

Viceversa

Cuadernos de Trabajo sobre Interculturalidad

Volumen 1. Noviembre 2014



Racismo e identidad nacional

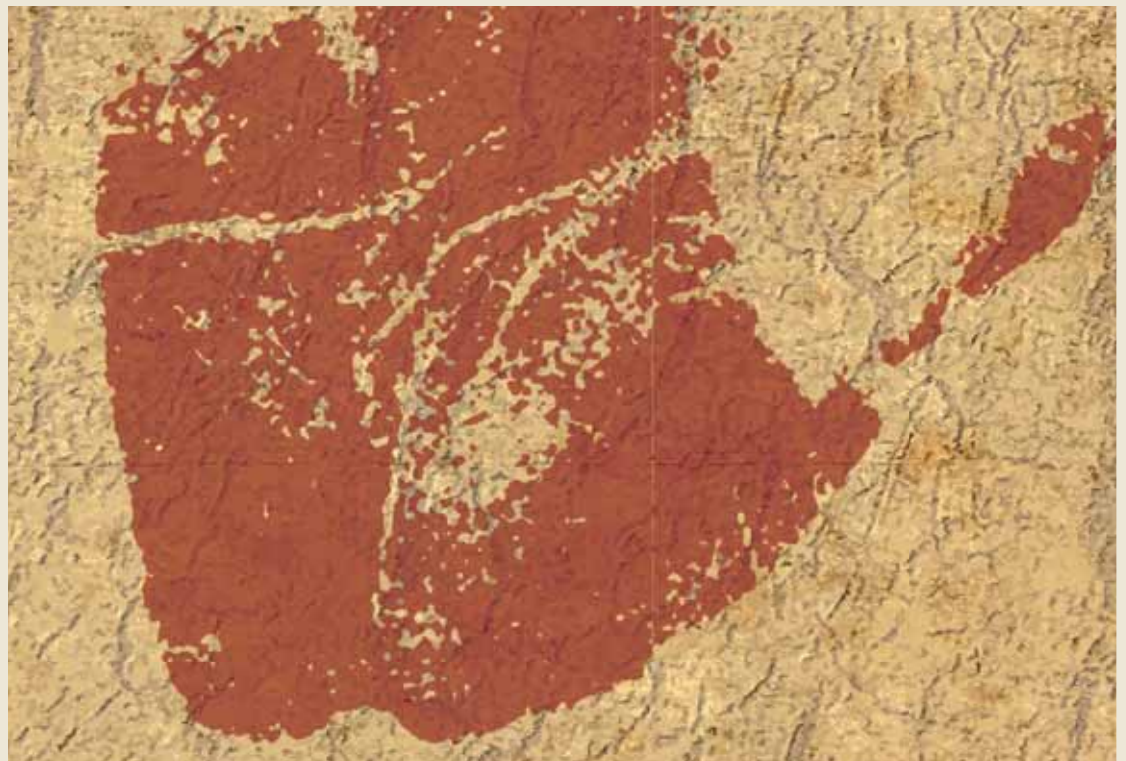
Paulo Drinot

¿Existe la nación peruana? José Luis Rénique



El gamonalismo ¿Se acuerdan?

Guillermo Nugent



La población afroperuana: inclusión y reconocimiento • “SER PARTE DEL BAILE” Entrevista a Steven Stern



ÍNDICE

DIVERSIDAD



3

La población afroperuana: inclusión y reconocimiento
Rocío Muñoz

Imaginar el desarrollo
José Carlos Agüero

5



7

Arquitectura estatal y agenda indígena
Anahí Durand

Cambios culturales e historia en el Perú
Pablo Sandoval

9



DEBATE

Racismo e identidad nacional
Paulo Drinot

11



13

El gamonalismo ¿Se acuerdan?
Guillermo Nugent

¿Existe la nación peruana?
José Luis Rénique

15

ENTREVISTA

“Ser parte del baile”
Entrevista a Steve Stern

16



RESCATE



20

Las Lenguas y la Poesía
Emilio Adolfo Westphalen

El cine de Omar Forero
Pierre Emile Vandoorne y Natalia Ames

23

El oficio doloroso de contemplarnos: Libro de fotografías de Daniel Pajuelo
Julio Vega Guanilo



Presentación

Con la publicación de “*Viceversa*”, el Ministerio de Cultura, a través del Viceministerio de Interculturalidad busca contribuir a posicionar el debate y la reflexión crítica sobre la diversidad cultural, la interculturalidad y el desarrollo. Nos interesa hacer estos temas más visibles, dotarlos de más centralidad y evidenciar su relación fundamental. En un país tan complejo como el Perú, la democracia adquiere mayor legitimidad si se nutre de esta pluralidad. Hacerlo implica un esfuerzo reflexivo sobre la sociedad y sobre la propia tradición de nuestra administración pública. Por medio de estos cuadernos de trabajo, acercaremos a la academia con la gestión, sin pretender agotar las discusiones ni ofrecer recetas para intervenir políticamente, y más bien enfocándonos en tender puentes, ubicar nudos críticos y abrir un diálogo desde múltiples perspectivas para pensarlos y encararlos.

Viceversa

Cuadernos de trabajo sobre Interculturalidad



Diana Álvarez-Calderón Gallo
Ministra de Cultura

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Rocío Muñoz Flores
Directora de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural

Editores generales:

José Carlos Agüero
Pablo Sandoval

Asistencia de edición:

Karina Chappell

Diseño y diagramación:

Renzo Espinel y Luis de la Lama

Viceversa N. 1

Noviembre de 2014, Lima – Perú

Viceversa es una publicación del Ministerio de Cultura

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° XXXX

Ministerio de Cultura

Av. Javier Prado 2465, San Borja
Lima 41 – Perú
Teléfono 618-9393
www.cultura.gob.pe

Pueden escribirnos a:
todaslassangres@cultura.gob.pe
www.todaslassangresperu.lamula.pe

PERU Ministerio de Cultura

50 años

MEMORIAS Y DIVERSIDAD CULTURAL

CONVERSANDO CON
**RICARDO CARO,
MANUEL CORNEJO Y
PONCIANO DEL PINO**

CICLO DE CONVERSATORIOS
Todas las sangres son Perú

INGRESO LIBRE
MIÉRCOLES 26 DE NOVIEMBRE/6:00 P.M.
INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS- IEP-

PERU

LA POBLACIÓN AFROPERUANA

INCLUSIÓN Y RECONOCIMIENTO

Rocío Muñoz Flores

Comunicadora. Directora de la Dirección General de Ciudadanía Intercultural del Ministerio de Cultura.

Han pasado casi dos siglos de fundada nuestra república, pero hace muy poco tiempo que se ha creado una institucionalidad que vela por los derechos de la población afrodescendiente. Es un retraso muy grande, pero también, un hito positivo que está llamado a generar consecuencias de largo plazo. Luego de este paso, no es posible detener el avance de políticas a favor de la población afroperuana.

Desde mediados del 2013 el Ministerio de Cultura a través del Viceministerio de Interculturalidad, cuenta con la Dirección de Políticas para Población Afroperuana. Esto implica la asunción de parte del Estado y de la sociedad de que existen poblaciones que soportan condiciones históricas de exclusión y falta de reconocimiento, y que por lo tanto es prioritario desde el Estado impulsar acciones que les procuren condiciones de igualdad y acceso a oportunidades. Sin embargo, para que esta dirección y en general el Estado pueda ser eficaz en sus acciones requiere un elemento básico: **información** para definir con claridad qué hacer y la estrategia más adecuada de esa intervención.

Visibilidad estadística ¿dónde están, quiénes son?

El 2009 el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD), expresó su preocupación ante la escasa visibilidad pública de las comunidades afroperuanas, lo que se evidenciaba por la poca información provista sobre ellas en el informe nacional al mismo Comité, el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2007 y otras fuentes oficiales. Por ello

el Comité urgió al Estado peruano a llevar a cabo un estudio sobre la población afroperuana que le permitiera precisar sus necesidades y elaborar políticas efectivas para atenderlas. Frente a dicha recomendación -reiterada por la Defensoría del Pueblo-, el Ministerio de Cultura realizó el 2014, junto al Grupo de Análisis para el Desarrollo (GRADE) un *Estudio especializado* de gran envergadura.

Este estudio tuvo como objetivo central describir la situación socioeconómica de la población afroperuana. Los datos fueron recogidos a partir de una muestra y por medio de entrevistas a 3100 familias de 8 ciudades del país. Ciertamente el estudio no permitirá saber cuántos afroperuanos existen y dónde se ubican, pues para ello se requiere un censo (y el próximo corresponde al Perú al 2017), sin

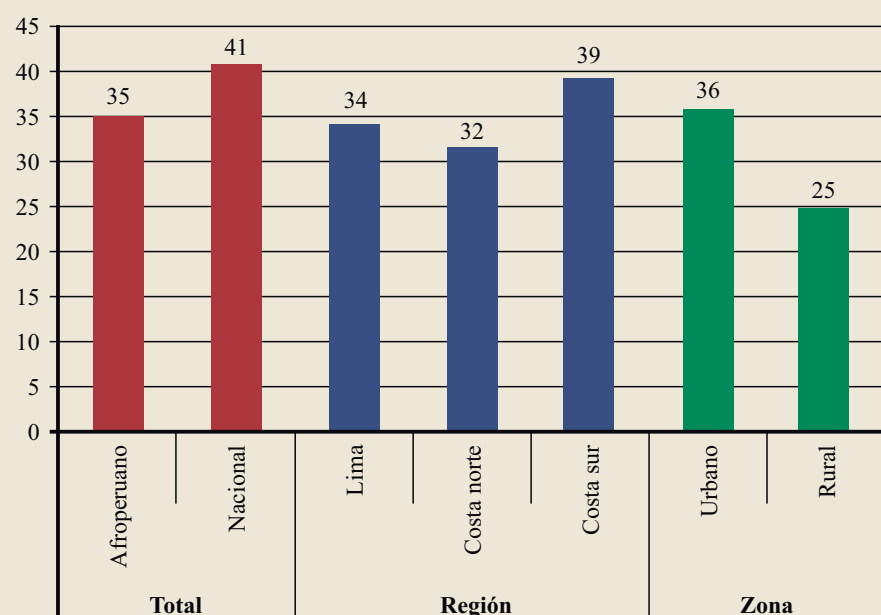
embargo, sí posibilita tener una radiografía de la situación actual de los afrodescendientes en el país.

El MINCU es consciente de la importancia que tiene identificar a la población, pues solo así logrará que el Estado oriente sus intervenciones con eficiencia. Por ello, de cara al próximo censo, viene participando de espacios técnicos que incorporen preguntas de auto-identificación étnica.



© Kike Armat

Jóvenes que han accedido a educación superior (18 a 26 años)



Fuente: Estudio especializado para Población Afroperuana 2014-GRADE y Ministerio de Cultura

Empleo y educación, la exclusión en la vida cotidiana

Estudios anteriores, realizados por centros de investigación y organizaciones de la sociedad civil ya daban cuenta de una situación acentuada de pobreza de la población afroperuana. Lo que este estudio provee es una mayor solidez y amplía el alcance de sus conclusiones. Se advierte, por ejemplo, que la población afroperuana económicamente activa (PEA) es del 58%, esto es, 16% menor que la PEA a nivel nacional. Y de esta PEA, el 72% no cuenta con un contrato laboral firmado.

El estudio también reveló que el 85% de los miembros de hogares afroperuanos entre 3 y 18 años de edad asiste a un centro educativo, 8% menos que el promedio nacional. Así también, el porcentaje de jóvenes afroperuanos que han accedido a la educación superior es menor en 5.7% al promedio nacional. Estos datos nos permiten identificar una vez más, que a pesar de los avances para mejorar el acceso a la educación, la población afrodescendiente aún requiere de medidas especiales que acorten las brechas y garanticen el acceso y permanencia en la instrucción básica y universitaria.

Discriminación: un círculo de desventajas

No es novedad que el racismo y la discriminación esté asociada a los estudios sobre la población afrodescendiente en

América. Sus raíces son antiguas, tienen que ver tanto con el orden colonial y la esclavitud, como con el moderno racismo de los estados nacionales. Lo cierto es que la discriminación y el racismo operan como un mecanismo que resta potencialidades a quienes lo sufren, afecta el reconocimiento y perpetúa un ciclo de exclusiones que es difícil de quebrar.

La encuesta para medir la opinión de la población peruana con relación a los derechos humanos, realizada por la Universidad ESAN el 2013 mostraba que el 81% de encuestados consideraba que la discriminación ocurría todo el tiempo y que nadie hacía nada al respecto; también que el 64% afirmaba que el derecho a no ser discriminado es el que el menos se respeta en relación con la población afroperuana. En el marco del Estudio especializado, se comprobó que las experiencias de discriminación que sufrieron los jefes de hogar afroperuanos fueron principalmente por razones étnicas raciales (32%). Por otro lado, el 56% de los jefes de hogar afroperuanos cree que la discriminación es una causa importante de la pobreza y que las personas afroperuanas son tratadas peor que las demás (43%).

Si bien es cierto, las percepciones son valoraciones subjetivas, no se puede negar que la discriminación racial en el Perú es un problema estructural, que lamentablemente no ha sido abordado desde sus múltiples dimensiones. La atención de la discriminación racial es para el Estado peruano un desafío que

demanda una intervención articulada y que no se agota con la prevención. Por ello, su atención requiere comprender el proceso socio-histórico del país y las dinámicas de poder que este genera, a fin de lograr un análisis fino de las formas como se expresa y el impacto que tiene en la vida y las posibilidades de agencia y desarrollo de las personas.

¿Qué venimos haciendo?

En ese escenario, el Ministerio de Cultura, a través de la Resolución Ministerial N° 339-2014-MC, aprobó en setiembre de este año las "Orientaciones para la Implementación de Políticas Públicas para la Población Afroperuana", lo que representa un avance histórico en el diseño de las políticas de inclusión y derechos humanos.

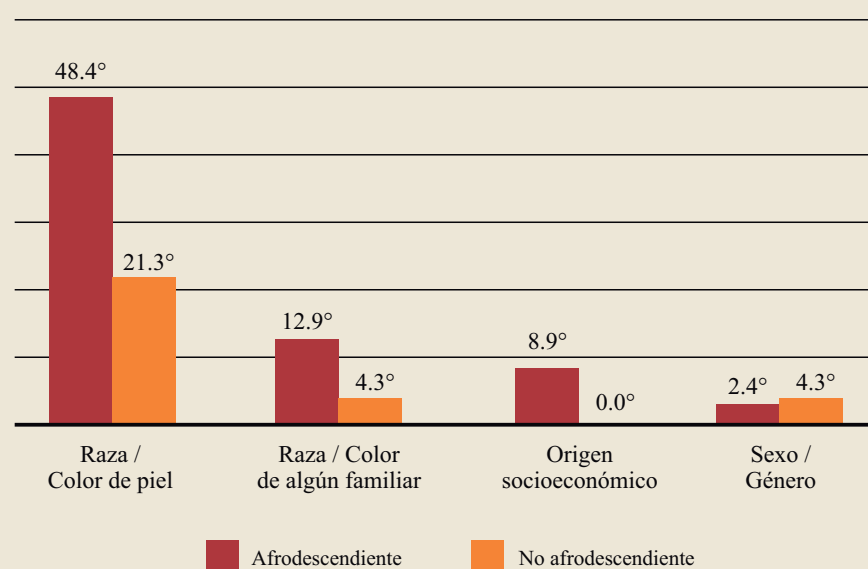
Por ejemplo, en materia de los derechos laborales, se señala que se debe promover la empleabilidad y el emprendimiento con el objeto de lograr la inserción laboral y autoempleo en condiciones decentes y sin discriminación. En materia educativa, impulsar la implementación de planes para garantizar el acceso, permanencia y culminación de estudios de la población afroperuana en todos los niveles educativos, con especial atención en las niñas y adolescentes. Y lo que no es menos importante: garantizar que la currícula nacional y los diseños curriculares regionales fomenten el reconocimiento y revaloración de los aportes de la cultura afroperuana en la construcción de la nación peruana.



© Carlos Gastelumendi

El Ministerio de Cultura considera prioritaria la transversalización de los enfoques intercultural, diferencial y el de género en toda la política pública, y de este modo potenciar y reconocer positivamente la gran diversidad étnico-cultural del país. Esta es una posibilidad concreta de reconocimiento y redistribución para el fortalecimiento de nuestra democracia, para la población afroperuana y para fomentar nuevas formas de ciudadanía intercultural.

Bullying a jóvenes entre 12 y 18 años en la escuela por tipo de hogar



Elaboración: GRADE, Benavides Martín, 2011.

IMAGINAR EL DESARROLLO

LA DIVERSIDAD CULTURAL COMO VECTOR DEL DESARROLLO SOSTENIBLE

José Carlos Agüero

Historiador. Dirección General de Ciudadanía Intercultural del Ministerio de Cultura.

Hoy que se viene redefiniendo la agenda global del desarrollo, ¿qué lugar está ocupando la cultura en este escenario? ¿Pasa a ser un gesto en respuesta a las fuertes demandas identitarias, se invisibiliza como parte de lo “social” o se convierte en una de las dimensiones claves del futuro y de las políticas?

Funcionarios, intelectuales y activistas en todo el mundo están en pleno proceso de revisar críticamente el cumplimiento de las metas que se trazó la comunidad internacional para el 2015, cuando definió los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). Muchas son las estadísticas que se han puesto sobre la mesa y cada país intenta mostrar su mejor desempeño, pero lo cierto es que los grandes desafíos permanecen vigentes y el avance ha sido muy desigual (Naciones Unidas 2012). Este proceso de revisión incluye pensar cómo construir nuevos compromisos para avanzar de un modo más decidido en las próximas décadas en la lucha

contra la pobreza en un escenario de crisis financiera, de deterioro ambiental crónico y de sociedades en conflicto y guerras que no se han detenido (Naciones Unidas 2013b).

Uno de los temas que no fue considerado el año 2000 en todo su valor fue el de la cultura como elemento clave no sólo para promover el desarrollo, sino para imaginarlo, para pensarlo como el horizonte diverso, rico y crítico al que aspira la

comunidad internacional. Por lo tanto, el desarrollo entendido como un proceso que enriquece la libertad de los que buscan realizar sus propios valores (Sen 2003) sólo puede alcanzarse haciendo de la cultura protagonista de la política.



© Luis Miranda. 2013

El concepto de desarrollo sostenible ha acompañado las discusiones académicas y la propia acción de Naciones Unidas desde el trabajo fundacional de la Comisión Brundtland. Y no ha sido escasa su influencia. Sin embargo podemos constatar que es hoy, en este momento de evaluación de las ODM, que el desarrollo sostenible ha pasado a ser el centro de la discusión y que los líderes de la comunidad internacional apuestan por una

nueva agenda global que se centre en este núcleo argumental:

“73. La articulación de una agenda para el desarrollo después de 2015 ofrece una oportunidad para colocar el desarrollo sostenible en el lugar

De este modo se remarca la vigencia de tres dimensiones indesligables: la económica, la ambiental y la social, entendidas bajo la premisa de que las acciones de las personas, de las empresas y las políticas deben darse logrando “satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades” (Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo 1987).

¿Pero qué debe revisarse ahora? ¿Estas dimensiones del desarrollo son suficientes para dar cuenta de los cambios acelerados que se dan en todas las escalas (mundiales, nacionales, regionales o locales) y en todas las esferas (migraciones, identidades, conocimientos, tecnologías, globalización, integración)?

En el documento del 2012 “El futuro que queremos”, que hace un balance de los logros en el mundo en relación a las ODM y va definiendo algunos puntos de discusión del nuevo programa se señala explícitamente que: “41. Recono-

cemos la diversidad natural y cultural del mundo y reconocemos también que todas las culturas y civilizaciones pueden contribuir al desarrollo sostenible” (ONU 2013b). Esta relación del desarrollo y la cultura había sido ya sostenida de modo claro en la Declaración de UNESCO de 2001 y de manera normativa en la Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales del 2005, donde además de

donde debería estar: en el centro de la búsqueda del desarrollo compartido por parte de la humanidad. Con una nueva agenda para el desarrollo sostenible, el mundo puede alcanzar muchos logros históricos: erradicar la pobreza extrema para 2030, proteger el medio ambiente y promover la inclusión social y las oportunidades económicas para todos...”. (Naciones Unidas 2013a).

en el preámbulo, en la articulación de objetivos se señala:

“(f) reafirmar la importancia del vínculo existente entre la cultura y el desarrollo para todos los países, en especial los países en desarrollo, y apoyar las actividades realizadas en el plano nacional e internacional para que se reconozca el auténtico valor de ese vínculo”.

La UNESCO, así como la organización Ciudades y Gobiernos Locales Unidos, a través de la Agenda 21, entre otros actores, buscan darle centralidad a la cultura y sobre todo al concepto de diversidad cultural en relación con el desarrollo, buscando que en la discusión la cultura se incorpore como un componente más del desarrollo sostenible. Dice el reporte del 2010 del Bureau Ejecutivo de Ciudades y Gobiernos Locales:

“...la cultura al fin y al cabo moldea lo que entendemos por desarrollo y determina la forma de actuar de las personas en el mundo (...) 3. Esta nueva perspectiva apunta a la relación entre cultura y desarrollo sostenible a través de un enfoque doble: desarrollando los sectores culturales propios (a saber: patrimonio, creatividad, industrias culturales, arte, turismo cultural); y abogando para que la cultura sea debidamente reconocida en todas las políticas públicas, particularmente en aquellas relacionadas con educación, economía, ciencia, comunicación, medio ambiente, cohesión social y cooperación internacional” (Ciudades y Gobiernos Locales 2011).

¿Qué se quiere remarcar con estos esfuerzos? Que debemos pensar en la cultura como central y no sólo como accesoria o como instrumental.

¿Debe ser la cultura y la promoción de su diversidad un componente más, el cuarto, del desarrollo sostenible? (IFACCA et al 2013). Es algo que deberá ser discutido aún en este corto tiempo. Pero lo diferente al año 2000 es que esta discusión se dará en un escenario en que se reconoce su valor en primer lugar como medio para alcanzar el desarrollo, como “facilitador de la sostenibilidad” pero también, cada vez más, como fin en sí mismo, como el sentido del propio desarrollo en tanto le otorga significado y vitalidad y permite a

las personas ejercer sus derechos realmente y “vivir y ser lo que ellas deciden”.

En el Perú también nos encontramos participando de este debate, quizá con menos precisión y menos engarzados a la discusión internacional, pero avanzando desde una mirada tradicional de la gestión cultural hacia una que se orienta con la garantía de los derechos humanos. Y esto desde el reto que plantea nuestra sociedad culturalmente diversa, de cambios acelerados que conviven con instituciones casi de antiguo régimen, de demandas de grupos étnicos que adquieren mayor presencia y reclaman más protagonismo y autonomía, y de una sociedad marcada por el post conflicto armado interno.

La existencia del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura da cuenta de este esfuerzo, y no es un empeño menor, en tanto institucionaliza una intención de política de largo plazo, que aún debe llenarse de más contenido, de más herramientas, más participación y evidentemente, más poder. Pero que ya ha

decidido colocar a la diversidad cultural como el basamento que articula y justifica sus intervenciones, como un capital que reafirma identidades y orgullos, y que es también fuente de creatividad, de innovación, de interacción, de apropiación y de soluciones de los propios pueblos y personas para trabajar y pensar sus futuros. En este sentido, parte de su trabajo es el de realizar una sostenida pedagogía del reconocimiento, dirigida hacia todos los actores del país. No es un trabajo fácil ni idílico. Las inercias en la administración, las viejas concepciones de diferentes grupos de interés, aún conservan poderosa capacidad de influencia.

El país al que aspiramos, intercultural, creativo y más equitativo debemos imaginarlo en este marco mayor de discusión, mirando nuestra agenda interna, que es urgente, pero también hacia el mundo y sus tendencias. Es desde nuestra propia realidad y sus particularidades y desafíos que podemos involucrarnos y contribuir con la discusión internacional.

© Luis Miranda, 2013



Bibliografía consultada

Ciudades y Gobiernos Locales

2011 *La cultura es el cuarto pilar del desarrollo sostenible*. Barcelona.

IFACCA, Culture 21, IFCCD, Culture Action Europe

2013 *Culture as a goal In the post-2015. Development agenda*.

Naciones Unidas

2007 *Reporte de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo*. (A/43/427). 4 de agosto de 1987.

2012 *El futuro que queremos*. A/RES/66/288*. 11 de septiembre de 2012.

2013a *Una vida digna para todos: acelerar el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y promover la agenda de las Naciones Unidas para el desarrollo después de 2015*. Informe del Secretario General. (A/68/202). 26 de julio de 2013

2013b *Documento final del acto especial de seguimiento de la labor realizada para lograr los Objetivos de Desarrollo del Milenio (A/68/L.4*)* 1 de octubre de 2013.

UNESCO

2001 *Declaración universal sobre la diversidad cultural*.

2005 *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*.

Sen, Amartya

2003 “La cultura como base del desarrollo contemporáneo”, en: *Revista Cultura y Desarrollo* N°2. La Habana: Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, UNESCO.

ARQUITECTURA ESTATAL Y AGENDA INDÍGENA

DESAFÍOS PARA EL DESARROLLO Y LA GESTIÓN

Anahí Durand

Socióloga. Directora de la Dirección de Políticas Indígenas del Ministerio de Cultura.

¿Cuál ha sido la dinámica de interacción estatal con los pueblos indígenas, sobre todo en estos últimos años en que el discurso de la interculturalidad ha ganado terreno? ¿Cómo avanzar en la construcción de una relación Estado - pueblos indígenas basada en una agenda compartida de políticas públicas que genere exigibilidad en los distintos sectores y niveles de gobierno? El presente artículo busca reflexionar sobre cómo el Estado se vincula y atiende debidamente la actual realidad de exclusión de los pueblos indígenas garantizando sus derechos y respetando su identidad cultural.

Arquitectura estatal

La forma en que el Estado peruano en los últimos años ha respondido a la tarea de garantizar los derechos de los pueblos indígenas ha sido progresiva y hasta ahora, incompleta. Podemos observar que desde 1960 sectores como educación y salud implementan políticas orientadas a población culturalmente diversa pero los “asuntos indígenas” estuvieron asignados primero al Ministerio de Agricultura y luego al Ministerio de la Mujer donde funcionó la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI). Recién en el 2002, durante el gobierno de Alejandro Toledo que se intentó reformular la institucionalidad encargada de gestionar las políticas relacionadas a población indígena

creando el Instituto Nacional para Pueblos Andinos Amazónicos y Afrodescendientes (INDEPA). La idea inicial contemplaba otorgarle rango multisectorial a esta instancia incluyendo a representantes elegidos por los mismos pueblos en su estructura de decisión, pero los conflictos entre organizaciones, la falta de decisión política y la poca claridad en sus lineamientos, terminaron con su absorción por el actual Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura (2010). De esta forma el Estado adscribió la problemática de los pueblos indígenas al ámbito de la “cultura” evadiendo la complejidad del tema y disminuyendo las posibilidades de una acción multisectorial.

Para abordar la discusión sobre la forma en que el Estado organiza, formula e implementa las políticas relacionadas a población indígena, consideramos pertinente tomar el concepto “arquitectura estatal”¹, entendida como una estructura de instituciones, autoridades y funcionarios capaz de viabilizar la aprobación e implementación de políticas destinadas a garantizar los derechos de los pueblos indígenas. En tal sentido, la creación del Viceministerio de Interculturalidad (VMI) fue un paso importante. Asimismo, la creación de la Dirección de Políticas Indígenas² representa un esfuerzo por establecer una instancia operativa responsable de la articulación multisectorial,

aunque esto aún debe traducirse en un mejor ordenamiento de las rectorías y una mayor asignación de presupuestos. Así por ejemplo, el VMI podría asumir con la debida pertinencia la tarea de coordinar la política de titulación de tierras de comunidades nativas con el MINAGRI, la de salud con el MINSA o la de inclusión con el MIDIS. Lo mismo a nivel descentralizado, pues aspectos claves de la implementación y prestación de políticas secto-

riales han pasado a ser competencia de los gobiernos regionales.

La diversidad cultural y sus exigencias para la gestión pública

La realidad de exclusión de la población indígena, expresada en altos índices de pobreza y graves brechas e inequidades en logros de desarrollo humano, expresa la



© Carlos Gastelumendi

urgencia de tomar medidas concretas que permitan avances de mayor profundidad y alcance, para lo cual, además de una adecuada articulación multisectorial, son varios los desafíos.

Si bien tanto el enfoque de género como el intercultural han sido incluidos como “enfoques transversales” en distintos planes y herramientas de la administración pública, su incorporación debe expresarse también en prácticas de gestión concretas. Queda pendiente que los distintos sectores desarrollen y operativicen un enfoque que aunque tiene una fuerte densidad conceptual, alude básicamente a la construcción de relaciones horizontales y democráticas entre culturas distintas. Esto incluye pensar las políticas públicas en todo su ciclo desde una perspectiva diferencial “que tome en cuenta la variable o dimensión étnica en planes, proyectos, instrumentos, procedimientos y formatos, recogiendo y visibilizando el pensamiento, la cosmovisión y las visiones de desarrollo de las propias comunidades” (DNP 2012).

Para avanzar en tal sentido, es indispensable tomar en cuenta lo planteado por los mismos pueblos indígenas. Ello implica institucionalizar y fortalecer los mecanismos de participación efectiva y ampliar el margen del ejercicio de su autonomía para decidir sobre su desarrollo. Por ejemplo, la implementación de la Consulta Previa, una sentida demanda de los pueblos indígenas, especialmente de la Amazonía, establece mecanismos de diálogo que deben continuarse y profundizarse. Los procesos de Consulta en

“...Si escarbamos un poco descubrimos que el Perú, como el Aleph de Borges, es en pequeño formato el mundo entero. ¡Qué extraordinario privilegio el de un país que no tiene una identidad porque las tiene todas!”

Mario Vargas Llosa



© Luis Miranda, 2013

curso han dejado importantes lecciones que requerirán de ajustes y reformulaciones a distinto nivel, afianzando su vigencia y obligatoriedad.

Es necesario fortalecer estos procesos que legitiman las instituciones y dotan de nuevos contenidos a la ciudadanía. Se requiere por lo tanto incluir de manera institucionalizada, la opinión y la participación de los pueblos indígenas en la formulación de políticas que los afectan directamente. Institucionalizar el diálogo y la coordinación implica superar la idea de que se trata de “pérdida de tiempo”, cuando probablemente la intervención estatal y los indicadores de desarrollo mejorarían de hacerlo, tal como lo demuestran distintas experiencias. Es el caso de la institucionalización del parto vertical y las casas de acogida, trabajadas con las mismas comunidades en la zona andina, que han contribuido a disminuir los índices de mortalidad materna. Se trata de generar niveles de interlocución respetuosos de las instancias organizativas existentes evitando crear nuevas estruc-

turas que pueden generar más bien conflictos y paralelismos.

De otro lado, se nos presenta como sociedad el desafío de desterrar de modo definitivo prácticas y miradas discriminatorias, tanto aquellas que en base a estereotipos y prejuicios alientan el racismo, cuanto las que bajo criterios de “buena fe” replican esquemas proteccionistas. Históricamente los pueblos indígenas han construido sus propias organizaciones comunales, federaciones gremiales regionales e instancias organizativas nacionales y, al margen de las deficiencias o crisis que presenten, son espacios legitimados de deliberación y decisión colectiva, que además permiten la elección de autoridades y dirigentes. Ahora que varias ONG han reorientado su trabajo hacia los pueblos indígenas y especialmente hacia la Amazonía, la relación a establecer tiene que basarse en la alteridad y el reconocimiento de la autonomía, respetando los procesos y las decisiones tomadas por los mismos pueblos. Se trata de que como sociedad asumamos nuestras diferencias,

generando nuevos y amplios compromisos que impliquen a su vez interacciones y relacionamientos basados en el respeto.

Anotaciones finales

El Estado, desordenada pero progresivamente ha ido adaptando su institucionalidad a la demanda de la población indígena. Queda abierto el reto de concretar una adecuada arquitectura intercultural, que supere la tradición estatal homogeneizadora, así como la dispersión, superposición e improvisación de estructuras y funciones, empoderando debidamente al ente rector e institucionalizando mecanismos de diálogo con los pueblos y sus organizaciones. No obstante, la atención a las y los ciudadanos indígenas no puede esperar. Es momento de construir políticas públicas pertinentes y oportunas, y sostenidamente, promover una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, que apunten en un mismo sentido democrático.

Bibliografía consultada

Proyecto Olympia de Gouges

2003 *Buenas Prácticas y auditorías de género*. Barcelona.

Departamento Nacional de Planeación de Colombia

2012 *Guía para la incorporación de la Variable étnica y el Enfoque diferencial en la formulación de Planes y Políticas del territorio nacional*. Bogotá: DNP.

Notas

1 Este concepto proviene de la teoría feminista, que lo utiliza para abordar la construcción de una arquitectura de género en el Estado. Proyecto Olympia de Gouges (2003) *Buenas Prácticas y auditorías de género*, Barcelona, mayo del 2003.

2 ROF Institucional Artículo 87. Ministerio de Cultura.

CAMBIOS CULTURALES E HISTORIA EN EL PERÚ

Pablo Sandoval

Antropólogo. Dirección General de Ciudadanía Intercultural del Ministerio de Cultura

© Luis Miranda, 2013



El Perú cambió mucho a lo largo del siglo XX, pero quizá no lo suficiente. Las viejas divisiones estamentales se resquebrajaron y sus fronteras se volvieron porosas y borrosas. Lo que evidenció el conflicto armado interno (1980-2000) y continúa haciéndolo el posconflicto, es la persistencia de la desigualdad y cómo coexisten y se articulan de manera compleja rupturas y continuidades en la historia peruana.

Estas desigualdades perduran a pesar de los grandes procesos sociales que cambiaron las formas de jerarquizar, trazar fronteras y establecer lazos (añadiríamos: construir identidades y transmitir memorias). Pese a que han mutado con el tiempo, estas brechas mantienen el no reconoci-

miento de nuestra heterogeneidad cultural. Las consecuencias trágicas del conflicto armado, por ejemplo, merecen verse como una muestra de los niveles de escisión y límites bajo los cuales se organiza nuestra diversidad cultural. Por ello, esta situación no puede resolverse con la mera redistribución económica o la expansión formal de la ciudadanía. Debe ampliarse hacia el reconocimiento de nuestra condición de sociedad posconflicto y el Estado debe colocarse como el garante de los derechos de pueblos y grupos culturales históricamente excluidos.

Recientes trabajos en Ciencias Sociales (Heylman 2010, Thorp y Paredes 2011, Rénique 2004) muestran que el conflicto

armado se desplegó sobre brechas e inequidades que se arrastraban de fracasos y experiencias políticas inconclusas que buscaban modernizar (desde arriba) la nación -el gobierno militar del General Velasco, por ejemplo-, o desde abajo, con los movimientos campesinos y las luchas urbano-populares. La violencia desatada por Sendero Luminoso se montó sobre estos vacíos y fallas estructurales y logró canalizar y apropiarse, en ciertos lugares y en determinadas circunstancias, de las desilusiones de un determinado sector social, principalmente jóvenes educados, rurales y urbanos.

Las reformas estructurales, instituidas en el Perú a partir de 1990, renovaron esa

antigua asimetría. Y agregaron una nueva dimensión: la diada global / local. Los “globales” apuestan por una economía exportadora y la integración al mercado mundial sin mayores protecciones. Los “locales”, por su parte, buscan defender sus productos, regiones o trabajos, amenazados por las nuevas “apuestas” políticas. Los primeros tratan a los segundos de “ignorantes”, pues buscan seguir basando su legitimidad en su “provincianismo” o localismo.

Pero lo que podemos observar es que en el sector de los “globales”, detrás de su vestimenta y su aparataje tecnocrático asoma, cada vez menos disimuladamente, una nostalgia señorial posaristocrática



que se traduce en la abominación que sienten hacia las reformas populistas de las últimas décadas, con particular desdén por la Reforma Agraria. Del mismo modo, esa nostalgia se expresa en la exaltación del estilo de vida de la antigua hacienda, a través, por ejemplo, de la revaloración del pisco y los caballos de paso, o la construcción de balnearios exclusivos e impenetrables donde regresan las exclusiones de base étnico-racial y se restablecen relaciones de trabajo serviles (Méndez 2011).

Dos situaciones paradójicas de diversidad cultural

1. En las últimas décadas las Ciencias Sociales han avanzado mucho en el conocimiento de las sociedades campesinas andinas, aunque ha dejado de lado muchas veces una indagación más sistemática de las circunstancias culturales de la inserción de estas poblaciones en las ciudades y espacios urbanos. Para decirlo de algún modo: hay una historia “no campesina” en el desarrollo de la modernidad en el Perú. En cierta medida seguimos reproduciendo una visión del país que organiza las diferencias sentimentales entre “campo” y “ciudad”, como una geografía de distancias étnicas casi irreconciliables. Esta es una imagen engañosa. Lo que usualmente conocemos como “cultura campesina” ha sido en buena cuenta resultado de una

política colonial de exclusión y discriminación, que fue rota precisamente por el proceso de migración del campo a la ciudad. Persistir en esta dualidad posindigenista niega el impacto de un elemento central de nuestro paisaje de poder contemporáneo: la Reforma Agraria. Este acontecimiento replanteó nuestra forma de entender las relaciones políticas entre “indios”, “mestizos” y el Estado-nacional, al delinear tendencias de cambio social a mediano plazo y señalar procesos culturales claves como la chulificación.

Nos encontramos así en una aparente paradoja. En pleno proceso de globalización, conforme se intensifican las comunicaciones, desplazamientos y vínculos entre todos los pueblos y Estados del mundo, se fortalecen al mismo tiempo las identidades y las lealtades locales, especialmente aquellas conformadas alrededor de la lengua, la religión, las tradiciones, las formas de organización social, en otras palabras, alrededor de la cultura y la historia. Las grandes migraciones, el acceso masivo a la escuela y al mercado han dado lugar, más que a la aparición de fuertes movimientos indígenas, a un conjunto de transformaciones y recreaciones culturales muy intenso y vital, que ha sido llamado proceso de *chulificación*.

2. En otros países de la región, las reformas estructurales implicaron una mayor atención al capital humano, y por ende, a la

calidad de la educación. Hasta hace pocos años, en el Perú el énfasis volvió a ser el de los años cincuenta: la construcción de infraestructura. El descuido de la calidad educativa se advierte con claridad en las sucesivas evaluaciones PISA, que colocan al Perú en los últimos lugares entre 45 países estudiados.

No es de extrañar, entonces, que en el magisterio persista una identidad corporativa como su principal repertorio de confrontación y de relación con el Estado. Pero es un error tildarlos de “arcaicos” (Lynch, 2004). Lo que sucede es que ahora carecen de un proyecto político viable y por consiguiente adoptan una actitud defensiva, pues pasaron del “acaparamiento de oportunidades” de las décadas de 1970 y 1980, a la defensa de la única oportunidad que obtuvieron en el pasado: el acceso al puesto de trabajo y la estabilidad laboral. Allí precisamente se basa la actual legitimidad del sindicato magisterial. Por eso muestran distancia a cualquier propuesta meritocrática, entre otras razones por la profunda desconfianza que les inspira el Estado y las elites. En esa atmosfera cualquier rumor se vuelve explosivo y casi cualquier argumento resulta creíble. Porque persiste entre los maestros una percepción arraigada de exclusión, que se mueve entre el desprecio y la indiferencia de las elites, y, de otro lado, la percepción de agravio y discriminación.

Hay que reconocer que el magisterio ha logrado construirse una identidad cultural y política que implica mecanismos de transmisión institucional de memorias –de agravios, epopeyas, discursos, tecnologías de organización y movilización–, que le han permitido sobrevivir y legitimarse todos estos años.

¿Cómo imaginar entonces en este escenario, el reaceramiento entre Estado y magisterio que implique la necesidad de acortar distancias políticas y regenere lazos de confianza? En ese objetivo ¿cómo impulsar una reforma educativa integral que considere la condición inter-

cultural del sistema educativo peruano, involucrando a los maestros en esa tarea?

En la actualidad existe consenso sobre el papel importante de la historia y la cultura en el desarrollo y en la autoestima de los pueblos, en plena era de la *sociedad de la información*. En ese escenario, la diversidad se revaloriza, deja de ser considerada erróneamente una rémora y se convierte en un activo potencial para el desarrollo. A ello han contribuido estratégicamente los pueblos indígenas y la población afroperuana, cuyas organizaciones y movimientos se multiplican en las últimas décadas.

La diversidad cultural en el Perú de hoy es densa y compleja, y no podemos seguir siendo ciegos a ella. Por un lado, la diversidad se encuentra tensionada por la globalización y su doble impulso a la uniformización y a la fragmentación. Pero a su vez es cierto que las diversas culturas, lenguas y regiones, no están en igualdad de condiciones y oportunidades para colocarse ventajosamente ante los retos de la globalización.

El desafío reside en cómo construir una lectura que designe nuestro presente histórico dentro del amplio marco de nuestra historia poscolonial. Esta debería articular nuestra diversidad cultural a través de hechos y experiencias de sincretismos, fusiones, hibridaciones que se han sucedido a lo largo de los siglos y en los cuales deben encontrar lugar la sofisticada espiritualidad de los pueblos amazónicos, la compleja y dolorosa historia de la población afroperuana, así como los múltiples aportes que hicieron sucesivas capas de migrantes –chinos, japoneses, italianos, alemanes, ingleses, árabes y judíos– para mencionar sólo los más importantes. Cada uno dejó y sigue dejando su huella en la cultura peruana, en esto que llamamos *peruanidad*. ¿Cómo darle un nuevo giro a la frase, y reconocer que en el Perú de hoy es posible crear una nueva “ficción orientadora” ¿intercultural?, donde todos tienen cabida.

Bibliografía consultada

Heilman, Jaymie Patricia

2010 *Before the Shining Path. Politics in Rural Ayacucho, 1895–1980*, Stanford University Press.

Lynch, Nicolás

2004 *El pensamiento arcaico en la educación peruana*, UNMSM, Lima.

Méndez, Cecilia

2011 “De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI)”, en: *Histórica*, XXXV, N. 1.

Rénique, José Luis

2004 “Campesinistas y revolucionarios”, en: José Luis Rénique, *La Batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*, IEP/CEPES/SUR, Lima.

Thorp, Rosemary y Maritza Paredes

2011 *La etnicidad y la persistencia de la desigualdad. El caso peruano*, IEP, Lima.

RACISMO E IDENTIDAD NACIONAL¹

Paulo Drinot

University College London

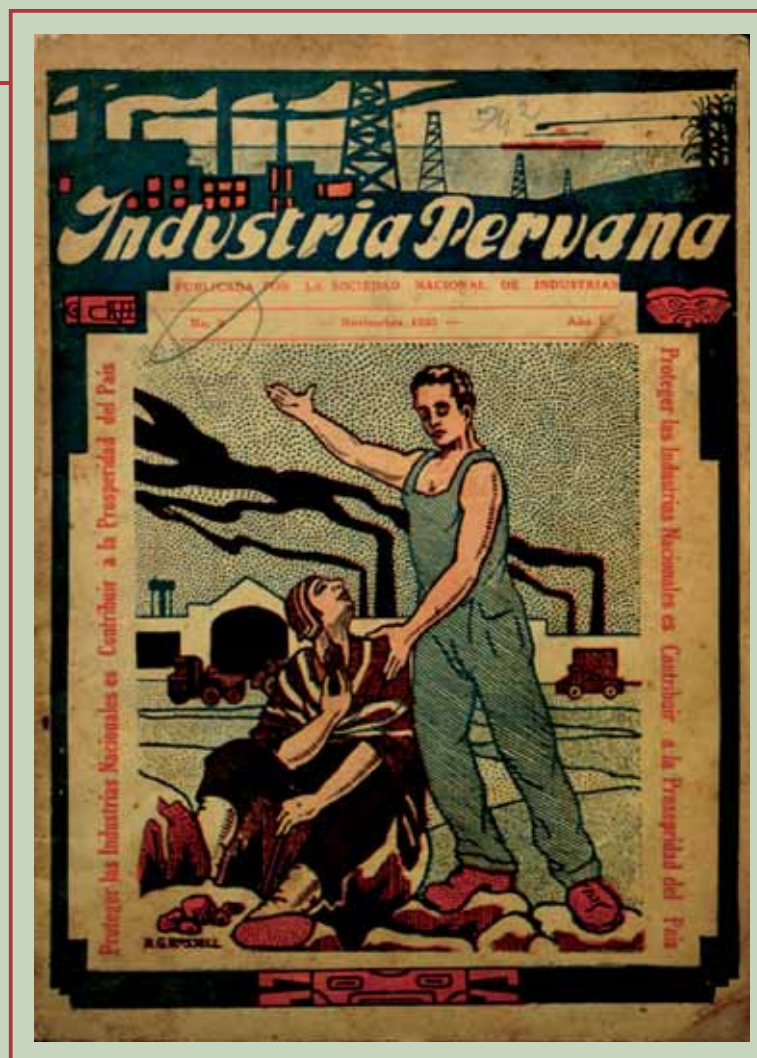
Las ideas en torno a la diferencia racial han sido centrales al proceso de construcción de naciones en toda América Latina, y el Perú no es ninguna excepción. El racismo en el Perú tiene su origen en el siglo XVI, durante la conquista española del Imperio Incaico que dio lugar a una sociedad colonial fundamentada en un sistema de castas, entidades a la vez “étnicas” y legales. El sistema de castas colocaba a las poblaciones indígenas y afroperuanas al final de la escalera social/racial, pese a que las reconocía explícitamente como miembros integrantes (aunque subordinados) del Imperio español y súbditos de la corona. Este sistema de castas tiene sus orígenes en la Reconquista española que introdujo el concepto de “pureza de sangre” y configuró el “universo mental” de Francisco Pizarro y sus sucesores. Las desigualdades consagradas por el sistema colonial de castas fueron reproducidas en el período republicano por otros medios. Los temores a una guerra racial producida por la rebelión muy local de Tupac Amaru y la no tan local revolución Haitiana tuvieron un impacto decisivo en el proceso de independencia del Perú. Posteriormente, el Perú republicano diseñó instituciones legales, políticas y socio económicas que negaban la ciudadanía plena a los indígenas y afroperuanos. A mediados del siglo XIX, el racismo científico proveniente de Europa sirvió a que las elites peruanas concluyeran que la población mayoritariamente indígena no era idónea para emular el progreso logrado por las naciones europeas. Esto dio lugar a diversas propuestas planteadas a lo largo del siglo XIX y principios del XX, destinadas a transformar a la pobla-

ción local de manera que sea más apta para el “progreso” (Drinot 2011). Tales propuestas variaron desde el sistemático genocidio de la población indígena a la promoción de una inmigración europea (con objeto de favorecer el blanqueamiento biológico y cultural de la población) y, en la década de 1930, al desarrollo de un programa eugenésico que combinaría la esterilización con una ingeniería social. La herencia de tales propuestas puede encontrarse en los programas de esterilización forzada de Fujimori, en la década de 1990, dirigidos a las mujeres

indígenas y mestizas pobres; y como observara Nelson Manrique, en el hecho de que aún hoy es posible encontrar grabado en algunas mesas de las aulas de algunas universidades privadas de clase alta, el mensaje: “Haga Patria, mate a un cholo”². Para algunos peruanos (obviamente no todos), las poblaciones no blancas del Perú, y la población indígena especialmente, pertenecen —como los judíos europeos— “a lo que los antiguos romanos denominaron homo sacer: pese a ser humanos, eran excluidos de la comunidad humana, razón por la cual podían

ser eliminados con impunidad” (Žižek 2002: 141).

En contraste con los Estados Unidos o Argentina, en el Perú del siglo XIX las elites no estaban en condiciones de llevar a cabo campañas genocidas (o de “limpieza étnica”) en contra de la población indígena, en su afán por “construir la nación”. Como en México, la población indígena del Perú era demasiado numerosa para emprender un proyecto de ese tipo. Pero, a diferencia de México, donde comenzó a desarrollarse una identidad mestiza en el siglo XIX y se consolidó en el XX, en el Perú el mestizaje biológico no produjo un mestizaje cultural que pudiera constituirse en la base de la identidad nacional. El indigenismo de principios del siglo XX en México se alimentó de la idea de la “raza cósmica” de José Vasconcelos, mientras que el indigenismo de la década de 1920 en el Perú se transformó en un movimiento marginal, cuyo impulso intelectual, con demasiada frecuencia, se limitaba a una exaltación chauvinista de un pasado incaico romántico, al mismo tiempo que se hacían oír lamentaciones respecto al pueblo indígena contemporáneo, cuya miseria se atribuía, sino a una degeneración racial, sí al atraso cultural. Aunque se enarbolaban voces, como la de José Carlos Mariátegui, en oposición a tales supuestos culturalistas/racistas, aún él consideraba que no era mucho lo que se podía esperar de las masas indígenas del Perú en términos de desarrollo nacional. Aún para pensadores de vanguardia como Mariátegui, el “problema indígena” sólo podía resolverse a través de la integración de las masas indígenas a un proyecto nacional “moderno”, en su caso un proyecto socialista (Drinot 2011: 46-47).



Portada de Segundo número de *Industria Peruana*, Noviembre 1931, publicación periódica de la Sociedad Nacional de Industrias.

Cortesía de la Biblioteca Nacional del Perú

Durante el siglo XX y principios del siglo XXI estos temas se han superado apenas parcialmente. Mientras la mayor parte de los procesos de formación del estado-nación han supuesto un grado de nacionalización de las poblaciones locales (el clásico modelo de transformar “campesinos en franceses”), en el Perú tal nacionalización ha sido muy limitada (Weber 1976). De hecho, como sugieren algunos historiadores, la presión a favor de la nacionalización ejercida antes de mediados del siglo XX tendía a venir más de abajo que de arriba, cuando varios grupos —entre los cuales estaban las comunidades indígenas y las mujeres— utilizaban la retórica del liberalismo que había predominado en el léxico político desde la independencia para negociar y redefinir sus posiciones en la sociedad peruana (Turner 1997; Hunefeldt 2000). A partir de la década de 1950, el “desborde popular” en el Perú creó un nuevo electorado de migrantes cholos, cuya voz —cada vez más importante políticamente— ha sido expresada por canales no tradicionales, pero cuya presencia demográfica (y como votantes) ha causado un profundo impacto en la política electoral, al punto de que ahora es imposible (como se hizo patente para Mario Vargas Llosa en 1990) para los candidatos ignorar el voto cholo. De hecho, como lo demostró Alejandro Toledo en el 2001, una afirmación positiva de la choledad ha pasado a ser un activo electoral clave.

Pese a tan importantes retos, la estructura política y social sigue siendo mayormente excluyente. Si el Estado revolucionario mexicano cumplió un papel clave para fomentar un sentido de nacionalidad compartida, en el Perú los gobiernos oligárquicos de la primera mitad del siglo XX hicieron justamente lo contrario: reafirmar y ciertamente acentuar las divisiones de clase y raza —divisiones que apenas fueron abordadas mínimamente por los gobiernos posoligárquicos (militares o civiles). Hasta 1980, una buena parte de la población peruana fue legalmente excluida de la ciudadanía plena por medio del requisito de ser alfabeto para las elecciones nacionales, pero esa exclusión política fue la expresión de otra socio económica más profunda que, en muchos sentidos, se mantiene constante hasta nuestros días. Si en la actualidad el voto cholo es crucial, se trata de un voto cholo en sí y no por sí, es decir una expresión de individualidades múltiples y

no de un voto colectivo con agenda chola. Como sugiere Quijano, “esas poblaciones son ahora atraídas, y susceptibles de ser atraídas, para participar no tanto como ciudadanos en busca de la democratización de las relaciones sociales y de la nacionalización del Estado, sino como



consumidores y negociantes en el mercado político”. Como consecuencia de ello “aún si tiene éxito [político] en la sociedad peruana, la choledad no libera a estos de la clasificación 'racial'” (Quijano 2003: 58).

El “experimento” de Velasco fue un intento de “revolución cultural” desde arriba sobre la base de la inclusión, en un nuevo estado-nación, de sectores previamente excluidos. Involucró una amplia gama de reformas de largo alcance, inclusive una reforma agraria que barrió con la tradicional hacienda serrana; una reforma industrial que produjo cooperativas industriales al estilo yugoslavo; una reforma educativa y la expropiación de empresas extranjeras clave en sectores como los del petróleo, minería, en la industria pesquera, los medios de comunicación y en la agricultura de exportación. Como ha sido bien documentado, este “experimento” fue un resonante fracaso, y al retornar la democracia en 1980 se había retrocedido en gran medida en las positivas reformas de la “primera fase” de la revolución militar, en virtud de un ajuste estructural ortodoxo y debilitador. El experimento peruano fue asimismo un fracaso en términos de las metas políticas y sociales que los mismos militares refor-

mistas habían establecido. En un intento de canalizar la movilización popular que originalmente impulsó la intervención de los generales, las fuerzas armadas revolucionarias reprodujeron la tradicional estructura de dominación vertical del período oligárquico. Los generales hicieron poco por alterar el carácter excluyente del período oligárquico, sobre todo porque no reconocían el papel fundamental que desempeñó el racismo en la configuración de las estructuras de dominación que pretendían eliminar; y —como los movimientos insurgentes de izquierda de esta época— reducían todo antagonismo a antagonismos de clase (ver, por ejemplo, la sustitución del término “indio” por el de “campesino” en la retórica oficial [de la Cadena 1998]).

El racismo, como idea y comportamiento normalizado, propongo entonces, es fundamental para explicar el carácter excluyente de la construcción de nación en el Perú. Como observa Gonzalo Portocarrero, el racismo inhibe la capacidad del peruano de “elaborar una memoria, una narrativa que cree un nosotros nacional, una historia común donde los peruanos puedan reconocerse como iguales en su diversidad” (Portocarrero 2003: 252). Es un racismo “discreto” o

“silencioso” (de la Cadena 1998) precisamente porque es institucional, hegemónico, legitimador y normalizado. Como sugiere Romeo Grompone, el racismo en el Perú “gana en el silencio, lo velado, lo no dicho y lo sabido al mismo tiempo por todos” (2001: 508). En suma, el racismo en el país estructura las jerarquías sociales y configura las estrategias de desarrollo porque, al racializar la cultura y culturizar la raza (al reforzar mutuamente las ideas de superioridad/ inferioridad racial y cultural) elabora un “otro” no blanco (el indígena, el mestizo, el afroperuano, el chino) como el depositario y agente de la pobreza, del atraso cultural y del fracaso nacional. El racismo lleva a los peruanos a percibir que las desigualdades socioeconómicas y políticas son inevitables y, en algunos casos, deseables, pues —perversamente— al poner a cada cual en su lugar, el racismo construye un orden “normalizado” que es óptimo, dadas las supuestas aptitudes raciales y culturales de cada peruano. Las raíces coloniales de esta forma de racismo deberían ser evidentes. Sin embargo, este orden normalizado, como he sugerido, hoy en día impacta negativamente tanto sobre el “crecimiento” como sobre la integración nacional.

Bibliografía consultada

De la Cadena, Marisol

1998 «Silent Racism and intellectual Superiority in Peru», en: *Bulletin of Latin American Research*, N. 17:2, pp. 143-64.

Drinot, Paulo

2006 “Construcción de nación, racismo y desigualdad: una perspectiva histórica del desarrollo institucional en el Perú”, en: John Crabtree (ed.) *Construir instituciones: Democracia, desarrollo y desigualdad en el Perú desde 1980*, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, pp. 11-31

2011 *The Allure of Labor: Workers, Race, and the Making of the Peruvian State*. Duke University Press, Durham y Londres.

Grompone, Romeo

2001 “Tradiciones liberales y autonomías personales en el Perú. Una aproximación desde la cultura”, en: López Maguiña, Santiago; Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban y Víctor Vich (eds.), *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.

Hunefeldt, Christine

2000 *Liberalism in the Bedroom: Quarrelling Spouses in Nineteenth Century Lima*. Pennsylvania University Press, University Park.

Manrique, Nelson

1999 *Lapiel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Cidiag/ SUR, Lima.

Portocarrero, Gonzalo

2003 «Memorias del velasquismo», en: Hamann, M., S. López Maguina, G. Portocarrero y V. Vich (eds.), *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, pp. 229.

Quijano, Aníbal

2003 «Notas sobre 'raza' y democracia en los países andinos», en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, N. 9: 1. pp. 53-9.

Turner, Mark

1997 *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nation making in Andean Peru*, Duke University Press, Durham y Londres.

Weber, Eugen

1976 *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford.

Žižek, Slavoj

2002 *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, Londres.

Notas

1 Este texto es una versión mínimamente revisada de una sección de Drinot (2006).

2 La cita ha sido tomada de Manrique (1999: 126-127).

EL GAMONALISMO

¿SE ACUERDAN?

Guillermo Nugent

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Estas líneas surgen de una perplejidad: el rotundo y revelador silencio en las discusiones de las Ciencias Sociales y escenarios públicos respecto del gamonalismo, el eje central de la crítica del pensamiento social peruano desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

Muchas veces ocurre que aquello realmente problemático es difícil de poner en palabras, porque es importante y doloroso, y se prefiere hablar otras cosas, que pueden ser más llamativas pero emocionalmente menos comprometedoras. Me llama la atención la facilidad, casi naturalidad, con la que se habla de algo tan siniestro como el racismo y el resonante silencio —si me permiten la paradoja— en torno al gamonalismo y el régimen de servidumbre que encarnó. Estoy convencido de que el hacendado y el peón coexisten y con plena vigencia en el corazón de muchos de los habitantes del Perú contemporáneo.

En los espacios públicos y también privados, vivimos una característica predominante: la jerarquía de personas. Este punto de partida me parece necesario para entender el mundo en que nos movemos cotidianamente y en las distintas pertenencias institucionales.

El profundo sentimiento de desigualdad, que es toda una atmósfera pública envolvente, viene precisamente de este dispositivo jerárquico, que en los últimos treinta años tiene crecientes dificultades para emanar autoridad de sus acciones. Otras personas piensan que la base de la desigualdad está en el racismo. Bien por ellos. En las líneas que siguen me ocuparé de llamar la atención sobre la necesidad de una discusión pública sobre los modos de

organización fuertemente jerarquizados en que vivimos.

La Identidad está en el Vínculo

La jerarquía es básicamente un dispositivo relacional, la definición de las identidades de los actores humanos no reposan en características individuales. La definición se da a través del tipo de vínculo, eso que antes se llamaba una relación social. En las sociedades capitalistas de la revolución industrial, lo fundamental fue justamente el cambio de vínculo, de una relación de servidumbre a una relación asalariada, *con las creencias correspon-*

dientes a la nueva situación. Visto en la perspectiva del siglo XXI, lo más duro de los análisis del capitalismo que hizo Marx fue la estrategia teórica de un razonamiento enteramente relacional.

La fábrica, tanto en su realidad diaria como en su condición de emblema cultural, fue el espacio donde convergieron, en la práctica y en la imaginación, los conflictos, los sueños y el hecho de compartir una común condición humana en tanto individuos. La producción capitalista era tanto un proceso económico como una organización de los sentimientos. Esto significaba, valga la trivialidad, que eran obreros y eran burgueses y que además creían que eran tales. Sin duda, se



puede argumentar de manera muy plausible que los sentimientos aristocráticos nunca fueron suprimidos del todo, que el Antiguo Régimen de alguna manera siguió presente. Pero básicamente la fábrica era el representante del orden social moderno, a partir del cual se entendían el conjunto de las prácticas sociales.

La esclavitud reaparece con fuerza en la era moderna y fue un negocio muy lucrativo para las economías de plantaciones, especialmente en el continente americano: Estados Unidos, el Caribe y Brasil fueron los principales destinatarios del comercio de personas que en menores medidas estuvo presente en todo el continente. Ahí donde la plantación predominó, tuvo una gran capacidad para ingresar en la imaginación colectiva como el modelo primordial de producción y orden social.

En el Perú el modelo básico de relación que se consolida desde los comienzos de la era republicana fue la hacienda. Todos los intentos de modernización e industrialización no tuvieron la suficiente fuerza para cambiar la escenografía emocional del orden público: la chacra. ¿Cuál era el régimen que imperaba en las haciendas? La servidumbre. Obsérvese que, a diferencia de la esclavitud que era una forma de propiedad antes que nada, un asunto de cosas antes que de personas, *en la servidumbre lo que predomina es la subordinación antes que la exclusión*. Este es un aspecto clave y central para entender el extendido clima de desigualdad que se encuentra tanto en la escena pública como en las interacciones cotidianas, especialmente entre extraños.

¿Discriminación = Racismo?

¿Por qué es tan frecuente el trato discriminatorio hacia individuos o grupos?

Nuevamente, hay quienes van por el atajo y hacen la ecuación discriminación = racismo. Propongo otra manera de entender las cosas. Empecemos por una frase corriente y que aparece para defenderse de algún tipo de abuso o prepotencia “¿Este qué se cree, que está en su chacra?” La expresión coloca en el centro de la atención una institución que obviamente está vigente en la mente de muchos: la chacra. Es el mundo de la superioridad que exige ¡y necesita!, el reconocimiento de los subordinados. La principal oposición en la actualidad, en términos de cultura política es, entre la chacra y el ágora democrática. Entre el mundo de la imposición y la enorme distancia jerárquica —que ofrece a cambio refugio más que protección— y el de la conversación

sobre necesidades y proyectos, con el piso parejo.

La Subordinación antes que la Exclusión

La caracterización del país como racista supone que los conflictos se explican a partir de una lógica de la exclusión, de la separación tajante cuyo ideal es la expulsión o el exterminio. Las diferencias no son de grado sino categoriales; es decir inconciliables en todo nivel. Esto es particularmente claro en el nivel del ejercicio de la sexualidad. Además de las legislaciones que explícitamente rechazan los matrimonios mixtos, el odio racista en muchos casos puede entenderse como una formación reactiva ante alguien que es simultáneamente deseado y prohibido. No hay sociedad racista donde la segregación territorial no ocupe un lugar central: esto puede apreciarse desde la

creación de Liberia, en África, por parte de Estados Unidos en el siglo XIX, las reservas de indios, el racismo constitucional norteamericano de “iguales pero separados”, los bantustanes (reservas para no blancos en la época del apartheid) en Sudáfrica, para no hablar de los ghettos y campos de concentración. Nuevamente, si quieren explicar el Perú en esos términos, adelante.

En las sociedades jerárquicas como la nuestra, el elemento central de dominación no pasa por la exclusión, por la expulsión o supresión de los impuros, en primer lugar. El vínculo que le da sentido al todo social, por así decir, es la servidumbre y su emanación natural: la autoridad tutelar.

¿Qué quiere decir subordinación? Que los razonamientos son forzosamente relacionales, que nadie es nadie en sí mismo sino a partir de una relación jerarquizada, quién es más y quién es menos. Y en ese

“más” y en ese “menos” un componente muy influyente es el color de la piel, entre ‘tantos otros detalles’, como decía Arguedas¹, pero nunca pierde su carácter relacional, referido a un contexto e interacción particular. De ahí las dificultades insalvables para entender los significados de palabras o expresiones a partir de las definiciones al estilo del diccionario. En una sociedad individualista y racista un término como “cholo” sería tan unívoco como “nigger”. Tendríamos algo así como “la palabra ch”, simplemente impronunciable en situaciones formales.

La Inversión y la Complementariedad

Los dos principios básicos de una sociedad jerárquica, aquí sigo al antropólogo Louis Dumont, son la inversión y la complementariedad. El primero es fundamental y ayuda a entender situaciones de discriminación que de otra forma serían ininteligibles: la inversión quiere decir que aquello que en un momento está en la escala social más ínfima, en otro puede tener un nivel máximo de representatividad. Por ejemplo, un campesino quechua de las alturas del Cusco, y su correspondiente forma de vestir está muy bien para un afiche de *PromPerú*. Pero si alguien con esa misma ropa quiere entrar a un cine en ciertos barrios de Lima, le van a negar la entrada. En la marquesina del cine, además, puede estar el afiche, pero en vivo y en directo no se le va a aceptar. Incluso la población de origen africano, que ha llevado el estigma racista en la historia de Occidente, por un lado en la vida diaria puede ser objeto de rechazos, pero es celebrada en su arte o más todavía, en el culto al santo Martín de Porras. Esas son formas de este principio de inversión. Se exalta en ciertos privilegiados escenarios y momentos lo que en la vida diaria está expuesto a las subordinaciones y desprecios.

El otro principio es la complementariedad, la necesidad de la servidumbre y la protección. Este principio ayuda a entender algunos fenómenos políticos como el caudillismo, donde por una parte hay subordinación al líder, incluso a niveles extremos. La contraparte está en la protección, sea mediante el clientelismo de regalos para los más pobres, o facilidades extremas para los grandes

© Carlos Gastelumendi



negocios a los económicamente más poderosos. Todo a cambio de un apoyo estentóreo o un silencio cómplice, según el caso.

Lo anterior obliga a análisis más detallados, pero igual, si quieren explicar todo con el racismo, adelante, es un camino sencillo para los conceptos, pero alejado de la complejidad de los afectos y de la política.

Un curioso silencio: la Reforma Agraria

Una gran parte de las discriminaciones de connotaciones raciales que son denunciadas en la actualidad —de manera característica la cultura de los balnearios de las playas del sur de Lima en época de verano— se explican —a mi modo de ver— por un acontecimiento central que rara vez es mencionado en las discusiones sobre el racismo en el Perú: la Reforma Agraria de 1969, durante el gobierno del general Juan Velasco, que destruyó un soporte básico del trípode que constituye la autoridad tutelar: la hacienda, siendo los otros dos, la iglesia católica y el ejército —instituciones de las que sería un exceso considerar que se guían por líneas de separación racial—. El odio creciente de la derecha hacia Velasco, justamente se explica por haber atacado un pilar del ordenamiento jerárquico. El ideal de la hacienda es reproducido en estos escenarios ideales. De hecho, es curioso pero entre los que detestan a Velasco, poco se escucha decir que perdieron sus fábricas, pero sí es frecuente decir que “perdieron su hacienda”.

Esta cultura política del tutelaje hace que los discursos políticos en su mayoría giren en torno a la salvación —gracias al líder— que a la representación. Pero esa ya es otra discusión.

Bibliografía consultada

Arguedas, José María

2012 “El Ejército Peruano” en: *Obras Completas. Tomo XII. Obra Antropológica y Cultural*, Editorial Horizonte, Lima.

Notas

1 Pocos meses antes de su muerte José María Arguedas escribió sobre un recuerdo del primer desfile militar que vio en Lima, en 1929: ‘Ni un solo hombre de los que llamamos blancos, ‘blanquiñosos’, no únicamente por el color de la piel sino por tantos otros detalles, desfiló en la tropa. La tropa, toda, soldado a soldado, eran indios o negros. Los oficiales lucían, todos, la actitud de gente que llamamos ‘blancos’, ‘mistis’, ‘wiracochas’, *Aunque el color de la piel sea cobriza u oscura.* (Arguedas 2012: 590).

¿EXISTE LA NACIÓN PERUANA?

José Luis Rénique

Historiador, profesor en la Universidad de la Ciudad de Nueva York.

Pregunta odiosa que recuerda horas traumáticas. Que vale la pena recordar, sin embargo, cuando tiende a adormecer la memoria y fomentar el exitismo el crecimiento económico; cuando, con inédita persistencia, redefine la globalización los marcos de “lo nacional”. ¿Cómo conciliar los “efluvios” de nuestra pasada grandeza con las demandas de la modernidad? se preguntaba Luis E. Valcárcel en 1926 recordando así la singular complejidad del nacionalismo peruano: el caso de un viejo imperio forzado a pensarse como nación.

Con esa impronta nace la república: ¿cómo articular “historia del Perú” (como hecho “milenario”) e “historia mundial” (esos “aluviones de la civilización occidental” que, según Jorge Basadre, iría forjando la nacionalidad peruana)? Tentadora, al respecto, la imagen de una élite criolla (aquella “boba nobleza limeña, incapaz de toda idea y de todo esfuerzo” de que hablaba Riva Agüero) a la cual responsabilizar por ese “siglo a la deriva” que —como diría Heraclio Bonilla en 1980— habría sido el siglo XIX.

Diversos estudios rescatarían, en las décadas subsiguientes, el legado de ese caótico ciclo. Ahí las historias, entre muchas otras, de Manuel Pardo y Barreda y de Juan Bustamante como ilustración de la complicada lucha por insertar al Perú en el “concierto universal de las naciones” decimonónico. El empresario capitalino, de un lado, que en su afán por forjar una “república práctica” funda un partido político de alcance nacional y, del otro lado, el comerciante lanero puneño que quiere sembrar ciudadanía en “la más humilde choza” de las serranías. Mueren ambos trágicamente. A manos de un emisario del militarismo el uno. A manos de una banda gamonal, el otro, cuando actuaba como portavoz de una protesta comunal. Demasiado débiles ambos intentos para implantar una alternativa liberal enraizada en el país profundo. Ni reforma liberal ni un Benito Juárez llegaría a tener el Perú. La guerra del 79, en todo caso, se encargaría de truncar cualquier ensayo integrador.

Le faltaba el “pueblo” al Perú liberal. Dos literatos contribuirían a esbozar su perfil. A partir de una evocación colonial criollo-mestiza en Ricardo Palma; posicionando al indio como emblema de un “verdadero Perú” por

descubrir en Manuel González Prada. Del pierolismo al leguismo —pasando por Billinghurst— irrumpe en la escena el actor popular. Pugna, entretanto, la “ciudad letrada” por darle a ese fermento de masas una identidad: ¿tradicción o modernidad? ¿hispanismo o indigenismo? ¿positivismo o radicalismo?. ¿Queremos Patria! demandaría Víctor Andrés Belaúnde en 1914. De los “novecentistas” a la “generación del centenario” enmarcan estas interrogantes el debate intelectual.

Entre la agudización de la “cuestión social” y el impacto de las corrientes revolucionarias y vanguardistas internacionales se perfila la década del 20 como un período de polarización. En la perspectiva de articular vanguardia intelectual y movimiento popular, apristas y amautistas delinean una visión radical de la “realidad nacional”. Brillantes y seductoros en el papel, a múltiples torsiones se verían obligadas sus expresiones políticas. A contener su despliegue contribuiría la represión. Un libro (los Siete Ensayos de Mariátegui) y una identidad colectiva (el “pueblo aprista” de Haya de la Torre) quedan como los grandes legados de ese período excepcional.

Al ámbito de la literatura vuelve, de los 30 en adelante, la búsqueda de una visión integradora de lo nacional: de Rosendo Maqui (Ciro Alegría) a Rendon Willka (José María Arguedas), pasando por el “Nictálope” Héctor Chacón (Manuel Scorza) como representantes del “país profundo” ante la arremetida del “país moderno”. Como la confirmación “testimonial” del Perú de los Siete Ensayos serían leídas aquellas célebres narraciones. Con una realidad mucho más compleja se encontrarían los proyectos políticos de cuño agrarista o campesinista que del 60 en adelante —de la guerrilla del 65 a la “guerra popular” maoísta pasando por la reforma velasquista— conmueven al país. Coadyuvan a barrer el latifundio sin lograr impulsar un nuevo orden, dejando, más aún —en diversa medida—, un legado trágico. Un tumultuoso alud migratorio reemplaza a la visión de aquella “larga marcha” —llamada a integrar al Perú desde sus raíces andinas— avizorada desde los años 20. La “utopía andina” de Alberto Flores Galindo aparece como la culminación de esa perspectiva y la “utopía arcaica” de Mario Varga Llosa como su mentís.

Desde ángulos diversos —de Hernando de Soto (“el otro sendero”), José Matos Mar (“El desborde popular”) y a Carlos Franco (“la otra modernidad”)— se exploraría la naturaleza del proceso social que ponía en crisis a la república criolla. Desde la antro-

RESEÑA



© Carlos Gastelumendi

pología —bajo el liderazgo intelectual de Carlos Iván Degregori— y la literatura —de Oscar Colchado (“Rosa Cuchillo”, 1997) a Claudia Salazar (“La sangre de la aurora”, 2014)— se buscaba entender, entretanto, el sentido de la violenta erupción de los 80 y 90. Desde el fondo de la crisis, en el marco de una propicia coyuntura internacional, abriría la reforma neoliberal, el camino hacia la reconstrucción. Bajo el aliento de la prosperidad adquiere la “marca Perú” status de símbolo patrio. Surge, a la par con ello, desde la gastronomía una inusitada propuesta de identidad. Cruje el *establishment*, al mismo tiempo, bajo el peso de la informalidad y sus deletéreas consecuencias. ¿De la “república sin ciudadanos” (Flores Galindo) a los “ciudadanos sin república” (Alberto Vergara)?

¿Qué sentido adquiere, en este contexto, la discusión sobre la nación? ¿Tema mediático más que político o académico en estos tiempos de imperio tecnológico? ¿Vigoriza o desalienta (al aseverar la inevitabilidad del modelo de modernización occidental) la globalización la reflexión sobre lo nacional? En medio de la incertidumbre, se abre la posibilidad de una relectura —liberada de los sesgos ideológicos del XX— de nuestro pasado. Historizando a sus protagonistas, descargándola de direccionalidad utópica o teleológica, revalorando proyectos trunco, concibiendo formas creativas de difundir sus resultados. Contribuyendo así a hacer de la pregunta sobre la nación una interrogante siempre vigente, abierta y constructiva ante los dilemas del porvenir.

SER PARTE DEL BAILE

ENTREVISTA A STEVE STERN

Por José Carlos Agüero

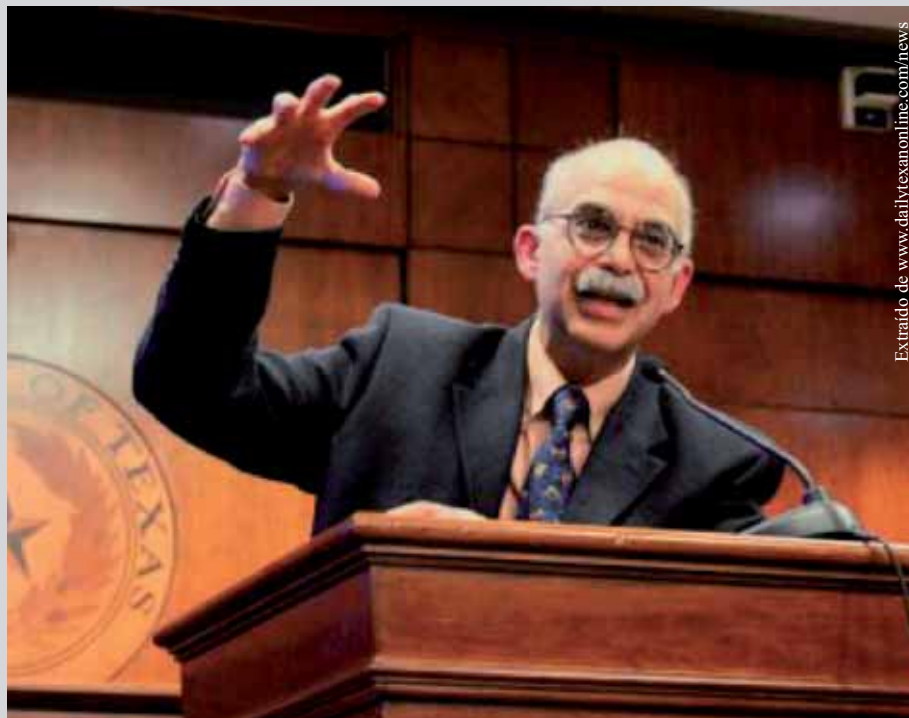
Steve J. Stern es catedrático de la Universidad de Wisconsin-Madison y es uno de los investigadores con mayor influencia en la historia social contemporánea de América Latina. Son reconocidos sus trabajos sobre historia andina, el fenómeno de Sendero Luminoso, el campo de la memoria y sus reflexiones sobre las comisiones de la verdad en el mundo. Acaba de publicar junto a Peter Win *No hay mañana sin ayer (2013)*, una aguda reflexión del proceso de elaboración de memorias en un contexto de recuperación de la democracia en Chile. Esta entrevista se dio en el marco de su participación en el *Seminario Internacional Políticas en Justicia Transicional*, celebrado en Lima en noviembre de 2013.

José Carlos Agüero: Hace poco mencionaste que al haber estado en Ayacucho en la década de 1970, haber conocido temprana y cercanamente a personas alineadas con Sendero Luminoso, te permitía entender lo que este movimiento pudo significar en términos de mística y movilización social para algunos jóvenes de la época.

Steve Stern: Sí, sobre todo me refería a la gente de las bases, que tenía simpatía, que no era ni siquiera necesariamente militante. Esa atracción la entendí, porque observé que los estudiantes, que veían las condiciones terribles en que se vivía entonces, sobre todo en las comunidades, encarnaban ese anhelo de avanzar y de progresar y de transformar una sociedad que imponía mucho abuso, mucha violencia, mucha pobreza.

Me decía entonces, con estas personas comparto cierto anhelo. Entiendo eso, acepto eso y confieso una cierta atracción. Pero ideológicamente, políticamente, dije también: esto es un desastre, en cualquier debate voy a estar en contra. Era como vivir un poco bifurcado, porque era demasiado fácil simplemente decir "son tontos, no saben, qué hablan". Así que en Ayacucho sentí esa ambigüedad.

Pero cuando yo estaba en Lima -y la guerra había empezado en Ayacucho-, yo fui muy anti senderista. Creo que los que veníamos de Ayacucho, de alguna manera compartíamos eso. Sentí que muchas de mis amistades no entendían lo violento y fundamentalista que iba a ser Sendero



Luminoso. Pero los que habíamos conocido en Ayacucho ese lado de la moneda de cierta manera teníamos la responsabilidad de decir no, ustedes no entienden, sendero no es sencillamente un hermano menor de izquierda que se equivocó en alguna cosita, da para algo terrible.

JCA: Tenía un potencial demasiado destructivo. Mucha gente de la Nueva Izquierda, del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) sobre todo, que había competido con Sendero Luminoso en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSH), como Carlos Tapia o Carlos Iván Degregori, que los conocían en el terreno, compartían tu opinión.

Steve Stern: Sí, y creo que Carlos Iván entendió eso y se metió con mucha entrega a ese debate. Irónicamente entonces yo en Ayacucho estaba más abierto a entender las simpatías y las atracciones de Sendero Luminoso como fenómeno histórico

cultural, no sencillamente como un grupito mirado desde la cúpula, mientras que en Lima sentí la obligación de ir en la otra dirección y decir, miren ustedes, eso va a ser terrible, no deben confundirse, no los van a convencer, ellos están encerrados en una verdad que piensan que es LA VERDAD en mayúsculas, y no tienen dudas a ese nivel y va a ser muy controlado desde arriba a pesar de que gente en la base puede empezar a tener dudas.

JCA: Quizá alguien que sí notó esta relación de SL con la base del campo fue Alberto Flores Galindo. Él llama la atención sobre -digámoslo así- la promesa senderista, y cómo empataba con cierta sensibilidad en las comunidades, que él explica en sus propios términos utópicos. Sin embargo, el resto de sus colegas, sobre todo Carlos Iván con mucho rigor, se encargaron de mostrar los errores fácticos de Flores Galindo. Y tenían razón. Pero creo que ha habido un apresuramiento excesivo en este descarte, que ha empobrecido la discusión.

“Lo que Tito entendió, sin embargo, fueron dos cosas importantes...por un lado, que hay sensibilidades difíciles de documentar con hechos; y por otro, que son una parte importante de la historia. Es decir, de cierta manera estaba tratando de entender subjetividades.”

Steve Stern: Yo estoy de acuerdo. Creo que como dices bien, Tito (Alberto Flores Galindo) cometió errores, escribió un libro con todos los defectos que podía tener en ese momento muy difícil para poder investigar con más profundidad. Y creo que la crítica más importante y convincente fue la de Carlos Iván, que decía que si bien hay ciertas cosas que están ahí en los tiempos coloniales, en el siglo XX hay muchas otras dinámicas en juego¹.

Lo que Tito entendió, sin embargo, fueron dos cosas importantes, en ese libro pionero y brillante que avanzó el debate, pero que era un debate que se daba bajo mucha presión.

Por un lado, que hay sensibilidades difíciles de documentar con hechos; y por otro, que son una parte importante de la historia. Es decir, de cierta manera estaba tratando de entender subjetividades.

Y entendió que hay en el Perú, no con igual intensidad en todos los siglos, en todas las épocas, en todas las coyunturas, pero que hay sensibilidades que buscan cómo hacer un gran salto a otro tipo de universo social, vamos a decirlo así. Eso es lo que él llamó la “utopía andina”. Se puede usar otra palabra también, y en ciertas regiones quizás haga conexión con un simbolismo incaico y en otras regiones no. Pero él entendió que ese anhelo era muy importante, uno, y segundo, él entendió que las sensibilidades o las proyecciones hacia lo andino circulaban, cruzando fronteras sociales.

Es decir, hablar de utopía andina no era algo restringido sólo a gente que en los censos tributarios de la colonia te iba a decir que era indígena. Por eso su ensayo sobre Aguilar y Ubalde (Flores Galindo (1988) me parece muy importante porque muestra cómo una cierta mística, vamos a decir católica, franciscana, etcétera, puede ir nutriéndose de maneras de cruzar y además mitificar cosas andinas.

En ese sentido creo que él entendió algo muy importante, que desde otra perspectiva Carlos Iván también lo hizo, porque Carlos Iván entendió que paradójicamente, la música andina podía conmovir a alguien que no era indígena de una manera tremendamente profunda, a pesar de la brecha social, a pesar de la jerarquía, a pesar del abuso y de todo lo demás.

De cierta manera, yo creo que Tito en esos trabajos, entendió algo. Pero entendió en un momento de guerra, de crisis política,



de debate político, que hizo que quizás se exagerara el mostrar los defectos de su propuesta y no hubiera capacidad de recuperar lo que había aportado.

JCA: Él tocó algo importante que ahora se está recuperando, que es este reconocimiento de agente de la población rural, como actor político y cultural, y no solo objeto de la manipulación.

Steve Stern: Sí, un poco. A veces la influencia es indirecta y no reconocida. Y eso pasa. Ahora una cosa que yo creo que

admitiría hoy si pudiéramos hablar con él. Y es que no entendió con mucha profundidad las dinámicas al interior de las comunidades indígenas y cómo las lógicas macro y las lógicas micro se articulan. Creo que ahora hay una serie de trabajos de mucha profundidad. Obviamente la Comisión de la Verdad y Reconciliación hizo mucho de eso, pero también los trabajos de Ponciano del Pino, Jeffrey Gamarra, estudios de género, varias personas. Eso es un fenómeno, un avance de investigación y comprensión que estaba fuera de su horizonte.



© Carlos Gastelumendi

Pero yo valoro mucho el trabajo de Tito. Y justamente en 1995, cuando hicimos esa conferencia sobre Sendero y la guerra como experiencia², no sobre Sendero como cúpula e ideología formal, una parte de la idea que tratamos de plantear, que para mí era importante, era ver de qué manera Sendero pertenecía, estaba dentro y fuera de la historia.

JCA: Es la reflexión que planteas en la introducción de *Los Senderos Insólitos* (Stern 1999).

Steve Stern: Sí, y era un marco en el que yo pedía reflexionar a todos. Porque llegó un momento de mucho rechazo -y con razón- a Sendero, y la idea desde esa conferencia era plantear que era demasiado atractivo y fácil decir “hay una cúpula ahí e intentaron esa cosa y después ellos convencieron y manipularon a los otros y mira lo que pasó”. Eso era dejar a SL fuera de la historia. O era una historia similar a aquella que se fija sólo en lo que hacen los grandes hombres.

La idea era, por un lado, entender cómo Sendero planteó el reto de superar lo terrible que era la historia peruana y en ese sentido, se separó, en su autoconcepto, de esta historia. Hasta allí, este argumento es muy consonante con lo que decía Carlos Iván, que SL era un anti-movimiento social. Pero por otro lado, queríamos llamar la atención sobre que Sendero venía de algo, no venía sólo de una cúpula a la que le llegó una epifanía. Esa era la idea base de la conferencia, ofrecer como un punto de partida desde dónde pensar. Y cuyo propósito era poder abrir espacio para que respirara el trabajo de campo, el trabajo local, sin ser asfixiado por ese problema de tener siempre que proclamar nuestra gran distancia hacia esa cúpula de malos.

Es decir, preguntarnos de qué manera Sendero Luminoso pertenece a la historia del Perú.

JCA: Decías hace un tiempo que las comisiones de la verdad son como ganchos, sirven para que algunos actores promuevan procesos de democratización; pero que también son utilizadas como tapones, es decir, para que desde grupos de poder se diga “acá tienes tu comisión de la verdad, se acabó el asunto”.

Steve Stern: Creo que desde la lógica del Estado, de los más poderosos del Estado, es muy común que quieran ver en la comisión un tapón. Una manera de decir “cumplimos, cerramos”. Desde la lógica de la acción social, de la sociedad civil, de los actores sociales comprometidos con la memoria y los derechos humanos, la comisión de la verdad sería el gancho para abrir espacios. Así que creo que en las comisiones de la verdad hay esa tensión de lógicas.

Ahora bien, el Estado no es monolítico, habrá actores del Estado que están mucho más en el lado de ver esto como un paso fundacional sobre el cual construir, y en ese sentido es gancho. Así que yo creo que es eso, es el clima y la cultura política producto de las dinámicas sociopolíticas en el escenario más amplio, y no es la comisión en sí, hablando internamente, la que está definiendo necesariamente si vamos a ser gancho o vamos a ser tapón.

En el fondo lo que quiero decir es que se necesita ver dónde está la dinámica de interacción sinérgica y a la vez conflictiva, entre actores del Estado y actores de sociedad civil, porque si hay un baile ahí, aunque sea conflictivo, difícil, con altibajos, entonces el tema puede marchar, y puede terminar siendo un “gancho” la comisión, porque va creando nuevas posibilidades y la gente ve posibilidades y responde a eso y lo utiliza y puede crear una cultura más de derechos humanos.

Pero donde no hay baile sino una bifurcación un poco más brutal, entonces podemos tener mucho movimiento social pero que llega siempre a la frustración, porque no hay respuesta a esa demanda desde el Estado. En el Perú temo (y quizás a la gente no le va a gustar que yo lo diga)

que lo que tenemos es la paradoja de una comisión de la verdad que era excelente, pero un Estado muy reacio a responder y ser parte del baile. Y en ese sentido, creo que hay un problema muy grave, que no tiene que ver con la calidad de la comisión, es un problema mayor que hay que analizar a otro nivel.

JCA: En ese sentido nuestra CVR es demasiado una “comisión” en el estricto sentido, demasiado un encargo. No es asumida casi de ninguna manera en el Perú. Es casi un favor.

Steve Stern: Y pese a eso se logró tener un impacto mucho más allá de lo que imaginaron en el Estado al fundar la comisión. Tanto es así que hay 69 mil víctimas, que se ha demostrado que el 75% de ellas era básicamente quechuahablante o hablaba otros idiomas indígenas, tener esos trabajos en profundidad, los estudios de caso, una serie de motivos para relevar. Y luego toda esa efervescencia cultural, artística, fotográfica, que se abrió con la comisión. Todo eso significa creo que esa concesión produjo consecuencias más allá de lo esperado desde el Estado. Pero igual, el Estado ha sido muy reacio a entrar al baile, y eso es un problema.

JCA: Decías también que la comisión de la verdad había que pensarla menos como modelo y más como una herramienta para estas situaciones de tensión.

Steve Stern: Lo decía por dos motivos. Primero, porque cuando algo llega a ser modelo entonces ya no responde a las circunstancias contextuales, locales, las

dinámicas reales del asunto, ya es una fórmula traída. Segundo, para el Estado que no quiere hacer mucho, es muy conveniente tener una fórmula.

JCA: ¿Cómo enfrentar el reto de pensar los derechos humanos desde una opción universal pero que recupere las experiencias y reconozca los contextos locales?

Steve Stern: Creo que hay una paradoja profunda en los derechos humanos que es la siguiente: no es posible imaginarlos sin apelar a un referente universal trascendental. Algo que pertenece a todos los seres humanos, no importa si son buenos o malos, no importa donde viven, no importa el contexto, son derechos. Muchas veces los que violan los derechos humanos usan el argumento del contexto para justificar su violencia: tuvimos esta crisis, esta guerra, este tipo de adversario, etc. Entonces, no son imaginables los derechos humanos sin un referente tan trascendental. Pero a la vez, no son imaginables sin que haya actores sociales en un terreno específico, luchando y señalando que tienen derechos desde un contexto en particular. Desde esta perspectiva, la universalidad de cierta manera es un mito

o una herramienta que se utiliza para afirmar derechos, y necesariamente está anclada, aterrizada, en experiencias muy concretas.

Entonces la paradoja es que es a la vez universal y local. No es sólo universal. Y de cierta manera hay una constitución mutua de lo universal y lo local. Y creo que los que saben usar lo que existe como prácticas buenas, como herramientas en vez de modelo, están muy conscientes de cómo tratar de articular distintos niveles de acción para llegar a pasos a los que necesitan llegar.

Esto se ve también fuera de América Latina, en Timor del Este, en su lucha de descolonización. Estaban muy conscientes de que tenían una lucha muy regional con Indonesia, una lucha por descolonizar, una lucha de justicia social y una lucha de derechos humanos, y que tenían que articular por un lado la universalidad para poder conseguir alianzas y para poder afirmar sus derechos. Pero también estaban muy conscientes de las fuerzas locales que tenían que expresar. Y de los planteamientos políticos, los otros objetivos que no existían dentro de la doctrina formal de los derechos humanos, pero que para ellos eran muy importantes para llegar a tener una vida digna con

“Desde la lógica de los más poderosos del Estado, es muy común que quieran ver en la comisión un tapón. Una manera de decir “cumplimos, cerramos”. Desde la lógica de la acción social, de la sociedad civil, de los actores sociales comprometidos con la memoria y los derechos humanos, la comisión de la verdad sería el gancho para abrir espacios. Así que creo que en las comisiones de la verdad hay esa tensión de lógicas.”



cierta autonomía, en vez de una vida colonizada. Así que se ve esa paradoja. Y creo que se la ve siempre en cada lucha por los derechos humanos.

JCA: Algunos investigadores, sobre todo en regiones, han criticado duramente a la comisión de la verdad peruana por su conformación, aludiendo un supuesto carácter elitista, haber sido limeña, haber actuado como los típicos intermediarios de los subalternos.

Steve Stern: Creo que es una crítica demasiado fácil. Por un lado, creo que yo he visto muchos procesos en distintos países, incluyendo a mi país, en que la obsesión por la representatividad en todos los niveles, hace que no se haga un trabajo en profundidad sino un trabajo cuyo objeto es mostrar que todos han participado desde abajo. Entonces si hay una obsesión demasiado exagerada en eso, puede impedir cumplir con el trabajo. Así que, por un lado creo que entiendo la importancia de incluir a todos y todas las voces, pero no todos van a entrar con el mismo capital social, con la misma educación, con los mismos recursos, etc.

Pero mi crítica más profunda no se trata de eso. Se trata de cómo define el universo de la comisión ¿Quiénes eran la comisión? ¿Era un grupito de comisionados mandados de Lima? Bueno, si miramos jerárquicamente sí. Pero si miramos cuál era el trabajo en la comisión, a quiénes incluían en el trabajo, yo diría que era un trabajo de cierta manera ciudadano. Porque era la combinación de los comisionados de arriba, de todo el staff que era más diverso todavía, de todos los grupos y personas que colaboraron con la comisión dando su testimonio y organizando sus testimonios. Yo lo veo como una co-producción del Estado y la sociedad. Y

por eso también, desde ese lado, reproduciendo una dinámica que sí se puede criticar.

Pero criticar sólo la conformación, me parece demasiado fácil porque no reconoce lo que era la comisión como experiencia, que era crear una serie de niveles, de colaboraciones problemáticas pero también importantes, y considerando todos los niveles expandían la definición de quiénes estaban de cierta manera dentro de la comisión.

¿La Comisión de la Verdad era el Estado no más – o era el Estado y el testimonio ciudadano y los varios intermediarios?

“... he visto muchos procesos en distintos países, incluyendo a mi país, en que la obsesión por la representatividad en todos los niveles, hace que no se haga un trabajo en profundidad sino un trabajo cuyo objeto es mostrar que todos han participado desde abajo. Entonces si hay una obsesión demasiado exagerada en eso, puede impedir cumplir con el trabajo.”

Bibliografía consultada:

Stern, Steve (ed.)

1999 *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*, IEP-UNSC. Lima.

Degregori, Carlos Iván

2014 *Como despertar a la bella durmiente. Obras escogidas V*, IEP, Lima.

Flores Galindo, Alberto

1988 “Los sueños de Gabriel Aguilar”. En: *Buscando un inca*, Editorial Horizonte, Lima.

Stern, Steve; Peter Winn, Federico Lorenz, Aldo Marchesi

2013 *No hay mañana sin ayer. Batallas por la memoria histórica en el Cono Sur*, IEP, Lima.

Notas

1 La respuesta más integral de Carlos Iván Degregori a Flores Galindo se encuentra en un artículo que ha circulado de modo restringido, pero que acaba de ser publicado por el IEP como parte de sus obras seleccionadas: Degregori (2014).

2 Se refiere a la conferencia internacional “Shining and Other Paths: Anatomy of Peruvian Tragedy, Prospects for a Peruvian Future”, realizada en la Universidad de Winsconsin entre el 27 y 30 de abril de 1995.



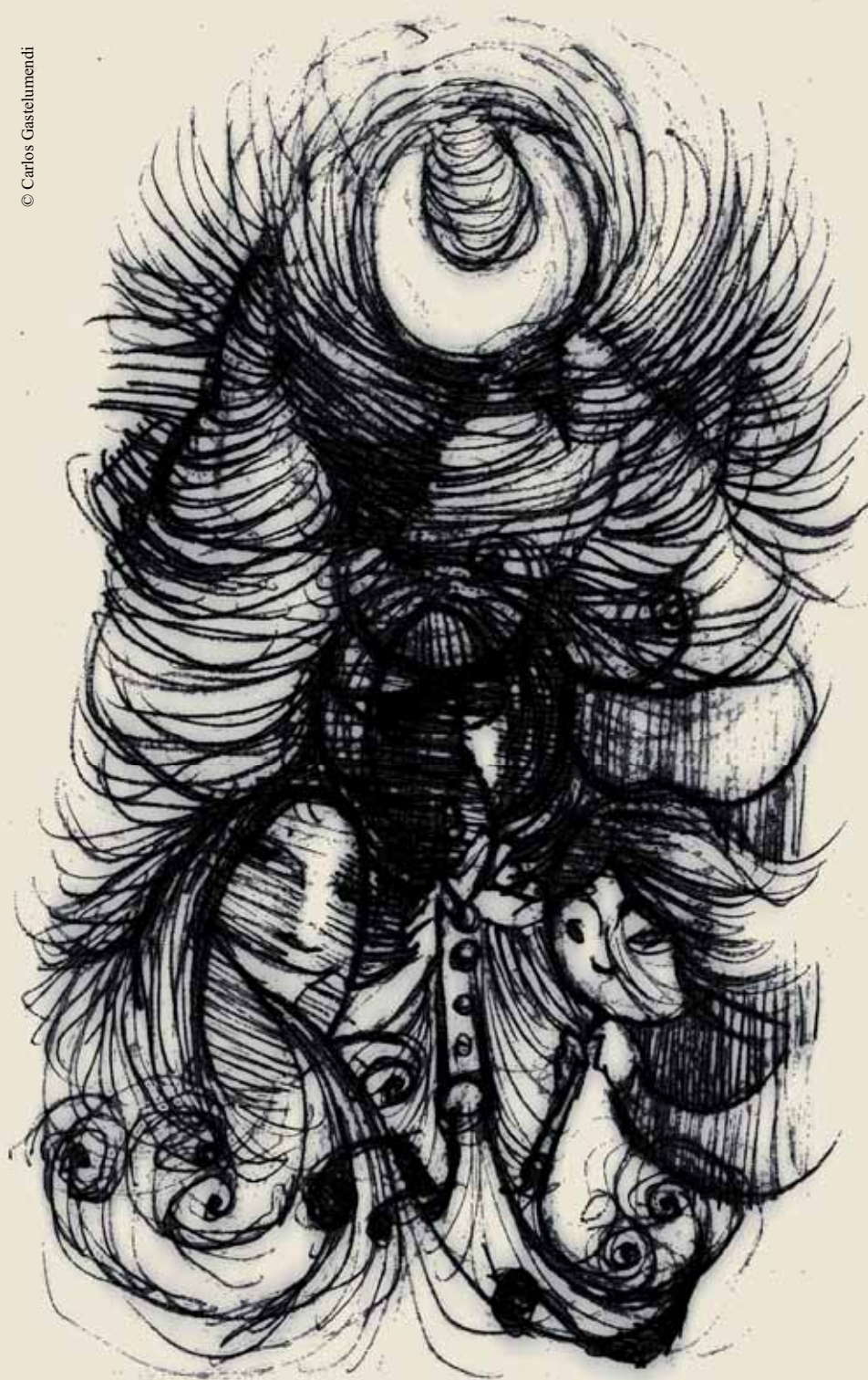
LAS LENGUAS Y LA POESÍA¹

Emilio Adolfo Westphalen

Una lengua es un mundo tan complicado, diverso, dilatado, en movimiento constante y sujeto a renovación y perecimiento que no es concebible que nadie pretenda haberla captado y reconocido en su totalidad con sus ramificaciones bastardas o legítimas, sus desdoblamientos, rupturas y cicatrices, ni haya explorado todas sus eminencias, llanuras o abismos. La compararíamos a un animal camaleónico y comestible del cual nos servimos parca o glotonamente con arreglo a necesidades, caprichos u obsesiones, pero cuya historia y proveniencia no podremos reconstruir sino fragmentariamente, cuyas posibilidades y carencias más bien se nos escapan, cuyo poder sobre nuestras acciones, ideas, sentimientos no percibimos y del cual es difícil prescindir salvo en contadas experiencias (el arrobamiento místico o el fulmineo reconocimiento amoroso).

Es sabido que las lenguas, según ocurre con todos los seres vivos, mueren a su turno dejando a veces descendencia mostrenca o airosa pero con más frecuencia nada más que restos difícilmente identificables o coherentes. Menos fácil es reconocer las tendencias dominantes en un idioma actualmente, si acaso lleva rumbo a un lejano esplendor de mar en verano o todo se desviará en riachuelos sucios y fangosos hundiéndose en arenales sedientos. Se teme, en cuanto al español, que las jerigonzas que pululan por doquier no sean anuncios de retoños sanos sino síntomas de agostamiento. Aunque tales perspectivas no preocupen al parecer más que a quienes hacen uso ritual de las palabras para elaborar objetos extrañamente armónicos a veces cuando se acierta el gran premio, pero cacofónicos las más, objetos denominados usualmente poemas.

© Carlos Castelumendi



Habría mucho que ahondar por los vericuetos y escondrijos metafísicos en que aman extraviarse los expertos en usos y abusos de las lenguas o los que especulan sobre sus orígenes divino, humano u otros. Mis capacidades no me lo permiten y las perplejidades recién evocadas tendrán sólo el papel decorativo de la tela de fondo que dé profundidad real o ficticia a un recuento de experiencias personales.

Me imagino que cada uno de nosotros se ha enfrentado de modo distinto, como es natural, al conocimiento y la práctica del idioma materno y de los que posteriormente hemos ido bien o mal adquiriendo. En general se estima más bien corto el paso del balbuceo infantil hasta el dominio competente de la lengua aunque surjan dudas acerca de los modos de determinar el nivel de competencia alcanzado. Pero nadie guardó en la memoria las etapas del aprendizaje, cómo la lengua nos vinculó al contorno, cómo por ella entramos en contacto con personas y cosas, nos dimos cuenta también de nuestra propia existencia. Deficiencias y equívocos de los comienzos arrastrarán sus secuelas a lo largo de toda la vida.

A mí me tocó criarme en un hogar donde se hablaba predominantemente español. Sin embargo, desde que adquirí conciencia de lo que se decía a mi redor no pude dejar de notar que seres cariñosos me transmitían su efecto con los sonidos tiernos y ligeramente afligidos de otro idioma, pues siempre hubo en casa una o dos personas de habla quechua. (Tal vez sea atinente recordar aquí una observación de Eguren quien escribiendo de un poeta amigo suyo se pregunta, y cito aunque es larga porque también es hermosa: “si en la tristeza permanente de matices prestigiosos; si en esas sombras

lunares; si en cúmulo de acentos siempre dulces, siempre doloridos; no hay una voz de quena, una voz prolongada que en todos los lugares hemos oído desde la niñez y cuyas vibraciones nos acompañan siempre en los remotos parejas de la tierra?” Solo la sensibilidad sutil del gran poeta podía dar un testimonio tan cierto de una realidad evidente y por ello ofuscante).

Por otro lado era asidua en casa de mi abuela, oriunda de Liguria, quien usaba una pintoresca mezcla de vocablos genoveses, italianos y españoles. Ocasionalmente oíría más tarde a mi padre hablar en alemán con algún conocido o cliente. En el Colegio Alemán, al que asistí diez años, estuve sometido a la enseñanza de ese idioma que, como no era compartido en el hogar, nunca llegué a dominar ni hacer mío. Era el idioma de las matemáticas y de las ciencias y el de las lecturas de los clásicos de las literaturas germánicas. Más adelante recibí en el mismo colegio clases de inglés; los maestros alemanes encargados de ellas me contagiaron un dudoso acento que conservé, al parecer, aún en mis años de residencia en Nueva York. En un principio no llegué a interesarme por la práctica del inglés hasta que descubrí que daba acceso a los mundos fascinantes de Dickens o R.L. Stevenson. Mi afición por los autores franceses que conocía en traducciones –sospecho– poco fidedignas me impulsó a aprender solo su lengua, con auxilio del diccionario. En tal empeño traduje como ejercicio, en su totalidad, *Les Harmonies viennoises*, novela de Jean Cassou. Ha sido siempre una de mis mayores satisfacciones la lectura de autores de habla francesa e inglesa. En cierta manera podría decir que mi comprobación de las virtudes y deficiencias del español para la transmisión de unas experiencias especiales que llamaré

poéticas, estuvo supeditada al descubrimiento de las posibilidades distintas –acaso a veces adaptables– de riqueza expresiva que poseen esos idiomas.

Se ha mencionado antes la existencia eventual de los objetos ambigüos llamados poemas. No sabría explicar cómo nació mi afición por ellos ni el impulso esporádico que me incita a escuchar las voces que los crean. No sé tampoco cómo me guían a escoger entre tradiciones y usos establecidos o trastocados de nuestro idioma, entre juegos semánticos y lingüísticos, de armonías y disonancias fonéticas, entre ambigüedades y disonancias, el material apropiado para constituir la base material de un poema viable. En todo caso no se ha creído necesario recurrir, salvo en un par de ocasiones, a envoltura inglesa o francesa para subsanar ciertas deficiencias del español que, hay que confesarlo, nunca me turbaron demasiado.

Me sorprenden por ello los casos de poetas que utilizan más de un idioma y no esporádicamente sino con constancia. Dentro del ámbito nuestro son notables los ejemplos de Arguedas y de Moro. Arguedas no solo poseía un conocimiento extraordinario de los recursos expresivos del idioma español sino que supo inventar un lenguaje que mediante discordancias gramaticales, equívocos fonéticos, defectos regulares y otros artificios daba la impresión que quien así hablaba lo hacía en “quechua” y no en un español perturbado pero reconocible. Vertió también al español canciones y poemas quechuas que en su nueva vestidura parecían haber brotado espontáneamente y serles connatural. Arguedas, sin embargo, nunca aceptó que sus versiones dieran la equivalencia de lo que él sentía en el original, al cual atribuía otra dimensión, otra hondura afectiva, otra resonancia estética.

UN POEMA DE YANNIS RITSOS

Vaivén inmóvil

Al levantarse de prisa para abrir la puerta
Dejó caer la cesta con los hilos-

Los carretes se esparcieron bajo la mesa y las sillas
Por lo rincones más inverosímiles – un hilo rojo casi naranja
Sobre el vidrio de la lámpara – otro violeta
Al fondo del espejo – pero ese hilo dorado- ¿de dónde salía?
Se arrodilló para tratar de recogerlos uno por uno –
De poner un poco de orden antes de abrir.
No hubo tiempo. Tocaban de nuevo.
Se quedó quieta –impotente– con los brazos caídos.
Cuando acertó a abrir la puerta...no había nadie.

¿Es eso entonces la poesía? ¿Es así precisamente la poesía?

(Del libro *Gestes*, París 1974. Traducción francesa de Chrysa Prokopaki y Antoine Vitez-
Versión española de EAW.)

Había según él una magia, un misterio en las palabras quechuas perdidos en el traslado. Una vez afirmó que los que hablan ese idioma saben “que el Keshua supera al castellano en la expresión de algunos sentimientos, los más característicos del corazón indígena: la ternura, el cariño, el amor a la naturaleza”. Esa convicción le llevó en las postrimerías de su vida a escribir poemas originales en quechua. En las notas a su recolección *Katatay*, insistió en “el impulso ineludible que le obligó a escribirlos”, en su reconocimiento del quechua como un idioma “más poderoso que el castellano para la expresión de muchos trances del espíritu y, sobre todo, del ánimo”; sostenía “que las palabras del quechua contienen con una densidad y vida incomparables la materia del hombre y de la naturaleza y el vínculo intenso que por fortuna aún existe entre lo uno y lo otro”.

Esta relación mágica, mítica entre hombre y naturaleza que declara Arguedas como sustrato y fundamento de sus poemas, es imposible de verificar a quien ignora la lengua. Siempre lamentaré que en la escuela y la universidad en lugar de inglés no me enseñaran quechua, lo cual no sé si hubiera contribuido a esa ambigua “integración nacional” que tanto se predica pero entendiéndola más bien como una sumisión y desaparición consecuente de los remanentes de las tradiciones indígenas; al menos hubiera permitido quizás un conocimiento mayor de los factores cultu-

rales mutuos y, desde luego, la apreciación de las cualidades poéticas y otras que Arguedas reivindicaba. El vigor y la riqueza lírica de la prosa de Arguedas, que hacen de su obra una de las fundamentales y mayores de nuestro acervo cultural, me hacen extrañar aún más el verme perdido de la posibilidad de disfrutar en el original sus poemas quechuas.

Estoy en la edad en que más bien se olvidan los idiomas aprendidos; no me atrevería así a arriesgarme a un aprendizaje que no me llevaría seguramente muy lejos en cuanto a conocimientos y práctica de una lengua tan disímil a las que trabajosamente me enseñaron.

El bilingüismo de Arguedas adquirió aspectos trágicos cuando un arraigado complejo de culpa por ser un “misti” que presumía de ser fiel intérprete no solo de las circunstancias sociales y culturales de los indígenas sino de sus estados de ánimo e idiosincrasia artística, le llevó a desvirtuar y rebajar su indudable dominio y maestría del idioma español, por él aprovechado como pocos narradores peruanos.

De muy diversa índole es el carácter y posición del bilingüismo en César Moro. Es siempre aventurado hacer conjeturas sobre motivaciones ajenas cuando no las ha revelado la misma persona; podría sin embargo ser útil un análisis de las modalidades lingüísticas predilectas de Moro para su escritura poética. La mayor parte de los poemas publicados e inéditos de

“...Digámoslo con toda claridad: desde hace dos siglos la emancipación de los indígenas es una responsabilidad exclusivamente nuestra y la hemos incumplido. Ella sigue siendo una asignatura pendiente en toda América Latina. No hay una sola excepción a este oprobio y vergüenza.”

Mario Vargas Llosa

Moro fueron escritos en francés pero la serie de La tortuga ecuestre lo fue en español y por los mismos años en que escribía Lettre d'amour. Esta soltura y libertad de expresión en dos idiomas me colma de admiración y me hace en un antecedente remoto, la facilidad con que en el Siglo de oro de la poesía española, poetas gallegos o lusitanos empleaban indiferentemente el español o sus lenguas maternas.

Así como Arguedas tradujo al español canciones, leyendas y poemas quechuas, Moro se complació en trasladar a nuestro idioma ejemplos escogidos de poesía francesa, principalmente de sus amigos surrealistas; una vez hasta emprendió la versión de un extenso tratado del marqués de Sade, que quedó trunca. Curiosamente ni el uno ni el otro intentaron nunca trasladar al quechua o al francés poemas escritos en español. Moro empezó su colaboración con el grupo surrealista vertiendo, o corrigiendo versiones ya hechas, de los primeros textos de Salvador Dalí que aparecieron en *Le Surréalisme au service de la Révolution*, mas no creo que pensara nunca en divulgar en Francia la poesía, por ejemplo, de su admirado Eguren.

Estas divagaciones sobre bilingüismo poético me llevan a tratar la cuestión de cuán factible o disculpable sea la tarea de traducir poesía. Hace poco George Steiner recordaba que es premisa falsa la posibilidad de extraer y trasplantar “algo que se denomina contenido” apartándolo de la fonética, el léxico, la gramática y el contexto de la forma originaria. La imbricación de lo dicho con la manera de decirlo es tan estrecha e indesligable que todo intento de trasvasar el poema exigiría en el mejor de los casos la invención de un objeto nuevo cuya semejanza con el original sería siempre dudosa. ¿Por qué entonces el tesón con que muchos poetas, entre ellos algunos de los más grandes, han ensayado lo inalcanzable por definición?

¿Es realmente imposible la traducción de poesía? Mi experiencia fue por lo general más bien decepcionante. En mi juventud la aspiración no fue tanto la búsqueda de equivalencias cuanto la de aquellos factores actuantes que por extraña contraposición o simbiosis convertían algunas palabras, mañosa o torpemente escogidas, en piezas deslumbrantes, espejismos insólitos de armonía recóndita y nunca

vista. El propósito sería cotejable, desde cierto ángulo, al del niño que desmonta y destruye un juguete para dar con el mecanismo secreto que permite el movimiento (en el poema, el embrujo o la encantación), por curiosidad el niño desbarata la simple o complicada combinación que le irrita pues está cercana y es inasible e irreplicable. Traté así de adentrarme en la oficina donde un alquimista llamado Valéry o Rilke o Emily Dickinson habían transformado materia vulgar en joya espléndida, esfuerzo vano pues nunca di con la fórmula válida.

Más tarde no me preocupé más de equivalencias; me bastaba con repetir lejanamente en mi idioma el diapasón y ciertas modalidades que caracterizaban el poema en otra lengua por el que estaba intrigado. No me avergüenzo de esas tentativas, tan frustrantes como el empeño de algunos

críticos de poner en prosa el poema ajeno (o el propio según hicieron San Juan de la Cruz o Fray Luis de León sin añadir con ello gran cosa al placer estético del poema y sin revelar los misterios afectivos y los secretos subyacentes). Se juzgará que el esforzarse en verter poesía es una manera de engañarse a sí mismo –y a los demás si acaso se publica la felonía. Con constancia habrá los que a pesar de todo lo intentarán una y otra vez, a pesar de los fracasos, como perder a la lotería no exime al esperanzado o ingenuo de adquirir otros números.

Me aventuraría a suponer que la traducción, acto de re-creación, seguirá igual suerte que la que arriesga todo autor de poesía: los logros no están nunca asegurados ni para el creador del poema ni para recreador en la transcripción. Se reconoce así unánimemente que el mejor poema de

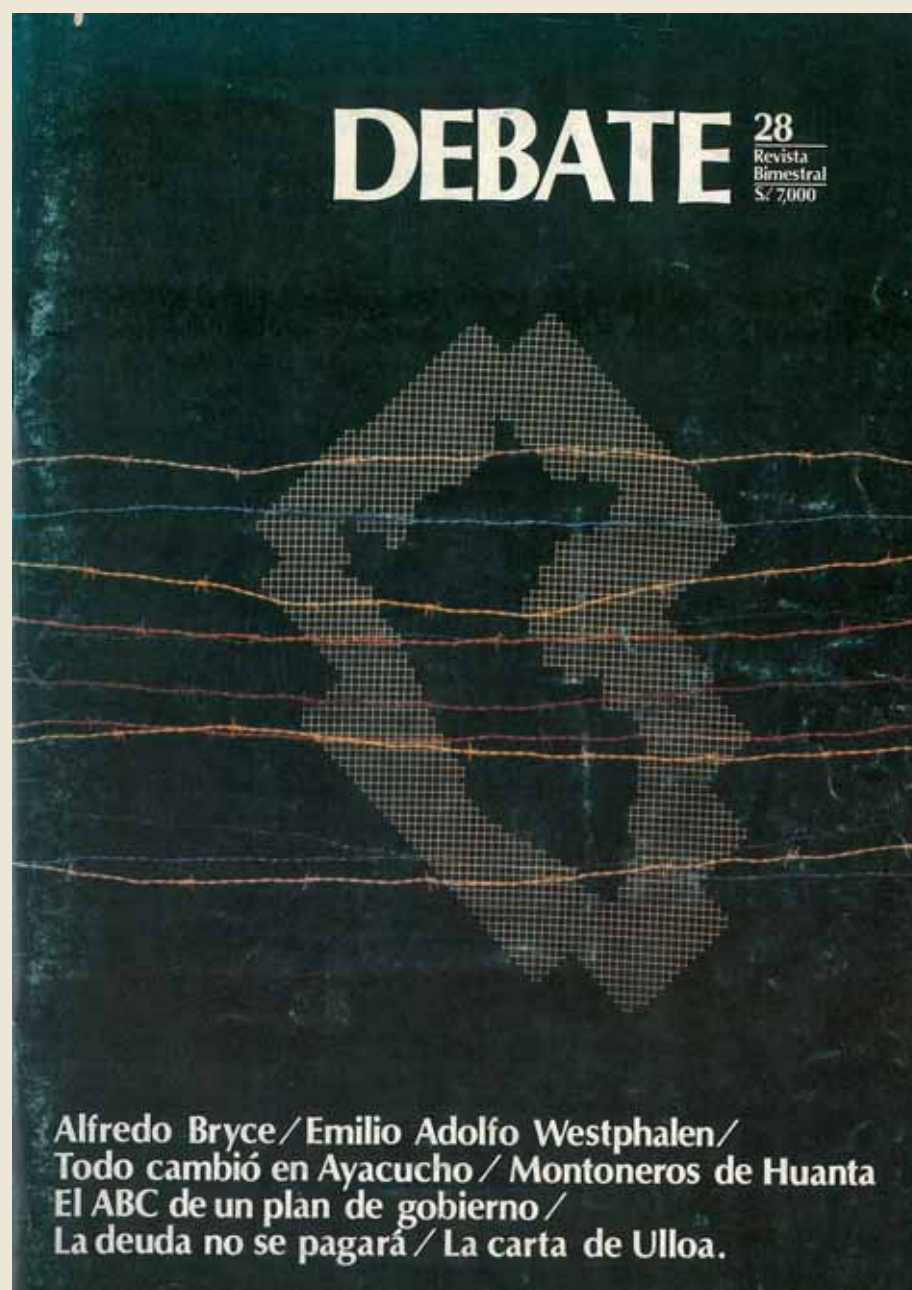
Quevedo 8yo opinaría casi el único digno del nombre) es una paráfrasis del soneto sobre las ruinas de Roma de Joaquim du Bellay. Algunas traducciones de Blake publicadas alguna vez por Juan Ramón Jiménez me sonaron como poesía auténtica... en español, que es de lo que se trata.

A pesar de mis renuencias, hace algún tiempo me vi de nuevo tentado por la décima musa, la hermanastra fea y traidora, a pesar suyo, de la poesía. Al leer unos poemas del griego Yannis Ritsos en versión francesa, no sé qué rasgos presentidos me hicieron barruntar que había allí materia, aun en ausencia de las resonancias fonéticas y otras del original, para levantar unas imágenes que semejaran algo más que un mal remedo o una falsa glosa. Quizás las características tan saltantes de serie de imágenes visuales nítidas y contrastadas como en una secuencia cinematográfica me incitaron a caer en la trampa.

Me disculpo ofreciendo la traslación como homenaje equívoco a un gran poeta que al evocar el misterio de la poesía insinúa que ésta no estaría solamente en las palabras inspiradas sino de vez en cuando, quizás al doblar una esquina, en revelación súbita del trasfondo tenebroso o lumíneo que puede acompañar la experiencia cotidiana más humilde.

“(...) Muchos de nosotros mismos, si bien reconocemos la diversidad cultural, étnica y racial porque nos la cruzamos en las calles, o en nuestra propia casa, o en nuestro propio cuerpo, tenemos dificultades para aceptarla como algo positivo. (...)”

Carlos Iván Degregori. “Perú: Nación, identidad y diversidad cultural”.



Debate N° 28, Lima, APOYO, Septiembre 1984.

Notas

1 Publicado originalmente en la revista Debate N° 28, Lima, septiembre de 1984, p. 24-27.

RESEÑA

EL CINE DE OMAR FORERO

Pierre Emile Vandoorne y Natalia Ames

Pierre Emile Vandoorne es comunicador, Director del Audiovisual, la Fonografía y los Nuevos Medios del MINCUL. Natalia Ames es comunicadora y especialista de la misma dirección.



Extraído de: www.cinencuentro.com

La diversidad del cine peruano tiene numerosas fuentes: la exploración de géneros, los hallazgos estéticos y temáticos, la apuesta por el audiovisual en tanto instrumento de acción social, las tradiciones regionales, entre otras.

Más allá de los recientes éxitos de taquilla del cine nacional, existe toda una gama de creación audiovisual que refleja distintas lógicas, estrategias y esquemas de producción y distribución que corresponden a los contextos y objetivos de sus creadores. Las películas de Omar Forero, cineasta trujillano que atraviesa por un momento de plenitud creativa, son un ejemplo destacado que permite pensar sobre esta diversidad.

Después de realizar seis cortometrajes, Forero incursionó en el largometraje con *Los actores* (2006), película que recorrió festivales generando atención de la crítica y del público debido a la originalidad de su narrativa y de su estilo. Además, era el primer largometraje realizado en Trujillo por un cineasta local.

Posteriormente, en 2010, ganó el concurso de proyectos de largometraje de ficción exclusivo para las regiones del país convocado por el CONACINE, con el proyecto *Chicama*. Dicho concurso, organizado por primera vez en el año 2006, buscaba reconocer la creciente actividad cinematográfica del interior del país, la cual se había desarrollado al margen del sistema de apoyos estatales y de los circuitos comerciales tradicionales.

Según menciona el investigador Héctor Turco, entre los años 2000 y 2006 se realizaron más de cincuenta largometrajes en las regiones del país, especialmente en las ciudades de Ayacucho, Cajamarca, Trujillo, Huancayo, Puno y Juliaca. Estas películas se difundieron y exhibieron en circuitos alternativos (estadios, salas alquiladas

por los propios directores, centros culturales, festivales, etc.), sin ser estrenadas en salas comerciales y proponiendo una nueva lógica de circulación para el audiovisual nacional.

El proyecto *Chicama* contemplaba un guión de aparente sencillez sobre un joven de un pueblo de La Libertad recién egresado de la carrera de educación, que busca ser asignado a un puesto en alguna ciudad de la costa, y que sin embargo, debe enfrentar la realidad de que los únicos puestos disponibles se encuentran en los caseríos de la sierra. La historia abarca tanto los sueños de progreso y fuga del protagonista, como las realidades de exclusión y olvido de muchas zonas del país.

Durante su producción, la película contó con la participación tanto de actores no profesionales (incluyendo a niños de escuelas rurales de la zona) como de miembros del equipo técnico y artístico, provenientes de distintas regiones. Una vez culminada, *Chicama* fue estrenada en el Festival de Cine de Lima de 2012, resultando la segunda película mejor votada por el público. También recibió el premio del Ministerio de Cultura a la Mejor Película Peruana en competencia y una mención especial del Jurado de la Crítica Internacional. Además, Omar Forero ha dirigido el largometraje *El ordenador* (estrenado en el Festival Lima Independiente 2012) y ha ganado el Concurso Nacional de Proyectos de Distribución de Largometraje nuevamente con *Chicama*, lo cual permitió que la obra fuese estrenada comercialmente en 2013.

Las películas de Omar Forero permiten reflexionar sobre el potencial de la ficción para simbolizar inquietudes personales y expectativas colectivas, y sobre la importancia de promover la diversidad de nuestras miradas a través de una política dinámica para la circulación del cine nacional.

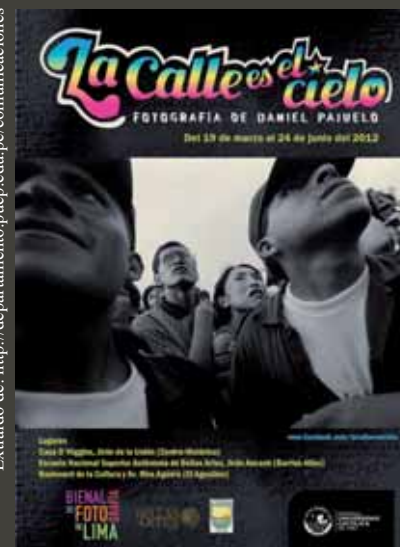
RESEÑA

EL OFICIO DOLOROSO DE CONTEMPLARNOS: LIBRO DE FOTOGRAFÍAS DE DANIEL PAJUELO

Julio Vega Guanilo

Comunicador, Coordinador de proyectos y promoción cultural de la Dirección de Artes del Ministerio de Cultura.

Extraído de: <http://departamento.pucp.edu.pe/comunicaciones>



La publicación de libros dedicados al trabajo de artistas visuales peruanos es un motivo de celebración. Cuando además, estos libros brillan por el cuidado de su edición y sus contenidos, entonces la celebración pasa a convertirse en un compromiso para difundirlos y compartir.

Esto sucede con “La calle es el cielo. La Lima de Daniel Pajuelo”. Presentado en el marco de la Primera Bial de Fotografía de Lima, nos ofrece un viaje a la Lima construida del dolor heredado de los ochentas, ciudad de apagones y caos, pero también de esperanza. La ciudad de todas las sangres, sobreviviente de todas las crisis.

Allí aparecen los trabajadores ambulantes, el emolientero, el cómico, el carretillero, el microbusero. También están los vagabundos, los devotos que sufren o danzan por igual para dioses paganos o para el Cristo redentor. Están las multitudes girando en sole-

dad, las casas junto al cielo, los niños de rostros felices a pesar de que todo a su alrededor se derruye. Este libro es una forma de mostrarnos a los olvidados en un país acostumbrado a no ver las historias que se construyen día a día en la calle.

Daniel Pajuelo falleció el año 2000 y parte de su extensa obra visual puede ser revisitada gracias a esta publicación impulsada por los también artistas visuales, investigadores y docentes Susana Pastor y Rocío Trigoso. El libro está construido además con fragmentos de los cuadernos de notas de Daniel, quien además de meticuloso en sus anotaciones técnicas sobre fotografía, tenía un temple poético y una sensibilidad para la narración cinematográfica.

El trabajo de Daniel Pajuelo también nos muestra cierta sensibilidad “subte”. Una gran parte del libro está dedicada a imágenes de la noche limeña, del jirón Quilca, de la (ex) Carpa Grau, la de las madrugadas febriles y su marcha contra la soledad. En su cuaderno de apuntes de diciembre de 1995, Daniel escribe: “*A veces pienso que estoy tan lejos, realmente tan lejos, de la realidad, y que mi caparazón es inmenso y duro. Pero el día que se rompa voy a quedar totalmente demolido. Necesito llorar, tener sexo y dormir*”.

En “La calle es el cielo. La Lima de Daniel Pajuelo” todos estamos invitados a revivir nuestros momentos más duros, con todo aquello que hicimos bien y mal, con todo lo que nos queda aún pendiente por hacer. Aunque nos duela, pues del dolor también estamos hechos. Es una oportunidad para contemplarnos.

La calle es el cielo. La Lima de Daniel Pajuelo
Fondo Editorial PUCP. Lima, abril 2014
Editores: Susana Pastor y Rocío Trigoso

OTRAS PUBLICACIONES SOBRE INTERCULTURALIDAD DEL MINISTERIO DE CULTURA



“...Tenía ganas de contar este país, estas naciones, estos mundos...”

“El Perú es un país donde esas identidades que son muy fuertes se tocan, se mezclan, y no son nada conservadoras... por eso un indígena andino puede tocar un violín occidental para que bailen los afroperuanos...”

“Creo que en nuestro país podemos construir una nación donde vivamos feliz todas las patrias, y que de alguna manera ese niño que toca en ese cerro, en ese barrio popular, de alguna manera, le está tocando a ese otro Perú que es posible...”

Citas de Javier Corcuera en el conversatorio “Sigo siendo, repensando la diversidad desde la música”, 14 de mayo de 2014, como parte del ciclo de conversatorios Todas las Sangres, organizado por el Ministerio de Cultura.