guerra mundial y a la conmoción de la revolución rusa. Curiosamente, ese desfase servía de ficticio cimiento. La superioridad de la clase dominante se afirmaba en virtud de una representación aristocratizante de sí misma que la situaba en la cúspide de un ordenamiento social jerárquico; la aceptación de esta imagen por el conjunto de la sociedad daba sustento a la ilusión. Como diría Jorge Luis Borges, “la realidad del efecto le[s] hizo suponer una pareja realidad de la causa”. Gonzalo Portocarrero considera que el racismo constituyó “el fundamento invisible” de la República Aristocrática. Oligarquía, aristocracia y racismo se amalgamaban en el imaginario criollo señorial y servían de soporte a la dominación cultural que la elite blanca ejerció sobre una mayoría indígena y mestiza en gran medida analfabeta.

Finalizada la Gran Guerra europea ocurrieron hechos significativos. Los estudiantes respondieron al grito de la reforma lanzado en Córdoba, los trabajadores en huelga consiguieron la jornada de ocho horas. Se despertaba la conciencia de lo indígena-popular frente al paternalismo aristocrático: los trabajadores se sentían explotados y discriminados. Los grupos en ascenso pretendieron transitar, en conformidad con el signo de la época, por cauces cartesianos en pos de objetivos sajones. Se reactivaron las rebeliones campesinas como eco regional de la



oposición del poder central al gamonalismo. Las grandes cifras de analfabetismo persistían. Los bandidos y el bandidaje capturaban la atención de un pueblo desposeído. El hombre de la sierra quedaba encerrado en una definición social vacía esperando, como un espectro, encarnarse por obra y gracia de la abstracción de una “Patria Nueva”. Los trazos pragmáticos de la “modernización autocrática” que intentó Augusto B. Leguía se esfumaron al toparse con los límites del propio sistema dentro del que había surgido: la gran crisis capitalista de 1929.

Desde fines del siglo XIX, los intercambios propios de la vida cotidiana iban depositando cierto sustrato cultural común entre los diversos grupos. La convivencia entre blancos y negros en las haciendas y los intercambios del diario vivir en las ciudades de la costa iba dando lugar a formas culturales en las que se mezclaban tradiciones venidas del África preservadas y aclimatadas a estas tierras, estilos señoriales y modos populares. En los callejones y en las residencias, en las calles y en las plazas, se iba decantando un conjunto de costumbres, gustos, hábitos, comportamientos y modismos. El primer tercio del siglo XX fue el de la afirmación de los códigos predominantes en la urbe limeña, de la cultura criolla y de una de sus derivaciones, el criollismo. Los vales de Felipe Pinglo resumen las aspiraciones y nostalgias que destilaban los variados mestizajes costeños. La cocción a fuego lento de los conchos populares, los ingredientes afroperuanos, lo que quedaba del hispanismo virreinal, la viveza heredera de la picaresca y los más recientes aportes italianos iba produciendo la cultura criolla, tan ligada a Lima.

Dos posiciones frecuentaban los primeros planos del debate intelectual: la radicalización que significó el indigenismo y la elevación del hecho del mestizaje indo-hispano a la categoría de metáfora de nuestro ser cultural. Una gravitaba en torno a la reivindicación del indígena, la otra ponía el énfasis en la síntesis surgida del encuentro de las dos culturas. Tal vez se expresaba así el intento por recuperar los valores autóctonos sumergidos en los escombros del trauma de la Conquista o por superar la vieja escisión. Lo cierto es que ambos planteamientos intentaron ofrecer respuestas al complejo problema de la identidad nacional y cultural de nuestra patria. Ambos pretendían tener aplicación al conjunto

social. Ambos llevaban las marcas de la herencia colonial. Ambos expresaban la persistencia de los conflictos pendientes en las formulaciones que intentaban resolverlos.

Viene al caso recordar que este tipo de nociones ideologizantes, están siempre, como puntualiza Slavoj Žižek, “hegemonizadas por algún contenido particular” y que es precisamente la elevación de esa particularidad la que “tiñe esa [pretendida] universalidad” y, lo que es más interesante, la que “explica su eficacia”. Ambas propuestas eran expresión de profundas urgencias que estaban bullendo en el imaginario social del momento. Las relaciones entre ambas y entre cada una de ellas y el resto del mundo cultural no son tan claras como los enfrentamientos entre algunos de sus proponentes harían pensar. Mirko Lauer sugiere que al definir “lo autóctono como algo rescatable para completar una nacionalidad inacabada o como algo transculturado y perdido en el crisol del mestizaje” se abría y se acotaba un “espacio de posibilidades”.

El indigenismo –artístico o socio-político– contribuyó a la toma de posiciones en los planos pedagógico, económico, filantrópico, revolucionario y social. La llamada “cuestión indígena” los implicaba. Por su parte, el lento paso de “indio a campesino” iba arrastrando algunos cambios. A su ritmo la población andina fue despertando del sopor en que se encontraba. Su manera de ver el mundo empezó a mudar. Basta consignar un pequeño ejemplo. Los artesanos huamanguinos, sensibles al momento, variaron los temas de sus retablos: los asuntos costumbristas reemplazaron a los religiosos. En el mundo culto, la reacción antiacadémica de la pintura de José Sabogal plasmó la expresión artística de una fantasía que merodeaba las conciencias de las nuevas capas medias. El “redescubrimiento del indio” sumado a las ideas expuestas por los ideólogos del mestizaje contribuía a dar forma a los debates en los que se trataba la compleja problemática de la identidad nacional. Las tensiones entre el aristocratismo y el populismo se dejaron sentir.

Al enraizarse en el quehacer público y encontrar audiencia social, se fue produciendo un discurso que dio paso a corrientes ideológicas que buscaron su cauce en formaciones partidarias. Los partidos políticos pasaron de ser agrupaciones de notables –clubs de élites– a ser organizaciones de masa. Se postulaban como alternativas al continuismo de la oligarquía. El país iba a conocer la pasión revolucionaria que encendería las luchas obreras, las rebeliones campesinas y la agitación estudiantil. En el remolino de los turbulentos procesos sociales de la época, un hálito religioso animaba el compromiso político. José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, los dos pensadores políticos más influyentes del siglo, preparaban sus herramientas. Unidos y motivados por las mismas corrientes de la época, es difícil imaginar dos personajes más antitéticos. Sus estilos personales, su temperamento y su visión de la política ahondaron el abismo que los separaba. Si bien ambos fueron escritores de fuste, uno prefirió la sobriedad de sus escritos para instigar a la crítica, el otro prefirió usar el brillo de su oratoria para incitar a la acción.

El prestigio de la Historia, con hache mayúscula, era inmenso. Pablo Macera señala la dimensión justificatoria en que desembocó el historicismo del 900 y la intención de ruptura con el pasado del historicismo ligado a la reforma universitaria. Es decir, los destinos de dos generaciones enfrentadas a las mismas condiciones políticas adversas. En medio de las violentas pasiones desatadas, los dulces acordes de una peruanidad armoniosa al estilo del Víctor Andrés Belaunde de los años treinta pretendían acallar, evadir y negar los ecos discordantes de un pasado desgarrado que se expresaba en un presente altamente conflictivo. Dos títulos de Luis Alberto Sánchez, *Balance y liquidación del novecientos*, un “ajuste de cuentas” con los maestros, y *Retrato de un país adolescente*, publicado al regreso de un prolongado exilio, señalan los hitos de partida y de llegada de los reformistas: el parricidio generacional y el balance de la crisis de identidad juvenil.

El psicoanálisis había llegado a nuestras tierras a través de los artículos de Honorio Delgado; el surrealismo, en las reseñas de José Carlos Mariátegui de los textos de André Breton. Ni el psicoanálisis se tradujo

en crítica social ni el surrealismo propició la aparición de una vanguardia intelectual anárquica y subversiva. Tampoco hubo lugar para que cumplieran sus funciones desmistificadoras. La política fue cada vez más un ejercicio represivo del poder. No faltaron las mascaradas, la capital vio desfilar raleados batallones de camisas negras por sus calles. En su momento, el gobierno mostró sus simpatías por la rebelión de Franco contra la república española y cuando terminó la guerra civil, no puso empeño alguno por atraer a los intelectuales del exilio español.

La segunda guerra mundial significó un cierto impulso a la modernización en virtud de las demandas que creó. La ruptura de relaciones con el Eje tuvo una consecuencia que es necesario destacar. Los inmigrantes japoneses, que habían llegado al Perú hacía casi medio siglo mediante contratos para trabajar en las haciendas azucareras, sufrieron vejámenes, malos tratos y confiscaciones. Terminada la guerra, las ideas democráticas se fueron imponiendo –no sin tropiezos– en la agenda política peruana. Pronto, tras el breve interludio democrático y antifascista y los grandes procesos de descolonización que lo acompañaron, se empezaron a sentir los efectos de la guerra fría. La primavera democrática dio paso a la dictadura. El país “volvía a su normalidad” sentenció Martín Adán. Con el eslogan “La democracia no se come” la represión volvió a ser la norma del gobierno.

Unas páginas célebres de Sebastián Salazar Bondy definirían el criollismo como un “sucedáneo del verdadero nacionalismo”, por lo tanto, como una “falsificación”. Tal vez anticipaban el intento más lúcido de la cultura criolla de incorporar lo autóctono –sustrato profundo de la identidad nacional– y recuperarlo de la periferia a la que había sido remitido. El orden social y el lugar del hombre en el mismo ocuparon el centro de la obra de pensadores como Augusto Salazar Bondy y animaron los escritos literarios y etnográficos de José María Arguedas. Arguedas ha sido una de las más intensas y postreras apuestas por una identidad heroica, en tanto que su obra y su vida recogen la épica de la historia social y la epopeya de una lucha personal por alcanzar una fusión creativa. Las vastas diferencias, lo enconado de la lucha política, la alternancia de los breves períodos democráticos y los dilatados tiempos dictatoriales

no impidieron que la reflexión sobre la nación y la teoría de la práctica política coincidieran en subrayar la complejidad del país y las plurales dificultades que presentaban las urgentes tareas del desarrollo en los planos económico, social y cultural.

Era la época en que primaba la teoría de la dependencia cultural expuesta por nuestros intelectuales más serios y brillantes. Con el beneficio del *hindsight* se nota el sesgo de sus supuestos. La persecución policial, los exilios y las prolongadas ausencias hacían del jefe del aprismo el profeta y guía espiritual de los sufridos militantes de una “religión política”. Nuevos movimientos políticos proponían unas visiones del país menos “religiosas”. Unas, buscaban en la historia patria y en la sabiduría ancestral del pueblo la base doctrinaria; otras proponían claves socialcristianas o social-progresistas para explicar nuestra realidad. En el plano de la religión, la Teología de la Liberación encontraba su más vasta audiencia social y las iglesias protestantes ganaban adeptos.

En medio de la gran diversidad hubo puntos en común: la conciencia de la complejidad del país, las pinceladas utópicas, la referencia al incanato. El triunfo de la revolución cubana inspiró propuestas de un cambio social radical asociado a una profunda transformación del *ethos* societario. La creación de departamentos de sociología en las universidades dio un impulso nuevo a la reflexión teórica acerca de la sociedad y la enmarcó dentro de referentes a la vez profesionales a ideologizados. Los años que vieron desfilar a los universitarios de Cooperación Popular, a los voluntarios del Cuerpo de Paz y a las primeras guerrillas fueron años de efervescencia pequeño-burguesa en los que los estudiantes asumían sus compromisos con la sociedad. Un testimonio de la época, incide en un clima de aplastante responsabilidad “alimentado más en la discutible fertilidad de la culpa que en los vínculos del afecto con el medio y los demás o en la construcción de una utopía afirmativa y vitalista”.

Los líderes tercermundistas reflejaban un conflicto que los excedía. Como un vendaval llegó el golpe militar del 68. Éste dio ocasión a un grupo mesocrático de la *intelligentsia*, tal vez inspirado en el mayo francés, de aproximarse a los aledaños burocráticos del poder para plasmar una utopía

en la que algunos suspicaces vieron un remedo de república popular. La ambivalencia frente a la revolución cubana, la ineficacia gubernamental, el descubrimiento de la pobreza, la agitación universitaria, las tomas de tierras, la ambición militarista y la fascinación por las ciencias sociales fueron el lienzo sobre el que se bosquejó un intento marcado hasta la médula por la hipervaloración de las ideas y la miopía frente a una realidad terca y difícil. Más que descifrar lo real se intentó someterlo a un discurso utópico.

*Poder y sociedad* en el Perú eran diferentes. *La crisis del estado patrimonial* hizo que la oligarquía perdiera el control del aparato estatal. Sin esos obstáculos, las medidas estatizantes se multiplicaron y la retórica de los gobernantes se radicalizó. El gobierno militar revolucionario combinó una política dictatorial y una economía controlista para impulsar un conjunto de reformas con las que intentaba producir una democratización social. Las medidas impuestas desde el poder polarizaron a la sociedad. La revolución afectó sin lugar a dudas a la oligarquía pero no llegó a significar *El ocaso del poder oligárquico*. El telón de fondo mostraba los momentos finales del proceso de descolonización que coincidían con el auge político de los países del Tercer Mundo en la escena internacional.

Subsistía la dificultad de conjugar los discursos políticos, los contextos sociales y la base económica y material de la existencia. Quienes, en teoría, tenían el conocimiento no tenían la capacidad de tomar decisiones: no eran *decision-makers*. Aquellos que decidían no tenían el conocimiento teórico ni la capacidad de escuchar a quienes lo tenían. La disyunción entre lo percibido, lo pensado y lo actuado, el desajuste entre discursos y realidades mostraba la histórica desconexión entre pensamiento y praxis. En 1975, las resoluciones de la Asamblea de las Naciones Unidas reflejaban un nuevo escenario internacional, el advenimiento de un clima que a la postre daría fin a los sueños tercermundistas. Quedaban de lado la encíclica *Populorum progressio* y la Alianza para el Progreso. Sin embargo, en el Perú, los grupos de izquierda que habían sido impulsados por los vientos primigenios de la revolución cubana continuaban el ascenso que los llevaría por la vía

electoral a participar del ejercicio del poder político. Algunos fueron leales con el sistema democrático y no olvidaron el sacrificio de Salvador Allende. Otros no dejaron de ejercer una crítica machacona y maquiavélica contra la democracia.

Mientras que en el plano de la política el desencuentro de varias décadas entre los dichos y los hechos, los proyectos y las realizaciones y las doctrinas y la realidad llegaba al colmo, al compás del crecimiento demográfico un fenómeno de vastísimo alcance cobraba forma. Arrancó a fines de los cincuenta y tomó fuerza definitiva hacia finales de los sesenta. El sistema de dominación tradicional mostraba profundas fisuras. La promesa del desarrollo imantó la decisión de millones de peruanos. Atraídos por el encanto de la urbe protagonizaron el hecho social de mayor significación y consecuencias para nuestra historia moderna. En un abrir y cerrar de ojos el Perú dejó de ser un país rural. La migración, el trasvase del campo a la ciudad, dio forma a la realidad contemporánea. Referencia imprescindible para entenderla, todavía no se cuenta con una interpretación exhaustiva del fenómeno y de sus implicaciones.

Las ciudades vieron la aparición y consolidación casi instantánea de cinturones urbanos. La barriada –modalidad inexistente a principios de siglo– reemplazó al tugurio como vivienda popular. Desde la periferia urbana los migrantes estaban expuestos a la influencia de la cultura citadina que, por su parte, pasaba por el proceso de “modernización” que afectaba a la cultura de la elite occidentalizada dominante. La barriada ha sido ciertamente el tema privilegiado del urbanismo, la sociología urbana y la psicología social. Sin embargo, los datos obtenidos están aún a la espera de una “sintaxis adecuada” que permita entender su influencia en los procesos de cambio que envolvían al conjunto social.

La población identificada con la cultura criolla, aquella parte de la población campesina que trataba de incorporarse a los modos mestizos urbanizados occidentalizados y, de manera especial, los migrantes jóvenes y los hijos e hijas de los recién llegados participaban en la creación de una nueva cultura urbana. Para Aníbal Quijano, lo que estaba ocurriendo con estos últimos ponía en relieve la compleja realidad que emergía de

los cambios recíprocos en la cultura y en la sociedad. El término “aculturación” no daba cuenta de lo que estaba ocurriendo en el gran laboratorio social. Puesto que se trataba de un fenómeno distinto era necesario sustituir la denominación tradicional de “mestizaje cultural” por el término “cholificación”.

Las inmensas transformaciones que significó el paso de la comunidad indígena a la comunidad campesina y de la barriada al pueblo joven se dieron a despecho, a contrapelo o, precisamente, por las vacilaciones primero y precipitaciones después, de los intentos de resolver la cuestión agraria. A la postre el Perú oficial terminó por hacer tarde y mal lo que correspondía a otro momento. El desfase es evidente: la mirada del poder político se fijó en el campo cuando los campesinos se volcaban sobre la ciudad. La “desruralización” produjo una importante multiplicación ciudadana, la esfera de lo “público” comenzaba a extenderse. Un libro de José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado*, da cuenta de uno de los aspectos importantes de esa multiforme y proteica realidad. La producción historiográfica se saturaba cada vez más de nostalgias campesinas: eran los momentos del auge de la “utopía andina”.

Los diversos estudios antropológicos y psicológicos realizados entonces recogen datos interesantes. Muchos inciden en el gran tema del cambio y de las resistencias al mismo. En otros se destaca que los migrantes expresaban, a través de múltiples formas individuales, un reclamo generalizado. Un pedido insistente de ser aceptados por quienes representaban a la cultura criolla dominante. Vale la pena detenerse, así sea brevemente, en este punto para intentar un acercamiento a la significación subjetiva que se insinúa en esta demanda hecha por los principales actores en los momentos más intensos del proceso. El anhelo de reconocimiento condensa diversas emociones en pugna. Se alternan la pasión protagónica y el miedo al rechazo social. Agujoneado por las ansias propias de quienes forman parte de un grupo emergente y frenado por temor al menosprecio descalificador, el mundo emocional del migrante gira en torno a su autoestima.

Por otra parte, el fenómeno migratorio daba ingreso a las ciudades a



nuevos grupos que en su momento aspirarían a la expresión política. Política y civilización tienen respectivamente la raíz griega *polis* y la raíz latina *civis*. Ambas quieren decir “ciudad”, no está demás recordarlo. Se estaba plasmando una nueva realidad ciudadana. Se estaba poniendo a prueba la capacidad receptiva de la sociedad tradicional. Se estaba procesando una vasta transición de lo tradicional a lo moderno. Se estaba constituyendo un reclamo de ampliación del espacio público para la participación de los nuevos ciudadanos cuyas más importantes exigencias no estaban en ninguna agenda política. Eran demandas que provenían de carencias más urgentes y primarias. Sin embargo, cuando retornó la democracia, los partidos, desgastados en la oposición a la dictadura militar, sólo pudieron recurrir a discursos enmohecidos durante largos años de hibernación.

Utópicas, impuestas e ineficaces, las transformaciones intentadas por los gobiernos –militares o civiles– se produjeron en parte como vacuna y en parte como reacción frente a la posibilidad y a los peligros del extremismo. Ellas provocaron una turbulencia de sentimientos: angustias –muchas veces infundadas– frente a lo que se temía perder y esperanzas –casi nunca colmadas– ante lo que se esperaba obtener. Conviene recordar cómo fueron sentidos y vividos esos años. En los setentas se produjo lo que en algún momento fue definido como una transferencia de miedos: por primera vez el temor al poder estatal lo sufrían primordialmente “los de arriba”. En los años ochenta, el ascenso del terror y la violencia hizo que todos, pero particularmente “los de abajo”, sufrieran el desamparo en que estaba la sociedad civil cuando el Estado abdicaba frente al terror y se olvidaba de los derechos humanos.

Otro fenómeno de enorme importancia se estaba generando fuera de nuestras fronteras: una indetenible marcha hacia lo universal impulsada por un auge sin precedentes del comercio y posibilitada por las telecomunicaciones. Pero antes es necesario recordar que en esos momentos, cuando la Constitución daba por primera vez en la historia patria el derecho al voto a todos los peruanos mayores de edad, hombres y mujeres, analfabetos y letrados, la jefatura de Sendero Luminoso decidió inscribir su primer acto de violencia. Eligió hacerlo durante el acto elec-

toral. Hizo quemar las ánforas que recogían la votación de un distrito ayacuchano. Visto desde la perspectiva que permite estar situados en el presente, parece que se intentaba detener el avance de la democracia y la modernidad que se nos venía encima. El acto se produjo cuando nadie imaginaba que el mundo pasaba por dos circunstancias cruciales: los momentos finales de la guerra fría y el inicio de la acelerada y creciente interdependencia que conocemos como la globalización.

El acto que dio inicio al terror tuvo lugar cuando el proceso de transformación social que atravesaba el país hacía visible nuevas tendencias que parecían estar convergiendo en la formación de un nuevo mundo cultural. Obviamente contradictorio y poco coherente, a veces conflictivo y violento, como ocurre en las fases de transición. Trabajando, levantando sus viviendas, enfrentando resistencias o resistiéndose a la integración, “achorándose” o mimetizándose, los grupos “cholos” iban influyendo en la sociedad global y transfiriendo a ésta algunas de sus características. Como ha insistido Aníbal Quijano, se trataba de algo distinto a la mera aculturación que había marcado hasta entonces “el tono dominante de todos los esfuerzos por integrar al indígena en el seno de la sociedad peruana”. En medio del proceso de trasvase de la población campesina, en plenos avatares de la transición, se iban prefigurando los referentes inéditos que iban a definir las nuevas señas de identidad de la sociedad peruana.

Mientras más mestizo era el país, menos encanto tenía el mestizaje. Toda mescolanza tiene sus complicaciones. Y éstas se muestran de diversos modos en el curso de la historia. El modo contrastante cómo dos personajes, uno histórico y el otro ficticio, se refieren a su propia estirpe, ilumina dos maneras de procesar las angustias del mestizaje. El Inca Garcilaso de la Vega, nacido en los albores de la Conquista, lo hizo recreándose en la descripción pormenorizada y minuciosa de su ascendencia paterna. Sus antepasados españoles eran todos nobles, hombres de armas y de letras y damas de acrisolada virtud. “El linaje claro y la pureza de sangre en todo su esplendor”. La estirpe de nuestro contemporáneo Martín Villar, el personaje de *La violencia del tiempo* de Miguel Gutiérrez, se inicia con un español llegado a estas tierras en la

época de la Independencia. Al recorrer la historia de su familia plebeya, mestiza y traumatizada, Martín Villar lo hace masticando una rabia sorda, destructiva. Una suerte de goce masoquista recorre el rosario de ignominias que la marca.

Migración, cholificación, desilusión, globalización. Sendero Luminoso era la expresión ciega de la resistencia a la modernidad, del rechazo a modificar categorías y conceptos periclitados, de la exclusión del progreso, de la marginación frente a la creciente internacionalización. Guiada por una suerte de “conocimiento traumático” del pasado, encerrada en un presente claustrofóbico, organizada verticalmente, su cúpula fanatizada se propuso dar la vuelta a terrores y oscuridades arcaicos. Es importante recordar que ningún documento oficial de Sendero planteaba reivindicación alguna de lo indígena. Lo que mostraban era, más bien, la ambivalencia frente al cambio y el franco rechazo a la incorporación a la modernidad. El desborde megalómano, el resentimiento acumulado, la crueldad y el delirio ideológico abrieron cauce por la vía del terror a la irrupción de una confusa amalgama de emociones que parecían evocar los remezones afectivos de la Conquista. Como se ha visto en los capítulos iniciales de este ensayo, la naturaleza de la experiencia traumática hace que ésta sea negada como una marca congénita intolerable o se registre como el trauma elegido.

Las acciones subversivas estuvieron enrumbadas a atacar lo que expresaba lo más organizado de la nación, lo que representaba aspectos esenciales de la identidad nacional y configuraba las bases del futuro. El terror, el desconcierto y la parálisis se apoderaron imperceptiblemente del país. En esos años se reactivó el trauma de la Conquista, se dio expresión a la furia y al desencanto por la promesa que la Emancipación significó y la República no había cumplido y se asistió a la inacción culposa del Estado y de la sociedad. La repetición de los aspectos más violentos y dolorosos de nuestra historia invadió a la sociedad. Estos son, probablemente, algunos de los factores que determinaron la aparición en nuestra realidad contemporánea de fenómenos cuya violencia y resonancia revelan la densidad de la interacción entre un pasado no resuelto y un presente desesperanzado. Es ilustrativo, en tal sentido, hacer referencia a los

resultados de un taller sobre futuros deseados realizado en esos momentos. Participaron en el ejercicio empresarios, académicos, sindicalistas, tecnócratas, líderes de opinión y dirigentes populares. Uno de los tres escenarios esbozados mostraba una tendencia colectivista aprensiva de lo individual y dejaba ver los trazos de una utopía regresiva que estrechaba las visiones de futuro.

El contrapunto entre la violencia terrorista cada vez más desenfrenada e inhumana y la escasa eficacia de los sucesivos gobiernos democráticos hacía que la población perdiese la confianza en la gobernabilidad democrática, en el quehacer político y en los políticos. Para colmo de males, los últimos años de la década de los ochenta estuvieron marcados por la inseguridad económica. El partido de Haya pudo llegar al poder con más de medio siglo de retraso y con un ideario que mostraba las marcas del tiempo. Una gestión económica que desconocía las realidades macroeconómicas y pretendía centrarse en lo doméstico dio lugar a una inflación galopante. El muro de Berlín se desmoronó y terminó la polarización impuesta por la guerra fría. En las ciudades se iba abriendo paso un nuevo discurso. Luego de haber abonado el terreno con una incansable prédica neoliberal, Hernando de Soto quiso pavimentar *El otro Sendero*, el camino alternativo por el que la “informalidad” parecía querer avanzar.

El terror diseminado, la ineficacia y la violencia de la respuesta represiva, y la grave crisis económica produjeron en el conjunto social miedos generalizados que ciertamente contribuyeron a que aumentaran los riesgos de despersonalización y deshumanización en los enfrentamientos.

La falta de estrategias coherentes de gobierno, la abdicación de la responsabilidad política llevó a que la lucha antiliberal recayese de manera casi exclusiva en las Fuerzas Armadas y en los esfuerzos parciales de las organizaciones de la sociedad civil. La clamorosa ausencia de mecanismos para el control del ejercicio del poder iba de la mano con la pérdida de la autoridad política. Así se llegó a una profunda frustración ciudadana. En medio de descalabros y atenazada por el miedo, pese a la ineptitud o a la corrupción de los gobernantes, la ciudadanía continuó

asistiendo a las urnas para afirmar su derecho al voto frente a los intentos de impedir la expresión de la voluntad popular.

El proceso electoral de 1990 fue novedoso en más de un sentido. El magisterio televisado de un intelectual que desde la palestra política empleó su prestigio contra los intelectuales desembocó en un discurso político que apuntaba a la despolitización. La gran campaña publicitaria no dio los resultados esperados. Una serie de cambios en la sociedad había creado las condiciones en las que sería elegido un *outsider* que no ofrecía un discurso de cambio radical de la sociedad, apenas si unas vagas alusiones a la honradez, a la tecnología y al trabajo. En la turbulencia creada por la conjunción de circunstancias sombrías con la emergencia de un nuevo estilo sociocultural, la ciudadanía eligió una imagen más bien que una propuesta. Era como si se esperase una actuación en función de cambios que se estaban dando y que no requerían, por lo tanto, que se los anunciase. Las ánforas llevaron al poder al líder de un movimiento que surgió de la improvisación.

Las nuevas exigencias mundiales requerían poner las grandes cifras de la economía en orden y despejar las trabas que impedían el libre juego de las fuerzas del mercado. El discurso acerca de la “cosa pública” se despolitizó abruptamente, la crítica a los partidos se extremó. La disociación entre teoría y práctica política se ahondó. El “buen gobierno” era presentado como incompatible con la democracia. Utilizando el “pragmatismo” como coartada se la sacrificó una vez más. El autogolpe alineó en orillas opuestas a los pocos que apostaron por ella y a los muchos que sólo querían realidades concretas. La captura del jefe terrorista marcó un punto de inflexión. Cambió la sombría situación. El país comenzó a recuperarse de la seria parálisis sufrida. Entonces se buscó agudizar la oposición entre la “pasividad” de la democracia y la “inmediata eficacia” de la acción represiva. Se concentró el poder. Un clima de triunfalismo fue impulsado desde el Estado por los medios de comunicación masivos. De ese modo se propició que, en lugar de la penosa pero necesaria elaboración del duelo por las atroces pérdidas sufridas, las congojas fueran opacadas por el brillo de un ánimo festivo. Los dolorosos años vividos cayeron en el olvido y, de paso, la posibilidad de aprender de la trágica experiencia.

Entretanto se iban sintiendo los efectos de los intensos procesos de acelerada provisión de información, de creciente interdependencia y de cambio tecnológico que se conocen con un término que está en todas partes: la globalización. La revolución de las comunicaciones había hecho posible tanto la sociedad de la información cuanto la mundialización del capital financiero. Los grandes cambios llegaron envueltos en la ideología del fin de las ideologías y en la promesa del acceso a un mundo integrado, feliz y consumista. La tentadora oferta estaba formulada dentro de un conjunto de ideas que gira en torno a la hegemonía de los mercados. En nuestro medio una operación semántico-publicitaria dio un nombre atractivo al pragmatismo del progreso: “modernidad”. La palabra comenzó a correr de boca en boca y su realización parecía estar a la vuelta de la esquina. Pasado el primer deslumbramiento algunos comenzaron a ver con desconfianza la promesa y a comparar el “rollo” ideológico que la acompaña con los espejos por los que trocaron nuestro oro.

Bajo el conjuro de la “modernidad” la historia parece perder sentido, la tradición se vuelve folclor. Se afirma que el pasado impide el desarrollo. Lo “moderno” arrasa con lo antiguo. Desaparecen las instituciones y con ellas la memoria institucional. La “desigualdad socialmente aceptada” es mayor. Está por verse si la primacía de la economía sobre la política lleva necesariamente al desdén por lo social y al imperio del corto plazo sobre las visiones de futuro y si el marcado individualismo de la época implica la desaparición de los valores sociales solidarios. Cada vez, en función de antiguos desfases, hay que enfrentar dicotomías más y más tensas. Los valores liberales rigen las relaciones económicas, pero los valores señoriales colorean las relaciones sociales. Se rechaza al Estado porque traba la “informalidad creadora” y, a la vez, se reclama la protección del Señor Presidente. Las computadoras sin usuarios, la falta de fluido eléctrico y el analfabetismo conviven en los pueblos apartados. Poco a poco se va imponiendo un único orden: el del mercado. Se trata, dicen, de aprender a valerse de los propios recursos. El gran número de pobres constituye el gran reto. Ellos se agotan en la lucha cotidiana por la supervivencia.

La globalización es una realidad inexorable del mundo contemporáneo. La casi simultaneidad del “tiempo real” trasciende las distancias geográficas y reduce al mínimo las barreras al flujo de capitales, bienes y servicios. En las nuevas circunstancias, parece casi imposible definir o identificar la naturaleza de lo que tradicionalmente se definió como interés nacional. El proceso se da en forma desigual y produce un orden global fracturado. La manera como cada sociedad nacional responda al desafío dependerá en gran medida de cómo procese las diferencias económicas, étnicas, de clase, género o procedencia regional que pueden dar lugar a exclusiones y fracturas. Si, como hasta el momento, sigue persistiendo la magnitud de las diversas formas de exclusión en sus diferentes dimensiones, en especial las asociadas a la pobreza, se acentuarán y harán más visibles las fracturas en el interior de nuestra sociedad.





## EPÍLOGO

Somos parte de un país premoderno que ingresa a la modernidad en la era posmoderna. Una nueva economía-mundo, un nuevo paradigma científico y una nueva tecnología abren paso a cambios culturales vertiginosos que generan sus propias tensiones. En nuestras circunstancias, los desfases entre lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno desdibujan la línea divisoria entre tradición y modernidad. Nuestra “modernidad” adviene cuando en el mundo desarrollado unos anuncian alborozados el fin de la historia y otros cuestionan a fondo los trazos maestros que hicieron inteligible esa realidad histórica de larga duración. Los impulsos finales del *ethos* que llevó a Occidente a conquistar el mundo parecen estar erosionando sus propios fundamentos.

Ahora bien, el término modernidad define una realidad histórica y un modelo de civilización. En un arco de casi 500 años ocurrieron los grandes descubrimientos, la invención de la imprenta, la reforma, la ilustración, la industrialización, la independencia del continente americano, la revolución francesa. Hoy día es perfectamente posible escribir esos grandes hechos con minúsculas. La modernidad tomó forma de proyecto cultural con pretensiones universales a partir de la ilustración y se afirmó con la revolución industrial. Desde entonces predominó el saber científico. El valor del trabajo y la rentabilidad productiva fueron la base del orden económico. En el ámbito de la cultura y del arte se fueron imponiendo cánones subjetivos. Una legislación racional fue enmarcando

el orden jurídico. La aparición simultánea del individuo y la masa impulsó la búsqueda de principios racionales para la participación del individuo en los espacios cívicos y de normas para el comportamiento en colectividad. En consecuencia, el orden social debía ser instituido por la decisión de individuos libres e iguales y el político debía ser legitimado por la soberanía popular.

Los fenómenos típicos que definen los rasgos de la modernidad tardía (o de la “(pos)modernidad”) son el crecimiento exponencial de los conocimientos, la economía de mercado, la sociedad de información, la cultura de masas, el control democrático de lo social y el predominio de los grandes grupos financieros en la economía mundial. La explosión de las tecnologías de información y comunicación y la proliferación de las demandas de los nuevos actores sociales van definiendo un modo nuevo de experiencia vital del espacio y del tiempo. En conjunto, los cambios inciden en una mayor libertad individual para vivir y actuar independientemente. Las poderosas tendencias a la individuación, las posibilidades que se abren y los peligros que se ciernen, envuelven la vida cotidiana, las relaciones personales y el trabajo. Los parámetros de ubicación de uno mismo y de los otros y los modos de representar la existencia personal y la realidad social se ven afectados. Las explicaciones totalizantes pierden credibilidad: las “grandes verdades sociales” han dejado de serlo. Se toma conciencia de los costos del “progreso” y el “desarrollo” lineales y se cuestionan los fundamentos en los que se han basado las ideas de autoridad y superioridad.

No se trata tan sólo de cambios en la base material de la existencia. Los medios de comunicación han multiplicado las expectativas. Los ritmos de las interacciones y los patrones de consumo han cambiado más aceleradamente que las estructuras mentales. Al lado de las inmensas posibilidades de transformación que se vislumbran, el descrédito de los grandes sistemas de creencias provoca una sensación de vacío y banalización de la existencia que se expresa en apetitos desbocados o en violencias gratuitas. El cuestionamiento de los códigos normativos y las prácticas discursivas que justificaban la inmovilidad del orden social da lugar a oportunidades, esperanzas, ansiedades y desilusiones. Las

investigaciones y los descubrimientos en el ámbito de la genética son vistos con una mezcla de esperanza y horror. A los temores a las nuevas epidemias y a las continuas invenciones de armas de destrucción “supereficientes” hay que añadir la profunda desazón, consecuencia de las guerras y de los desastres en las centrales atómicas, que mina la “confianza faústica” en el enorme potencial tecnológico adquirido.

La hazaña de robar el fuego sagrado hizo que el titán Prometeo fuese el héroe clásico de los inicios de la modernidad. La trágica indagación sobre su propia verdad hizo que Edipo fuese el héroe de la modernidad lograda. Entre la exaltación del *homo faber* y la del *homo psychologicus* median los intentos de autocomprensión de la modernidad. La llamada ruptura posmodernista ocurrió cuando en el mundo desarrollado el paradigma de la modernidad entraba en crisis. De la hegemonía del discurso se pasó a la supremacía de la imagen; de la confianza en “las grandes narrativas” a la exaltación de la anécdota; de la comunidad vinculada por lazos profundos de sangre, lengua o religión a la sociedad de individuos diferenciados y al triunfo de la “cultura del yo”. Los pensadores contemporáneos más radicales dicen que el héroe de la posmodernidad no tiene nombre. Fragmentado, convertido en un “esquizo”, el yo posmoderno es, para Jean Baudrillard, una “pura pantalla [...] para todas las redes de influencia”.

Occidente parece haber culminado la aventura iniciada a finales del siglo XV: el mundo es uno. Mas, el orden que lo rige es un orden global fracturado. Por virtud de la comunicación universal y la internacionalización, América Latina ha dejado de ser una periferia. Sin embargo, expresa conflictos y descontentos regionales y “periféricos”. El malestar en la “periferia” de la civilización se manifiesta en la resistencia a los cambios y en las dificultades de la globalización. Pero también el “centro” deja sentir su malestar. Cada vez es más notorio que el etnocentrismo, el tribalismo y el fundamentalismo “son hijos tan legítimos” de la globalización como la xenofobia y la hibridación de las formas culturales en las grandes ciudades del mundo desarrollado. La fragmentación se reproduce hacia dentro, tanto en el plano social como en el individual.

El trayecto del Perú ha sido, en parte, parte de ese proyecto. Su historia lo refleja. Aun cuando fuimos puestos en el mapa en el primer momento del fenómeno “*globalizador*”, hasta ahora pareciera habernos tocado en suerte *El lado oscuro del Renacimiento*. Hemos experimentado a lo largo de nuestra historia y “en tierra propia” muchas de las desventajas de un orden impuesto por las potencias imperiales. Con frecuencia pensamos con nostalgia en las oportunidades perdidas. A. O. Hirschman recuerda que, durante el auge de las interpretaciones culturalistas, se llegó a pensar que tal actitud, bastante común en América Latina, estaba impregnada de algún “complejo de fracaso” profundamente arraigado y acuñó el término “fracasomanía”. Hoy es obvio que no está allí la clave. Mejor que preguntarse melancólicamente si el Perú sufrió la modernidad o se quiso situar al margen de ella es reflexionar sobre lo que ésta significa en nuestra patria.

La realidad inicial, constituida a la vez que escindida por la presencia de Occidente en el Nuevo Mundo e inscrita en la periferia de la geografía universal cuando ésta empezaba a configurarse, ponía en cuestión los fundamentos de su propia referencia. Las posibilidades de comprenderse a sí misma eran problemáticas para una sociedad escindida desde sus orígenes que habitaba un difícil territorio en una situación geográfica excéntrica. La nueva *Geographia Mundi* otorga una nueva significación a las coordenadas espaciales y temporales en las que hace casi cinco siglos se inscribió la partida de nacimiento del Perú. Hoy, la geografía física parece haberse contraído y las fronteras territoriales no son obstáculo en un mundo interconectado. En el umbral del milenio es imperioso imaginar formas de hacer que ello no se constituya en desventaja.

El flujo ininterrumpido de imágenes de todas partes del mundo, la migración dentro y fuera de las fronteras, el cuestionamiento de los roles tradicionales del hombre y la mujer y la revalorización de la diversidad cultural inciden en la definición de las identidades. Emergen otros referentes. Los marcos en los que se ubicaba la cuestión de la identidad –la nación, la raza, la etnicidad, la clase social, los partidos políticos, las agrupaciones ideológicas– están en plena mutación. Las grandes

transformaciones producto de la globalización ingresan a lo subjetivo. La identidad, en los términos en que fue definida, parece desdibujarse. La realidad contemporánea obliga a la permanente reelaboración crítica del concepto. La diversidad étnica, cultural y lingüística –innegable en el Perú– hace que coexistan una pluralidad de visiones, esquemas cognoscitivos, expectativas normativas, valores e ideales poco apta para cualquier pretensión monopólica.

Se podría argumentar que, en estas nuevas condiciones, la inserción excéntrica y periférica y la escisión originaria, es decir, las coordenadas conflictivas dentro de las que la problemática identidad de la nación peruana fue formándose, cesan de ser obstáculos. Hoy, la distancia entre identidad y diferencia no implica las oposiciones irreductibles propias de una lógica binaria antagónica sino más bien distinciones problematizables. Es menester repensar las bases de los discursos unitarios y totalizadores que pretendían dar cuenta de la Identidad con I mayúscula. Un paradigma de identidad incluyente toma en consideración y acepta las diferencias étnicas, raciales y de género. Posibilita una cultura de la inclusión y permite tomar en clave positiva lo que parece problemático. Es decir, hacer de la diversidad una riqueza.

La investigación de AGENDA: Perú muestra la emergencia de nuevos valores y patrones en la vida personal y de nuevos criterios de inclusión social. Ello coexiste con la percepción de grandes desigualdades y de formas de discriminación. Es decir, síntomas de la persistencia de actitudes y prácticas que corresponden a mentalidades que mantienen y perpetúan fracturas que afectan prácticamente todas las esferas de la vida diaria. En los grupos más favorecidos económicamente hay conciencia del problema pero al mismo tiempo aparecen “indicadores de conductas y estereotipos racistas”. Los grupos de enfoque y las encuestas ponen en evidencia que en los segmentos urbanos y rurales más identificables con lo que se denomina “extrema pobreza” se siente que “desde las oportunidades individuales de progreso hasta el trato interpersonal están marcados por la discriminación y la desvalorización social y racial”.

Nuestra historia abunda en mezclas originales, convivencias singulares y síntesis inéditas. Diversidad y mestizajes. Podrían ser recursos humanos capitales en un mundo de crecientes intercambios. Sin embargo se pierden en un círculo vicioso en el que los prejuicios raciales y de género, al actuar en medio de la falta de unidad cultural, refuerzan las diferencias económicas, la desigualdad de oportunidades y los abusos de autoridad que los sustentan. Los profundos desniveles socioeconómicos y la discriminación cultural constituyen serias trabas para utilizarlos creativamente en el diseño de un futuro compartido. En una sociedad “variopinta” y multipigmentada, la marginación social en todas sus formas, nuevas o viejas, y los prejuicios, rancios o modernos, definen los principales obstáculos. Las identidades particulares y la cuestión de la pluralidad cultural son asuntos capitales para la construcción de la ciudadanía democrática en la situación actual.

Proscribir cualquier forma de conocimiento por el sólo hecho de no pertenecer al canon occidental impide la integración creativa de los saberes tradicionales. Estos deben converger en una identidad fruto de herencias culturales compartidas en la convivencia. No hacerlo implicaría, además, el riesgo de perder un patrimonio y un capital colectivo de manera irrecuperable. Lo mismo puede decirse de los conocimientos y propuestas provenientes de los aportes de la mujer. Todo ello puede facilitar la superación de drásticas disyunciones entre lo tradicional y lo moderno, entre lo oficial y lo profundo, entre lo público y lo privado. Así se puede permitir la recuperación de valores devaluados por haber sido considerados femeninos, oscuros, domésticos, indígenas o serviles.

Nuestro territorio alberga una gran biodiversidad, comprender lo que esto implica exige trascender los límites de una retórica ecologizante trivializada por la moda. El morador andino puso al servicio de una economía autosuficiente un conocimiento, adquirido a través de milenios, de sus ambientes naturales. Tal vez sólo hoy, cuando la humanidad se pregunta acerca de la posibilidad de un orden ecológico internacional, cuando la aspiración hacia un desarrollo sostenible es parte del sentido común contemporáneo, podamos encontrar formas de recuperar los conocimientos guardados en la tradición andina y poner en valor los logros del hombre precolombino.

Los primeros capítulos de este libro han seguido las trayectorias paralelas de tres grupos que reflejaron concepciones de mundo y valores prevalecientes durante un largo trecho de nuestra historia. Una, marcada por el encadenamiento derrota-traumatismo-trauma de la Conquista-reducciones-rebeliones-sentimientos de inferioridad-resentimientos-elección del trauma-trauma/identidad-reversión del trauma-resistencia/adaptación-utopía andina-marginalidad-cultura de la pobreza. Otra, producto de la secuencia victoria-Conquista-encomienda-arrogancia-narcicismo de las pequeñas diferencias-caudillismos-pensamiento oligárquico-desprecio de lo indígena-depredación-mentalidad rentista-tradición autoritaria. Una tercera, surcada por conflictos: escisión-ilegitimidad-bastardía-marginalidad-desgarro-ambivalencia frente a la ley desvalorización de lo materno-identidad quebrada. También se ha señalado cómo desde los inicios se perfilaron posiciones alternativas. Las de aquellos españoles sensibles al dolor del prójimo que se dejaron cuestionar por ese “otro”, extraño y distinto, en el que veían su propia humanidad; las de aquellos indígenas que, en medio de la desestructuración de su mundo, preservaron los fragmentos de su identidad dando la espalda al futuro; o las de aquellos mestizos que tironeados por las demandas de ambos mundos hicieron de la cuestión de su origen el centro de su inquietud.

En el recorrido se ha puesto el énfasis en los puntos no resueltos. La aproximación psichistórica, ubicada dentro de una perspectiva interdisciplinaria, ha permitido reflexionar sobre algunos temas conflictivos en torno a los cuales se han confrontado diversos sistemas de ideas y creencias. Estilos de sentir y pensar basados en estructuras mentales de larga duración cuya persistencia afecta la vida en común y las formas de procesar las reflexiones sobre el país ya no parecen tan firmes. En relativamente corto tiempo, los paradigmas indigenistas ganaron terreno mientras que los del mestizaje perdieron prestigio ante el auge de la utopía andina y de la “cholificación”. El siglo XX ha visto en rápida sucesión la crisis del paradigma criollo-oligárquico, la crisis del paradigma criollo-popular que pretendía sustituirlo y la crisis del paradigma utópico-andino.

Los grandes trazos de la historia de la República muestran que en medio de golpes militares, reformas autoritarias, avances populares, revueltas, amenazas terroristas a interludios democráticos se ha ido abriendo cauce una concepción de la nacionalidad, inseparable de la ciudadanía y de la democracia. La identidad es, al igual que la ciudadanía y la democracia, una construcción histórica. Existe una alta correlación, casi un isomorfismo, entre el grado de reconocimiento del otro y de conciencia social y la cultura democrática que se observa en las instituciones. El marco institucional de la sociedad peruana hasta el momento no ha podido encontrar respuesta a los procesos de cambio social acelerado de los últimos decenios.

A veces se olvida que la historia de la democracia ha tenido una evolución gradual marcada por tropiezos. Los procesos de transformación democrática no fueron impulsados por las clases dominantes. Éstas más bien afirmaron la tradición autoritaria en lo cultural y lo ideológico. El imaginario autoritario coagulado de las élites sociales pasó a ser sentido común y a definir la opinión pública. Frente a las resistencias de las élites se dieron las incursiones democráticas. Las posiciones se fueron modificando. En los ámbitos político y cultural, los paradigmas basados en estructuras defensivas compensatorias y excluyentes, dieron lugar, en medio de progresos y regresiones, al insistente contrapunto entre las culturas oficiales y no oficiales, a la pugna entre las visiones indigenistas e hispanistas, a la manipulación ideológica del mestizaje.

Los “mitos” que sirvieron de premisas a las visiones de mundo que congregaron voluntades, a favor o en contra, han sufrido una masiva erosión. Es urgente abrir un espacio dentro del cual puedan resolverse las dificultades de larga data que impidieron la coexistencia fructífera de diversas percepciones históricas sobre la nación y la sociedad peruanas. El psicoanálisis muestra que el cambio requiere de un espacio potencial para procesarse. Un espacio de aceptación y reconciliación que permita que se actualicen las posibilidades de cambio y de consolidación de nuevas estructuras. Un espacio para la elaboración profunda de los duelos, para la recuperación de los bienes perdidos y para el diseño de visiones alternativas. En el plano social, la apertura y el cuidado del



espacio democrático es punto capital de la orden del día si se aspira a superar la vieja incapacidad de reconocer al otro y si se quiere que la nación supere la mera integración fragmentada de su diversidad.

La historia del siglo XX es la historia de la lucha por la libertad, la justicia y la democracia. Estos valores, presentes en las experiencias individuales, en la intimidad psicosocial de las instituciones y en el diario vivir son la columna vertebral de la autonomía individual y de la responsabilidad social. Participar en una democracia requiere de algo más que el conocimiento de los derechos y deberes ciudadanos. La calidad de la actuación ciudadana guarda relación directa con la educación de los ciudadanos como ciudadanos. No es un asunto de libros, se trata del aprendizaje social realizado a través del ejercicio de la libertad de pensamiento y de expresión y de prácticas democráticas en los espacios públicos. La extendida idea según la cual la democracia no tiene fundamentos históricos en el Perú tiene un tufo a racismo y a arrogancia posconquista. Propicia la descalificación del otro –por “ilegitimidad”, procedencia, grado de educación o *status*–, empobrece la autoestima y cierra el paso a transformaciones culturales necesarias para democratizar la sociedad.

El sistema de vínculos sociales, el tejido de relaciones que conforma la vida en sociedad no puede ser propiamente comprendido si los estilos socio-cognoscitivos, estados de ánimo, humores, temores y modalidades perceptivas que definen sensibilidades colectivas formadas a través de largos procesos históricos no son tomados en cuenta. Pensemos en una sensibilidad formada en un clima en el que aún se mantiene el racismo, el machismo, el autoritarismo y el desconocimiento del otro. Prejuicios surcados por abismos en cuyo fondo corren afectos intensos y encontrados: desdén, menosprecio, envidia, resentimiento, soberbia, arrogancia, minusvalía, desconfianza, vergüenza... Las fracturas a que dan lugar son más grandes que las diferencias culturales, ideológicas o de escalas valorativas.

Los cimientos de la construcción subjetiva de la realidad social reposan sobre las formas más básicas e inmediatas de relacionarnos con nosotros

mismos y con los demás. Las mentalidades no se forjan exclusivamente a partir de la ubicación del individuo en la estructura social ni se transforman de manera automática al compás de los cambios materiales y sociales. Son amalgamas de percepciones parciales, reflejos políticos, creencias religiosas, prejuicios, ideas sobrevaloradas, supersticiones, fobias, deseos, temores a intereses. Los códigos que rigen en la sociedad peruana de hoy día expresan experiencias afectivas de la vida cotidiana minuciosamente impresas. Actúan desde los profundos niveles en que quedan grabadas. Ejercen su imperio desde zonas no iluminadas por la conciencia: los territorios íntimos sobre los que siguen pesando viejas hipotecas. El lento paso de la democracia no ha terminado de cancelarlas.

En la amplia extensión de nuestra geografía se superponen los tiempos históricos. Coexisten zonas económicas y sociales casi estancadas en el tiempo y ámbitos en los que los estilos de vida, las modas, la cultura y las aspiraciones corresponden a los de las ciudades desarrolladas. Muchas de nuestras instituciones reproducen la fragmentación social y multiplican los desfases entre la situación social, las realidades culturales y el momento histórico. Mantienen diferencias, dan tratos discriminatorios e imparten mensajes contradictorios. A menudo existen distancias siderales entre lo que se aprende en la escuela, lo que se difunde en los medios acerca del mundo y la realidad cotidiana. Todo pareciera guiado a generar ambivalencia y confusión. En el aquí y ahora de nuestra realidad nacional el término modernidad resulta equívoco e impreciso.

El Perú ha conocido enfrentamientos trágicos. Procesar lo que significaron en su momento y elaborar las secuelas que dejaron requiere el compromiso de la sociedad en una reflexión de vasto alcance. Encontrar formas de superar la disyunción entre pasado y presente. Acercar lo que se siente y se dice en los ámbitos privados a lo que se expresa en los espacios públicos. Apostar por una sociedad más democrática, más justa, más libre, más igual, más plural, más integrada y más participativa. Se trata, sin duda, de tareas que exceden el ámbito exclusivamente intelectual. Implican una transformación afectiva y apuntan hacia la construcción de nuevos modos de articular los discursos personales y públicos. Para hacerlo es necesario tomar cuenta cuidadosa de los

procesos que se están dando y volver a pensar las realidades propias de nuestra larga historia.

Las tareas que impone este fin de siglo parecen exigir un tiempo casi inmediato de reacción. Sin embargo, no se trata de inclinarse ante “la supremacía” de las “fuerzas ciegas” de la globalización sino de entender y procesar los cambios. Hallar los rumbos hacia el futuro, recuperar la capacidad de saber lo que se quiere y la confianza necesaria para actuar. Pensar en el crecimiento económico en términos de un desarrollo sustentable. Propiciar la responsabilidad ciudadana. Afirmar la identidad plural de la nación. Trascender el movimiento pendular entre una postura que se cree posmoderna pero no se atreve a trascender los límites de la aceptación acrítica de lo que está ocurriendo y un gesto premoderno que se siente desencantado de una modernidad que ni siquiera ha llegado a conocer. Ingresar al futuro con lo mejor del pasado, no con sus lastres. No hay otro modo de adecuar nuestra visión a la realidad presente. Entonces habrá llegado el momento de preguntarse sobre la manera de responder a la pregunta que dio inicio a este ensayo. ¿Es otro el rostro del Perú?... ¿Nos reconocemos todos en él? El espacio abierto por el cuestionamiento se vuelve a desplegar al poner punto final a estas líneas.



## NOTA BIOGRÁFICA DEL AUTOR

Max Hernández nació en Lima, en 1937. Psicoanalista, es codirector de AGENDA: Perú. Doctorado en medicina por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, obtuvo el diploma de psicología médica del Real Colegio Médico de Londres y fue electo miembro del Real Colegio de Psiquiatras de Gran Bretaña. Ha sido vicepresidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional y director fundador del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos. Ha sido galardonado con el Premio Simón Bolívar de la Asociación Psiquiátrica Americana, el Premio Mary S. Sigourney de la Asociación Psicoanalítica Internacional, el Premio de la Asociación Internacional de Abogacía Preventiva y el Premio Luis Miró Quesada a los Valores Ciudadanos. Ha publicado *Entre el mito y la historia: Psicoanálisis y pasado andino* (1987) y *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega* (1991).



## INFORMACIÓN SOBRE AGENDA: Perú

AGENDA: Perú es el programa central de FORO Nacional/Internacional, una asociación civil independiente sin fines de lucro establecida en Lima, Perú, en noviembre de 1992 con el fin de mejorar las perspectivas de desarrollo y gobernabilidad democrática, promover el diálogo y el consenso acerca de temas claves, y fortalecer el desarrollo de la ciudadanía.

En su etapa inicial, durante el período de 1993 a 1995, AGENDA: Perú preparó un diagnóstico de los problemas de gobernabilidad democrática en el país. Para este fin realizó estudios e investigaciones, creó espacios para la discusión, el debate y la formación de consensos, y realizó un amplio proceso de consultas en diversas partes del territorio nacional, buscando incorporar los puntos de vista de expertos y los de una amplia gama de ciudadanos. El diagnóstico permitió identificar una agenda de iniciativas para mejorar las perspectivas de la gobernabilidad democrática en el Perú.

Entre 1996 y 1999 el equipo de AGENDA: Perú centró su trabajo en varios temas derivados de esta agenda de iniciativas, tales como la reforma del Estado y del Poder Ejecutivo, la evaluación de las políticas sociales y de lucha contra la pobreza, la participación de la juventud universitaria en la vida nacional, el impacto de los cambios en el contexto internacional sobre el desarrollo peruano, y las aspiraciones y deseos que sustentan una visión de futuro para el país. Paralelamente, se inició un trabajo de síntesis –dirigido a integrar los trabajos de AGENDA: Perú y las

contribuciones de otros investigadores de la realidad peruana— con el fin de diseñar una estrategia de desarrollo para el Perú en la transición al siglo XXI.

El enfoque y la metodología de trabajo de AGENDA: Perú han puesto énfasis en promover el diálogo y la formación de consensos operativos, y en realizar consultas no sólo con expertos, sino también con ciudadanos en general. Esto último ha llevado a realizar un gran número de seminarios, talleres, conferencias, entrevistas en profundidad, *focus groups* y encuestas de opinión en el interior del país y en Lima Metropolitana. Los resultados de los trabajos de AGENDA: Perú están a disposición de los interesados en un informe final, una serie de libros y documentos de apoyo, suplementos en revistas y encartes en periódicos, y en la página web de la institución ([www.agendaperu.org.pe](http://www.agendaperu.org.pe)).

El programa AGENDA: Perú ha contado con la contribución desinteresada de cientos de ciudadanos que han participado en sus actividades a lo largo de sus siete años de existencia. Los trabajos iniciales recibieron el apoyo de la Fundación Mellon, la Fundación Nacional para la Democracia (*National Endowment for Democracy*, NED), la Agencia para el Desarrollo Internacional (USAID), la Agencia Canadiense para el Desarrollo Internacional (ACDI) y la Fundación Tinker. Estas tres últimas instituciones continuaron apoyando al programa hasta su culminación. Se recibieron, además, contribuciones financieras del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CIID) de Canadá, la Fundación MacArthur, la Corporación Andina de Fomento, la Organización de Estados Americanos (OEA), y la Fundación Internacional para los Sistemas Electorales (IFES). En forma complementaria se contó con financiamiento de empresas privadas y de personas individuales para actividades específicas, así como con recursos propios provenientes de actividades de consultoría realizadas por el equipo de investigación de AGENDA: Perú.



