

Discursos sobre el Estado-nación en el Perú. Una relectura desde Michel Foucault

OSMAR GONZALES*

Este artículo tiene un propósito específico: contrastar cómo entiende Michel Foucault la evolución del Estado y la nación en Europa Occidental con la que ocurre en la experiencia peruana. No se trata de una lectura erudita y meticulosa. Sólo es un diálogo con los caminos abiertos por algunas de las ideas y conceptos del filósofo francés expuestos principalmente durante sus lecciones impartidas en el Colegio de Francia, compiladas bajo el nombre de *Genealogía del racismo*.¹

Tampoco es un seguimiento cronológico de la historia del Perú,² sino una presentación problemática de algunos temas recurrentes —y que aún lo son— en las reflexiones de los intelectuales de dicho

* Deseo agradecer a mi amigo Morgan Quero por sus valiosos comentarios a una versión previa de este artículo, también quiero dejar constancia de mi reconocimiento a los lectores anónimos, quienes me hicieron valiosas sugerencias para mejorar el presente artículo. Obviamente, las limitaciones del mismo siguen siendo de mi exclusiva responsabilidad.

¹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.

² Para ello es imprescindible la monumental obra de Jorge Basadre, *La historia de la República del Perú*, Lima, Universo, 1968; también las colecciones *Historia general del Perú*, Lima, Brasa, 1994; *Historia del Perú*, Lima, Juan Mejía Baca, 1980. Además de algunas síntesis, como la de Julio Cotler, *Clases, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1978; Nelson Manrique, *Historia de la república*, Lima, Cofide, 1995; y José Valdizán Ayala (comp.), *Historia del Perú republicano*, Lima, Universidad de Lima, 1998, entre algunas de las más importantes.

país. De esta manera, el lector no deberá buscar en las páginas siguientes ni una historia de las ideas ni un balance del pensamiento político desarrollado en el Perú. Es sólo una propuesta de indagación acerca de los discursos principales producidos en aquel país por sí mismo.

Quizá mi lectura de lecturas resulte algo heterodoxa. No obstante, justifico la metodología que empleo valiéndome de una recomendación del propio Foucault: con sus ideas, concebidas como herramientas, podemos hacer lo que queramos.

Discursos globales y discursos locales

Foucault parte de un concepto central, el de los discursos, entendidos como bienes que plantean la cuestión del poder y que, por tanto, son objetos de lucha política.³ Dentro de este campo de pugna, se expresa un enfrentamiento entre los discursos locales y los globales, lo cual hace que éstos sean desplazados por el efecto inhibitorio que producen. A este proceso lo denomina "la insurrección de los saberes sometidos" que significa:

- 1) la existencia de contenidos históricos sepultados debajo de las sistematizaciones formales o coherencias funcionales; y
- 2) saberes descalificados por incompetentes o insuficientemente elaborados (como el sentido común, comparado con el discurso científico) que, sin embargo, son capaces de realizar la crítica.⁴

La línea metodológica transcurre por dos ejercicios principales. El primero es la reconstrucción de la genealogía, que es el

redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos. Y estas genealogías como acoplamiento de saber erudito y de saber de la gente sólo pudieron ser hechas con una condición: que fuera eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y todos los privilegios de la vanguardia teórica. Llamamos pues "genealogía" al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales.⁵

³ Foucault, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, p. 204.

⁴ Véase también *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 128-129.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

La genealogía, además, contribuye a la liberación de los saberes históricos sometidos porque son contrarios a los discursos totalizadores. Si la genealogía es la táctica, la arqueología "sería el método propio de los análisis de las discursividades locales".⁶

El conflicto de los discursos en el Perú

Los discursos acerca del proceso constitutivo del Estado-nación en el Perú pueden ser contrarios y divididos en dos. Por un lado, el *discurso conservador* señala que la nacionalidad existe, al mismo tiempo que busca perpetuar la exclusión. Por otro, el *discurso radical* incide justamente en todo lo contrario, es decir, que la nacionalidad es todavía un proyecto, y proclama la necesidad de la integración de todas sus partes. Estos son los discursos básicos, y entre ambos existen diversos matices con énfasis y combinaciones, aunque sin ostentar el carácter de lecturas globales.

Ambos términos, conservador y radical, no los he elegido con base en los programas políticos que se desprenden de los discursos mencionados. Si bien encarnan proyectos políticos, ello no constituye lo fundamental para la clasificación. Considero que tales denominaciones expresan lo que Foucault busca en las estrategias discursivas: las pugnas por ocupar el polo privilegiado al interior de las relaciones de dominio.

En términos amplios, el discurso conservador se caracteriza por tratar de erigirse como el dominante, pretende aparecer como el que ha acompañado a la nación peruana desde su nacimiento y que, desde entonces, la expresa e, incluso, la constituye. Quizá su rasgo más importante sea el que no busca al sujeto, no porque no lo necesite sino porque teme su existencia. Por su parte, el discurso radical renace siempre en el presente porque, al considerar que la nación peruana aún no se ha formado, se renueva en cada acontecimiento para señalar que hay una tarea pendiente. El discurso radical necesita angustiosamente del sujeto que dé cumplimiento a tal tarea. Mientras uno desea mantener, el otro prefiere (¿o necesita?) crear.

Para el discurso conservador es muy importante la idea de que hay un fondo de historia fijado desde hace mucho tiempo y que es

⁶ *Ibidem*, p. 24.

necesario preservar. Desde esta estrategia discursiva se deduce que la nación se reproduce en un *continuum* histórico portador de un tiempo sin sobresaltos. Por eso, la supervivencia del discurso conservador depende de la apelación al pasado más que la del futuro. En aquél se hayan los elementos definitivos del peruano y de *lo* peruano. Sintomáticamente, quienes han sostenido este tipo de discurso por lo regular han gozado del control del Estado, lo que ha favorecido una identificación entre éste y la nación. Esto significa, por una parte, una concepción según la cual el Estado es la encarnación última de la nación, su más alto grado de desarrollo y por otra, es la convicción de tener en frente una sociedad inmadura o frágil, que para sobrevivir necesita del soporte estatal, el cual usualmente tiene características autoritarias. Tal identificación le proporciona un terreno favorable para que las verdades se traduzcan en leyes. En este sentido, no es idéntica la relación que Foucault encontraba en el discurso burgués del siglo XVIII: "mientras más fuerte es el Estado más fuerte será la nación". Para el discurso conservador del caso peruano se podría decir, matizadamente, que "para que el Estado sea más fuerte necesita que la nación sea más débil".

El discurso radical se basa en la idea exactamente opuesta a la del conservador, es decir, que la nacionalidad es, en el mejor de los casos, una posibilidad.⁷ En otras palabras, siempre está remitida al futuro, lo que hace que la construcción de la nación peruana se vuelva tarea cotidiana. El discurso radical se presenta ante la sociedad de tal forma que presenta un enfrentamiento directo con el discurso conservador, lo que tiene consecuencias políticas inmediatas. Al no reconocer la existencia de una nacionalidad conformada de manera definitiva, lo que busca es movilizar a la mayor parte de la sociedad, precisamente para forjarla. Se trata de una estrategia antagónica en absoluto a la del discurso conservador que no le interesa (quizá no le conviene) movilizar a ningún sujeto (o sujetos) porque puede correr el riesgo de perder su ubicación preponderante en la relación de dominio. Si el discurso radical se sustenta en la acción, el conservador se regodea en la pasividad.

⁷ Véase, por ejemplo, el libro del "historiador de la república peruana", Jerge Basadre, *Perú: problema y posibilidad* [1931], Lima, Treintatrés & Mosca Azul Editores, 1980. Basadre es contemporáneo de personajes tan fundamentales en la historia del siglo XX peruano como Mariátegui y Haya de la Torre.

El discurso radical coloca toda su fuerza argumentativa en las energías de la nación, de la sociedad, del pueblo, según los matices discursivos que se pueden encontrar. A diferencia del discurso conservador, el radical no comparte la idea de la teoría del Estado como encarnación de la nación. Por el contrario, denuncia a lo estatal como un instrumento de dominación y, más todavía, como el principal obstáculo para que la nación se realice. Sólo en un sentido no niega el papel del Estado: si éste ha de existir deberá hacerlo cumpliendo el mandato de la nación y, ahí sí, a su imagen y semejanza.

Como había mencionado, en medio de estos dos discursos básicos hay una variedad de matices, pero que no adquieren el carácter de discursos totales. No obstante, en la medida que se contraponen los diferentes temas que nos expone Foucault, podremos reconocer esas pequeñas variaciones.

Momento fundacional: bárbaros y salvajes

La insurrección de los saberes sometidos es, en el fondo, una lucha contra el poder, las instituciones y los efectos del discurso científico. Pero ¿qué es el poder? Foucault señala que sólo es posible analizarlo en tanto movimiento: "El poder se ejerce y sólo existe en acto." También es una relación de fuerzas y, por ello, debe analizarse en términos de lucha, enfrentamientos y guerra. Desde esta perspectiva, Foucault invierte la famosa frase de Calusewitz al afirmar que la política es la guerra continuada por otros medios. Así, el poder político detiene la guerra para inscribir perpetuamente la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje y hasta en los cuerpos. La política sanciona y mantiene el desequilibrio de las fuerzas manifestadas durante la guerra. En definitiva, las luchas políticas en torno al poder sólo son la continuación de la guerra. La decisión última proviene de la prueba de fuerzas en ella. Analizar el poder es privilegiar la diada guerra-represión y no la de contrato-opresión, como lo propuso el esquema jurídico liberal de los filósofos del siglo XVIII; en la guerra, los conceptos opuestos deben tratarse en términos de lucha y sumisión, y no en los de legítimo e ilegítimo. Por todo ello, se desprende que el análisis de la guerra es básico para descifrar el poder político, pues el cuerpo social está constituido por múltiples relaciones de poder que no se entienden sin la presencia de los discursos. De esta manera se genera un círculo: "estamos sometidos a la

producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad".⁸

El poder no cesa de interrogarnos, de indagar, de registrar: institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, debemos producir la verdad como debemos producir riquezas; hasta debemos producir la verdad para poder producir riquezas.⁹

Como una de las funciones del poder es producir la ley, nos encontramos con el derecho, compuesto por aparatos, instituciones y reglamentos.

En los albores del momento fundacional o constitutivo de la sociedad, aparecen dos personajes: el salvaje y el bárbaro. Por un lado, el salvaje es el hombre de naturaleza ideal que vive en prados y bosques. Fue creado por los economistas, pero posteriormente sería el personaje central del pensamiento jurídico y antropológico. No tiene historia, pero sí le interesa el intercambio, ya sea de bienes o derechos. El salvaje, gracias a esa capacidad de intercambiar, funda la sociedad y la soberanía. Incluso, llega al límite de ceder la libertad que posee a cambio de su seguridad, y establece así un contrato.

Frente al salvaje, el bárbaro sólo puede ser entendido respecto a una civilización, en situación de exterioridad. Se enfrenta a ella, y se ubica en una posición de permanente hostilidad y guerra. El bárbaro no crea sociedades como el salvaje, sino que destruye civilizaciones. Tampoco le interesa el intercambio, por el contrario, se apropia, incendia, saquea y hace trabajar a los otros para él. Nunca cede su libertad, y cuando designa a un rey es sólo para multiplicar su fuerza individual. Su tipo de gobierno es necesariamente militar.

Los mismos temas en el Perú

El discurso conservador, en general, busca oscurecer el momento bélico que originó la formación nacional o, en el mejor de los casos, lo ignora. Privilegia el aspecto del encuentro, del contacto y de los bene-

⁸ Foucault, *op. cit.*, 1970, p. 34.

⁹ *Ibidem*, pp. 34-35.

ficios que éste proporciona para los países colonizados, como la tecnología, el ingreso a la modernidad y algunos valores centrales como la libertad.¹⁰ Desde esta estrategia se obvia que el llamado “encuentro” de culturas entre la europea y la del Nuevo Mundo en el siglo XVI estuvo cruzado por la violencia, la invasión y la destrucción de la civilización andina.

El discurso conservador, al estar ligado con el Estado, tiene la capacidad de crear leyes y constituir verdad (o verdades). Esto es lo que sucedió en cuanto al momento fundacional de la Conquista. Al no prestar mayor atención a los aspectos bélicos de ésta, el discurso conservador diseña una estrategia en la cual resaltan factores de otra índole, como los espirituales, por ejemplo, al señalar el papel de la religión al conformar los nuevos hombres, o el de la educación, que consolida los elementos comunes entre los peruanos. El objetivo táctico es borrar los conflictos y eliminar la guerra del momento original, para que desapareciera el bárbaro (conquistador) y emergiera el civilizado, que representa el hombre que llega de afuera portando bienes (culturales y materiales) benéficos para la nueva nacionalidad.

Al mismo tiempo, en el discurso conservador se invierte la identidad de los sujetos, pues el invadido pasa a ser el salvaje quien, al entrar en contacto con los elementos civilizatorios de ultramar, se redime. Este discurso, característico de funcionarios y cronistas virreynales, se mantiene hasta el siglo XIX, cuando se modifica gracias a la relectura de sus herederos criollos que fungieron como liberadores del dominio español. Éstos construían su argumentación basándose en una idea central: que con la separación política se estaría en condiciones de forjar la nacionalidad. Obviamente, ocultaban un dato central: que la separación política de España era un beneficio para la élite criolla, y no necesariamente para toda la sociedad. De esta manera, con relación a la Corona española, los criollos se presentaban como los representantes de la nacionalidad, aunque en sus relaciones con el “cuerpo de la nación” (indios, negros, mestizos) se expresaba una gran distancia social, cultural y política.

De esta manera, los criollos ilustrados del siglo XIX tuvieron que dar un giro al discurso conservador para llevar a cabo su programa

¹⁰ Sobre este tipo de discurso véase los argumentos del escritor peruano Mario Vargas Llosa. Sus artículos de carácter más ideológico están compilados en los tomos llamados *Contra viento y marea*, así como en su autobiografía, *El pez en el agua*, México, Seix Barral, 1993.

político de la independencia. Dicho giro fue mantener a los indios como la parte secundaria de la nacionalidad, pero esta vez como una especie de hermanos menores que les conferían pasado (un pasado anterior al siglo XVI), al mismo tiempo que presentaban a los españoles (otrora portadores de civilización) como agentes del atraso. Tal es el razonamiento de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, del joven José Baquíjano y Carrillo o del maduro Hipólito Unanue, por citar sólo algunos de los principales "ideólogos de la emancipación peruana".¹¹

En este escenario, la propia definición de lo que era la nacionalidad era ambigua. ¿Una cultura común?, no, porque la variedad y fragmentación sociales eran demasiado graves. Tampoco podía ser una historia compartida, tanto por la Conquista española como por los múltiples orígenes que se interrelacionaban en el suelo peruano, al interior de una atmósfera de desconfianza y recelos. Mucho menos se podía definir por el futuro; las divisiones sociales jerárquicas que dividían a la población peruana del siglo XIX hacían imposible siquiera imaginar un "destino manifiesto". Por otro lado, el Estado tampoco estaba en condiciones de expresar la variedad social y constituirse en una autoridad legítima. Por todas estas condiciones, la delimitación de la nacionalidad, en el discurso conservador, adquiere nuevos contornos. Primero, desplaza hacia los márgenes a quienes habían hegemonizado el lugar central (los invasores españoles); segundo, integra —parcialmente— al elemento andino y, tercero, sobre ambos, los criollos se autocolocan como los nuevos conductores. En otras palabras, si el proyecto independentista carece de consistencia histórica, social, cultural y política, los criollos se presentan como los encarnadores de una nacionalidad nunca bien definida. Además, al justificar la independencia de la Corona solamente por la barbarie de la que eran portadores los primeros españoles, se deja pendiente el problema de la construcción de un tipo de sociedad, cualquiera que sea éste, y deja el terreno libre para que la separación de España sea cap-

¹¹ Juan Pablo Viscardo y Guzmán es el autor de una famosa "Carta a los españoles americanos", escrita en 1792. En ella, el criollo peruano justificaba la separación de España por los derechos que tenían los criollos para ocupar altos cargos en la burocracia, así como ejercer sin restricciones el comercio externo.

Por su parte, José Baquíjano y Carrillo, en su "Elogio al virrey Jáuregui", de 1781, hace una fuerte crítica a la administración colonial por las medidas tributarias que ésta quería imponer en contra de los criollos. Finalmente, Hipólito Unanue, luego de ser asesor de virreyes, apoyó a la causa de la independencia, trabajando junto con los libertadores José de San Martín y Simón Bolívar.

turada por los pequeños poderes regionales. En ningún momento fue discutido el orden interno que remplazaría al orden colonial.

Después de conseguir la independencia, el discurso conservador vuelve a sufrir otra mutación; debido al peligro —supuesto o real— que representaba para las raíces culturales la influencia francesa de finales del siglo XIX y principios del XX, se piensa otra vez en España como fuente de identidad. El cambio consiste en una vuelta al pasado. Los españoles —y su cultura de bárbaros— retornan a su calidad de civilizados. A principios de siglo, José de la Riva Agüero, descendiente de la nobleza colonial, señalaba que el alma peruana ya existía, pero adormilada, y que para cobrar conciencia de sí misma había que retornar la mirada hacia España, la “Madre Patria”.¹² Es cierto que Riva Agüero también diría que la nacionalidad está constituida por las dos herencias (española e india), en su “Elogio al Inca Garcilaso”, pronunciado en 1916. Pero sus diferentes matices quizá se puedan entender a la luz de los intentos de una fracción oligárquica —desconfiada de los cambios abruptos— por relaborar un discurso poderoso para mantener su posición de dominio, buscando que éste sea más “nacional”.

Posteriormente, a finales del siglo XX, este discurso sufre un cambio drástico, pues el sector blanco-criollo, descendiente directo de aquella inteligencia novecentista, reacomoda su discurso en el enfrentamiento. El discurso conservador se viste de radical gracias a dos operaciones fundamentales: primero, recusa al Estado y a su papel en la formación de la nacionalidad, es más, pide su extinción; y, segundo, apela a los contingentes mestizo-indígenas como base de la nación. Se trata de una operación discursiva altamente sofisticada.¹³ Lo que no cambia del discurso conservador es que no juega a perder el Estado —redefinido en sus funciones y amplitud—, es decir, el control de los instrumentos estatales jamás es puesto en cuestión por distintas razones: mejorar su funcionamiento, adecuar su legislación y aceitar su relación con la sociedad. Sin embargo, nada de esto supone la aparición de un nuevo sujeto en el lado dominante de la rela-

¹² José de la Riva Agüero, *La historia en el Perú* [1910], Lima, PUCP, 1965. Hay que mencionar que Riva Agüero fue el historiador más influyente del Perú hasta, por lo menos, mediados del presente siglo, expandiendo su influencia incluso hasta la enseñanza escolar.

¹³ En especial, me refiriere al importante libro de Hernando de Soto, *El otro sendero*, Lima, El Barranco, 1986, que fue prologado, además, por Vargas Llosa. De Soto fue el mayor impulsor del pensamiento liberal en el Perú en la década de los ochenta. Fue un ideólogo que fungió como el asesor político de Vargas Llosa en los primeros momentos de la campaña de éste por la presidencia.

ción. Por eso se trata de un discurso que cuestiona el cómo pero no el quién, y en ese aspecto se ubica en el terreno conservador.

Por su parte, el discurso radical es persistente en el hecho de que los bárbaros serían los conquistadores españoles que arrasaron a la civilización andina. De esta manera, el origen de la nacionalidad no se encontraría necesariamente en el siglo XVI. Se ve al pasado precolumbino como el primer momento de la nación, cuyo proceso fue interrumpido por la Conquista. Desde esta estrategia discursiva se señala lo opuesto al discurso conservador: el conflicto bélico del siglo XVI ya no es entendido como el momento fundacional.

En este sentido, se señala expresamente que hay una guerra pendiente que deberá invertir las relaciones de dominación y que acontecerá en el futuro. El discurso del caudillo cusqueño Túpac Amaru en el siglo XVIII es representativo de tal aseveración. Su enfrentamiento con la Corona española y sus funcionarios está cargado de este espíritu de reivindicación. La simbología también lo ayuda, pues porta algunas insignias que lo señalan como un rey que desciende directamente de los incas, de esta manera, su discurso podía cobrar un poder cada vez mayor. El futuro de la nacionalidad se comunicaba rápidamente con el pasado personal del caudillo.

El indigenismo de los años veinte y treinta, con su apelación al supuesto pasado armonioso, es un ejemplo de la modificación de este discurso en la dirección siguiente: se cambia el mañana por el ayer. El indigenismo debe entenderse como el proyecto para construir a la nación peruana teniendo como base al elemento andino, portador de una historia que se remonta a los pueblos prehispánicos, incluso anteriores al surgimiento del imperio incaico. Desde esta aseveración, se edifica el proyecto político, que consiste en organizar un Estado que restituya a las instituciones supuestamente armoniosas que caracterizaron a la vida social de los antiguos habitantes del territorio ahora señalado como peruano. Dichas características modifican el discurso radical en el sentido de que si bien en un momento inicial había una necesidad estratégica de anunciar un futuro mejor, en el indigenismo recalcitrante se invierte completamente la dirección de la flecha: lo mejor se halla en el pasado.¹⁴ Esto no le impide ubicarse en el discurso radical porque mantiene los elementos básicos, a saber, necesidad de

¹⁴ El indigenismo radical está representado por Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes* [1928], Lima, Universo, 1972. Este libro fue editado por Mariátegui, quien además lo prologó. El colofón estuvo a cargo de Luis Alberto Sánchez.

un sujeto activo y centralidad de la sociedad (o nación) por encima del Estado.

Desde finales de los años veinte hasta finales de la década de los setenta, el indigenismo no contó con un contexto propicio para revitalizarse. Pero desde los años ochenta ocurrió un hecho central que actuó en favor de su reactualización: la violencia política ejercida, principalmente, por Sendero Luminoso.¹⁵

La violencia política de los años recientes contiene algunos de los rasgos presentados por el discurso radical, pero desvirtuados. El discurso de Sendero Luminoso deforma una de las características principales de aquél, la necesidad de movilizar a toda o parte de la sociedad en la construcción de la nacionalidad. A la sociedad la suplanta la élite iluminada. Esto también lo diferencia de otros representantes del discurso radical, como el marxismo, al aprismo y el anarquismo.¹⁶

El marxismo, por más involucrado que esté en la constitución de una vanguardia expresada en el partido, siempre mantiene una vinculación con los sectores populares organizados que supuestamente deberían dar forma al cambio social. Y, desde esa acción societal, se construiría la (nueva) institucionalidad estatal. Ese fue el proyecto que trasunta la obra de José Carlos Mariátegui luego de su regreso al Perú en 1923.¹⁷ Igual sucede con el otro gran personaje del discurso radical peruano: el aprismo. La élite ilustrada comandada por el gran líder populista, Víctor Raúl Haya de la Torre, necesitaba de un apoyo social significativo, necesidad reflejada en su discurso respecto a la construcción de la nacionalidad y su lucha contra el imperialismo. A pesar de la importancia estratégica que le brindaba al control del Estado, el aprismo siempre entendió que se accedía a dicho control como parte de un movimiento más vasto.¹⁸

¹⁵ Como el de Manuel Burga, *La utopía andina*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989. Sin embargo, al contrario del indigenismo original, especialmente en el libro de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, aparece la noción de utopía, es decir, la aspiración a conquistar un futuro mejor. Véase Fanni Muñoz y Osmar Gonzales, "Buscando una utopía", en *Memoria*, núm. 108, febrero de 1998.

¹⁶ En el análisis que ofrece Carlos Iván Degregori en *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo, 1989, se puede observar cómo, la elite senderista, comandada por Abimael Guzmán, se presenta como portador de la verdad y la forma de ejercer la política y la violencia que se deriva de ese supuesto dominio.

¹⁷ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], múltiples ediciones.

¹⁸ El libro básico del aprismo original es *El antiimperialismo y el APRA* [1935], 2a. ed., Santiago de Chile, Ercilla, 1936, escrito por Haya en el exilio y como respuesta al libro de Mariátegui citado en la nota anterior.

Antes del marxismo y del aprismo existió otro discurso radical, que en realidad los amamantó: el del anarquista Manuel González Prada, quien recusaba el Estado y llamaba a los millones de indios que constituían la nacionalidad a tomar el control de su destino.¹⁹ Su discurso se explica por el contexto de derrota que vivió el Perú luego de la guerra del Pacífico (1879-1883), hecho decisivo en su historia por los discursos que motivó, entre otras consecuencias.

El ejército chileno que invadió al Perú representaba a los nuevos bárbaros, lo cual constituyó un catalizador importante para el conflicto de discursos. Si el discurso conservador afrontaba una paradoja (¿cómo calificar de bárbaros al enemigo si fracciones de la propia oligarquía habían permitido su ingreso a la capital?, ¿cómo exacerbar cierto nacionalismo sobre esta base para que las masas no subvirtieran el orden?), por su parte, el discurso radical, representado por González Prada, optó por una estrategia distinta, si bien el odio contra el invasor era visceral, lo era más contra la oligarquía que llevó su país a la derrota.

Las élites oligárquicas no fueron capaces de cohesionarse en un frente común ante el enemigo, sino que se fraccionaron y algunos sectores se aliaron con el invasor como estrategia para impedir una subversión popular. Quizás en este momento aparezca un elemento central presente en gran parte del discurso radical del siglo xx, el cual es su pertenencia a la modernidad mediante la autorreflexión: es decir, pensar la propia actuación de los individuos desde el propósito de construir un orden diferente al heredado. En efecto, la derrota de la guerra ayudó a reevaluar las señas que habían caracterizado al país y su organización político-social, y a que se propusiera que sólo la acción de los integrantes de la nación, que nada tenían que ver con quienes controlaban el Estado, podía constituir definitivamente a la nacionalidad peruana. Como señalé, este razonamiento llegó a sus propuestas más extremas con el marxismo y el aprismo de los años veinte.

¹⁹ Manuel González Prada, "Nuestros indios", en *Horas de lucha* [1904], Lima, Lima S.A., s/f. Además, la influencia de este pensador llegó a los escritores indigenistas, especialmente por el ánimo de revancha que aquél, acaso involuntariamente, asuzó. Véase Karen Sanders, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, Lima, FCE, 1997. En este libro, la autora aborda también las ideas de Mariátegui, Haya, García Calderón y Belaunde.

Derecho y soberanía

En el análisis del pensamiento jurídico, Foucault resalta que éste se realizó en torno al poder real desde el medioevo: “El derecho en Occidente es un derecho comisionado del rey.”²⁰ Giró en torno al problema de la soberanía, y tuvo como función primordial legitimar el poder:

Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales, quiere decir que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver dentro del poder el hecho histórico de la dominación y de hacer aparecer en su lugar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de obediencia. Si el sistema del derecho está centrado en el rey, es necesario eliminar la dominación y sus consecuencias.²¹

Foucault prefiere hablar de teoría de las dominaciones en vez de teoría de la soberanía, a partir de las relaciones mismas de poder y no del sujeto(s), y de los elementos que preceden a esa relación. El problema —señala— es reconocer cómo se fabrican sujetos. La opción metodológica consiste en “considerar las estructuras de poder como estrategias globales que atraviesan y utilizan tácticas locales de dominación”.²² La investigación que propone acerca de las relaciones de dominación, toma como problemas la posibilidad de que la guerra sirva de modelo para analizar las relaciones de poder y además como matriz de las técnicas de dominación. Detrás del orden en apariencia tranquilo de las subordinaciones se esconde una guerra permanente y primitiva.

Según la historia, el crecimiento y desarrollo de los Estados durante la Edad Media hasta el umbral de la época moderna implicó que las prácticas e instituciones de guerra hayan ido agrupándose cada vez más en el poder central, siendo éste el único que, de hecho y de derecho, podía hacer la guerra y controlar sus instrumentos. Por ello, la guerra cotidiana producida al interior del cuerpo social (entre hombres, entre grupos), es decir, la guerra privada, se canceló. Desde ese momento, la guerra se convirtió en asunto de los estados

²⁰ Foucault, *op. cit.*, p. 35.

²¹ *Ibidem*, p. 36.

²² *Ibidem*, p. 54.

que, además, ya contaban con un aparato, el militar, destinado expresamente a ese fin.

En el siglo XVII surge un nuevo discurso histórico-político, que decía que la guerra era una "relación social permanente" y el "sustrato de todas las relaciones y de todas las instituciones de poder", que la ley nace de la guerra y no de la naturaleza. La verdad,²³ que en un momento también se hace ley, se despliega sólo a partir de una relación de fuerza. Se moviliza una racionalidad progresiva, en la que los vencedores no desean poner en juego nuevamente su posición privilegiada en la relación de dominación.

Sujetos demasiado sujetos

A diferencia del proceso que describe Foucault, lo que caracterizó al Perú fue un Estado que tuvo un proceso de débil institucionalización y, por ende, poca capacidad para desprivatizar la guerra. En el Perú, desde la Colonia, se constituyó un organismo burocrático circunscrito a ciertas ciudades, especialmente Lima, que delegó el control social en fuentes privadas, como hacendados y comerciantes. Con la República la situación no cambió sustancialmente, a pesar de ciertos esfuerzos de algunas fracciones modernizantes, sobre todo la del grupo enriquecido por el comercio guanero en el siglo XIX, agrupados en el principal partido de la época, el Civil.

A principios del siglo XX, y corrida cierta modernización en el Perú (por obra del capital nacional y extranjero, y por su relación con algunos mercados europeos importantes), el poder de las élites locales y de los grandes hacendados agroexportadores fue patente. De esta manera, las distintas fracciones que componían las élites oligárquicas se pusieron de acuerdo, establecieron un pacto (el pacto oligárquico),²⁴

²³ "...la cuestión misma de la verdad, el derecho que ella se procura para refutar el error o para oponerse a la apariencia, la manera en la que poco a poco se hace accesible a los sabios, reservada después únicamente a los hombres piadosos, retirada más tarde a un mundo inatacable en el que jugará a la vez el papel de la consolidación y del imperativo, rechazada en fin como idea inútil, superflua, refutada en todos sitios —¿todo esto no es una historia de un error que lleva por nombre verdad?— La verdad y su reino originario han tenido su historia". Foucault, "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Microfísica del poder*, p. 11.

²⁴ Véase Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1981. Osmar Gonzales, "De la oligarquía al populismo. Una larga y tortuosa transición. El gobierno de Guillermo E. Billinghurst, 1912-1914", tesis doctoral en ciencias sociales, El Colegio de México, julio de 1999.

según el cual agroexportadores, grupos financieros y poderes locales se repartieron el control del Estado. Con ello lograron una gran estabilidad político-institucional, y además facilitaron una relación provechosa con la economía mundial. Ésta fue la época dorada de las élites oligárquicas peruanas, a la que el gran historiador Jorge Basadre bautizó como "república aristocrática" (1895-1919). Existen otros autores que prefieren llamar a este periodo como "república de notables".²⁵ Hay que señalar, además, que nunca como entonces, los herederos de las élites peruanas reflexionaron sobre el Perú de una manera integral,²⁶ así se fundó el pensamiento político peruano, especialmente porque tomaron como foco de su atención a la psicología del ser peruano al reconocer sus múltiples rostros.

No obstante, este ambiente de prosperidad y relativa paz, los poderes locales (que bien podían estar en guerra entre sí, y al mismo tiempo estaban en disposición de producir acuerdos) exacerbaron el problema de la división social y racial característica del Perú. La aparición de dictaduras militares de tintes fascistas en los años treinta expresa la derrota, por un lado, de la relativa institucionalidad que intentaron alcanzar las élites oligárquicas a principios de siglo; y, por el otro, el fracaso militar, y en parte político, de las fuerzas políticas revolucionarias, como la encarnada en el aprismo. La apelación de la fuerza como recurso principal para sustentar la autoridad pronto encontró su respuesta, y ésta no fue sólo discursiva. En efecto, por los años cincuenta amplios contingentes indígenas se movilizaron en los Andes para protegerse de la expropiación de sus tierras, que pasaban, por la fuerza, a manos tanto de los hacendados peruanos como del capital norteamericano.²⁷ Este enfrentamiento también tuvo su impacto en los discursos.

Terminada la ola del movimiento campesino, los contingentes que habitaban en las provincias, especialmente andinos, optaron por

²⁵ Por ejemplo, Carlos Franco y Hugo Neira, *El problema de las elites y el pensamiento. Los novecientistas peruanos, 1895-1930*, Sevilla, octubre de 1986, y Alicia del Águila, *Callejones y mansiones*, Lima, PUCP, 1997

²⁶ Sobre la generación de principios de siglo en el Perú se puede consultar el libro de Pedro Planas, *El 1900. Balance y recuperación*, Lima, CITDEC, 1994. También Osmar Gonzales, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Lima, Preal, 1994.

²⁷ El mejor texto que nos presenta un fresco de estos movimientos es el de Hugo Neira, *Los Andes, tierra o muerte*, Madrid, XYZ, 1968. También se puede consultar Pedro Gibaja, "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", tesis, Lima, PUCP, 1982.

(re)conquistar a las ciudades, teniendo a Lima como su principal objetivo. Pero también a mediados de siglo empezaría a ocurrir un fenómeno que cambiaría en forma radical el horizonte y el rostro del Perú: las migraciones del campo a la ciudad.²⁸ El país empezaba a andinizarse, lo que la cultura oficial presentaba como lo distante y casi ausente, irrumpe silenciosamente en el terreno privilegiado del poder: la capital, la ciudad. Se crean y se extienden las barriadas, y todos los parámetros culturales vigentes acusan grandes movimientos sísmicos. El Perú ya no tendría posibilidad de ser el que alguna vez soñaron las élites criollo-oligárquicas.

La múltiple y amorfa combinación de elementos que caracterizaban a la joven sociedad peruana de entonces (años cincuenta y sesenta) hizo posible la aparición de movimientos y discursos que pretendían colocar el problema de la constitución de la nacionalidad en otros términos. Unos para impedir la pérdida de la posición privilegiada; otros para ser los nuevos privilegiados en una situación distinta. De esta manera, el Estado se convirtió en un terreno de negociación como nunca se había visto, y es entonces cuando aparecen los reformismos, militares o civiles, con diferentes grados de éxitos. Al interior de este *continuum* de luchas y alianzas apareció el gobierno reformista militar del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), que derrocó al populismo de Fernando Belaunde Terry (1963-1968). Un reformismo militar suplantó a un gobierno civil para liquidar toda una época, la del dominio oligárquico.

Durante el velasquismo, y luego de derrotada la oligarquía, el Estado, por primera vez, amplió sus funciones y su tamaño para intentar llegar a todo el país e integrar a todos los contingentes étnico-culturales y sociales. Además, como nunca antes, se impulsó desde la esfera estatal la conformación de una burguesía industrial nacional, pero al mismo tiempo se reconocieron derechos sociales a los trabajadores del campo y de la ciudad: la comunidad industrial, la reforma agraria, legalización de una gran cantidad de sindicatos y la creación de cooperativas agrarias fueron algunas de las medidas que el Estado

²⁸ La literatura es importante. Jürgen Golte y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores*, Lima, IEP, 1987; Sinesio López, "Movilización campesina, nación y democracia", en *Allpanchis*, núm. 33, Cusco, 1986; José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80*, Lima, IEP, 1987; Gonzalo Portocarrero (ed.), *Los nuevos limeños*, Lima, Tafos-SUR, 1993; Carlos Franco, *Imágenes de la sociedad peruana. La otra modernidad*, Lima, CEDEP, 1991, entre muchos otros autores y libros.

velasquista tomó para llevar a cabo lo que llamó la “revolución peruana”. De esa manera se fue constituyendo una autoridad central en el Perú.²⁹ Sin embargo, las reformas implantadas por el velasquismo fueron revertidas. La crisis económica que empezó a vivir el Perú desde mediados de la década de los setenta fue un factor detonante de su erosión y, lentamente, el Estado fue perdiendo su capacidad (siempre precaria) para dirimir conflictos entre los grupos sociales. Se volvió a los acuerdos y a las alianzas de élites ante la despreocupación y desentendimiento de la sociedad. El momento extremo de esta situación lo vive hoy día el Perú, desde 1990, bajo el gobierno de Alberto Fujimori.

Al interior de este proceso descrito someramente, la constitución de sujetos hay que entenderla de una manera distinta a como sucedió en Europa Occidental. Los sujetos fabricados (vía instituciones y prácticas) no respondieron a una lógica emanada desde el Estado, sino que eran un resultado paradójico e incompleto según el modelo que se proyectaba desde ámbitos de relaciones de dominio más próximos a ellos, como los poderes locales. Éstos se encontraban lejos de reflejar el modelo del Estado nacional europeo, pero ello no les impidió constituir un sujeto (o quizá mejor sería decir, varios sujetos, por la ausencia de una ley universalmente válida) *ad hoc* para su reproducción. La realidad sobre la cual se fue constituyendo el Estado en Perú fue la de la fragmentación, más que la integración.

En efecto, la construcción del sujeto en el Perú no respondió a la universalización de la ley, por eso mismo se trató de un sujeto más sujetado [*sic*] en la medida que tenía que responder a relaciones más cercanas, personales y usualmente autoritarias. Esta situación comenzó a cambiar hacia mediados del siglo xx con la crisis del orden señorial, las migraciones masivas del campo a la ciudad, y la aparición de contingentes que estaban dispuestos a arrebatarse el poder político a las familias oligárquicas, procesos a los que ya he aludido. En ese momento de fuerza de unos y de debilidad de otros, derechos secular-

²⁹ Sobre el velasquismo se ha derramado mucha tinta, pero insuficiente aún. Véase Carlos Franco (ed.), *El Perú de Velasco. De la cancelación del Estado oligárquico a la fundación del Estado nacional*, 3 tt., Lima, CEDEP, 1989; del mismo autor, “El sentido del velasquismo en la construcción de una comunidad nacional-ciudadana en el Perú”, en *Socialismo y Participación*, núm. 63, noviembre de 1993; Sinesio López, *El Dios mortal*, Lima, IDS, 1991; Henry Pease García, *El ocaso del poder oligárquico*, Lima, DESCO, 1977; Teresa Tovar, *Velasquismo y movimiento popular. Otra historia prohibida*, Lima, DESCO, 1985; Francisco Guerra García, *Del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, CEDEP, 1983. La lista podría continuar por muchas páginas más.

mente negados a sectores de la población portadores de distintos estigmas, como el color de la piel, la condición social o la pertenencia sexual, se constituyeron en leyes. El vértice de este proceso lo representa justamente el reformismo militar velasquista. De esta manera, se constituyeron en sujetos de derechos que mantendrían su beligerancia ante el Estado, apoyados por los portadores del discurso radical (para entonces encarnado en los partidos de la nueva izquierda), hasta que fueron derrotados a finales de los años ochenta y el Estado fuera capturado por sectores de una plutocracia transnacionalizada.

¿Quién escribe sobre la historia?

A finales del siglo XVIII se generaliza la táctica del saber histórico, que consiste en encontrar lo que Foucault llama la intelegibilidad histórica, lo cual significa:

- 1) hallar el conflicto inicial, o fundamental, del cual se derivarán las otras luchas; en otras palabras, se trata de reconstruir una genealogía de las luchas;
- 2) hacer una especie de gran examen histórico y trazar la línea de las separaciones morales (quién tuvo la culpa, reconocer traiciones, engaños, alianzas contranatura, etcétera) y, finalmente
- 3) encontrar la relación de fuerzas que fuera buena y verdadera: la linealidad y el momento constituyente del reino.

Ante ese reto, ¿quiénes eran los interesados en ser los historiadores? La burguesía no, porque lo que buscaba era escapar precisamente de la historia definida por la presencia del bárbaro y de las relaciones de éste con la civilización. Lo contrario sucedía con la aristocracia e incluso con la monarquía, ya que su interés por el pasado era mayor.

En el siglo XIX se revela una doble amenaza: "la guerra sin fin como trasfondo de la historia y la relación de dominación como elemento principal de la política".³⁰ Esta doble amenaza será redefinida en el discurso del siglo pasado, reducida a enfrentamientos localizados y a episodios transitorios. Se trata de una "autodialectización del

³⁰ Foucault, *op. cit.*, 1992, p. 223.

discurso”, producto de su aburguesamiento. La guerra pasa de constitutiva a protectora de la sociedad y las relaciones políticas.

Sieyès señala que el Tercer Estado es en sí mismo una nación completa. De este modo, las condiciones de formación del país están en relación directa y vertical con el Estado (y ya no con la que se establecía con el rey, como sostenía la reacción nobiliaria). Mientras más fuerte fuera el Estado más fuerte sería la nación. La dominación sobre otras naciones pierde interés y adquiere importancia la estatalización. Se sustituye una relación de fuerzas con trasfondo bélico por una de carácter civil. Pero lo que confiere un cambio definitivo al discurso es la manera como se entiende el momento de la constitución de la nación. Si antes se recurría al momento original, a la historia, ahora se toma como punto de partida al presente, que otorga inteligibilidad al discurso. Así, el presente, es

el momento en que podrá relumbrar la verdad, el momento en el cual lo oscuro, lo virtual, se revelarán por fin a plena luz. Esto hace que el presente sea al mismo tiempo modo de revelación e instrumento de análisis del pasado.³¹

El historicismo peruano

Si en algo coinciden los discursos conservador y radical es en el historicismo. Éste puede tener dos expresiones. La primera considera que lo fundamental ya está hecho, y por tanto, se trata de un algo inamovible y consumado. En este tipo de historicismo se ubica el discurso conservador. La segunda busca en la historia la fuente para la comprensión actual, ya que afirma que el pasado, por el contrario, nos ofrece las claves para responder a las incertidumbres del presente. Este tipo de lectura es del discurso radical.

En cualquier caso, se trate del discurso que sea, la historia (quizá debería ser escrita con mayúscula) es el referente común. De las distintas maneras como se mire el pasado brotarán las tácticas y se suscitarán las actitudes. Ver a la historia como petrificada provoca una actitud complaciente que perpetúa las relaciones de dominio. Por su parte, la mirada al pasado como acumulación de deudas incita a la rebeldía y, en consecuencia, a variar las relaciones de poder. Historia-

³¹ *Ibidem*, p. 235.

dores criollos de principios de siglo (como Riva Agüero, Víctor Andrés Belaunde o Francisco García Calderón) señalaban, por ejemplo, que la nación en sus aspectos fundamentales, ya estaba constituida, y ponían como momento simbólico la participación multirracial y pluriclasista en los años de la lucha de Independencia.

Desde otra concepción, los historiadores críticos llegaban a una conclusión absolutamente opuesta y reforzaban sus hipótesis en la fallida revolución de Túpac Amaru, por razones precisamente de desunión y carencia de identidad nacional.³² En cualquier caso, los historiadores son quienes crean, promueven y difunden los valores centrales de la cultura en el Perú.³³ A ellos se les escucha, a ellos se acude en momentos de duda e incertidumbre. La historia es siempre un recipiente de sabiduría, aun para problemas inéditos. Como dice Hugo Neira, en el Perú "mandan los muertos".³⁴

Guerra, racismo y Estado

La guerra, en el fondo, es de razas.³⁵ Cuando aparece el discurso biológico-racista se señala que "la otra raza" no vino de afuera sino que es aquella que se infiltra permanentemente en el cuerpo social. Ya no se trata de un enfrentamiento entre dos razas sino del desdoblamiento de una: en super-raza y en sub-raza. En ese momento aparece el racismo de Estado, es decir, "un racismo que una sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos de un racismo interno".³⁶ El principio racista será el de la segregación, eliminación y normalización de la sociedad.

³² Entre muchos otros se pueden consultar los trabajos de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, Cuba, Casa de las Américas, 1986. En este libro se resume en gran medida el núcleo de las ideas centrales del discurso radical.

³³ José Guillermo Nugent, "El encanto de las edades", en *Socialismo y Participación*, núm. 55, Lima, 1991.

³⁴ Hugo Neira, *Hacia la tercera mitad*, Lima, SIDEA, 1996.

³⁵ La guerra está ligada a la intención de hacer valer una verdad que funciona como arma. En esta lucha, el jurista o el filósofo —el intelectual, en suma— no puede asumir la postura de sujeto universal, pues tiene que optar necesariamente por uno de los combatientes. Nelson Minello, "A modo de *silabario*. Para leer a Michel Foucault", El Colegio de México, marzo de 1997 (mimeografiado), p. 25.

³⁶ Foucault, *op. cit.*, 1992, pp. 71-72.

Si bien la guerra es eliminada en el nuevo discurso, no sucede lo mismo con el tema de las razas que ahora adquiere un planteamiento distinto y toma la forma de racismo de Estado. El nuevo derecho que surge no elimina al anterior (el del atributo del soberano sobre la vida y la muerte de sus súbditos: hacer morir o dejar vivir), pero sí lo altera con la fórmula: hacer vivir o dejar morir. En un proceso largo, la biopolítica (que trabaja con la población como problema político)³⁷ tendría que remplazar a la anatomo-política (que es una mecánica del poder),³⁸ interesándose por temas como la natalidad, longevidad, morbilidad, entre otros. En el siglo XIX se destaca el problema de la relación del ambiente (la ciudad) con los seres humanos. En ese momento aparece el concepto de población como problema científico y político a la vez. Había que prolongar la vida, hacer vivir y controlar la mortalidad, y en ello cumple su papel el disciplinamiento. Si antes éste se centraba en el cuerpo individual, ahora lo hará en conglomerados. Así, tenemos dos series: la primera, la de cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; la segunda, la de población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado.

Dentro del problema de cómo es posible ejercer la función de la muerte es que aparece el racismo. Y lo que hizo posible

la inscripción del racismo en los mecanismos del Estado fue justamente la emergencia del biopoder. Es éste el momento en el que el racismo se inserta como mecanismo fundamental del poder tal como se ejerce en los Estados modernos.³⁹

El racismo es la manera como se introduce una ruptura entre lo que debe vivir y lo que debe morir, una vez que el poder tomó bajo su gestión el ámbito de la vida. El racismo cumple las funciones de dividir, fragmentar en el continuo biológico que el biopoder intenta gestionar. Además, establece una relación de tipo biológico entre la vida de uno y la muerte del otro (de la mala raza), con lo cual se purificará la vida. "La raza, el racismo son —en una sociedad de normalización— la condición de aceptabilidad del matar."⁴⁰ Y matar en este contexto no significa necesariamente la eliminación física, pues también puede involucrar la muerte indirecta, como la expulsión, la muer-

³⁷ *Ibidem*, pp. 254.

³⁸ Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976, p. 141.

³⁹ Foucault, *op. cit.*, 1992, p. 264.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 265.

te política o aumentar el riesgo de muerte. En las sociedades modernas, el racismo está ligado a las tecnologías del poder más que a ideologías, mentalidades o mentiras del poder; está relacionado con el funcionamiento de un Estado.

“El fundamento invisible”

De esta manera nombra Gonzalo Portocarrero⁴¹ al discurso racista en el Perú, trata de llamar la atención en que, si bien no aparece de modo explícito, está en la base de las percepciones y actitudes hacia los otros en los peruanos. Con ello hace una distinción fundamental: que el discurso oficial no siempre coincide con el discurso latente que se reproduce en los rincones íntimos de la socialización cotidiana. Así, la eliminación del racismo de los discursos oficiales y de las alusiones a las características biológicas para explicar los conflictos no conlleva, necesariamente, una construcción más democrática de los fundamentos del poder en todo nivel (desde el Estado hasta las interacciones primarias).

El racismo en el Perú, como práctica, se origina desde el mismo momento de la llegada de los españoles, aunque esas prácticas no se expresan necesariamente en un discurso racista. El racismo de fundamento biológico aparecería como discurso a finales del siglo XIX, dentro de la corriente que caracterizó al pensamiento europeo, especialmente francés.⁴² La aparición de las teorías biológicas permitió a las oligarquías de principios de siglo justificar la discriminación práctica con un discurso que en su momento representaba a la ciencia.⁴³ Sin embargo, el racismo al interior del discurso conservador, se enfrenta-

⁴¹ Gonzalo Portocarrero, “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República aristocrática”, en *Mundos interiores*, Lima, CIUP, 1995.

⁴² El “racismo científico” señalaba que la historia de las sociedades podía reducirse al análisis de las razas humanas superiores e inferiores. Las primeras se sobrepondrán y harán desaparecer poco a poco a las segundas. Por ello, los intelectuales latinoamericanos buscaron afanosamente atraer la inmigración europea (de las razas superiores) para que, con el cruce biológico, se fortalecieran nuestras nacionalidades en formación. La inspiración intelectual la encontraron en pensadores como Gobineau, Finot, Gumplowitz, Lapouge y otros.

⁴³ Un análisis paradigmático pertenece a Clemente Palma, “El porvenir de las razas en el Perú”, tesis para optar el grado de bachiller en la Facultad de Letras, Universidad de San Marcos, Imprenta Torres Aguirre, 1897. Véase Patricia Oliart, “Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX”, en Aldo Panfichi H. y Felipe Portocarrero S. (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, Lima, Universidad del Pacífico, 1995.

ba a una contradicción *vitanda* en el siguiente sentido: llevar hasta sus extremos el discurso racista, como lo hizo Alejandro O. Deustua, un destacado filósofo de finales del siglo XIX e inicios del XX, quien decía que los indios habían cerrado su ciclo de evolución, lo que significaba la exterminación física de aquel contingente indígena mayoritario que “maleaba” a la nacionalidad; pero de llevarse esto a cabo se eliminaba también la base material, la fuerza de trabajo, que sustentaba a esas oligarquías, porque eran los indios (y, en general, las entonces llamadas “razas inferiores”) quienes trabajaban en las minas, en la tierra, en el servicio doméstico, etcétera. Por esta razón *de facto* es que el discurso racista se ocultaba o se extendía sólo como parte de una convicción que preservaba las relaciones de dominio vigentes, sin ser capaz de llegar hasta “las últimas consecuencias”.

El discurso racista se amalgamó, se confundió, se disfrazó con parte de otro discurso, el del mestizaje que, en un principio, fue la otra cara del racismo científico. Los intelectuales de principios del siglo XX propugnaban por un mestizaje que tendría un carácter transitorio mientras se promovían las migraciones de las “razas superiores” que, se decía, eliminarían paulatinamente la herencia degradada para que el producto se blanquee cada vez más y pueda llegar al ideal. La contraparte de este discurso mestizo o, mejor, del mestizaje, se expresó en el discurso que señalaba que este proceso de *mixti*ón sería generoso en la medida que tomara las dos herencias básicas (española e india) y constituyera un nuevo tipo de humano.

La idea de un mestizaje armónico nació prácticamente con el inicio de la Conquista española. En el siglo XVI, la propuesta del cronista cusqueño, el inca Garcilaso de la Vega —él mismo portador de las dos sangres, la andina y la española, y por eso considerado como “el primer peruano”—, era fundir las dos herencias básicas para vivir en armonía: la mezcla equitativa como recurso para la formación de la nacionalidad. Hubo un tercer discurso que en los primeros años del siglo XX sólo asomó la cabeza. Éste decía que el mejor mestizaje es aquél que reivindica como su componente más importante al elemento indígena, ese sería el “nuevo indio”, como señalaba Uriel García.⁴⁴

⁴⁴ Véase especialmente el libro de José Uriel García, *El nuevo indio* [1930], Lima, Universo, 1973, en el que señala que éste sería el mestizo, aunque predominando la herencia andina, y que sería el soporte de la nacionalidad.

En el fondo, se estaba expresando un conflicto político que se planteaba en los términos de quienes tendrían la capacidad para dirigir la nación, y el Estado que se desprendería de ella. Por eso, los años treinta son testigos de los grandes conflictos de masas entre contingentes que, por un lado, apenas accedían a la política⁴⁵ y, por otro, de sectores que buscaban mantener los privilegios. Se trataba, en suma, no sólo de perfilar un tipo de identidad, sino también un tipo de ciudadano y orden político.

Posteriormente, las masivas migraciones iniciadas en la mitad del siglo XX empezaron a derrumbar la posición predominante del discurso racista. Fue un hecho social que tuvo su expresión político-institucional en el velasquismo. Se trataba de nuevos sujetos que presionaban por otro Estado y por un tipo de relación diferente entre éste y la sociedad. La "invasión" permanente de la "mancha india" modificó de raíz el paisaje urbano del Perú, especialmente de su capital, Lima. Se realizaba, de algún modo, el ya aludido discurso del nuevo indio de García. Este nuevo contingente, llamado cholo, recreó totalmente la cultura peruana, convirtiéndose en mayoritario.⁴⁶ Frente a él, el discurso racista tenía poco por hacer. Desde la literatura, la expresión de estos cambios socioculturales eran visibles en las creaciones narrativas del escritor José María Arguedas, quien afirmaba que quería vivir, sin egoísmos, todas las sangres que componían su patria.⁴⁷

Sin embargo, hubo otro acontecimiento que permitió reavivar este discurso: la violencia política encarnada principalmente en Sendero Luminoso.⁴⁸ Ésta, que se exhalaba como destructora bocanada de fuego

⁴⁵ En este contexto surge y se expande la influencia de la llamada nueva izquierda peruana. Su gravitación se debe entender como consecuencia de que centró su trabajo político en la marginalidad (clandestinidad), tratando de representar a los sectores excluidos (tanto por razones sociales como culturales), de la sociedad peruana especialmente migrantes, obreros y campesinos. El discurso que entiende a la sociedad, en este caso a la popular, como portadora de virtudes especiales para la constitución de la nacionalidad se encuentra en la tradición populista de esta nueva izquierda. Véase Osmar Gonzales, *Señales sin respuesta. Los Zorros y el pensamiento socialista en el Perú, 1968-1989*, Lima, Preal, 1999.

⁴⁶ Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* [1964], Lima, Mosca Azul, 1980.

⁴⁷ Sobre la influencia de este escritor se pueden consultar las obras antagónicas de Carmen María Pinilla, *Arguedas, conocimiento y vida*, Lima, PUCP, 1994, y de Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, FCE, 1996.

⁴⁸ El más agudo analista del fenómeno senderista es, sin duda, Carlos Iván Degregori. De este autor se puede consultar: *Qué difícil es ser Dios...*, op. cit.; *Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1989; también el libro colectivo de CI

desde los Andes, permitió al Estado reavivar el discurso racista, reactivando además su facultad de matar por razones de piel propiamente: “sólo los indios podían cometer tales atrocidades”. Los bárbaros volvieron a emerger, esta vez con la hoz y el martillo como símbolos y dirigidos por un caudillo fundamentalista como el camarada Gonzalo, desde adentro de la propia sociedad peruana para querer arrasarlo todo.

La década de los ochenta fue un momento especial en el que se pudo apreciar, casi sin ningún tapujo, el enfrentamiento entre dos tipos de discursos: el racista (ubicado en el conservador) y el que denominamos democrático (inscrito en el radical). Viejos sectores de la política se volvieron a movilizar para capturar la ola que podía beneficiarlos, esto es, para hacer prevalecer un tipo de discurso que relacionaba posibilidad de orden con un práctico exterminio. Pero sucedió lo inesperado pues gracias a la guerra, nación y Estado se encuentran, aunque frágil y parcialmente. La necesidad por destruir a un enemigo común —la violencia política encarnada en Sendero Luminoso— los obligó a reconocerse mutuamente al interior de un contexto hostil. Contrariamente a lo que prescribían los manuales revolucionarios, la agudización de las contradicciones no aceleró el cambio radical.

Me explico: puesto que ya había una sociedad capaz de rechazar el tipo de discurso que caracterizaba a Sendero Luminoso y, además, como la violencia política no se podía acabar tan rápidamente, el Estado entró —por necesidad y por fuerza de las circunstancias— en una nueva relación con la sociedad, en especial con los sectores afectados, apareciendo, parcial y localizadamente, como protector de la nación. Pero se trata de un Estado completamente modificado luego de más de diez años de guerra subversiva, crisis económica y reformas políticas: sus funciones sociales se vieron reducidas para dar paso al privilegio de sus funciones de seguridad interna y externa. Paradójicamente, el Estado peruano se hizo más fuerte en el aspecto represivo, pero eso mismo lo volvió más débil en sus relaciones con la sociedad y en la solidez de las instituciones que le deben dar consistencia. Para completar el panorama, los partidos políticos, es decir, los encargados de procesar las demandas de los sectores sociales y de actuar como agentes que colaboran para legitimar un orden democrático, se

Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1996, entre los más importantes.

encuentran en una profunda crisis,⁴⁹ contribuyendo, así, a la permanencia del autoritarismo fujimorista.

Por otro lado, la sociedad peruana también ha experimentado modificaciones sustanciales por los estragos de la crisis general que vivió (vive) el Perú por cerca de dos décadas. Las precarias relaciones que la sociedad civil había logrado construir fueron arrancadas de cuajo por el vendaval de la violencia política y por la hiperinflación. La sociedad peruana de los noventa es un mirador del individualismo en el que (casi) todo vale, y el Estado poco hace ante ello, por el contrario parece fomentar esa situación de anomia, caos o desestructuración que sumerge a la vida peruana en general.⁵⁰ Este terreno inédito en muchos aspectos es el elemento característico del Perú a finales de siglo, en donde se aprecia un conflicto por reconstruir todo, hasta los discursos.

Notas finales

En las páginas anteriores he tratado de presentar un proceso paralelo, como lo es que, en la medida que los acontecimientos cambian, se modifican también los discursos, pero al mismo tiempo éstos generan realidades al traducirse en verdades y, en cuanto tales, se convierten en guías para la acción de los individuos. Si bien la inspiración que tomé de la obra de Foucault me sirvió como guía y estímulo para hacerme determinadas preguntas y trasladar sus inquietudes al caso peruano, ello no significó —al menos espero que haya quedado claro— una simple adaptación de la obra del filósofo francés a una realidad distinta a la europea. Por el contrario, intenté el diálogo y la relectura.

La construcción del Estado-nación en el Perú, desde los años de la Conquista española hasta el fujimorismo, se ha realizado sobre la base de discursos que han tratado de expresar su respectivo momen-

⁴⁹ Sobre la crisis de los partidos, consultar el libro de Martín Tanaka, *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú*, Lima, IEP, 1998, y el de Nicolás Lynch, *Una tragedia sin héroes*, Lima, UNMSM, 1999.

⁵⁰ Véase Hugo Neira, "Violencia y anomia", en *Socialismo y Participación*, núm. 37, marzo de 1987; Catalina Romero, "Violencia y anomia: comentario", en *Socialismo y Participación*, núm. 39, septiembre de 1987; Nicolás Lynch, "¿Anomia de regresión o de desarrollo?", en *Socialismo y Participación*, núm. 45, 1989, y Carlos Franco, *El Perú de los 90: un camino posible*, Lima, CEDEP, 1989.

to e influir tanto en las coyunturas como en algunos periodos más largos. Con un afán de simple divulgación, sintetiqué estos discursos en dos: el conservador y el radical. Con ellos traté de mencionar ciertos momentos de la historia peruana, especialmente para destacar determinados problemas que, más allá de las formas y coyunturas, se mantienen presentes en la preocupación e imaginación de los intelectuales, pero no sólo de ellos, pues los discursos —como las visiones—⁵¹ además de tener larga vida llegan al sentido común. Los problemas más importantes que aparecen a primera vista se pueden resumir en la ausencia de representatividad del Estado respecto de la nación, la fragmentación étnico-cultural, las desigualdades sociales, la necesidad de un orden político-social democrático, la búsqueda por definir un sujeto universal de deberes y derechos, entre algunos otros. Evidentemente, cada uno de éstos ameritan trabajos exclusivos y extensos. Por el momento, sólo he formulado algunas ideas sobre ellos. El lector está en la libertad de hacer uso de su imaginación y conocimientos para llegar a sus propias conclusiones y, por qué no, a sus propias dudas, que incomodan pero enriquecen.

⁵¹ Thomas Sowell, *Conflictos de las visiones*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Bibliografía

- Águila, Alicia del, *Callejones y mansiones*, Lima, PUCP, 1997.
- Baquijano y Carrillo, José, "Elogio al virrey Jáuregui", escrito en 1781.
- Basadre, Jorge, *La historia de la República del Perú*, Lima, Universo, 1968.
- _____, *Perú: problema y posibilidad* [1931], Lima, Ediciones Treintatrés & Mosca Azul Editores, 1980.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de República aristocrática*, Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1981
- Burga, Manuel, *La utopía andina*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- Cotler, Julio, *Clases, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1978.
- Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1996.
- Degregori, Carlos Iván, *Qué difícil es ser Dios, Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1989.
- _____, *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1989.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- Focault, Michel, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.
- _____, "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.
- _____, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- _____, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976.
- Franco, Carlos y Hugo Neira, *El problema de las élites y el pensamiento. Los novecentistas peruanos, 1895-1930*, Sevilla, AIETI, octubre de 1986.
- Franco, Carlos (ed.), *El Perú de Velasco. De la cancelación del Estado oligárquico a la fundación del Estado nacional*, 3 tt., Lima, CEDEP, 1989.
- Franco, Carlos, *El Perú de los 90: un camino posible*, Lima, CEDEP, 1989.
- _____, *Imágenes de la sociedad peruana. La otra modernidad*, Lima, CEDEP, 1991.
- _____, "El sentido del velasquismo en la construcción de una comunidad nacional-ciudadana en el Perú", en *Socialismo y Participación*, núm. 63, noviembre de 1993.

- García, José Uriel, *El nuevo indio* [1930], Lima, Universo, 1973.
- Gibaja, Pedro, "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", tesis, Lima, PUCP, 1982.
- Golte, Jürgen y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores*, Lima, IEP, 1987.
- Gonzales, Osmar, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Lima, Preal, 1994.
- _____, "De la oligarquía al populismo. Una larga y tortuosa transición. El gobierno de Guillermo E. Billinghurst, 1912-1914", tesis doctoral en ciencias sociales, El Colegio de México, julio de 1999.
- _____, *Señales sin respuesta. Los Zorros y el pensamiento socialista en el Perú, 1968-1989*, Lima, Preal, 1999.
- González Prada, Manuel, "Nuestros indios", en *Horas de lucha* [1904], Lima, Lima S.A., s/f.
- Guerra García, Francisco, *Del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, CEDEP, 1983.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl, *El antiimperialismo y el APRA* [1935], Santiago de Chile, Ercilla, 2a. ed., 1936.
- López, Sinesio, "Movilización campesina, nación y democracia", en *Allpanchis*, núm. 33, Cusco, 1986.
- _____, *El Dios mortal*, Lima, IDS, 1991.
- Lynch, Nicolás, "¿Anomia de regresión o de desarrollo?", en *Socialismo y Participación*, núm. 45, 1989.
- _____, *Una tragedia sin héroes*, Lima, UNMSM, 1999.
- Manrique, Nelson, *Historia de la república*, Lima, COFIDE, 1995.
- Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1987.
- Matos Mar, José, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80*, Lima, IEP, 1987.
- Mejía Baca, Juan (ed.), *Historia del Perú*, 10 tt., Lima, 1980.
- Minello, Nelson, "A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault" (mimeografiado), El Colegio de México, marzo de 1977.
- Muñoz, Fanni y Osmar Gonzales, "Buscando una utopía", en *Memoria*, núm. 108, febrero de 1998.
- Neira, Hugo, *Los Andes, tierra o muerte*, Madrid, XYZ, 1968.
- _____, *Hacia la tercera mitad*, Lima, SIDEA, 1996.
- Nugent, José Guillermo, "El encanto de las edades", en *Socialismo y Participación* núm. 55, Lima, 1991.
- _____, "Violencia y anomia", en *Socialismo y Participación*, núm. 37, marzo de 1987.

- Oliart, Patricia, "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX", en Aldo Panfichi H. y Felipe Portocarrero S. (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, Lima, Universidad del Pacífico, 1995.
- Palma, Clemente, "El porvenir de las razas en el Perú", tesis para optar el grado de bachiller en la Facultad de Letras, Universidad de San Marcos, Imprenta Torres Aguirre, 1897.
- Pease García, Henry, *El ocaso del poder oligárquico*, Lima, DESCO, 1977.
- Pinilla, Carmen María, *Arguedas, conocimiento y vida*, Lima, PUCP, 1994.
- Planas, Pedro, *El 900. Balance y recuperación*, Lima, CITDEC, 1994.
- Portocarrero, Gonzalo (ed.), *Los nuevos limeños*, Lima, Tafos-SUR, 1993.
- _____, "El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática", en *Mundos interiores*, Lima, CIUP, 1995.
- Quijano, Aníbal, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* [1964], Lima, Ediciones Mosca Azul, 1980.
- Riva Agüero, José de la, *La historia en el Perú* [1910], Lima, Perú, PUCP, 1965.
- Romero, Catalina, "Violencia y anomia: comentario", en *Socialismo y Participación*, núm. 39, septiembre de 1987.
- Sanders, Karen, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, Lima, FCE, 1997.
- Soto, Hernando de, *El otro sendero*, Lima, El Barranco, 1986.
- Sowel, Thomas, *Conflictos de las visiones*, Barcelona, EDISA, 1990.
- Tanaka, Martín, *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú*, Lima, IEP, 1998.
- Tovar, Teresa, *Velasquismo y movimiento popular. Otra historia prohibida*, Lima, DESCO, 1985.
- Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes* [1928], Lima, Universo, 1972.
- Valdizán Ayala, José (comp.), *Historia del Perú republicano*, Lima, Universidad de Lima, 1998.
- Vargas Llosa, Mario, *Contra viento y marea*, Lima, Peisa, 1990.
- _____, *El pez en el agua*, México, Seix Barral, 1993.
- _____, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, CFE, 1996.
- Varios autores, *Historia general del Perú*, 13 tt., Lima, Brasa, 1994.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, "Carta a los españoles americanos", escrita en 1792.