

Julio Ortega

Identidad y cultura en el Perú.

1] PARA UN NUEVO DISCURSO

Si por "discurso" entendemos la lógica del sentido que se genera en las articulaciones de la política y la cultura, la historia del discurso peruano nos mostraría que desde su origen lo distinguió la necesidad de proponer una nueva lógica y un nuevo sentido.

En efecto, ya el inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala, en el siglo XVII, necesitaron elaborar un discurso que modelara de otro modo la realidad peruana. De manera diferida en Garcilaso; de manera explícita en Guamán. Probablemente ninguna generación de peruanos vivió como estos dos cronistas una época de crisis más total. Guamán fue un indio (traductor y dibujante) de Lucanas; Garcilaso fue un mestizo (exiliado y humanista) del Cuzco. Garcilaso escribe sus *Comentarios reales* para demostrar a la cultura hegemónica, de la que era parte viva, que los ideales políticos del humanismo habían sido ya realizados en el Perú: los incas habían creado una sociedad armónica y justa, superior a la antigua y ejemplo tácito del porvenir. Así, la lógica del sentido político se organiza en un discurso utópico. Guamán Poma escribe su *Nueva coronica y buen gobierno*, que es una carta al rey Felipe III, para demostrar al poder político dominante que el discurso de la doctrina evangélica (que se suponía justificaba la conquista) era negado por la práctica de la explotación del trabajo y por la injusticia sin remedio de la dominación colonial. La denuncia de Guamán es también la primera defensa sistemática del sistema cultural y social aborigen, de su modo de producción y de sus derechos elementales. Si Garcilaso sutilmente confronta a la clase política de su tiempo con una utopía política superior, Guamán Poma, cándidamente, propone al rey de España una reforma política del universo: que los españoles gobiernen en España, los negros en Guinea, los moros en su patria y los indios en las Indias. Felipe III sería el monarca universal, y un príncipe local sería rey de cada uno de los cuatro mundos. Mientras que Garcilaso imagina un pasado ejemplar para los suyos, Guamán diseña un futuro culturalmente autónomo.

Desde sus orígenes, el discurso que ha trabajado nuestra conciencia histórica se propuso resolver de algún modo los dilemas de nuestra entidad cultural frente a la cultura dominante, y de nuestro papel político frente a los modelos impuestos. Al mismo tiempo estas respuestas poseen un nítido componente utópico: ante las diversas crisis se producen como la opción por una sociedad sin crisis, lo que ayer como hoy convoca a la función creadora de la utopía frente a la función conservadora de la adaptación antiutópica. Así, esas respuestas se articulan con la práctica social: la búsqueda de un lugar social para los mestizos, en el caso de Garcilaso; la defensa de la amenazada existencia social indígena, en el de Guamán. No menos revelador es el hecho de que las preguntas implícitas en estos discursos son todavía nuestras: ¿qué modelo político y global podemos construir?, ¿cómo reformular nuestra relación con Occidente? y ¿qué sistema político puede sustentarse en la pluralidad cultural del Perú, un país donde las mayorías han tenido un papel de minorías? Estas preguntas nos cuestionan: reclaman opciones nuestras frente a las respuestas que por nosotros ya han dado otros discursos y otras culturas.

Por otra parte, la postulación de un modelo implica también que este discurso nuestro actúa sobre una realidad transitiva esto es, sobre una historia en proceso de hacerse y, en lo principal, por realizarse. De tal modo que la historicidad del discurso peruano podría estudiarse como una "arqueología del lenguaje": las instancias sociales y culturales que no se cumplieron como un modelo alternativo y que muestran los conflictos no resueltos de proyectos en disputa, nos darían el proceso de un discurso polarizado. Porque si el poder establecido ha manejado sus propios proyectos políticos (colonial, liberal, imperialista y neocolonial), los discursos alternativos han actuado como una conciencia histórica crítica, donde se construye la tradición de un proyecto emancipador. De allí proviene el sesgo relativizador de nuestra percepción histórica, que supone al pasado como inacabado y al proceso histórico como parcial. Es la legitimidad de la existencia social, la que no ha sido fundada históricamente entre nosotros.

Ahora bien, si el proyecto colonial propuso que somos parte de la hegemonía de todo orden del centro imperial, el proyecto liberal propondrá que somos parte de un Occidente finalmente "civilizado": con la independencia, el XIX peruano promueve sin discusión nuestra pertenencia al nuevo orden que la burguesía industrial ha ganado en Europa. En el caso peruano el discurso liberal es optimistamente republicano. Se percibe en los precursores de la emancipación este principismo, esta fe; el aire de época de una entonación vindicativa y justicialista. La alternativa de un modelo republicano no repara en los

dilemas de Guamán Poma, de índole cultural: la creación del Estado republicano se presupone como la fuente democrática y legitimadora. Y, sin embargo, el pronto fracaso de la independencia peruana se haría patente: la república no sólo era un modelo de escasa base social (mero aparato instrumental de la clase liberal aliada a la vieja clase señorial), sino también poco legítimo (las elecciones fueron de escasa representatividad y un mecanismo usurpado por el brazo aromado del grupo de poder en disputa). Nuestras constituciones son, por cierto, el discurso oficial de las clases dominantes: un discurso incautado por sus guardianes del orden, si era necesario. No demasiado diferente es la constitución elaborada bajo los auspicios del gobierno de Morales Bermúdez: regula el pacto social propuesto por delegación desde la clase dominante a la sociedad nacional; ignora las varias naciones del país real; expresa la voluntad de poder de la clase dirigente en conflicto directo con las clases populares; y está fabricada por partidos tradicionales desde un presente crítico y de franca regresión, para un futuro sobre el que estos escribientes del poder tradicional ya no tienen autoridad nacional.

El discurso liberal, en cuya práctica encontró su negación, fue también puesto en evidencia por la más brutal y menos encubierta conducta política de la clase señorial. Por ejemplo, Felipe Pardo y Aliaga no tuvo reparos en descartar los valores republicanos y proclamar sin ambages la práctica antidemocrática del pensamiento reaccionario. Explicitando el contenido latente de su casta, Pardo no sólo fue antiliberal: fue racista, clasista, colonialista.

Esta práctica reaccionaria no ha hecho sino transformarse. Su racismo difundido le hizo descartar al indio como ser inferior, y hasta el seudocientificismo académico lo declaró embrutecido y degenerado, y por lo menos como una raza en decadencia. Este clasismo dominó los roles y valores sociales, imponiendo una casta minoritaria y un sistema de producción semifeudal. Su colonialismo antinacional expolió al país y distorsionó su desarrollo intelectual. En su discurso, el pensamiento reaccionario fue sucesivamente hispanista, anglófilo, proimperialista, y siempre con un énfasis embarazoso en la buena conciencia hegemónica. Su antinacionalismo y su antiprogresismo son también una práctica microfascista.

Dos grandes errores costaron demasiado a la oligarquía peruana. Primero, su baja capacidad de industrialización, su vocación rentista; segundo, su antiaprismo, derivado de su miedo al pueblo organizado (la "secta"), a las ideas del cambio ("extranjeras"), a la pasión política ("fanatismo"). El

fantasma aprista recorrió los salones burgueses. Hasta que fue evidente que era un fantasma familiar. Pero es también evidente que la asimilación del Apra fue un fenómeno tardío.

En la década de los veinte habían nacido los discursos aprista y comunista: Haya de la Torre y Mariátegui los nutrieron, pronto divergieron y se hicieron antagónicos. Básicamente, uno suponía el reformismo, el otro el comunismo. Ambos partidos fueron racionalizaciones de la naciente vida política; y, también ambos, visiones un tanto escatológicas: el futuro aprista es una indulgencia de la retórica nacionalista y populista; el futuro comunista, una universalización de la retórica estatista. Ambas "utopías" son poco compartibles: una no ha podido ir más allá de un cooperativismo generalizado; la otra se ha limitado a refrendar los rigores del partido dominante. Y, no obstante, el aprismo expresó en su discurso polémico las expectativas políticas de las formulaciones semindustriales agrarias; y el comunismo en el suyo las demandas sindicales obreras.

El autoritarismo oligopólico del gobierno de Prado y el autoritarismo de clase media corrompida del gobierno de Odría ("la democracia no se come", dijo Odría para siempre) manejaron, por cierto, un discurso demagógico basado en el "bienestar público" y en "paz, orden y progreso". En la década de los sesenta, cuando nuevas formas partidaristas surgen en la izquierda, irrumpe con especial énfasis el discurso de Fernando Belaúnde Terry, de clase media urbana y liberal, nacionalista y modernizador. Sin embargo, la fe en la técnica (cuya metáfora patética es la "utopía" belaundista de una "carretera marginal" integrando a la Selva) pronto se demostró como una forma retórica de la neoburguesía.

¿Cómo caracterizar, en cambio, el discurso que se formaliza desde el proceso revolucionario de 1968-74? Por lo pronto, es más complejo y diversificado porque presupone una larga elaboración discursiva desde fuentes distintas. No hay que olvidar que la versión de la realidad nacional que se explicita en este discurso animado por su voluntad de revisión crítica y de cambio, parte, por lo menos, de la convergencia de la evidencia documentada por el desarrollo de las ciencias sociales, por las teorías del desarrollo autosostenido, por la "teoría de la dependencia" y, en general, por el surgimiento de opciones alternativas desde la crítica a la neocolonización, a la izquierda estatista y al neodesarrollismo, crítica patente en el ámbito del Tercer Mundo. Esta elaboración sustenta la construcción teórica y práctica (la democracia de participación y el socialismo autogestor) del proceso revolucionario peruano, y es patente en la dinámica de la reforma agraria, la cogestión de los

trabajadores, el control de los recursos nacionales por el Estado, la reforma educativa, la propiedad social, la reforma de la prensa. Estos proyectos son algunos de los capítulos de la lógica del sentido trabajada por este modelo. No sólo por su dimensión intelectual (nunca antes el país documentó con tanta información crítica todos sus niveles de existencia), sino también por su práctica social (las fuerzas populares ocuparon el sujeto del discurso social que forjan), este corto periodo de cambio acelerado se demuestra como el espacio donde se ensayó un modelo finalmente alternativo a la tradicional desarticulación republicana y su modelo demoliberal coartador.¹

Notablemente, el fracaso de esta alternativa evidencia su limitación básica: la falta de articulación política entre la fuente del poder y el movimiento popular desencadenado; o sea, las limitaciones de un programa de transferencia política. De cualquier modo, se han agotado las condiciones que posibilitaron la práctica relativa de este discurso; y se requiere, por lo mismo, de un nuevo discurso político-social capaz de articular, y de realizarse, en las condiciones críticas del Perú de hoy como un pensamiento y una práctica política alternativas al modelo en proceso de restauración.

Por lo pronto, este discurso probablemente tendrá que revisar la misma noción de "desarrollo", basada en la idea del "progreso" (heredada de la Ilustración) y manejada por el papel tecnocrático de las burocracias de la crisis. La noción optimista de que América Latina era el granero de Occidente (idea del XIX liberal) concluyó trágicamente. Como concluyó la idea de que éramos la cultura novomundista, la gran síntesis de Occidente y las culturas precolombinas; lo mismo que las ideas sobre una "raza cósmica" y la regeneración hispánica de la decadencia de Occidente. Como igualmente hoy nos resulta insuficiente y pasatista la noción de una América mágica, telúrica y maravillosa o real-maravillosa; idea derivada de los viajeros franceses de la era surrealista. Y nos son del todo extrañas las nociones del aborígen de la Selva incorporado a la "civilización" mediante la Biblia (perspectiva del Instituto Lingüístico de Verano); la creación de tecnologías suburbanas (que manejan el Cuerpo de Paz

¹ Más interesante que discutir si el proceso revolucionario peruano fue una "revolución" (aunque ya Rosa Luxemburgo en su *Reforma o revolución* advertía que un revolucionario no debe oponerse a las reformas fragmentarias sino buscar darles una dirección que las lleve a la transformación socialista de la sociedad), sería discutir cómo las tipologías clásicas de la revolución han sido cuestionadas por la práctica. El libro más reputado sobre el tema es *The Anatomy of Revolution*, de Crane Brinton. Un importante estudio de ciencia política es *Resistance and Revolution* de David V. J. Bell (Houghton Mifflin, Boston, 1973) donde, de paso, discute la noción escolar de revolución medible por sus "consecuencias revolucionarias", introduciendo por su parte una distinción entre "secuencias" (efectos que siguen a la revolución) y "consecuencias" (efectos causados por la revolución); atendiendo a varios niveles de repercusión, Bell propone el concepto de "guerra interna" que comprende a las especies de "revolución de clase", "guerra civil", "guerra de secesión" y "guerra de liberación".

y el Banco Interamericano de Desarrollo) para promover intereses en el mercado; y la noción no menos interesada que promovía el "modelo brasileño" y más tarde la colonización de estilo manufacturero, la "taiwanización".

No es sino la exacerbación del viejo modelo colonial de "civilización" contra "barbarie" lo que ha producido la inversión real de los términos en la "civilizada" Argentina de Videla; así como el "baño de sangre", que para la democracia reclama Pinochet, revela el verdadero carácter de la "tradición democrática" en Chile; o el "escuadrón de la muerte" el autoritarismo del "milagro brasileño". En el país "más democrático" del subcontinente, en Venezuela, el desarrollismo y los grandes ingresos del petróleo han denunciado también ese carácter "democrático" en la distribución del ingreso y el filisteísmo de la nueva burguesía.

Precisamente, las nuevas formas fascistas en América Latina, así como las formas neocapitalistas y desarrollistas, prueban la insuficiencia básica de las formas de organización política tradicional. El discurso político de esas dictaduras sangrientas se justifica, sin paradoja, en el humanismo, en el nacionalismo y en la misión redentora de Occidente como civilización superior. Naturalmente que ese discurso es una parodia (y un contrasentido) de aquella ideología universalista sustentada en la expansión mercantil. Pero, aun así, este discurso de la dictadura muestra hasta qué punto irrisorio la ideología "civilizadora" y "occidental" ha tenido escaso sentido, o ninguno, en la práctica de la dominación y en su sistema de violencia.²

Penosamente, el discurso político de "izquierda radical" todavía es un subsistema del discurso de la clase dominante: recae por lo común en el irracionalismo, suele ser voluntarista y espontaneísta, y en último término estatista y desarrollista. La competencia por la hegemonía de su espacio político es otra forma de su dispersión y de su retórica "mandarinista". No obstante, es obvio que formas más maduras de organización política popular se han gestado en los últimos años y deberían poder articularse en la actual fase política de la competencia partidarista y electoral.

² Un estudio de las formas del fascismo en América Latina puede verse en la discusión de Pío García, Agustín Cueva, Ruy Mauro Marini y Theotonio dos Santos, "La cuestión del fascismo en América Latina", en *Cuadernos Políticos*, n. 18, México, oct.-dic., 1978, pp. 13-33. Véase también el número especial de *Nueva Política*, México, n. 1, 1976, dedicado al fascismo.

Otro asunto es ver si esa competencia electoral —hecha en el terreno más propio de la burguesía— permite un margen efectivo para la reconstrucción política de la alternativa socialista; la cual excede a la izquierda en competencia, contradice a la manipulación reforzada del discurso de derecha, y está en entredicho con el poder incautador del Estado.³

La construcción, pues, de una nueva lógica del sentido político parte de las evidencias de la crisis económica (que denuncian al modelo dependiente y reclaman la elaboración de otro alternativo); comprende el campo ideológico (que en la crisis se traduce como una abierta batalla, donde el sistema represivo tradicional refuerza su mistificación para incautar la conciencia de clase) ; y se desarrolla como trabajo político vertebrador (porque en la crisis el Estado militar busca fundamentar su dominio en una nueva constitución y en una elección nacional para refrendar el ingreso al poder de los grupos monopólicos; y por lo mismo la respuesta popular deberá todavía generar un frente de resistencia y competencia); y, al mismo tiempo, se requiere ir más allá de la coyuntura y discutir las condiciones de un modelo emancipador alternativo.⁴

3 Es pertinente esta observación de Louis Althusser: "Por lo que concierne a la política, se trata ante todo de no reducirla a las formas oficialmente consagradas como políticas por la ideología burguesa: el Estado, la representación popular, los partidos políticos, la lucha política por el poder del Estado existente. Si se entra en esta lógica se corre el riesgo de quedar atrapado en ella y de caer no sólo en el 'cretinismo parlamentario' (expresión discutible), sino sobre todo en la *ilusión* jurídica de la política, ya que la política queda de este modo definida por medio del derecho, derecho que consagra (sólo él puede hacerlo) las formas de la política definidas por la ideología burguesa, incluyendo la actividad de los partidos". La concepción clásica de la política y los partidos, concluye, está en entredicho. En "Notas sobre el Estado", *Cuadernos Políticos*, n. 18, México, oct.-dic., 1978, pp. 5-11.

4 Naturalmente, se requeriría desarrollar estas conclusiones discutiendo, en primer lugar, el papel del Estado en la crisis, la que busca negociar desde su propia situación crítica. Crisis del Estado burgués y crisis de la estructura de poder político son correlativas y van más allá de la coyuntura actual. Para la fundamentación teórica de esta discusión, puede revisarse la colección de trabajos reunidos por Nicos Poulantzas, *La crisis de l'État*, PUF, París, 1976. En su ensayo "Éléments d'analyse sur la crise de l'État", Poulantzas cuestiona tanto las nociones de crisis de la sociología y ciencia política burguesas (que la conciben como un instante "disfuncional" que interrumpe el funcionamiento armónico del "sistema"), como la noción ligada a la Tercera Internacional comunista ("mecanicista, evolucionista y economicista", que supone el "catastrofismo económico" de la crisis "apocalíptica", perdiéndose así la especificidad de la crisis, comenta Poulantzas, porque el capitalismo puede siempre reabsorber la crisis y prolongar su reproducción aunque podría no poder hacerlo: depende ello de la lucha de clases que es por lo mismo, central al análisis). Dice también Poulantzas: "toda crisis política, a la vez en la modificación de las relaciones de fuerza en la lucha de clases y en las rupturas internas que provoca en el interior de los aparatos de Estado, se articula necesariamente a una crisis ideológica que, en lo que concierne al Estado, se traduce en una crisis de legitimación. La crisis política se articula notoriamente a una crisis de la ideología dominante, tal como ella se materializa no sólo en los aparatos ideológicos (Iglesia, medios de información de masas, aparato cultural, aparato escolar, etcétera), sino igualmente en el aparato de intervención económica del Estado y en sus aparatos represivos por excelencia (ejército, policía, justicia, etcétera)".Ibid., p. 30. Acerca de la noción de "crisis" véase "Métamorphoses d'une notion. Les historiens et la 'crise' ", en *Communications*, n. 25, París, 1976, pp. 4-18. La crisis económica en el Perú es

2] UNA IDENTIDAD PLURAL

Cuando la identidad de intereses forma una comunidad, y podemos además comprobar en ella un vínculo nacional, y probablemente también una organización política, estamos ante una clase social.⁵ La formación de la clase es, por cierto, el primer rasgo de la identidad social, y la "conciencia de clase" actúa como la práctica política de esa identidad. Como es evidente, la reproducción de los medios de mistificación (la falsa cultura del ocio y del entretenimiento: la "cultura de masas") va creando un cerco "natural" (un universo simbólico manipulable) que enajena la conciencia de clase, excita las expectativas y promueve los valores sustitutivos y compensatorios. El trabajador reemplaza la conciencia de clase por la "conciencia espontánea": el mundo se le impone como fatal; y es así reducido a depender de la distribución del ingreso, que no puede disputar, y de la distribución de su tiempo, que no puede decidir. Por otra parte, en el capitalismo moderno la integración supuesta de intereses busca conciliar los conflictos de clase, de tal modo que el "interés de clase" como motivación de conciencia no parece suponer, por sí mismo, la necesidad de una alternativa política a la sociedad burguesa.⁶

La discusión sobre la identidad, pues, requiere ser replanteada al nivel conflictivo de la clase y su formación y su acondicionamiento antagónicos. En las sociedades subdesarrolladas los conflictos de "capitalismo y esquizofrenia"⁷ son en este sentido ilustrativos. La "territorialización" que impone la sociedad nacional a la fuerza movilizadora del sector popular es otra demostración de la dominación estratificada. Es probable que en la zona donde la "urbe moderna" se encuentra con la "desurbanización" de las migraciones se hayan formado nuevas pautas conflictivas, entre las fuerzas de asimilación y las fuerzas de impugnación social. Necesitamos más evidencia sobre la recomposición

notoriamente estructural (revela la pertenencia del país a un sistema dependiente que configura un sector moderno desigual y permanentemente crítico en términos nacionales); véase el ilustrativo trabajo de Carlos Amat *La economía de la crisis peruana*, Fundación Ebert, Lima, 1978; también: *Socialismo y Participación*, n. 6, Lima, 1979.

5 Marx en El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte.

6 Véase Sandor Raduoti, "Benjamin Politics", en *Telos*, n. 37, otoño, 1978, y Agnes Heller, "Towards a Marxist Theory of Value", en *Kinesis*, V, L, otoño, 1972. Se puede asimismo seguir el análisis de N. Poulantzas: "El poder, las clases y los intereses de clase", en *Pouvoir politique et classes sociales*, ed. Maspero, París, 1971, t. I, pp. 107-19.

7 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, ed. Barral, Barcelona, 1972.

ideológica de las migraciones, pero puede suponerse que en comunidades relativamente autointegradas (con "identidad" suburbana) el uso de un discurso de reclamo, protesta y denuncia ante el espacio oficial potencia una conciencia de clase; tal como se deduce de la capacidad organizativa y política que demostraron en los últimos años numerosos "pueblos jóvenes" (ciudades perdidas, villas miseria). En cambio, es probable que otras comunidades, como la de los tugurios y, en general, el creciente lumpenproletariado urbano, sean víctimas más propicias de los espejismos sustitutivos de la urbe. Por cierto, en estos grupos culturalmente pauperizados es visible una falta de identidad: poseen la identidad sustituida de los medios de comunicación masiva, el lenguaje enajenado, la compensación ilusoria. No hay que olvidar, por otra parte, que el papel político que pueden asumir los grupos de desocupados y subocupados es altamente manipulable. Derrotaron a la clase obrera optando por Hitler en Alemania y fueron el soporte de Perón en Argentina.

Pero una revisión del componente de identidad de clase en la formación de la conciencia impugnadora, nos demuestra que es simétrico al componente de identidad de clase en la conciencia política dominante. Esto es, también la identidad es un ámbito de conflicto, jerarquización y dominio. Como es evidente, la identidad de clase de la burguesía dominante (que se basa en el temprano proceso normativo de la conciencia de clase señorial) suministra los términos de la legitimidad en la sociedad nacional: los roles de casta, poder y dinero; provee al mismo tiempo los términos de la dominación política (desde el Estado, la Fuerza Armada y el sistema de partidos políticos); y, por cierto, los términos de valoración cultural (el modelo de la cultura hegemónica, la marginación de las subculturas nativas, la negación de una cultura nacional fuera de la dependencia).

El componente social de la identidad tiene, además, un sustrato étnico. Y también aquí el Perú se muestra agudamente conflictivo. El conjunto ideoaectivo e ideológico del racismo en el Perú está todavía por estudiarse, pero es comprobable su complejidad activa. En la sociedad nacional la mayor o menor distancia racial del sujeto frente a los estereotipos devaluados, definirá su percepción. Pero, reveladoramente, esa percepción discriminadora carece de autoconciencia étnica: de allí que el sujeto discriminador sea a su vez discriminado por el estrato subsiguiente en la jerarquía piramidal. Por cierto que este comportamiento no es privativo de la sociedad nacional y está asimismo presente en la estratificación social del mismo mundo campesino.⁸

⁸ Son importantes los trabajos de Karen Spalding, *De indio a campesino* (Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1972); Fernando Fuenzalida, "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", y Enrique Mayer, "Mestizo e indio: el contexto social

Parecería, pues, que el sustrato étnico como identidad sólo podría responder al papel marginado de las minorías en el Perú. Con el agravante de que la mayoría indígena vive una condición de minoría devaluada. Las relaciones de etnicidad y clase están todavía por documentarse en el marco de la especificidad cultural multinacional; también a este decisivo nivel se hace patente la falsa versión que del país ha sostenido la sociedad nacional a través de sus aparatos ideológicos de Estado.⁹ No hay que olvidar que el concepto de "raza" es cultural: de allí que la historia intelectual de este mismo concepto sea de por sí ilustrativa de las percepciones ideologizadas sobre el conjunto del país, las que han presupuesto que la raza "influye" en la cultura, siendo más bien (como explica Levi-Strauss) que la cultura decide las nociones de "raza".

Conviene discutir en seguida la sobrevaloración común del "mestizaje". Naturalmente, somos un país culturalmente mestizo en el sentido lato de que distintos conjuntos de información provienen de fuentes "occidentales" y "aborígenes"; y es incluso demostrable que el repertorio cultural "indio" sea en buena medida una reestructuración de varias fuentes. Sin embargo, no se puede decidir una aculturación simétrica que produzca una síntesis elaborada como "mestiza". Tampoco se puede predeterminar un horizonte sociohistórico andino que funcione como paradigma para medir a partir de su "legitimidad" la mayor o menor modernización andina. La misma sociedad inca fue notoriamente plural, y las etnias que la antecedieron y sobrevivieron incorporaron y adaptaron no poca información durante la conquista española. Esa incorporación no ha cesado, lo cual supone el grado diverso de "mestizaje" de la misma cultura andina. Pero asimismo las subculturas mestizas, provincianas y suburbanas han incorporado información andina de todo tipo —y, hasta cierto punto, también la sociedad nacional—, lo cual supone un grado relativo de "indigenización". De cualquier modo, el proceso histórico considerado como proceso de comunicación (en el cual el flujo de información determina las reacciones culturales) sugiere que la estratificación sociocultural se ve reforzada en su esquema de dominación: o sea, la sociedad nacional reproduce su dominación sobre el paisaje "natural" de los procesos culturales. Y, no obstante, hay evidencia también de que estos procesos son el espacio de contradicción que han abierto de las relaciones interétnicas" (ambos trabajos en *El indio y el poder en el Perú*, Perú Problema n. 4 Lima, 1970).

⁹ El concepto de "especificidad" ha sido introducido por Anouar Abdel-Malek, y supone "factor estructural central en el proceso mismo de la unificación del conocimiento del mundo real". Véase *Spécificité et théorie sociale* (Coloquio sobre especialidades culturales e industrialización), bajo la dirección de A. Abdel-Malek, ed. Anthropos, París, 1976. Sobre el concepto de historia como proceso de comunicación, puede consultarse B. A. Uspenskii, "Historia sub Specie Semioticae", en Henryk Baran, comp., *Semiotics and Structuralism*, Nueva Cork, 1976, pp. 64-75.

las clases sociales dominadas, fuera del país oficial, a veces, en conflicto con las fronteras internas de la sociedad nacional, otras tomándole la palabra al sistema para reclamarle cumplir sus propias leyes.

Pues bien, no podemos seguir considerando seriamente que la "integración del Perú" se basa en la incorporación de las culturas indígenas a la "vida nacional" a través del "mestizaje". El mismo concepto de integración es típico de la ideología estatista de la sociedad nacional. Es, por cierto, un concepto enraizado y naturalizado: distintas ideologías han dado por sentada la necesidad de "integrar" al indígena desde las instituciones estatales (educación, justicia, comunicaciones). No podemos sino reconocer que somos un país plural (aunque muy poco pluralista), y que los derechos de las minorías a su propio sistema cultural nos impiden condenarlas a desaparecer en nuestra versión sincrética de un mestizaje sobreimpuesto.

La historia demuestra que las minorías nacionales han preservado su existencia misma en su sistema cultural: la información occidental que han recibido, en la forma de una dominación, han podido procesarla desde su propio sistema. (Aunque es probable también que este trabajo de adaptabilidad haya, en no pocos casos, deteriorado las formas culturales nativas y haya también desarticulado sus campos semánticos y su capacidad de creación.) La historia andina declara, precisamente, la capacidad de procesamiento y asimilación de una población expulsada de sus espacios económicos y culturales, reclusa a la mínima sobrevivencia, y sin cesar amenazada por las sucesivas administraciones del país oficial. Creer, además, que la nación andina deberá marchar hacia un mestizaje nivelador es iluso y peligroso: una suerte de "destino manifiesto" que no podemos sino rechazar.¹⁰

Como el capitalismo, cuya práctica de explotación del indígena fue en el Perú aún más sangrienta que la explotación colonial española, también el socialismo histórico ha sido insensible a la particularidad de las minorías étnicas, culturales y religiosas. Los países socialistas no parecen sino haber proseguido la historia de la modernización iniciada por el etnocentrismo colonizador de los países capitalistas. No es casual que las versiones de la "cuestión nacional" tanto en el liberalismo y el nacionalismo de la ideología burguesa como en el centralismo del "modo de producción estatal" sean hoy críticamente revisadas y cuestionadas.¹¹

¹⁰ Lo ha hecho con lucidez Stéfano Varese en su *Las minorías étnicas y la comunidad nacional*, ed. del Centro de Estudios de Participación Popular, Lima, 1974.

¹¹ Henri Lefebvre, *De l'État*. 1. (*L'État dans le monde moderne*). 10/18, París, 1976, y *De l'État*. 2. *De Hegel a Mao*. (La

En la perspectiva de un discurso cultural y político que discute los modelos y proyectos nacionales, podríamos revisar los movimientos proindígenas como un proceso sensible de nuestra historia intelectual y sus articulaciones posibles a la práctica social. En efecto, el nativismo de Clorinda Matto de Turner (1889), la Asociación Pro-Indígena (1909) fundada por Pedro S. Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo; el indigenismo pictórico de José Sabogal, Julia Codesido y Jorge Vinatea Reynoso; la demanda más elaborada por un indigenismo crítico en José Carlos Mariátegui, y el neoindigenismo de José María Arguedas, entre otros movimientos, configuran un proceso de conciencia cultural que iría ganando madurez política. Ya en la década de los sesenta las ciencias sociales desarrollaron una documentación más rica del universo andino. No en vano en los últimos años se produjo una intensa presencia de la cultura aborigen que había ido ganando su propio espacio en la comunicación cultural.

Pues bien, ¿cómo pensar los términos de una identidad nacional? Si vemos que la identidad es de clase, de etnia, de percepción, y de inscripción en uno u otro discurso, sólo podemos concluir que la nuestra es una identidad conflictiva y jerarquizada. Esta identidad (que supone la constitución de un sujeto en la interacción social) en la sociedad peruana aparece como una distorsión: no sólo por el dominio de unos rasgos de identidad sobre otros, sino también por la "naturalización" de una jerarquía que es arbitraria e injusta. O sea, también la identidad está ideologizada y forma parte del conflicto de las clases.

Por lo mismo, en el discurso crítico que es preciso reconstruir para un proyecto emancipador, la identidad jerarquizada sólo podrá ser reformulada como identidad plural en la transformación política. No podemos pretender una identidad generalizada y niveladora, ni mucho menos conciliadora. Sólo podemos pensar una identidad consciente de su peculiaridad y su pluralidad, enraizada en la historia común y en el proyecto colectivo. Una identidad crítica empezaría, por lo tanto, criticando las preconcepciones de la idea misma de identidad, su etnocentrismo latente, y planteando la redefinición del concepto en el consenso efectivo, asegurando así su apertura y su eficacia objetiva.

No hay que olvidar, por otro lado, que en la competencia ideológica el Estado es el primero en proclamar "políticas de identidad nacional". Ésta es la típica retórica de la burocracia nacionalista:

theorie "Marxiste" de l'État), idem, 1976. Un valioso recuento es el tomo de Gilles Bourque, *L'État capitaliste et la question nationale*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1977.

aquella que desde el poder busca orientar a las clases dirigentes, económicas y políticas, hacia recursos ideológicos de función niveladora. Los aparatos ideológicos de Estado tienen como una de sus funciones la producción incesante de "identidad oficial-nacional". Las galerías de héroes de la patria (o de precursores y mártires de la revolución); el culto a la personalidad; los valores chovinistas compensatorios (el deporte, las imágenes de prestigio local); la difusión de los supuestos rasgos de la cultura popular (en verdad, la parodia de esa cultura) a través del "folklore de TV" y los medios de comunicación masiva, son algunas fuentes del repertorio institucional de esta identidad oficial. Un repertorio pacificado, autocomplaciente, irracional.

Para el Estado burgués —que conduce el actual periodo de regresión en muchos países— esta "identidad nacional" encubre la represión del sistema y la ley: el nacionalismo de unos supone el antinacionalismo de los otros, que son los "rebeldes", "los extranjeros", los "subversivos".¹²

Por ello, la identidad crítica y plural reclama también la revisión de lo que pasa por "tradición nacional" y por "nacionalismo". Reclama, en fin, el reconocimiento identificatorio de la práctica política que trabaja por la transferencia del aparato de Estado a las bases sociales.

12 Julia Kristeva, en su libro reciente *Polylogue* (ed. Seuil, París, 1977), expone estas relaciones del Estado y la "identidad nacional" como surgimiento de un nacionalismo típico de la fase de la regresión. En cuanto al grado variable de pertenencia individual al "sistema nacional", la siguiente tipología de H. C. Kelman podría ser adaptada a nuestras variantes y tensiones:

Pautas de compromiso personal en el sistema nacional

		<i>Modo de integración en el sistema</i>		
		IDEOLÓGICO	<i>Rol-participante</i>	NORMATIVO
Fuente de relación	Sentimental	Compromiso con valores culturales	Compromiso SIMBÓLICO	Compromiso con la inmovilidad del Estado
al sistema	Instrumental	Compromiso con instituciones	Compromiso FUNCIONAL	Compromiso con el principio de equidad

H. C. Kelman, "Patterns of personal involvement in the national system: A social-psychological analysis of political legitimacy", en J. N. Rosenau, comp., *International Politics and Foreign Policy*, Free Press, Nueva York, 1969. Tabla adaptada por Daniel Katz et al., "A comparative approach to the study of Nationalism", en Peace Research Society (International), *Papers*, vol. XIV, 1970.

Sin una práctica emancipadora sustentada en la autogestión, el modelo ideológico promovido por el Estado seguirá usurpando el valor creativo de las identidades nacionales. Y seguirá remplazándolo con la retórica de su chovinismo dominical y futbolero.

3] CULTURA Y LENGUAJE

Desde la perspectiva de la semiótica, la cultura puede ser entendida como información. La cultura es un sistema complejo de comunicación merced al cual las sociedades intercambian, procesan y preservan información. En una primera instancia, los distintos modos de registrar y procesar esa información distinguiría a los grupos sociales.¹³

En el circuito de la comunicación, hay culturas que funcionan como un sistema donde el emisor es un "yo" y el destinatario un "tú". Las culturas "occidentales" siguen este esquema, que permite el dinámico flujo de la información. Permite, así, el desarrollo técnico. Una limitación distingue a este modelo: pocos son los que producen y emiten información y muchos las que la reciben; por lo cual estas culturas tienen un bajo nivel de participación en la producción misma de la información, y actitudes más bien pasivas. Pero también hay otras culturas cuya comunicación se produce de un "yo" emisor a otro "yo" receptor. O sea: la información circula en el ámbito de un sujeto colectivo, del "nosotros" de la cultura "tradicional". En este sistema, la información se reitera (en el mito, por ejemplo) y supone una intensa actividad espiritual y participación; aunque estas sociedades no han logrado resolver problemas económicos y sociales, a diferencia de las primeras.

Por cierto, estos modelos se dan al mismo tiempo en muchas sociedades si bien suele ocurrir que uno de ellos prevalece sobre el otro. Una sociedad "ideal", desde este punto de vista, sería aquella que hubiese incluido ambos sistemas en equilibrio. Pero, como es previsible, los grupos culturales se manejan con distintos grados de consumo de información, y hay amplias zonas de la información que no son pertinentes a una u otra percepción. No menos previsible es el hecho de que también en esta dimensión se produzca una situación de conflicto.

13 Véase B. A. Uspenskii et al., "The Semiotic Study of Cultures", en Janvan der Eng y Mojmir Grygar, *Structure of Texts and Semiotics of Culture*, La Haya, 1973; Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes des signes*, Bruselas, 1976; Daniel P. Lucid, comp., *Soviet Semiotics An Anthology*. Baltimore, 1977.

Las novelas de José María Arguedas, por ejemplo, ilustran dramáticamente la coexistencia, la tensión y la ruptura de modelos distintos de comunicación. En *Los ríos profundos* (1958) vemos cómo la percepción popular indígena (que implica un tipo de procesamiento de la información) se opone a la percepción dominante institucional (que busca imponer su orden de la información, y que castiga otro ordenamiento); y vemos, sobre todo, cómo la subjetividad dramatiza esa tensión, que busca interpretar y resolver con su agonía y rebeldía. En su poderosa novela *Todas las sangres* (1964), Arguedas va más allá: ilustra la comunicación como un sistema jerárquico; esto es, los hablantes se inscriben en una elaborada pirámide de la información, en cuya base hay grupos que no tienen derecho al habla. Y también otros sistemas: el que se abre con el quechua, y el que presupone el bilingüismo; no es casual, así, que la rebelión final (figura recurrente en Arguedas: ruptura hacia donde se desplazan las fuerzas en conflicto) sea en primer término una actividad de habla liberada. No menos dramáticamente, en *El zorro de abajo y el zorro de arriba* (1971) la posibilidad de racionalizar el conflicto de la información se ha fracturado: ahora sólo resta comunicar su desintegración a través del habla del "loco", del habla del "borracho", del habla "apocalíptica" de una información sin destino social, desgarrada por la marginación y la injusticia.

La cultura trabaja, pues, como un sistema de comunicación asimismo plural y no menos conflictivo. Implica una suerte de archivo dinámico: la noción de "agua", por ejemplo, ocupa un lugar en el archivo de la información de la cultura andina, y otro lugar en el de la cultura occidentalizada. Además, suele ocurrir que los procesos de cambio modifiquen esos lugares, y las nociones mismas, porque los "campos semánticos" se reestructuran socialmente. Todo lo cual nos remite a un punto central: la lucha por la información.

Como dice Lotman: "La información no sólo es su indicación opcional sino una de las condiciones básicas para la existencia del hombre. La batalla por la sobrevivencia —tanto la biológica como la social— es una lucha por la información".¹⁴

En primer lugar, los grupos culturales cuentan con el conjunto básico de información aprendida y con los medios de su procesamiento y reserva. Un ejemplo notorio es la economía agraria andina y su milenario empleo de estadios ecológicos (diferentes tierras y climas entre la costa y la puna), sistema

14 Jurij Lotman, "Culture and Information", en *Dispositio*, n. 1, 1976, pp. 213-15

"vertical" agrario que requirió la institución de los mitimaes.¹⁵ En segundo lugar, otros grupos buscan controlar las fuentes de información, así como sus medios de reproducción, para dominar a grupos menos fuertes o aislados. Con mayor instrumental informativo (técnico) esos grupos dominantes (dentro y fuera del país) utilizan a los menos equipados como canal informativo, energía retroactivadora o mera fuerza de servicio de su poderosa maquinaria de comunicación. Estos grupos dominados alimentan así la expansión de la maquinaria dominante, pero no participan en su gestión y mucho menos conocen sus mecanismos en la fuente. Sólo una rebelión podría quebrar el esquema: los dominados rehúsan alimentar el circuito y crean el suyo propio.

Naturalmente, la lucha por la información es más transparente en el dominio de los medios de comunicación masiva.

En primer término, es una lucha tradicionalmente decidida a favor de los poderes establecidos. Los reformistas del siglo XVIII ingenuamente creyeron que la "opinión pública" era la conciencia de la sociedad y que el efectivo conocimiento de la realidad la haría cambiar de función. Pero, como dice Michel Foucault, "la opinión pública representa una reactualización espontánea del contrato social". Y, precisamente, la opinión pública está construida por la información institucionalizada de los medios de comunicación. El ámbito social que la televisión, la radio, los periódicos y las revistas alcanzan es un ámbito en buena parte colonizado por la ideología dominante y reforzado por sus modelos a través de la "cultura de masas". En definitiva, este ámbito supone a la sociedad nacional, busca expandirse sobre ella y activamente introduce líneas de interés, orientación y control. La "opinión pública" está, pues, alimentada por la naturaleza del poder reflejada y reproducida por estos aparatos ideológicos.

De allí la decisiva importancia que las clases dominantes otorgan a los medios de comunicación, que son una empresa ideológica y política, más allá de su mala o buena fortuna económica. Autoprotégida por el discurso liberal ("libertad de prensa y de opinión" como "derecho de crítica y de información", para garantía de un "auténtico proceso democrático"), esta empresa se postula como el centro de la economía de "libre mercado" que reproduce el "intercambio libre" de las ideas. Pero más aún que las empresas de ese mercado, ésta se encuentra particularmente codificada por la estructura real del intercambio y por la estructuración del poder. En los "mass media", los códigos del emisor se deciden

15 Lo describe John Murra en su libro *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975.

en tanto organización burocrática ligada al sistema político (en la TV con más claridad) o en tanto organización empresarial ligada al sistema económico (la gran prensa) e ideológico; mientras que los códigos del destinatario varían de acuerdo a situaciones socioculturales en el ámbito autorregulado que presuponen los propios "mass media".¹⁶

Por lo tanto, la lucha por la información se da en el seno del poder más indiscutido de la burguesía: su control de la información, esto es, su modelización de la cultura y su distorsión de la conciencia social.

Dos alternativas han operado como excluyentes en este conflicto: la propiedad privada de los medios de comunicación, y la propiedad estatal de los mismos. La segunda ha probado ser tan distorsionante como la primera, pero hay por cierto otra alternativa, cuya elaboración teórica requiere ser formulada: la propiedad socializada de los medios de comunicación.

El ensayo de la prensa reformada en el Perú (1974-76) buscó promover esta socialización, a través de una transferencia de las empresas periodísticas a las organizaciones sociales de la población. Pero su distorsión estatal y su fracaso posteriores no demuestran sino la necesidad de que la gestión sea directamente responsabilidad de las bases sociales. Esto es, la socialización efectiva depende de la previa socialización del aparato político. En no pocos países existen formas semisocializadas y cooperativas de producción de la información, como inicial alternativa, especialmente a niveles sindicales, políticos y de minorías, pero usualmente en un espacio social marginado. Precisamente estos modos marginalizados de producción denuncian el dominio de los medios masivos y su poder naturalizado.

Walter Benjamin vio en los "mass media" la formación de un nuevo lenguaje colectivo que podría contener un enorme potencial para la cultura humana. A primera vista, parecería utópico que las fuerzas sociales emancipadoras ocupen ese espacio y realicen esa potencialidad. Sin embargo, en la reconstrucción social de un discurso alternativo que articule el proyecto autogestionario, esa socialización de las comunicaciones se hace una necesidad de la teoría y un objetivo de la práctica.

¹⁶ Una elaboración pertinente es la de Umberto Eco en su *A Theory of Semiotics* (Indiana, 1976); véase también su trabajo "Lignes d'une recherche sémiologique sur le message télévisuel", en *Recherches sur les systèmes signifiants*, Symposium de Varsovie, comp. de T. A. Sebeok, ed. Mouton, La Haya, 1973, pp. 535-40.

Lo cual no niega la existencia de medios estatales y privados de comunicación: la pluralidad es connatural a la información, pero los términos desiguales de su poder actual son contradictorios con esa misma pluralidad.¹⁷

Porque, en último término, es la producción de la escritura lo que este discurso social de la identidad crítica y plural no ha cesado de demandar: desde los orígenes del discurso sobre el Perú, desde Garcilaso y Guamán Poma, hasta las luchas de hoy por resistir a la regresión y denunciar la represión. Escritura que es el espacio de los lenguajes generados por las fuerzas impugnadoras: lenguaje dicho e inscrito como la materia que construye la lógica de los hechos en el sentido de la liberación.¹⁸

17 Véase el importante balance sobre las comunicaciones en el Tercer Mundo, *La información en el nuevo orden internacional*, editado por Fernando Reyes Matta, Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, México, 1977.

18 En mi libro *La cultura peruana: experiencia y conciencia*, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978, he intentado una lectura del discurso social y su elaboración cultural.