

EL RETO DE ARIADNA. FILOSOFÍA Y SOCIEDAD PERUANA

Alan Pisconte

La aparición de estos rostros en la multitud;
pétalos en una mojada rama negra.

Ezra Pound

La tarea de dibujar adecuadamente una reflexión de la sociedad peruana tal como se nos presenta en la actualidad, sugiere afrontar —como siempre— renovadas aristas y viejos miedos. El presente escrito desea ensayar una cartografía, quizá sumaria, de cómo podríamos encarar el reto de Ariadna, es decir, esbozar la dirección a la que podría apuntar el impulso teseico por encontrar salidas plausibles a nuestros entrapamientos categoriales como sociedad.

La importancia de seguir algún hilo en el laberinto de nuestra propia historia radica, al parecer —una vez más—, en la nueva ola de acontecimientos cargados de acicates para la reflexión de nuestra historia reciente. Las dos últimas décadas del siglo ido, y los primeros años del que venimos viviendo, han presentado nuevas encrucijadas para el sentido común peruano. Para resumir, podemos mencionar la guerra interna entre las fuerzas armadas del Estado y los movimientos radicales de izquierda. Luego de tal devastación, se alzó una alternativa tan destructiva como la vivida en la década que le antecedió. Los videos del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN) fueron el espectáculo «mass-mediático» de nuestros propios límites políticos y sociales. Luego de una ardua lucha urbana y provincial, tenemos un gobierno «popular» que hasta el momento muestra cómo atavismos marginados de las lecturas intelectuales aparecen con nuevos rostros.

Pese a ello, la filosofía tradicional llevada a cabo en las universidades del país parece haberse petrificado y mira con ojos edípicos la esfinge de nuestros desconciertos históricos. Por tanto, la labor reflexiva hecha por los historiadores y estudiosos de nuestra sociedad probablemente se viene realizando al margen de la filosofía académica. Y quizá vislumbremos nuevas

[47]

posibilidades reflexivas y justifiquemos la labor institucional de la filosofía, entrando en un diálogo largamente postergado con estos también pensadores. Lo pertinente sería restablecer el diálogo interdisciplinario en una medida más intensa, si ya existe.

Sin embargo, la tradición filosófica en nuestro país ha distinguido entre *ideología* y *filosofía*. Sólo ha habido ideología en nuestro país. La filosofía únicamente es auténtica en los países occidentales. La ideología es la mala copia de un país tercermundista.

Pero ¿por qué se ha deseado alcanzar (desde nuestro propio contexto) la filosofía *auténtica*? Y ¿cómo se ha intentado lograr tal filosofía auténtica (vista monolítica y de origen occidental)? Dichas preguntas sólo podrían responderse releando los documentos que han legado los intelectuales que han pensado desde el Perú. Es decir, acudir a nuestra historia. Y hacer notar por qué hay esa sensación de imitación de lo occidental, que presupone a su vez cierto platonismo. La carrera hacia —o el retorno al— descanso ahistórico, ha sido el fantasma platónico perseguido por nuestros pensadores y en cierta manera hilo conductor de los historiadores en nuestro país. Pero el *porqué* y el *cómo* de esa delirante persecución del fantasma platónico pueden encararse desde otras esquinas menos saturadas y más urgentes.

Por ejemplo, asumiendo lecturas heterodoxas y potentes acerca de los discursos de sentido común en nuestro país, que han sido poco estudiados por la comunidad filosófica en el Perú, salvo excepciones. Los acontecimientos sísmicos de los últimos tiempos los muestran al desnudo. Una vez más, por ejemplo, la guerra interna subversiva y la dictadura cívico militar de Fujimori replantean una meditación impostergable sobre la noción de héroe en nuestro país. Lo que abre inusitadas brechas por el lado de la reflexión ética y antropológica.

La crisis de la apuesta por una cultura imitativa, amén de la aparición del fenómeno postmoderno, plantea preguntas acerca del rol de la educación en nuestro país, cuya debacle ya no se puede mantener oculta mediante una pedagogía que inculca la memoria vacua y la falta de reflexión acerca de nosotros mismos como cultura. El tema del héroe y el de la educación muestran subterráneas ligazones con una reflexión ético-jurídica sobre nuestra noción de justicia, sus aporías y posibilidades. Lo que está ligado a la notable crisis de las instituciones de nuestro Estado. Todo ello plantea a su vez la pregunta acerca de cuáles son los fines que persigue éste, si son válidos, si pueden mantenerse en vigencia y si llena las expectativas acerca de la nación que quisiéramos constituir.

La filosofía en nuestra comunidad ha hecho mayoritariamente a un lado estas interrogantes surgidas del acontecer político social reciente, que si se asumen convenientemente, pueden echar luz sobre nuestros propios entrapamientos acerca de la posibilidad de la filosofía en nuestra sociedad, y de cómo ha venido concibiéndose. Y cómo se ha reflejado tanto en el sentido común de la gente, como en la de los intelectuales de otras áreas científicas y humanísticas en nuestro país.

Además, así creo que podremos responder con alguna posibilidad, al reto de encarar con carácter de centralidad, el viejo fantasma que ha perturbado las mentes esclarecidas de nuestro país en alguna u otra forma: el proyecto moderno. El cual, con sus últimos rostros, muestra que debemos de una vez, mostrar alguna alternativa propia a los entrapamientos tecnológicos y ecológicos, que ya nos envuelven terriblemente en su vorágine. Pero creo que sólo lo haremos fructíferamente si dejamos de ignorarnos a nosotros mismos.

Asumir que no somos capaces de pensar (y sólo imitar y desear la perfección occidental) supone viejos miedos y desalientos surgidos tempranamente a la hora de plasmarse la nación criolla allá en la aún incognoscible edad colonial. Fluctuar entre arrebatos histéricos de desaliento y de amor propio, y la imagen híbrida de nuestra sociedad, ha sido tanto los mecanismos discursivos con los que nos hemos venido comprendiendo, como las ataduras conceptuales que amorataron los corazones e ideas de los intelectuales aún muy entrado el siglo XX. Por lo que haremos un recorrido anabásico por la siempre inquietante imagen de nación que hemos plasmado y reiterado a lo largo de nuestra experiencia histórica.

Con un desarrollo atento de las temáticas inherentes a los discursos de nación y poder, justicia, educación y heroísmo en nuestro país, se podría diagramar de manera paralela y matizada las múltiples dimensiones de nuestra imagen social que ciertamente se muestra enigmática y desafiante. En este caso el minotauro encerrado al interior de nuestros discursos de nación ha sido el motivo de este escrito. Que Ariadna nos aliente entonces.

La utopía del cuerpo. Desmembración e integración en la imagen de nación peruana

A pesar de la variedad de perspectivas que se han presentado como vías de explicación sobre la singularidad de la sociedad peruana y de sus proyectos

de nación, el enigma permanece en pie.¹ Posiblemente el asunto, desde muy temprano, despertó la curiosidad y la insatisfacción de las élites intelectuales en nuestra sociedad.

Fueron los primeros observadores y cronistas de la temprana sociedad colonial en ciernes, los que se debatieron entre la mirada asombrada ante la curiosa multiplicidad natural y social, y el monolítico discurso teórico con que la enfrentó. El reto de construir con todo y a pesar de todo, un proyecto común de sociedad que alojara tanto a los nuevos y violentos integrantes, como a las múltiples etnias que ya poblaban el nuevo orbe, significó deconstruir y hacer flexibles nociones de sociedad y justicia que permitieran la convivencia de esta multiplicidad alucinante.

Otro tópico que se desprende de esa problemática de los mil rostros de la multiplicidad, es la singular geografía que configuró el escenario de esta lucha por la coherencia. Dicha singularidad, como todo enigma, llevó a pendular entre la apologética y la denigración de la naturaleza americana. La terrible capacidad telúrica de la nueva área geográfica, influyó decisivamente en la manera como se encaró el reto de construir el albergue común de los discursos de nación, además del tipo de economía que se prefirió a lo largo de esta historia singular.²

Y aun llegados los primeros años del siglo XX, los autores supuestamente «modernos» que propugnaban sociedades y patrias «nuevas» tenían que habérselas con la misma vieja problemática filosófica acerca de la multiplicidad, del devenir, problemática que esta vez tomaba un rostro na-

1 «El caso peruano es tal vez emblemático de la incapacidad de los intelectuales del siglo XIX y temprano siglo XX de plasmar una visión de nación, capaz de reflejar e integrar a una realidad diversa y compleja. La crítica a la construcción del paradigma nacional peruano a partir del análisis de sus resultados ha creado, sin embargo, la percepción, principalmente en el mundo académico, de lo inútil que resulta seguirle la pista a dicho proceso. ¿Cómo imaginaron los intelectuales peruanos a la nación? ¿Cuáles fueron algunas de las características del nacionalismo peruano? ¿Cuáles los problemas confrontados por los nacionalistas?, y ¿cuál la relación de ellos con la prensa escrita y el poder?» Mc Evoy Carreras, Carmen, *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*, Lima: PUCP, 1999, p. XIV.

2 La economía colonial estuvo entre permanecer en un sistema premoderno de crédito respaldado por la Iglesia, basado en la tierra y en el privilegio de sangre, y el crédito moderno basado en la expansión capitalista. Véase Quiroz, Alfonso W., *Deudas olvidadas. Instrumentos de crédito en la economía colonial peruana: 1750-1820*, Lima: PUCP, 1993. Posiblemente la atracción por una economía rentista en nuestra nación, y por tanto la permanencia en hábitos culturales premodernos, se deba a la variedad inagotable de recursos naturales de la geografía peruana, que no fomentaron hábitos de producción modernos, sino los premodernos de la extracción y la renta aristocrática.

tural y social. ¿Qué perspectiva guió la búsqueda de una racionalidad que encajone con solidez el reto de esta *pluriculturalidad*, como se ha denominado en bloque a la cultura peruana? Quizá echando una mirada a las recurrencias discursivas de nuestros líderes políticos y culturales podamos emprender una reconstrucción de la manera como se enfrentó la multiplicidad temporal y espacial en el Perú.

Medusa al acecho. El mesianismo de las cabezas iluminadas³

Tomemos por ejemplo el caso de Abraham Valdelomar. Como muchos de los más agudos intelectuales de nuestro país, Valdelomar estaba traspasado por la vieja espina de la incertidumbre identitaria. Eh allí un conde de origen racial múltiple, y con deseos de abrirse un espacio social en un medio político que lo despreciaba, además de encontrarse en medio de la aparición inaudita del proyecto modernizador de principios del siglo XX. ¿Cómo concebía la sociedad peruana este hermano ausente de la mesa pascual de la oligarquía?

Platón [...] este filósofo heleno, conocedor del espíritu humano y de las necesidades orgánicas, dividió al hombre en tres partes: el estómago, el corazón y el cerebro. Veinte siglos han sucedido a Platón y su nomenclatura sabia y justa persiste, aunque algo complicada. Estómago significa hoy nutrición, banquetes, champagne, mentas, confort; corazón significa odios, afecto, flirt, amores [...] y cerebro ya se sabe que significa entre nosotros...⁴

Nuestro *moderno* escritor recurre a la teoría clásica de sociedad no por capricho literario. Lo más probable es que dicha teoría presente aún ahora, y desde muy antiguo, sonoros reflejos de cómo nos hemos concebido socialmente. Dicha teoría permitió ya en la temprana época colonial concebir a la sociedad peruana como un cuerpo.⁵

3 Hugo Neira realiza una descripción al estrato fenomenológico de la cultura irradiada por los intelectuales de nuestro país, de la cual la variante más exitosa recibe el título de *intelligentsia*. Su descripción podría complementarse muy bien con el análisis de los propios discursos de poder de los *iluminados* de nuestro país, y que es lo que haremos a continuación. Véase Neira, Hugo, *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*, Lima: Fondo Editorial SIDEA, 1996, pp. 341-439.

4 Valdelomar, Abraham, «El estómago de la ciudad de los reyes». En *Obras*, Lima: EDUBANCO, 1988, tomo 2, p. 89.

5 Al respecto véase el clásico libro de Stoetzer, O. Carlos, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid: Centro de estudios

Tanto Platón como su discípulo Aristóteles coincidían en esa visión de la república como una extensión del alma humana individual, lo cual trae consecuencias diversas. Por ejemplo, lo que reclama implícitamente Valdelomar: armonía. Para Platón, el cuerpo social debía buscar armonizar sus diferentes estamentos o castas por medio de la virtud moral por excelencia: la justicia.

Así, entre los miembros de este tipo de sociedad existe un derecho y justicia diferenciado, de acuerdo con la función que cumplen en el cuerpo social. Lo que armoniza las diferentes partes de este cuerpo es la búsqueda del llamado *bien común*, cara noción social clásica defendida por Aristóteles.

Dicha noción presupone dos cosas: en primer lugar, que las partes se deben subordinar al todo social, es decir, que los fines del colectivo deben ser los fines de cada miembro. Y es que si cada parte buscara su propia conveniencia, ya no se lograría la felicidad que se obtiene al buscar la felicidad colectiva representada en la noción de bien común. Lo que traería como consecuencia el caos social, y dicho estamento egoísta se volvería un cáncer, en los términos médicos que permite una noción social basada en la idea de cuerpo.

En segundo término, este tipo de sociedad supone que debe haber jerarquías sociales *innatas*, por *naturaleza*. Pues si este tipo de sociedad es «por naturaleza», igualmente por naturaleza deben ser las partes del conjunto. Y cuando se busca colectivamente un fin (el *bien común* en este caso) se delegan funciones a cada parte, y entre las funciones unas son más importantes que otras, y cada parte debe realizar la que le corresponde. A un tipo de función, un tipo de jerarquía social innata. De manera ideal, cuando las partes de esta jerarquía corporal cumplen cada una con su función (o *virtud* como la denominaban Platón y Aristóteles) entonces la sociedad está en armonía.

Mencionaremos, para redondear la idea, que los mecanismos de sujeción y control en este tipo de sociedad son morales y profilácticos a la vez. El gobernante debe velar por el bien común, y hacia él debe guiar al resto del cuerpo social. Él es el cerebro y debe cumplir con su virtud moral correspon-

constitucionales, 1982. Para el historiador Luis Martín, la conquista del Perú fue llevada a cabo intelectualmente, obra sobre todo que se impuso la orden jesuita. Ésta, como sabemos, propugnaba las teorías políticas neotomistas, que mantenían la teoría del pacto social basado en la utopía del cuerpo. Martín, Luis, *The intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*, Nueva York, 1968. Para detalles sobre las diferencias entre «pacto» en el sentido de Francisco Suárez, doctor de la orden jesuita, y la idea de «contrato» en Hobbes y Rousseau, véase, Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México: editorial Jus, 1948.

diente. E igual sucede con el resto de funciones. Si alguna no cumple con este implícito «pacto social» entonces se procede a la extirpación o profilaxis. Pues los miembros sólo son valiosos en tanto cumplen con su función social que es la felicidad social y no la individual (no tendría sentido un individuo de tipo moderno en esta concepción social). De lo contrario se aíslan, se vuelven «egoístas» y merecen el *ushanan jampi*.

Así, *cuerpo, jerarquía, bien común, virtudes morales y extirpaciones* son categorías comunes a este tipo de discurso social. Discurso que en nuestro país provino de la tradición aristotélico-tomista, a través de la conquista hispana, en su variante neoescolástica del siglo XVI. Pensadores como Vitoria y Francisco Suárez, y sus pares criollos como Blas Valera, José de Acosta, Diego de Avendaño, los Peñafiel y otros, tenían en común esta matriz neoescolástica del siglo XVI y que floreció en el siglo XVII en el virreinato peruano. La historiografía clásica ha supuesto que ellos eran unos escolásticos imitadores, curiosamente sin haber ingresado en sus textos. Las dificultades son comprensibles, pues muchos de ellos están no sólo perdidos o deteriorados, sino escritos en un latín barroco, es decir, un latín en expansión y cambio en relación con la gramática latina clásica.⁶

Y sin embargo, rastrear tanto los pormenores de su uso semántico en un contexto social y natural distinto como sus aportes particulares, darían pistas importantes sobre cómo se afrontaron los retos de crear una sociedad y una cultura basadas en experiencias novísimas. Y como los temores y prejuicios que emanan de su uso persisten y se resemantizan en los períodos históricos posteriores, como es el caso de Valdelomar, ya entrado el siglo XX. Para el Conde de Lemos, la atrofia corporal de la nación peruana reviste caracteres acromegálicos (como en el caso la sociedad de la época de Platón). De allí que el lenguaje del Conde, y no sólo el de él, revista un fuerte contenido médico-moralizante.

Los apetitos del estómago y del corazón peruano, y la falta de conducción (de cerebro) han llevado a proponer —receta común a los intelectuales en nuestra sociedad— cerebros o élites que *de verdad* conduzcan a la armonía

6 Sobre la problemática inherente a una investigación textual del legado escrito en la colonia, véase Ballón, José Carlos, «Rescate y revalorización del pensamiento filosófico peruano (s. XVI-XVIII)», en *Logos Latinoamericano*, Lima, año V, n.º 5, 2000, pp. 121-127. Es clásico el escrito del doctor Maticorena con respecto a lo que él llama «metáfora del cuerpo» para entender las ideas políticas en torno a la colonia y a la independencia en el Perú. Maticorena, Miguel, *Sobre el concepto de «cuerpo de nación» en el siglo XVIII*, Lima, 1974. Tesis para obtener el grado de Bachiller en Historia.

a este mutilado e inarmónico monstruo social en el que se ha convertido la sociedad peruana. Para los filósofos del clasicismo griego, las élites conductoras —el iluminado filosófico en el caso de Platón— debían plasmarse en un tipo de intelectual capaz de vislumbrar *las ideas*, que tenían mucha afinidad con las verdades matemáticas. La sugerencia aristotélica (y tomista) es que la élite no debía ser intelectual, sino moral. Pues el intelectual no es necesariamente eficaz para establecer el bien común, dado que no todos tienen la capacidad de vislumbrar las ideas platónicas. Por lo tanto es el hombre prudente, virtuoso, el que debe guiar al resto del cuerpo social. La apropiación cristiana de esta propuesta aristotélica consistió en derivar esa guía moral espiritual a la Iglesia.⁷

Pero la pervivencia paralela de las dos espadas o cuerpos sociales (el político y el espiritual) fue la traba histórica de la época medieval. Aun cuando la Iglesia logró la preeminencia, no podía deshacerse de la colaboración del terrenal cuerpo político. En la época de la reconquista española, el cuerpo político logró el patronato sobre la Iglesia española, pero no su completa subordinación.

La Iglesia siguió siendo el baluarte y la guía moral espiritual de las colonias recién adquiridas. Dicha complementación llena de tensiones entre el cuerpo político (militarizado) y el cuerpo religioso (evangelizador) marcaron y marcan aún los discursos de sentido común en nuestra sociedad. Pues en ambos cuerpos se mantiene la lógica corporativista (clientelismo, paternalismo) que tantos pensadores sociales han señalado en el transcurso de nuestra historia política.⁸

7 «Por último, considerado como un conjunto de valores universalmente aceptados, el cristianismo ortodoxo brindó la base ideológica para las tendencias centralizadoras de la monarquía castellana en su esfuerzo por unificar los reinos geográfica y políticamente diversos que conformaban la Península Ibérica [...] A medida que la España de los Habsburgos asumía el papel de defensora de la Fe, la Iglesia, encabezada por la Inquisición, se hizo cada vez más ortodoxa [...] A diferencia del fervor misionero que caracterizó a la temprana Iglesia de Mesoamérica con un espíritu humanista, en el Perú ella reflejó desde el principio el ethos militante de un estado en guerra. Por ello, en los Andes, el proceso de conversión de los nativos al cristianismo asumió un significado más político que misionero e idealista.» Klarén, Peter F., *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Lima: IEP, 2004, p. 83.

8 «Huelga decir que desde una perspectiva macropolítica, el gran número de estos fieles otorgaba una inmensa autoridad y poder a la jerarquía eclesiástica, desde el arzobispo hasta los curas parroquiales. Dicha autoridad [...] contribuyó al control social e ideológico globales de la población [...] La intensidad del temor a un ataque, o incluso una invasión extranjera creó un clima de recelo interno en

Creemos que Valdelomar con esta metáfora del cuerpo social, no sólo bebe de una vieja tradición de pensamiento político asentado en nuestro país desde la colonia, sino que vislumbraba a través de ella el horror aristocrático por excelencia: la rebelión de las masas:

La ciudad es un hombre cuyo cerebro es la Universidad, y agregamos, su corazón es el cinema, su estómago es el mercado de comestibles. El camal no viene sino a ser la tabla de picar carne de la cocinera [...] el mercado tan injustamente olvidado por los cronistas, es el nexo de todo proceso social. Una ciudad podría vivir sin universidad, sin teatros, sin librerías, sin periódicos pero no sin mercados [...] Cuando nos encontramos en un restaurante elegante después de una comida abundante y bien elegida, y nos dedicamos ante el humeante café a hacer comentarios metafísicos o a hablar mal de algún amigo íntimo, olvidamos que para que la comida se realizara fuera menester la concurrencia de una serie de energías y valores dispersos hacia un *fin común* [...] Total, para que haya salsa de ruse en el banquete se han conmovido todas las fuerzas nacionales, y todos los poderes públicos, y han intervenido la raza, la historia, las revoluciones y las fuerzas cósmicas [...] Los gallinazos, en el mercado, son una institución como la policía [...] tienen parte en las deliberaciones de este mundo especial que forman en el mercado la cocinera, el mayordomo de casa grande, el policía, el perro del carnicero y la sirviente; *este grupo de pequeños tiranos aparentemente apacibles*, de los cuales dependen a cada instante nuestras vidas, nuestra nutrición, nuestro presupuesto y casi hasta nuestro buen humor de peruanos...⁹

La crítica del Conde a la sociedad corporalista de su tiempo no pasaba pues por la deconstrucción de los presupuestos semánticos inherentes a la utopía corporal. Más bien la supone, pues alienta a los aristócratas de la república oligárquica a no olvidar su deber de cuidar paternalistamente de su estómago social. Pues vislumbra la posibilidad de que el estómago haga justicia por sí mismo, dejando de cumplir su tarea de someterse al bien común que, según Aristóteles y Platón, consiste en proporcionar el confort necesario para que la élite piense o guíe de manera moralmente adecuada.

contra de los “extranjeros”, cuyo parecer o creencias podían ser contrarios a la ortodoxia establecida [...] En términos geopolíticos, el temor era que una quinta columna india rebelde o descarriada [...] pudiera de algún modo ser movilizadada por los enemigos de España que amenazaban el poder hispano en el Perú. Después de todo, la conexión entre lealtad política y Fe en el catolicismo ortodoxo había quedado bien establecida en España y América desde la conquista.» Klarén, Peter F., *op.cit.*, pp. 126 y 127.

9 Valdelomar, Abraham, *op.cit.*, pp. 90 a 96 (cursivas nuestras).

Pues si se alienta el cáncer estomacal y la élite no hace nada al respecto, pues entonces esos *pequeños tiranos* podrían producir un *desborde popular*.

El dilema de Valdelomar consiste en que él no es de la élite, es un mestizo que desea incorporarse a lo que considera su función: guiar. Él ya perdió la inocencia de pertenecer al estómago, a una aldea de pescadores. Además, mundo que la élite desconoce, y que él desea mostrar con su literatura. Sería pertinente preguntarse hasta qué punto la teoría social corporalista puede analizar adecuadamente a la sociedad productora.

Quizá la crítica a la sociedad de su tiempo llevó a Valdelomar a apostar por una patria nueva en la cual la élite sea más justa, es decir, que vele por el bien común, claro está. La aristocracia banquera de su época, símbolo de una extraña modernización, insta al Conde a asimilarla a la categoría de cerdos. Dentro de la simbología eclesiástica en la época colonial, se solía utilizar a los animales como metáfora moral, que permitía dibujar con comodidad los vicios que alteraban el orden moral de la sociedad vista como cuerpo.¹⁰ Valdelomar recoge esta simbología religiosa para su crítica social:

Así como el gallo es símbolo de paladines, el perro de humana presunción, el sapo, por anfibológico y sucio, el símil de cierto linaje de gentes, así el cerdo es la justa imagen del banquero. El cerdo, en el camal, dentro de la limitada extensión del chiquero, el hombre rico y bruto de toda sociedad. Es el animal que más come y menos trabaja...¹¹

Es la vieja crítica moral católica a la época moderna, vista en el modo más inmediato del usurero, o banquero en este caso. Ya en la colonia, las élites intelectuales se quejaban de la avaricia o de los encomenderos, o de los peninsulares recién llegados. El judío o el usurero rompen con la armonía del cuerpo social por la cual velaba la Iglesia y su mano armada, la inquisición.

La burguesía, para contrarrestar esta oposición, socavó la autoridad científica, moral y política de la Iglesia de manera paulatina a partir del Renacimiento, pero sobre todo en el siglo XVII, y culminó ese proceso con la Revolución Francesa. En el campo político, propuso una alternativa social, pues la sociedad dejó de considerarse un cuerpo para convertirse en una máquina. Dicho proceso supone el inmenso movimiento cultural de la revolución científica moderna. Cosa que en el virreinato peruano se trató de manera distinta.

10 Véase al respecto Sebastián, Santiago, *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*, Madrid: Alianza editorial, 1981, p. 152 ss.

11 Valdelomar, Abraham, «Psicología del cerdo agonizante», en *Obras*, t. 2, p. 97.

La modernidad se volvió lo *otro* externo, visto en la imagen de las incursiones piratas, y los libros prohibidos. Lo *otro* interno, por el contrario, fueron los indios reclusos en reducciones para poder estar sometidos al control corporativo de los amos recién llegados. Pero las exclusiones en la colonia no fueron rígidas, sino que se procedió a las asimilaciones y negociaciones. Se permitió a lo *otro* interno mantener una jerarquía social respetándose sus fueros, y al *otro* externo se le leyó, asimiló y se construyeron discursos sui géneris.

En el campo económico, se procedió a recrear una economía autosuficiente muy parecida a la existente en la época prehispánica.¹² Pero se mantuvo el nexo con la metrópoli para garantizar el sometimiento del estómago social, el mismo que Las Casas consideraba un cuerpo autónomo, por tanto, soberano. Lo que, claro, le valió el rechazo hispano y criollo.

Volviendo a Valdelomar, su rabia e impotencia se estrellan contra esta exclusión de la poco cerebral élite en la que desea ingresar. De allí que la rebaje, según la simbología usada, a la categoría de ser un mero estómago, un cerdo. Por tanto, en dicho lenguaje los estaría igualando al segmento social que tanto detestan. Los descalifica, de esta manera, del papel de élite que deben cumplir. Es pues la *patria nueva* con hombres como él a la cabeza quienes deben reemplazarla. Es de resaltar la alta concentración de rabia que esgrime Valdelomar contra esta élite excluyente. Por «naturaleza» los cerdos son cerdos, por ende merecen morir como tales:

El medio en que se desarrolla no es el más fértil para que en él florezca el noble y frondoso árbol de la moral. Si a un hombre se le diera el mismo trato que se da a un cerdo veríamos dar de sí cosas abominables [...] Así, húndase la mano armada del macaco en el pecho abierto de los cerdos, parte el corazón en dos, rueda la inanimada cabeza [...] y así, el ánima del cerdo ingresa al tenebroso lugar anónimo, a donde van las almas de toda cosa que fue viva, alegre y perecedera.¹³

12 «En suma, este siglo [XVII] se vio signado por la transición de una economía minera de orientación externa, a otra más diversa pero relativamente estable y autosuficiente de orientación interna [...] Estas economías regionales [...] aprovechaban los ricos recursos naturales del virreinato y sus variadas zonas climáticas. Según un observador contemporáneo que escribió a comienzos del siglo XVII “lo único que le falta al Perú son seda y lino, porque tiene en exceso de todo lo demás y no tiene necesidad de mendigar ni atender a ningún otro reino o provincia en el mundo”.» Klarén, Peter F., *op. cit.*, pp. 109-110.

13 Valdelomar, Abraham, «Psicología del cerdo agonizante», en *Obras, op. cit.*, pp. 98 a 101.

Es el *resentimiento* una de las valoraciones más usadas par descalificar a alguien en nuestra sociedad. Y ella adquiere sentido en esta lógica moral que se desprende de la teoría del cuerpo social. Ella nace por la exclusión implícita en los discursos jerárquicos. Su contraparte es la *resignación* al papel que por naturaleza nos ha tocado vivir. Por lo que la única posibilidad de movilidad social es la descalificación del otro. Y es lo que Valdelomar realiza, es lo que justifica tanto su visión social como el papel de intelectual-guía que se arroga: «La joven generación a la que pertenezco, se ha dado cuenta de la misión que le corresponde en su época. Por diversos caminos, todos los jóvenes a quienes represento en esta ceremonia intelectual, sólo tienen un anhelo: la felicidad de la Patria, sólo tienen una consigna: luchar contra el mal...»¹⁴

No sólo debe la nueva élite conseguir el *bien común*, sino también extirpar el cáncer que se manifiesta en la élite aristocrática, que a la vez representa el mal (que en este contexto es el bien de casta, de grupo). El discurso del cuerpo social lleva inherente, además, la necesidad del mesianismo, o el caudillismo, es decir, el cerebro nuevo que lleve a cabo la extirpación y la renovación de la utopía corporal. Es decir, el nuevo iluminado o Mesías que restaure la armonía social.

La religiosidad inherente a este discurso puede ser rastreada a lo largo de la época colonial, en lo que en aquel entonces se denominaba «providencialismo». Dicha doctrina supone la idea de progreso, pues considera que la salvación, el reino de salvación cristiano, se extiende de Oriente a Occidente, y que Dios elige algún instrumento para llevarla a cabo. Este instrumento puede ser un individuo, o un Estado. Normalmente era el Papa o el monarca. Tal discurso justificó la reconquista hispana en la Península, y la estabilización colonial.¹⁵

La disputa radicaba en si era o no España la encargada de llevar a cabo los designios de Dios e instaurar la armonía corporal con el emperador a la cabeza del cuerpo social. La importancia de Las Casas radicaba en que ponía en cuestión dicho papel. Para él la república de indios debía ser autónoma (claro que guiados por el cerebro paternalista de las ordenes religiosas).

14 Valdelomar, Abraham, «Nuestra lucha», en *Obras, op. cit.*, t. 2, p. 542.

15 Es comprensible que tal discurso sirviera para enmarcar históricamente la conquista española del reino del Perú. Y como la teoría del intelectual iluminado, ya presente en Cieza de León, permanece además en pleno siglo XX en Valdelomar. «Es interesante comprobar que no sólo el contenido de la historia que narra Cieza tiene carácter providencial, también su propia escritura, pues además de las razones que claramente expone para justificar su incursión como cronista, aparece

La disputa por el mando supone establecer quién es verdaderamente el iluminado, y cuál es el criterio para distinguirlo. La debilidad de esta teoría política pasa por el hecho de que cada caudillo iluminado creará tener la verdadera iluminación, por lo que queda excluido el diálogo, e impera la invectiva, la retórica, y en último caso, la sangre. Muchos de estos iluminados no tienen reparos no sólo en entregar la suya por su verdad, sino en derramar la contraria. En su crítica al *establishment*, Valdelomar no dudaba en usar de la invectiva, característica de todo el intercambio político en nuestro país. En sus divertidísimos *Cuentos chinos* esboza su visión de la política contemporánea. Su crítica supone esta teoría del cuerpo:

Siké era antigua, tenía noble pasado, abundante riqueza, fina y culta sociedad, academias y templos, hermosas mujeres y hombres de bien. Estaba germinando entre sus manos una civilización maravillosa. El porvenir le sonreía y sin embargo en sus entrañas *un mal* indefinible y recóndito *roía su organismo* [...] Siké primitivamente había sido un *patriarcado ideal* hasta que llegó la conquista de los manchúes que la transformaron en la más rica y magnífica de las colonias. Les inculcaron su religión, sus costumbres, los dominaron y los tornaron fanáticos, amanerados y serviles...¹⁶

En este relato sobre el Perú de entonces, predomina la utilización del mito, el origen ahistórico de una nación perfecta, la edad de oro de la civilización en el Perú. Con la conquista empieza el cáncer social, pero aun así hubo según Valdelomar, aspectos rescatables. Mito incaico, mito colonial. Disyuntiva que ha atrapado a nuestros intelectuales y alimenta los discursos nacionalistas en el país. Al interior de los mitos resuena la perfecta armonía musical de la sociedad como cuerpo.

Esta música social resuena hasta en la pregunta del aparentemente liberal Vargas Llosa, pues interrogarse acerca de «en qué momento se jodió el Perú» supone que hubo un espacio y tiempo (*¿ideal?*) que no estuvo jodido, y que contrasta con el caótico devenir de nuestra sociedad contemporánea. Ya es un lugar común señalar la importancia del mito andino para Mariátegui, o del mito católico para su supuesto adversario, Víctor Andrés Belaúnde.

Las causas de esta pérdida amniótica de la matriz mítica ha sido objeto de debate y éste generó propuestas de solución diversas y coloridas. Pero

motivado por la mano divina.» Millones Figueroa, Luis, *Pedro Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los Incas en la Historia Universal*, Lima: PUCP e IFEA, 2001, p. 112.

16 Valdelomar, Abraham, *Obras, op. cit.*, t. 1, pp. 472 y 473 (cursivas nuestras).

muchas de ellas podrían aglutinarse bajo el supuesto de la noción de *dominación*. Es decir, un *otro* (cuerpo social extraño), que ha causado la debacle de la armonía social subrayada en el mito. Ese *otro* irrumpe y socava tal armonía. En un momento fueron los españoles, luego los chilenos, también los furiosos capitalismos, la globalización, en fin, hay para todos los gustos. Pero lo más probable es que la debilidad se halle inscrita en la reiteración y permanencia de esta teoría de la nación como cuerpo. Pues ha justificado descalificaciones, retóricas moralistas, múltiples héroes iluminados y, claro, mucha sangre.

Sin embargo, esta permanencia del discurso y utopía del cuerpo social fue de alguna manera relacionada con la trayectoria disolvente del proyecto moderno. La muerte de las metanarrativas no pasó desapercibida para Valdelomar, cuya carencia de ejes de identidad fue bien diagramada en su literatura. En una exhibición impresionista de una era apocalíptica, desarrolla el diálogo entre dos esqueletos, uno de los cuales es la voz del autor, y el otro representa el sentido oscuro de la ciencia:

Tú no eres tú. Tú no fuiste tú. Tú no serás tú. Tu cuerpo venía de la tierra [...] Todo tú eras sacado de la naturaleza [...] Todo lo que formaba la armonía de tu ser, está hoy repartido. Una parte fue a convertirse en la madera de un mueble; otra parte, vegetal, fue a filtrarse en las neuronas de un hombre [...] tú estás disgregado en la naturaleza. Pero ya el sol no anima y la sustancia no vibra, y todo, todo, ha concluido definitivamente... [...] Entonces yo me arrodillé a los pies de aquel raro esqueleto y le dije sollozando [...] escuchadme; vamos en pos de Cristo; él es el único que puede salvarnos; él no nos abandonará [...] Y él, con una tristeza infinita [...] me dijo estas palabras: —Hermano mío, Cristo soy yo.¹⁷

Así, el discurso utópico sobre el cuerpo social armonioso, tejido desde la edad colonial, se muestra insustancial para la élite del momento, la cual se halla entre la iluminación terrible de la falta de sentido, y la protección paternalista de las masas (de tal vacío de sentido). La modernidad y su poder desacralizador (en el texto, en clave cientificista) es el reto a la hora de construir una alternativa viable a la utopía del cuerpo social. Veremos que cada Mesías intelectual propone su solución sin cambiar la sensibilidad aristocrática inherente al discurso del cuerpo. Lo que interesaría saber es cómo se concibe la imagen del *otro* interno que debe formar parte del estómago. En *Los hijos del sol*, Valdelomar reconstruye la utopía inca al añejo estilo de

17 Valdelomar, Abraham, «Finis Desolatrix Veritae», en *Obras, op. cit.* t. 1, pp. 495-500.

cultura redentora, muy parecido a lo que hicieron algunos cronistas coloniales para justificar tanto el dominio peninsular como la inclusión de la cultura inca en el cuerpo de nación desde una función subordinada:

Hijos del sol, el imperio está en peligro. Se ha cumplido el oráculo. La ciudad sagrada ha sido destruida por los extranjeros. El Inca, el padre de los hombres, el hijo del sol, ha sido asesinado, por los hijos de Supay [...] Preguntábanse las gentes adónde iban. Los ancianos respondían: —Vamos en pos del sol. Él no nos abandonará. Él nos recibirá en sus mansiones [...] ¿Quién conoce el camino para llegar al sol?... [...] El sol nunca abandonará a su pueblo. Algún pecado se cometió en el reino cuando él ha permitido y ha mandado a esos animales blancos y funestos, en castigo.¹⁸

Así, el pueblo inca parte en búsqueda nostálgica al país del sol, y en su recorrido por la historia comienza a barruntar que quizá el mito ha fenecido. En espectacular cuadro, Valdelomar retrata la inmolación simbólica de la utopía solar, pues todo el pueblo decide enterrarse antes que asumir la pérdida amniótica. Sólo uno de los integrantes, solitario, decide inmolarse, no resignadamente, sino luchando contra la corriente furiosa del mar. Símbolo recurrente del líder desencajado que no se ubica en ninguna utopía y, sin embargo, desea una. Quizá simbología que involucra de alguna manera a todos los que han intentado la salvación individual y colectiva en nuestro país.

Masas y partido iluminado. Vallejo y la función metafísica del artista

La esperanza redentora que se arrogaron las élites también se vislumbra en Vallejo. La redención, asimismo, supone la desmembración del cuerpo social nacional. La mirada poética del vate peruano se desliza desde la ilustración que le proporciona la cultura europea, hacia la incomprensible diversidad de su lugar de origen:

El viajero que recorre esta región, inmensa y todopoderosa hacia el siglo catorce [...] se ve embargado, en cuanto esboza una visión de conjunto, por una impresión inesperada; el Perú es tres países, cada cual, con su lengua, sus creencias y costumbres del todo distintas. Son: el Perú de la *costa*, estrecha faja de tierra que bordea la orilla del Pacífico; el de la *sierra*, extendido sobre la altiplanicie occidental de los Andes; y el de la *montaña*, relegado a la selva exuberante [...] Y no se

18 Valdelomar, Abraham, «Los hijos del sol», en *Obras, op. cit.*, t. 1, pp. 219.225.

advierde —siendo éste el punto chocante de su observación— ningún rasgo común entre los tres lados del triángulo, ninguno de esos lazos históricos profundos de que resulta la nacionalidad de un país, por encima de la diversidad de sus comarcas.¹⁹

Es también un tópico recurrente entre los intelectuales que hubieron de pensar en la nación peruana, asimilar las diferencias sociales a las naturales. Es la curiosa fuente de nuestros patriotismos y nacionalismos. Pero desde el interior de esa retórica naturalista, también es la fuente de los desencuentros. Parece que Vallejo hablara de una diferencia social por *naturaleza*.

Este determinismo natural igualmente bebe de fuentes coloniales, y fue América y en ella el Perú objeto de apologías míticas como el Dorado o del origen del paraíso. Retóricas que permitieron la construcción de la autoestima de la sociedad criolla de entonces. Pues por el lado europeo, la naturaleza americana era virgen y nueva, por lo cual los americanos y su naturaleza debían recurrir a la tutela de la cultura de la metrópoli. A pesar de la retórica marxista en el análisis vallejiano, persiste en ella el viejo asombro por las diferencias en el Perú, y por su dislocación.²⁰

Aun cuando los discursos políticos en nuestro país no pueden llevar una etiqueta acartonadora, podemos usar el término «izquierdista» para la lectura vallejana del país de los incas. Esta retórica ha solidificado una tradición hermenéutica que ha puesto en cuestión la *historia de los vencedores* que escribió para su autocomplacencia la lectura, digamos tradicional, o lectura criolla del asunto.²¹ Así preguntaba Vallejo:

Estas diferencias nacionales ¿se encuentran coaguladas en la inmovilidad? ¿O existe por debajo un amasijo de tierras y de gentes casi extranjeras entre sí, una muchedumbre social tendiente a una diferenciación histórica cuyo cuadro y hasta su fondo se nos escapa por el momento, o, inclusive, una sorda fermentación social apuntada a una transformación de arriba a abajo del país...?²²

19 Vallejo, César, «Un gran reportaje político. ¿Qué pasa en América del Sur? En el país de los incas», en *Ensayos y reportajes completos*, Lima: PUCP, 2002, p. 899 ss.

20 La temprana sacralización criolla de la naturaleza americana, les permitió configurar emotividades patrióticas que quizá perduran hasta nuestros días. Ejemplo paradigmático representa Antonio de León Pinelo. Véase al respecto Pisconte Quispe, Alan Martín, *La constitución del estado peruano y el debate filosófico sobre el providencialismo en Antonio de León Pinelo*, Lima, Tesis para optar el grado de Licenciatura, 2001.

21 Klarén, Peter F., *op. cit.*, p. 17.

22 Vallejo, César, «Un gran reportaje...», *op. cit.*, p. 900.

El intento de la élite intelectual en el país ha consistido en la guía de la nación previa definición de ésta y de sus líneas direccionales, es decir, las leyes transhistóricas de lo histórico. Lo cual supone el personaje de élite cuyo privilegio consiste en la observación de la totalidad del bosque que entrapa las salidas al país. Vallejo en esto no es la excepción:

«¿A dónde va América del Sur?» se pregunta el vate intelectual. Y contesta que la substancia colonial está allí, real, evidente, innegable, ¿En qué consiste esta *substancia* social colonial? Principalmente en esto: que la clase o las clases dominantes están compuestas por razas diferentes a las razas indígenas que integran, en su mayor parte, las masas sometidas a servidumbre.²³ [Cursivas nuestras.]

Así, al margen de lo que actualmente consideremos justo o innegable de la perspectiva vallejana, sin embargo, podemos notar la permanencia de la postura de la élite intelectual como élite privilegiada en la contemplación tomista de las esencias. Y Vallejo asume haber encontrado lo esencial de nuestra comunidad disgregada.

Sí, corre soterrado el hecho de considerar aun en su análisis pulcramente marxista, la teoría del cuerpo. En ese cuerpo armónico de los incas, se alojó el cáncer de la conquista, es esa raza dominadora, tan pequeña como un tumor, pero tan letal, la que ha despojado a la sociedad peruana de su autenticidad. Y es de esperar el remedio quirúrgico, la extirpación del mal. Es ese pequeño cerebro que no busca el bien común, quien rompe con cualquier intento modernizador.

Para imponer su voluntad a la del sufragio universal, el Presidente de la República —sea cual sea la ley vigente— ordena a las autoridades [...] que arranquen a los ciudadanos la elección de los candidatos *oficiales* [...] es éste el golpe de estado clásico maquinado desde arriba, y que debe estallar en el corazón mismo del cuerpo electoral.»²⁴

De esta manera, el *moderno* marxista Vallejo revierte el rechazo racial por otro. Si los blancos son excluyentes, pues los excluidos deben hacer lo mismo. Es de recordar cómo las rebeliones indígenas del siglo XVIII como la de Túpac Amaru II recurrieron a dicho modo, como parte de su política milenarista de restaurar la armonía prehispánica.²⁵ Pero la noción jerárquica subyacente a la utopía del cuerpo permanece incólume, al igual que el sentido iluminista de la *cabeza* o élite del cuerpo social que se desea restaurar.

23 *Ibid.*, p. 904.

24 *Ibid.*, p. 911.

25 «Los orígenes coloniales de la identidad nacional también prescribieron los límites de ésta. Las percepciones nacionales estaban reservadas a los criollos [...] Los

Así pues, sobrevive el sentido de exclusión que tanto las élites criollas como las andinas forjaron en la colonia para contrarrestar la ambigüedad que abría a su mirada racial la aparición, considerada horripante, de las castas, o sea, el tan mencionado *mestizaje*. Pero quizá lo que desconcierta a las tentativas parmenídeas de hallar la esencia impoluta de lo nacional, es justamente el marcado juego de ambivalencias que se desarrolló y viene desarrollándose no sólo en el ámbito racial, sino sobretodo en el aspecto cultural, en el Perú.

Para contrarrestar la «cholificación», el gobierno de Velasco apeló nuevamente a la teoría corporalista, además de que fue ayudado por la Iglesia, vieja defensora de tal teoría.²⁶ Se halla presente aquí, entonces, el viejo miedo a las ambigüedades étnicas, que se buscó contrarrestar desde la época colonial, asumiendo clasificaciones raciales excluyentes, con el fin de que perviva el sentido aristocrático que forma parte de la utopía del cuerpo social. Para Vallejo, Castilla no vendría a ser un contraejemplo de su teoría sustancialista, pues «El presidente Castilla no era, por más que se diga, un indígena de pura sangre». Lo más valioso de la interpretación histórica marxista ha consistido en poner de relieve la importancia de la perspectiva económica para entender la sociedad nacional. Vallejo no es la excepción, y como ya sugería a su vez Mariátegui, nos previene sobre la dislocación «entre la organización política del país y su estructura económica».²⁷

Sin embargo, donde permanece adherido a la tradición colonial el discurso de izquierda, es en su énfasis implícito o explícito de ser la cabeza liderante, el sendero luminoso hacia la utopía del cuerpo armonioso. A

dirigentes indios, por otro lado, tenían otro concepto de nacionalidad. Túpac amaru [...] pidió a la gente peruana que le ayudara a enfrentarse a la gente europea en defensa del 'bien común de este reino'. La gente peruana, a quien también llamaba la gente nacional, estaba formada por criollos, mestizos, zambos, indios y todos los naturales del Perú, excluyendo solo a los españoles europeos, a quienes consideraba extranjeros. Sin embargo, los intentos de Túpac Amaru de atraer a los criollos y a los mestizos a un movimiento andino e incluso de proyectar una mayor identidad americana fueron rechazados. A medida que aumentaron las matanzas, quedó claro que el nacionalismo inca no tenía nada en común con los intereses criollos [...] Los indios del Alto Perú tenían más presentes las lealtades tradicionales y comunitarias, por lo que las guerrillas no eran capaces de causar ningún impacto en los que habían tomado la medalla del rey...» Lynch, John, «Las raíces coloniales de la independencia Latinoamericana», en Lynch, John, *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona: editorial Crítica, 2001, pp. 165 y 166. Así, el bien común escolástico, presidió las luchas y el deseo de unidad desde la colonia.

26 Véase Klarén, Peter F., *op. cit.*, p. 415.

27 *Ibid.*, p. 924.

pesar de que en el caso de Vallejo, se muestra contrario al caudillismo, en tanto que esta manera corporalista de hacer política enfatiza el fervor y el servilismo masivos. «Los hombres no van ya detrás de las ideas, sino de los jefes».²⁸

Pervive en el esquema marxista vallejiano el péndulo entre el desdén y la misericordia ante las masas que se da en cualquiera que se adjudique el papel de Mesías. «Los trabajadores sólo se mueven agitados por su instinto clasista, que se subleva sin organización, ni finalidad concreta [...] Por fin, una chispa luminosa acaba de aparecer ante los ojos doloridos de esas masas: el partido comunista se ha constituido en el Perú desde 1930».²⁹

Mientras en el discurso de Marx, el comunismo se adhiere a la tradición disolvente y liberadora a la vez del discurso moderno, el énfasis puesto por las élites en la utopía del cuerpo conlleva a convertir dicho discurso comunista en una plegaria mítica. Y es que la labor del artista iluminado que Vallejo busca encarnar, supone una metafísica conservadora, es decir, esencialista. Cosa que difícilmente posee el discurso de Marx. Y eso en tanto que mientras Marx mira con cierto optimismo europeo, la capacidad disolvente pero también terrible que trae consigo el mago burgués, Vallejo parece asumir el rechazo al *otro* occidental que parece característico de las élites criollas. «Así, pues, mientras subsista el régimen capitalista, con sus contradicciones emanadas de la concurrencia económica, subsistirá el caos ideológico y cultural en el mundo».³⁰

La búsqueda de una metafísica parmenídea, de la esencia inconvencional, con sus variantes platónica y aristotélica, inunda la teoría sobre el papel del teórico liberador. En su variante marxista, es la búsqueda de la presencia ahistórica en el espacio-tiempo. Vallejo se pregunta ¿qué es lo que debe buscar el artista?

Esta heroicidad [del artista] radica en una lucha entre el infinito de un ser o sea su *carácter*, que es descubierto y revelado por el artista, y la ubicación de ese ser en un espacio y tiempo circunstanciales. Esta ubicación, este infinito, es el *parecido* [...] El artista dosificará las partes del conflicto según su emoción [...] De un cierto equilibrio misterioso entre lo visible e invisible de un retrato, entre lo circunstancial y lo permanente de él, o, lo que es lo igual, entre el parecido y el carácter, depende la grandeza de la creación.³¹

28 *Ibid.*, p. 927.

29 *Ibid.*, p. 928.

30 *Ibid.*, p. 427.

31 *Ibid.*, p. 411.

Así, probablemente, es la permanencia del discurso filosófico sustancialista; ello explicaría la asunción no sólo de la utopía del cuerpo, sino también la idea clave de la noción de élite liberadora, que se revela con rasgos divinizados. Demiurgo mediador entre la voz de lo divino y la masa, entre lo feérico y las temibles y repudiables circunstancias. Éstas, como toda circunstancia, se muestran ambiguas, múltiples..., incógnitas que nos siguen retando y perturbando. Pero se ha respondido al reto con las retóricas de la exclusión, de la armonía corporal y la permanencia soterrada, y ahora volatilizadas, del racismo aristocratizante.

Canto andino y desborde popular

Iguals sospechas sobre tales permanencias subsisten si examinamos los discursos de Arguedas, quien pretendía —claro está— mostrar lo verdaderamente esencial de la semántica andina. Pero como todo aquel que piense en las torrenciales imágenes del país, él mismo será un híbrido entre lo moderno y lo que busca, su propia imagen. ¿En qué consiste ésta? «Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas [...] ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico».³²

Batalla contra la multiplicidad, la disgregación, lo móvil. Lucha contra el proyecto moderno, que cada vez se muestra sólo de esa manera. La armonía del cuerpo social parece caer de bruces contra la movilidad. La utopía permite no sólo leer la multiplicidad en clave monológica, sino rescatarla en clave mítica. Lo que presupone también el iluminado. En Arguedas, su iluminación no sólo choca contra la despiadada dominación del criollo, sino contra la destrucción cultural del proyecto moderno. «Y escribí este libro, *Todas las sangres* en que he intentado mostrarlo todo [...] Hay tres personajes [...] dos son fundamentales [...] en el fondo, uno de los dos hermanos lucha porque desea modernizar el país (y debe modernizarse sin perder sus raíces antiguas) y el otro odia lo moderno porque considera que lo moderno es un peligro para la santidad del alma.»³³

Como es lógico suponer, Arguedas vislumbra profética e iluminadamente que la aparición de un arte andino liberalizador restablecerá el cuerpo herido de la civilización prehispánica.

32 Arguedas, José María, «No soy un aculturado», en Cornejo Polar, Antonio, *José María Arguedas: Antología comentada*, Lima: Biblioteca Básica Peruana, 1996, p. 68.

33 Arguedas, José María, «Voy a hacerles una confesión», en Cornejo, *op. cit.*, p. 52.

La vergüenza a lo indio, creada por los encomenderos y mantenida por los herederos de éstos hasta hoy, será quebrantada [y del alma andina] aflorará poderoso y arrollador, un gran arte nacional de tema, ambiente y espíritu indígena, en música, en poesía, en pintura, en literatura, un gran arte, que, por su propio genio nacional, tendrá el más puro y definitivo valor universal.³⁴

El odio y la ternura traspasan la retórica arguediana. El deseo de erigir la ciudad de los elegidos, ya no racialmente blancos, sino llenos de cobriza esperanza, le empujan hacia el éxtasis profético. Función privilegiada que bien sabemos siempre se arrogó la élite en el Perú. Profecía que si bien se ha cumplido, seguramente se encuentra lejos de la imagen impoluta y sacra que vislumbraba este tañedor de la lira utópica.

Estoy en Lima, en el inmenso pueblo, cabeza de los falsos viracochas. En la pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza, con mi sangre, cantando, edificué una casa [...] y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos [...] hemos de convertirla en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio [...] donde la pestilencia del mal no llegue jamás.³⁵

Ambidiestra. Los discursos del cuerpo en los precursores

Al analizar los discursos de estos personajes y artistas nuestros, hemos notado ciertas recurrencias y deseos que se han plasmado en sus retóricas acerca del líder intelectual en el país. En muchos casos, sectores discursivos procedentes de la imagen utópica de la sociedad como cuerpo, han ocupado un lugar importante en sus propuestas. Lo que han logrado reubicándolos en discursos de corte más moderno. Esta simbiosis retórica les ha permitido mantener no sólo dicha utopía, sino también labrarse una propia imagen y por ende un lugar importante como iniciadores del cambio. «Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa», nos dice un lúcido Arguedas.

Pero los cambios no se han producido si los medimos desde la imagen utópica que se forjaron para iniciar el cambio. Y ello posiblemente ante la recurrencia no sólo a la lectura organicista de la sociedad, sino al de haber

34 Arguedas, José María, «Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo», en Cornejo, *op. cit.*, p. 61.

35 Arguedas, José María, «A nuestro padre creador Túpac Amaru», en Cornejo, *op. cit.*, pp. 325-326.

fomentado quizá sin ser esa su intención, la permanencia de la lógica del poder mediante la exclusión del otro. Pues cómo no descalificar al adversario si uno supone esgrimir con justicia la luz que alumbra nuevos derroteros. Ello ha llevado además a asumir también la retórica paternalista, forma que con diferentes vestiduras discursivas, mantiene en la dependencia mental a la sociedad civil. La cual, también debido al discurso político corporativista, no le ha permitido desvincularse del Estado, por lo que la dimensión entre lo público y lo privado permanece nebulosa.

Esto es lo que ha permitido reiterar constantemente a la perspectiva marxista, la noción de sociedad semifeudal, pues se mantienen imágenes institucionales modernas con prácticas sociales premodernas. Esta ambigüedad de la sociedad civil no encaja además en las verticales miradas ideológicas que han concebido a la sociedad civil o como idílicos buenos salvajes colectivistas y comunistas, o a los informales actuales como proto capitalistas. Tal ambigüedad se extiende a los intentos de concebir *repúblicas aristocráticas, patrias nuevas o modernidades tradicionales*.

Estos códigos se ven irremediabilmente inmersos en la frustración de no poder asimilar correctamente la multiplicidad semántica que subyace a la dinámica utópica corporalista. A la cual se la ha reducido a explicar la política interna en nuestro país, cuando dicha utopía va más allá y concibe también los discursos sobre una élite guía, la constante recurrencia a la noción de *crisis de valores*, y los miedos con respecto a las movilizaciones sociales y a la apertura sin límites a la expansión capitalista. Así, la historia de nuestro país bambolea entre la lealtad a la utopía premoderna y su adecuación a retóricas de origen moderno, con el consiguiente choque discursivo. Sobre cómo se ha manifestado en los discursos cotidianos este choque, aún está todo por desentrañar.

Sin embargo, nosotros lo analizaremos brevemente a partir de lo dicho por dos «precursores» como don José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete y Manuel Lorenzo de Vidaurre. Uno conservador y el otro liberal. Ambos entronizados pues en categorías políticas inútiles. El primero es autor del conocido manifiesto criollo «Causas que dan los americanos», que como su nombre indica, es un alegato que busca legitimar la independencia del virreinato peruano de la metrópoli hispana. El segundo escribió un importante texto que tituló *Plan del Perú*.

La segunda causa que señala el primero de los mencionados sugiere el tópico siguiente. Si el gobernante se ha mostrado tiránico, entonces los gobernados pueden deponerlo. Se alega normalmente que esta sería una tesis

de la Ilustración. Y es de considerar dado que Riva-Agüero los cita. Sin embargo, él mismo nos da la clave para comprender sus filiaciones teóricas.

Según el derecho de gentes, el príncipe debe respetar y mantener las leyes fundamentales. Este es el lazo que une a los súbditos con el príncipe: si este falta a su observancia, los súbditos pueden sustraerse de su obediencia; y si aquellos el príncipe debe castigarlos. Así es que ningún hombre, según las notables autoridades de Barbeyrac, Locke y otros sabios, puede vender su libertad hasta someterse a un poder autoritario que lo trate a su capricho; y entre la misma nación española tenemos aquella célebre fórmula de las cortes de Aragón, que dice que nosotros que valemos cada uno tanto como vos, prometemos obedecer a vuestro gobierno, si vos *mantenéis nuestros derechos y privilegios*, y si no, no.³⁶

La fórmula aludida al final de la cita comprende la idea del *pacto social* que era carta de ciudadanía de las teorías neoescolásticas. Notamos cómo el autor las equipara con la de los autores modernos, que podrían avalarla. Pero además cita los códigos de las cortes españolas, que se sustentaban en el derecho romano, que bebe de la filosofía política aristotélica.

Se trata pues del pacto entre los miembros del cuerpo social. Ellos juran cumplir con su función, con sus derechos y *privilegios*, siempre y cuando todos lo hagan; si alguno decide buscar su beneficio en detrimento del bien común, entonces se le castigará o desobedecerá según sea el caso. Si el autor es conservador en tanto que mantiene las viejas formulas coloniales a la hora de esgrimir una postura política de independencia frente a la Metrópoli.³⁷ Pero sería «modernizante» si tenemos en cuenta su intención de resemantizar los códigos de la utopía del cuerpo con los discursos de la política moderna.

¿Y qué tan liberal será Vidaurre? Este inefable sujeto también se preguntó acerca del modelo político que más se acomodaba a la idiosincrasia nacional. De allí que, a pesar de su aparente radicalidad jacobina, haya coincidido con sus rivales conservadores en mantener la utopía corporal como hilo conductor de la construcción de un esquema social para el Perú de entonces. «No siendo el monarca otra cosa que el alma de todos los pueblos que gobierna, está obligado a meditar y velar sobre la felicidad de cada uno, como lo hace el hombre para con su individuo.»³⁸

36 Riva-Agüero y Sánchez Boquete, José de la, «Causas que dan los americanos», en *Fuentes documentales sobre la ideología de la emancipación nacional*, Lima: editorial Pizarro, 1980, p. 72 (cursivas nuestras).

37 Véase al respecto lo dicho arriba, en la nota 3.

38 Vidaurre, Manuel Lorenzo de, «Plan del Perú», en *Fuentes... op. cit.*, p. 135.

La inspiración de la política clásica permanece en esas líneas. El monarca es el alma del gran cuerpo social, y su misión es velar por el cuerpo y su bienestar común. Es el iluminado portador de la verdad social, que sabe lo que le conviene al cuerpo. Por lo que Vidaurre considera que lo que deben hacer los gobernantes (no importa si es rey o presidente de un país) ante «El mal pequeño» es «cortarlo e impedirlo en su origen, para que no se haga grande».³⁹ Tal labor médica del gobernante se justifica, según Platón, porque así como el médico sabe lo bueno para el cuerpo, el buen gobernante sabe lo que es bueno para el alma de la república.

¿Cómo podemos saber nosotros, los no iluminados, que lo que es *bueno* según el gobernante es bueno con *certeza*? Platón asume la tesis del gobernante filósofo, el que contempla las ideas y, por tanto, su saber es incuestionable. Aristóteles responde, como ya mencionamos, apelando al gobernante moralmente virtuoso, que sabe lo correcto en tanto que plasma en su propia conducta los valores de la tradición. Entrada abierta, pues, a la tiranía. Pero también a la sedición, pues el gobernante estará limitado a cumplir el *bien común*, que de no hacerlo sería derrocado. La política peruana se explica por ese vaivén entre dictaduras y derogaciones violentas de gobernantes. Lo que supone esta tradición política de la utopía del cuerpo social armonioso.

La solución que esgrime Vidaurre ha sido común a lo largo de nuestra vida política «moderna». Se ha exigido que la sociedad civil y el gobernante se unan en cuerpo y alma, es decir, la vieja armonía social clásica. En otras palabras, la permanencia de la sociedad civil al interior del Estado, con lo cual se buscó contrarrestar la separación entre los fines de los individuos en la sociedad civil, con los fines del Estado, típica dicotomía moderna. Ello, desde la teoría corporalista, probablemente se haya leído como la irrupción del caos, del individualismo. Para los modernos, la salida consistió en que el Estado sea una mera máquina que salvaguarde las leyes, por lo que su fin ya no consistiría en dirigir los fines de los individuos, que es el caso en la teoría clásica corporalista.

En todas las edades han sido más los pueblos que gimen, que los que pueden llamarse dichosos [...] No obstante la intensidad de estas dolencias, ellas no son incurables; todo depende de que el Rey se penetre de las necesidades públicas, conozca que sus vasallos no son unos entes criados para su placer, mire y respete en el más pequeño una parte de sí mismo y vea la prosperidad general como un bien propio. Que el pueblo conciba que la rebelión no es un remedio, que la

39 *Ibid.*

mudanza del que manda nada aprovecha y que la felicidad depende de unirse con el monarca, indagar los males, pesar y examinar sus causas, cortar los abusos, recorrer las leyes, rectificar las útiles, derogar las perniciosas, o las que ya no son de provecho por la alternativa de los tiempos, variedad del clima y costumbres.⁴⁰

El escepticismo acerca del género humano, y la visión egoísta del individuo, llevó a las teorías políticas modernas a concebir mecanismos de regulación de tales deseos individuales egoístas. En Vidaurre el deseo es más bien conservar los modos regulativos corporativistas que persiguen la felicidad colectiva, pues por naturaleza el hombre desea ser feliz, como decía Aristóteles. En realidad este liberal se muestra conservador de la utopía corporalista, y de sus consecuencias que se dan además en el ámbito jurídico. La tan lamentada corrupción del sistema legal tendría conexión con dicha utopía, pues una ley puede ser derogada en tanto no lleve al bien común. Pero ¿quién decide qué es lo bueno (y por tanto prescribe la ley) en la teoría corporalista?

La ambigüedad entre teoría premoderna corporalista y aparatos jurídicos legales concebidos modernamente es lo que origina los entrapamientos en el ámbito social en el país. Pues la modernización sin mentalidad modernizante puede traer como consecuencia esa fragmentación y violencia social que ha sido el eje de los lamentos de los pensadores de nuestra patria. Y que se ha tratado de resolver de manera igualmente violenta apelando a la iluminación dogmática que cada élite se ha adjudicado en una u otra época histórica en el país.

Los egoísmos y lealtades de cuerpo han mantenido una dinámica que no permite la planificación a largo plazo en el Perú. Efectivamente mientras los grupos sociales mantengan como sentido común la lógica de cuerpo, serán tentados inevitablemente por el saqueo sistemático de los recursos fiscales del Estado, y creerán que lo hacen por el bien del país, o por el de los más pobres. Y será siempre recurrente la retórica moralista que suele esgrimir la oposición de turno que solicita que Estado y sociedad se hagan uno solo (por el bien común) como en las utopías premodernas sobre la armonía corporal de la edad de oro, sea ésta colonial o incaica.

Consideraciones finales

Me gustaría resaltar en esta sección de mi escrito, cómo la discusión sobre la identidad nacional sigue esgrimiendo estos viejos deseos acerca de la armo-

40 *Ibid.*, p. 137.

nía corporal, y se viene mimetizando y asumiendo desarrollos retóricos distintos. Es el caso del historiador Iwasaki. Él plantea construir dicha identidad resaltando las permanencias históricas, que denomina *conciencia histórica nacional*. El gran enemigo en su maniquea postura lo enarbola la conciencia de la crisis. La primera es una especie de permanencia histórica que permite identificar con certeza lo auténtico de una sociedad. La otra conciencia es la sintomatología histórica pasajera, que no va al fondo del asunto.⁴¹ Su discurso contiene viejas reminiscencias a teorías esgrimidas por Víctor Andrés Belaúnde. Asumiendo las directivas de este último, considera que aún es viable la teoría aristotélica que permitió al arequipeño hablar de una *síntesis viviente*. En este tipo de metafísicas, se mantiene la jerarquía cara a Aristóteles entre *materia* y *forma*. Así, las masas andinas corresponderían a la *materia*, que por sí misma no posee identidad. Por lo que necesita la presencia masculina de la *forma*, que le insufla vida e identidad. La *forma* vendría a ser para Belaúnde, la religión y cultura católica. La *conciencia histórica nacional*, salvo excepciones, corresponderían a los productos culturales dejados por esa cultura.

El autor utiliza la nomenclatura en mayúsculas propia de la historiografía metafísica hegeliana, que según su lectura ortodoxa, buscaría lo *esencial* y *permanente* al transcurrir histórico. No es una casualidad, pues la imbricación entre metafísica aristotélica y la hegeliana en tanto ambas buscan ese tipo de permanencia. «En la Conciencia Histórica [...] lo histórico es lo que se frustra dentro de esa entidad para hacerla eterna en el tiempo. Es la identificación de ese *ser*, que es ser en la historia y conciencia de la historia, que encontraremos las respuestas a nuestras preguntas [...] la Conciencia Histórica y la Conciencia de la Crisis; sólo la primera es la manifestación auténtica de la peruanidad o identidad nacional.»⁴²

Su metalectura no logra apreciar que su postura sigue anclada en la retórica corporalista que sería lo ahistórico que él busca. «La Conciencia Histórica nacional ha perdido su fundamento ético. El vínculo moral que debería unirnos a todos los peruanos en una *tarea común* no existe.» (Cursivas nuestras.)⁴³ Su lucha conservadora contra la modernidad, o como él los llama, «los modernos sociólogos», consiste en asumir en ellos la causa de la destrucción del paradigma corporalista, de esa unidad en aras del bien común, en tanto esos modernos no proponen ninguna alternativa viable que reemplace a su «síntesis viviente».

41 Iwasaki Cauti, Fernando, *Nación Peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*, 2.^a edición. Lima: CRESE, 1989.

42 *Ibid.*, p. 11.

43 *Ibid.*, p. 111.

Su alternativa es la construcción de una escala moral alternativa a la que se produjo por el derrumbe de la utopía corporalista. Pero en realidad no sería tan alternativa. Pues insiste en que dicha tabla permita alcanzar el bien común, núcleo básico de la teoría corporalista. Se apoya en la filósofa Rizo Patrón, que considera también que el dilema de la «crisis de valores» se debe a la modernidad con su secuela de una ética individualista. Lo que Iwasaki denomina como «antivalores». Pero es consciente de que «un sistema capitalista al lado de una ética corporativa no podía generar otra cosa que mayor corrupción, indiferencia ante la pobreza, arribismo y segregación racial».⁴⁴

¿Pero se puede resolver la ambigüedad destructiva entre modernidad y premodernidad recalando en la utopía del bien común colonial, poniendo énfasis en la emergencia de valores aceptados por todos? Para él, la tradición corporativa es autoritaria y achaca esta postura a los elementos subversivos de la época. Por contraste sugiere que ante la violencia y el resentimiento, se adopte «respeto y humildad».

Pero estos últimos valores son la contraparte de la ética corporativista, la sumisión ante el bien común impuesto por la «forma» criolla. Por lo que adopta la vieja fórmula corporativista (corporativismo que él denigra supuestamente): las élites. «Nuestro país necesita *élites*, hombres que enseñen a los demás a través del ejemplo [...] El rol de la educación en el Perú debe ser el de formar élites, pero la misión de las élites será renunciar a cualquier situación de privilegio en aras de la nación. Sólo así podremos ver la luz al final del túnel.»⁴⁵

Luz que sólo las élites pueden proporcionar. Vieja tentación platónica hacia el autoritarismo corporativista, que dicha utopía creyó erradicar apelando al moralismo inocuo del bien común, y que ninguna época histórica en nuestro país pudo plasmar. Y sin embargo se sigue invocando su fantasma.

Más cauta se muestra la historiadora Carmen Mc Evoy. Ella considera que la idea de nación es un producto cambiante y por tanto histórico. Sin embargo, abriga aún el conocido deseo conservador de que «el Perú exhibió, a pesar de la permanente desintegración del estado peruano, a lo largo del siglo XIX, *una tendencia histórica hacia la unidad*»⁴⁶ (cursivas nuestras).

Es el viejo deseo parmenídeo de la metafísica occidental. Lo que resulta problemático es en qué consiste dicha unidad, si la hay. La cautela de Carmen Mc Evoy consiste en mantenerla como un deseo y no como una

44 *Ibid.*, p. 115.

45 *Ibid.*, p. 161.

46 Mc Evoy Carrera, Carmen, *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*, PUCP: 1999, p. XIV, nota 4.

certeza axiomática, como es el caso de Iwasaki. Aunque coincide con este último en rescatar la figura conservadora de Bartolomé Herrera, en sutil polémica con la historiografía positivista y marxista.

La autora se pregunta que si la idea de nación no se agota en la de nación democrática moderna, además inexistente aun en los países modernos por alrededor del siglo XIX, entonces por qué negar relevancia a un personaje que permitió forjar una identidad nacional, como es el caso de Herrera. Esto permite a la autora:

[...] tomar en consideración los planteamientos de un nacionalista peruano algo olvidado en estos tiempos agitados y post-modernos. Me refiero al controvertido Bartolomé Herrera. Su nacionalismo, uno de corte católico y conservador, que hizo uso del púlpito como espacio de socialización y de difusión política, marca de manera profunda la discusión ideológica del siglo XIX y del XX. Sus conceptos sobre «la aristocracia del saber», el papel redentor de la educación, la relación intelectual con el poder, la situación del indio, tienen aun hoy, a puertas del siglo XXI, una gran fuerza y vitalidad.⁴⁷

Vitalidad que permanece en las puertas del deseo y que no impide a la autora lograr brillantes sugerencias acerca de la construcción de los imaginarios colectivos en nuestro enigmático país. Por otra parte, de ella tomamos algunas pistas para lo que mencionamos con respecto a Valdelomar. Coincidimos con ella en que Valdelomar representó los deseos mesocráticos de principios del siglo XX, atenazados entre la rigidez de la lógica corporativista aristocrática de las élites, y el horror al desborde popular. Coincidimos además en que la experiencia de la modernidad que Valdelomar sopesó tan bien, lo llevó a adoptar nuevamente la amniótica solución corporativista, representada en el término ambiguo «patria nueva».

Pero no nos parece acertado mencionar que en el caso de Valdelomar, vivió una experiencia de desgarramiento entre una modernidad asumida y la falta de un proceso modernizador. «¿Fue acaso la formulación del concepto de la "Patria Nueva" una suerte de solución precaria a las contradicciones que una modernidad sin modernización provocó en el tejido social de Lima?»⁴⁸

En el caso de Valdelomar creemos que su experiencia moderna lo llevó a refugiarse en la utopía del cuerpo. Además, el proceso modernizador que

47 *Ibid.*, p. XX.

48 Mc Evoy Carrera, Carmen, «Entre la nostalgia y el escándalo: Abraham Valdelomar y la construcción de una sensibilidad moderna en las postrimerías de la República Aristocrática», en Mc Evoy Carrera, Carmen, *Forjando la nación... op. cit.*, p. 257.

efectivamente comenzaba en el país con gran fuerza, no produjo su correlato de modernismos. Parece haber una contradicción entre el hecho de decir que no hubo modernización como correlato a la experiencia moderna en Valdelomar y decir que «durante los años en que Valdelomar ejerció sus actividades literarias [...] la modernización física de Lima empezó a hacerse muy notoria».⁴⁹ Lo que sugiere la autora es que la modernización era en realidad ilusoria. Por esto mismo poco consistente, y que por ello las mesocracias no pudieron asumir la modernidad. Ésta también se asumió ilusoriamente, es decir, sólo se asumieron las apariencias externas o físicas de la modernidad. Esa modernidad aparente y la falta de base modernizadora crearon las mesocracias del tercer mundo, nos dice Mc Evoy.⁵⁰

En otros términos, una modernidad sui géneris y una modernización ilusoria trajeron como correlato una élite intelectual bufonesca. Pero creemos que si bien estas categorías prestadas de Berman son interesantes, no explican en qué sentido esa modernidad y esa modernización son sui géneris. La permanencia de la retórica corporativista, el deseo de permanecer en la utopía del cuerpo, es lo que mejor explicaría las furtivas miradas desencantadas de Valdelomar al *otro* moderno.

Para Carmen Mc Evoy, el concepto de nación aún consiste en lo que hemos denominado utopía corporalista. «Así, el fracaso del concepto de nación republicana, en su sentido de *asociación* que bajo ciertos pactos tiene por finalidad la *búsqueda del bien común*, no fue negación de la modernidad sino una confusa interpretación y promoción de la misma.»⁵¹ Nosotros diríamos que los fracasos de tratar de mantener la utopía del cuerpo dotándolo de rituales modernos, es lo que ha moldeado las políticas sociales y culturales hasta el día de hoy. Y Valdelomar no fue la excepción.

En síntesis, la pregunta de la élite ha sido cómo lograr mantener la utopía del cuerpo, a todas luces premoderna, y a la vez desear la modernidad, y su infinita capacidad de disolvencia. Cómo encarar al temido *otro* moderno que siempre asoló las orillas de la utopía, y cómo a su vez mantener los discursos del cuerpo social, que permitió y aún permite, la convivencia en la sociedad peruana. En esta aporía naufragaron y todavía naufragan las salidas políticas esgrimidas por los conductores del país.

Y las consecuencias de mantener vigente tal utopía han consistido en hacer permanente la lógica autoritaria que diagrama nuestras maneras de

49 *Ibid.*, p. 259.

50 *Ibid.*, p. 287.

51 *Ibid.*, p.301 (cursivas nuestras).

interrelacionarnos socialmente. Así, términos como *exclusión*, *racismo aristócrata*, *caudillismo* político e intelectual, la secuela de críticas en clave moralista, y el deseo de moralización, donde cada parte del cuerpo cumpla su función moral, han mostrado ser impotentes para construir un proyecto de nación. Y han mostrado, además, que es necesario evaluar dialógicamente y con profundidad nuevos modos de construirnos a nosotros mismos.