

LA JERGA DEL “EVENTO” Y LA ABSTRACCION DEL “OTRO”

Respuesta a: “*Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano*”¹ de Víctor Samuel Rivera

Augusto Sánchez Torres²

Universidad San Martín de Porres, Lima
ISTP “Misioneros Monfortianos”, Lima
augustost2@hotmail.com

Uno de los sucesos sociales y políticos más dolorosos y de gran impacto fue el ocurrido en Ilave en abril del 2004: el linchamiento y fallecimiento de su alcalde Cirilo Robles Ccallomamani. El correlato: una larga paralización (de más de tres semanas) de las organizaciones masivas (urbanas y rurales) que pedían su vacancia porque era señalado como autoridad corrupta e inmoral³ (acusaciones que hasta la fecha no han sido probadas fehacientemente). Este acontecimiento ha sido objeto de fecundos análisis desde diferentes ópticas. Dentro de ellos, ha merecido mi atención el artículo de Víctor Samuel Rivera, *Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano*⁴, un trabajo que desde la especulación filosófico-política muestra a Ilave como un evento paradigmático de las enfermedades del liberalismo político.

-
- 1 Rivera, Víctor Samuel: “Ilave, ontología de la violencia o el terror del Altiplano”, en *SOLAR, revista de filosofía iberoamericana*, año 2, No. 2, Lima 2006, pp. 35-50.
 - 2 Licenciado en Filosofía (PUCP) y en Educación (UNE “EGV”), con maestría en filosofía (PUCP), músico reconocido en el dpto. de Puno. Nacido en Ilave, ha ejercido la docencia (básica y superior) en Ilave y Puno durante 15 años. Radicado en Lima, actualmente es profesor de filosofía en la USMP y de humanidades en el ISTP “Misioneros Monfortianos” de Lima. Tiene artículos publicados referidos al debate contemporáneo, especialmente en los temas de la hermenéutica dialógica, la multiculturalidad y la interculturalidad.
 - 3 Los actos inmorales en el mundo andino, específicamente en el aymara, cobran igual o quizá mayor proporción que los reclamos por violación de procedimientos legales y administrativos, pues, dentro de la ‘ética’ aymara, un acto inmoral de una autoridad (infidelidad familiar, no dar buenos ejemplos, favorecer a sus allegados, mentir, etc.) rompe el equilibrio cosmovisional de la cultura toda. Cf. Estermann, J. *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abyala-Yala: Quito, 1998 (recomiendo la lectura del capítulo: “Ruwanasofía: ética andina”).
 - 4 Rivera: *op cit.* (ver nota 1).

Antes de efectuar mi análisis quiero indicar que la intención del presente artículo no es rebatir por completo la argumentación filosófica de Rivera (me parece que goza de muy buena coherencia y de trama inteligente). Coincido en la crítica al liberalismo atomista. Sin embargo, quiero puntualizar aquí que Rivera se equivoca al usar el “evento” Ilave para amalgamar su teoría; me parece que Rivera ha roto la prudencia de la hermenéutica analógica que dice respetar y seguir. Veamos por qué.

En una síntesis apretada trataré de reconstruir las ideas que me convocan del artículo. Primero, Rivera parte efectuando una descripción de Ilave, señalándolo como una pequeña ciudad comercial altioplánica acorde a las del siglo XVIII y XIX. En segundo término, pasa a caracterizar el hecho violento de Ilave como una agenda colectiva sin agente conocido; la lucha colectiva no correspondería a una orgánica ni corporativa, por lo que la autoría sería ininteligible. Por tanto, Nadie (o todos) lo ha cometido. Más bien –sostiene Rivera– este crimen debería ser considerado como un ‘evento’ que ‘aparece’ como una narrativa de una ‘historia conflictual’, una ‘tragedia ontológica’ (no habría culpables identificables), que permite a una población (Ilave), mediante el crimen, hacerse presente o comenzar a existir en la historia (política). En tercer lugar, Rivera arriba a la conclusión de que estos hechos violentos (criminales) se producen porque los Estados democráticos, estructurados bajo la influencia liberal moderna, al no poder *reconocer* en el escenario político a los Otros, hacen que éstos se expresen legítimamente mediante la violencia (inclusive el crimen, como en Ilave). O sea, una de las esencias que subyacería al liberalismo sería también la violencia: el liberalismo genera la violencia de las culturas que no son reconocidas por él. Para coronar su amalgama, en cuarto lugar, Rivera hace traslucir su tesis, por la cual *la enemistad, la conflictividad y la violencia son constitutivas de nuestra identidad*⁵ (singular y colectiva).

Una de las preguntas que ha rondado mi cabeza este tiempo –después de haber leído el artículo de Rivera– ha sido: ¿cuál sería la respuesta de un ilaveño, o de una persona identificada con la cultura aymara respecto de las ideas de Rivera? Y la respuesta me la encomendé, justo porque –gracias a Dios y a la vida– soy ilaveño y el ser ilaveño me da una razón vital para esta tarea; otra razón es que, en el marco de la deliberación, considero un deber ciudadano e intelectual exponer los acuerdos y disensos sobre algún asunto a la opinión pública. Por eso, me veo en el deber de dar respuesta a Rivera, no con el afán –reitero– de menospreciar ni negar su análisis filosófico-político, sino porque creo que es necesario ampliar el debate acerca de estos eventos desde diferentes ópticas; además porque creo, humildemente, notar en Rivera algunos datos carentes de veracidad y algunas conclusiones lindantes

5 En esto sigue a Carl Schmitt, constitucionalista alemán que consideraba que lo esencial de la política era la contra distinción amigo-enemigo, es decir, la política (cultural) se basa en conflictos y enfrentamientos entre las culturas, o en sometimiento pleno, pero jamás en acuerdos o mutuo entendimiento.

con la desmesura. He dividido este trabajo en tres secciones: la primera, pretende aclarar los datos empíricos falsos que usa Rivera; segundo, analizo las tesis de Rivera sobre si Ilave ha adquirido existencia política después del crimen y si el agente del evento violento es o no ininteligible; finalmente, pongo en cuestión las ideas de Rivera que sostienen que la violencia y la enemistad no sólo son una de las esencias del liberalismo, sino que además son constitutivas de nuestra identidad.

1. Recuperando y aclarando los datos empíricos

Voy a empezar efectuando algunas aclaraciones respecto de los datos empíricos que Víctor Rivera usa. Seguro para lograr impacto y darle fuerza motivadora –bajo la estela de cierto dramatismo trucado–, Rivera presenta a Ilave como un pueblo aymara “que vive literalmente casi en el siglo XIX.”⁶; es una pequeña ciudad comercial del altiplano a 4,000 m.s.n.m., lugar donde “la altura impide el crecimiento de árboles y, de cuando en cuando, las heladas hacen inviable la existencia de buena parte de la población”⁷. Queriendo ser coherente con su dramatismo, Rivera también señala que Ilave está a dos días de Lima y a un día de Cuzco. En la parte inicial habla de ‘turba indígena’ y más adelante caracteriza a los pobladores de Ilave como “mujeres andinas con niños a la espalda, viejos campesinos vestidos con poncho y gorra a la usanza del siglo XVIII y grupos humanos armados, a lo más, con palos y huaracas (hondas).”⁸

Cualquier lector no tan familiarizado con la realidad concreta de esa parte del altiplano se sentiría conmovido. Pero debo de indicar que la cosa no es tan tribal ni tan del siglo XVIII. Es cierto que una parte de la población se encuentra en la pobreza (y alguna, en extrema pobreza), especialmente el sector rural y dentro de éste las comunidades campesinas más alejadas de la capital provincial; pero también es cierto que por su estratégica situación geográfica (pequeño ombligo que sirve de tránsito para Bolivia y Chile), su actividad comercial (en parte informal) y su ganadería, Ilave está ubicado, en la escala de importancia, como la tercera localidad del departamento de Puno, después de Juliaca y Puno. Entonces, para tener una visión de conjunto, no sería justo ni dejar de tener en cuenta las paupérrimas condiciones de vida de un gran sector, ni las otras caras alternativas de mejor subsistencia. Siento que Víctor Samuel Rivera ha caído en alguna exageración, seguramente por querer homogeneizar la información o, sabe Dios, quizá por una generosidad pedagógica (es más, sospecho que él nunca ha pisado Ilave). Como no es literatura lo que está haciendo Rivera sino un análisis filosófico-político, podríamos esperar, por tanto, que los datos empíricos deberían gozar de un marco de serenidad y frialdad.

6 Rivera, *op. cit.*, pág. 43.

7 *Ibid.*, pág. 36.

8 *Ibid.*

Aquí algunas aclaraciones: Cuando se refiere a Ilave no se sabe si se refiere a la ciudad capital de la Provincia El Collao, o al distrito de Ilave, o a la turba indígena. Para comenzar, Ilave es la capital de la provincia El Collao, y sólo como distrito cuenta con más de 70,000 habitantes, de los cuales gran parte, más de 30,000, viven en la ciudad.⁹ En relación con otras localidades de la región y del país no es, pues, ‘pequeña’; por eso mismo es menester de mejor atención de parte de los organismos tutelares. Por otro lado, su conformación social no es uniforme, es plural. Se puede identificar hasta cuatro clases de pertenencia a esta localidad aymara: los indígenas autóctonos, los indígenas migrantes e ‘ilustrados’, los mestizos y los ‘afuerinos’ radicados¹⁰. Como es natural, cada uno de estos grupos tienen una visión diferente de la realidad, aunque el lazo que los une es el fuerte sentido de comunidad que subyace a la vida cotidiana. La cosmovisión aymara centrada en la reciprocidad, la relacionalidad, la complementariedad y el respeto a la pachamama es vivenciada matizadamente por todos estos grupos, desde la práctica ritual ancestral casi pura hasta la práctica ritual sincrética. Un rasgo importante a destacar es que las deficiencias y desigualdades económicas subsisten tanto dentro de los grupos como entre los grupos, de ahí que podemos encontrar campesinos indígenas muy pobres, como algunos campesinos prósperos (unos iniciándose en la vida empresarial en Puno, Arequipa, Tacna o Lima, por dar un ejemplo). Igual heterogeneidad se encuentra en el grupo mestizo. Estas precisiones son necesarias porque hay que destacar la existencia de muchas diferencias al interior no sólo de la cultura aymara, sino de la gran mayoría de culturas y naciones; y desenmascarar con ello la perspectiva reaccionaria que parte considerando a las culturas como un amasijo homogéneo de personas sin grietas ni diferencias.

Por otro lado, no es cierto que el viajero se demore dos días para llegar de Lima a Ilave. Yo que soy un viajero constante y que a veces suelo usar un transporte terrestre austero, puedo dar testimonio de que a lo mucho se demora veinticuatro horas. De Cuzco a Ilave es mucho menos, un promedio

9 Cf. Gallegos, Luis: *Historia social, económica y cultural de la Provincia El Collao*. Edit. América, Puno, 2003.

10 Los ‘indígenas autóctonos’ son los más renuentes a los cambios. Se consideran portadores de la matriz andina-aymara y, por ello mismo son más proclives a la xenofobia y a un fundamentalismo cultural. En cambio los ‘indígenas migrantes e ilustrados’ son los campesinos que por lograr una mejor educación y mejor vida han arribado a las ciudades del departamento y del país y han adquirido otras maneras de componer su visión vital – entre el legado tradicional y la influencia de la modernidad. Este grupo está abierto a nuevas posibilidades existenciales y es más accesible a alternativas sincréticas e interculturales. Los ‘mestizos’ tienen influencia occidental, entienden como necesidad de convivencia la institucionalización, pero no se alejan de la ritualidad ni de su identificación con la práctica cosmovisional aymara; tienen una fuerte dosis de sincretismo y hasta de práctica intercultural.

de seis horas. Hay que recordar que Ilave está conectado con Arequipa, Cuzco y la frontera con Bolivia por carretera asfaltada (la urgencia es lograr el asfalto Ilave- Mazocruz, y esto es algo aun pendiente en la agenda). De otro lado hay que remarcar que con la llegada de la electrificación (vía hidroeléctrica) y la provincialización (1991), Ilave ha afianzado sus ejes de desarrollo, aunque más por iniciativa local que por políticas del Estado o inspiración de los gobiernos. Por eso, no es totalmente cierto que el 'pequeño pueblo' de Ilave –como trata de llamarlo Rivera– tiene una estructura general de connotación decimonónica. En algunos aspectos sí, pero en otros no (la gran parte, diría). La región aymara es muy conocida por su tenacidad y laboriosidad, por su capacidad de adaptación e interculturación. Sin dejar de lado su fuerte identidad cultural aymara, se puede decir que, antes de replegarse, aspira ser una sociedad moderna, de apertura, no necesariamente y totalmente occidentalizada. Como anota Arnold, refiriéndose a la cultura andina: "La cultura andina es la fuente de inspiración para refundar el Perú. Replegarse es matar esta capacidad inspiradora. El Perú del mañana será mestizo y posmoderno, pero su columna vertebral y su alma serán andinas."¹¹

2. ¿Ilave ha comenzado a existir después del crimen? ¿El agente del evento es un desconocido?

En esta sección procederé a bosquejar algunas opiniones dispares a la conclusión de Rivera, en cuanto que Ilave cobra existencia real después del crimen. Las ideas que esgrime Rivera al respecto se pueden reseñar de la siguiente manera: primero, para Rivera, los hechos de Ilave no tienen un agente identificable (singular o colectivo), "no es posible identificar con precisión ni los términos de la agenda ni la organización alguna de la que pueda decirse 'esa fue'¹²; o sea, es una agenda no corporativa o no orgánica. "Siendo el acontecer de todos, es también la acción de Nadie"¹³. Este hecho, sostiene Rivera, 'aparece' como un evento que hay que entender como una narración de una historia conflictual, y por eso es y debe ser considerada moralmente como una tragedia (ontológica).¹⁴ Por otro lado, según Rivera, Ilave es realidad política gracias al crimen; en sus propias palabras dice: "Ilave ha comenzado a adquirir realidad en una hermenéutica política por medio del crimen".¹⁵ Después del crimen –sigue Rivera– "de buenas a primeras, una ciudad aymara comenzó a existir."¹⁶ Hay que apreciar este ejercicio supremo de imaginación, lamentablemente carente de asidero.

11 Arnold, Simón Pedro. *Ritualidad y cambios. El caso aymara*. Idea, Cep, Puno, 1004, pág. 109.

12 Rivera, *op. cit.*, pág. 37.

13 *Ibid.*, pág. 40.

14 Cf. *Ibid.*

15 *Ibid.*, pág. 38.

16 *Ibid.*, pág. 35.

Creo que las conclusiones de Rivera presentan algunos vacíos y también contradicciones. Por ejemplo, él mismo usa 'Ilave', 'turba indígena', 'pequeña ciudad comercial aymara', 'mujeres andinas con niños a la espalda', 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII' como términos para referirse a los 'sujetos' del crimen. ¿Acaso Rivera no está ya identificando al agente? O mejor dicho ¿son tantos los agentes que ni él mismo se pone de acuerdo respecto de su identidad? Se podría decir que Rivera mismo ha logrado identificar matizadamente a los agentes del crimen: Ilave', 'turba indígena', 'pequeña ciudad comercial aymara', 'mujeres andinas con niños a la espalda', 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII', etc. Aunque no lo quiera, Rivera ya los ha colocado como sujetos identificables. O, ¿me podría decir si 'Ilave' hay en otras latitudes, o la ciudad comercial aymara a 4,000 m.s.n.m. existe en Europa o en África? No. Ya Rivera ha otorgado agencia a este evento. Entonces es una contradicción su propósito de hacer ininteligible el hecho. Si es así, para Rivera –aunque no lo quiera, pero es lo que se desprende de sus propios términos– los culpables de la muerte del alcalde serían o Ilave', o la 'turba indígena', o la 'pequeña ciudad comercial aymara', o las 'mujeres andinas con niños a la espalda', o los 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII'. Conclusión: Rivera sí ha identificado a los agentes del crimen; hasta ha podido ser minucioso en ello porque sus sustantivos gozan de adjetivos destacables, por ejemplo: 'turba indígena', 'pequeña ciudad comercial aymara', 'mujeres andinas con niños a la espalda', 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII'. Mayor inteligibilidad no se puede pedir. Para Rivera, Ilave' (o la 'turba indígena', o la 'pequeña ciudad comercial aymara', o las 'mujeres andinas con niños a la espalda', o los 'viejos campesinos a la usanza del siglo XVIII') es un pueblo asesino, criminal. Este arribo –que no es explícito pero que subyace al texto de Rivera– es atentatorio contra la dignidad de todo aymara, de todo ilaveño, de todo andino.

Se puede también hacer un análisis sin alejarnos de las tesis de Rivera y las conclusiones son, de igual manera, inefables. Si –en la línea de Rivera– el crimen del alcalde es considerado como una 'tragedia ontológica' porque nadie lo ha hecho (o todos), otra conclusión sería: *nadie tiene la culpa*, y esto me parece grave. Esta es, pues, la paradoja que trae toda conclusión de 'nadie' o de 'todos'. Si es nadie, luego es todos, y aquí, entonces –siguiendo la tesis de Rivera – todos los ilaveños o todos los indígenas o todos que pertenecemos a la pequeña ciudad comercial aymara somos los culpables (yo también como ilaveño estaría involucrado); y claro, Rivera –que vive en Lima y cuya mirada está más allá que acá, hacia Europa, especialmente hacia el país de Vattimo – no está ahí, pues él no es ni andino, ni ilaveño, ni aymara; él es limeño. Tamaña desmesura.

Desde mi visión, este hecho en particular (la muerte del alcalde) y los sucesos anteriores y posteriores tienen una explicación con agentes identificables. Si se trata de agentes identificables, entonces no es un 'evento',

sino que lo sucedido es un acto que tiene responsables. Me parece saludable no sólo para una argumentación política, sino hasta para una conclusión jurídica, identificar a los actores y las demandas, pero no a *grosso modo* (porque nos puede traer garrafales conclusiones como las de líneas arriba) sino a través del discernimiento de los hechos para una mejor interpretación. El asunto es precisar las circunstancias o el contexto en los que se cometió el crimen. Las demandas masivas en Ilave durante abril del 2004 se debieron principalmente a las acusaciones de corrupción, inmoralidad y falta de liderazgo en el gobierno municipal de El Collao, por un lado; y por el otro, un amasijo de intereses individuales políticos. Paulatina y organizadamente, las autoridades políticas (tenientes gobernadores), organizaciones campesinas, sociales, instituciones urbanas (comerciantes, centros educativos, instituciones estatales) han ido cerrando filas en la paralización, pidiendo la vacancia del alcalde Robles. El suceso sangriento del 26 de abril, después de tres semanas de paralización, por supuesto, ha escapado a la organicidad de la protesta legítima de la población. El error del entonces alcalde Robles fue convocar a reunión de regidores clandestinamente para evitar su vacancia, lo que fue advertido y trajo la subsiguiente escalada de hechos dolorosos. Hasta donde se sabe, un grupo, dentro de ellos algunos enmascarados, golpearon duramente a Robles ocasionándole la muerte.¹⁷ Hay testimonios que afirman que algunos de éstos estaban ebrios. Es cierto que una parte de la muchedumbre seguía de cerca esta golpiza, pero otra se encontraba desorientada. El desconcierto pululó ese día: unos arengaban, otros lloraban, otros se desesperaban al no poder hacer nada para evitar el desenlace fatal. Los sentimientos de la población estuvieron también divididos. Muchos que habían cerrado filas en la paralización lamentaron estos hechos. No se puede decir, fácilmente, que un agente ininteligible 'apareció' de buenas a primeras para dar muerte al alcalde, consolidando así la idea de que la historia de estos pueblos está centrada en una 'historia conflictual' en la que la identidad tiene su base en la enemistad. No señor. Los actores directos e intelectuales de este delito tienen que ser identificados (son) y procesados (como que ha estado ocurriendo).

Quizá estos datos empíricos no los tome en cuenta Rivera porque se ha declarado un amante de la pura especulación filosófica-política y porque a él no le interesa la vida cotidiana ni sus asuntos. No lo digo yo, así lo dice él en el portal de su *Anamnesis*: "No hago aquí periodismo, no hago tampoco análisis político de la vida cotidiana. De hecho, la vida cotidiana y sus asuntos no son nunca materia del pensamiento, al menos en la medida en que el pensamiento atiende en la escucha de la verdad, cosa

17 Recomiendo leer el informe-análisis que efectúa Carlos Iván Degregori sobre los sucesos de Ilave, disponible bajo el título: Ilave, espejo del Perú, en: revista del Grupo *Propuesta Ciudadana*, No. 1, octubre 2004. Aunque no concuerdo con el 100% de sus conclusiones me adhiero a este trabajo por su seriedad y rigurosidad investigativa-analítica.

que ni la prensa ni la vida cotidiana tienen por propia.”¹⁸ ¿Será por eso que cuando comienza su artículo, que me convoca, sus datos sobre Ilave son verdaderamente literarios? Yo respeto la opción intelectual de Rivera, pero me llama la atención el hecho de hacer filosofía política sin recurrir al dato de la facticidad. No digo que la filosofía tenga que convertirse en sociología, derecho o antropología; pero la filosofía política que no parte del dato concreto de la realidad social y se pone a su servicio, ¿qué filosofía política es? ¿Para hacer filosofía tenemos que abstraernos de la realidad? ¿Qué clase de hermenéutica es ésta, si especialmente la gadameriana tematiza el ‘sensus communis’, la ‘formación’, la ‘tradicición’, la ‘finitud’, la ‘facticidad’ como constitutivas de *nuestro ser histórico*? Con la presunción de Rivera podríamos preguntarnos: ¿acaso la filosofía política no es filosofía pública o filosofía práctica? ¿Desde dónde hablan los filósofos cuando de temas políticos se trata? ¿Desde la pura especulación porque –como sostiene Rivera– “la vida cotidiana y sus asuntos no son nunca materia del pensamiento”? Esto es bien discutible y es motivo de otro lugar. Volvamos a “Ilave”.

Repito, no estoy en contra del argumento abstracto de Rivera –él puede argumentar lo que tenga por conveniente; además, como buen argumentador, lleva una trama bien amalgamada; eso no está en discusión ni el valor intelectual de Rivera–, sino en la forma en que *usa* a Ilave para encausarlo a su tesis filosófico-política. Por ejemplo, la tesis de Rivera que asevera que ‘Ilave es después del crimen’, o que ‘su existencia como *Alguien* tiene su origen post crimen’, me parece estar recubierta de fantasía. Es cierto que Rivera quiere dar luz a su tesis de que las democracias modernas liberales, influyentes en los Estados, al no ser capaces de otorgar el reconocimiento a los agentes conflictuales, devienen en núcleos engendradores de violencia; y presenta a Ilave como una prueba de esa violencia inorgánica, sin agente conocido, que *aparece* sin más, sin anuncio, como un estela sorpresiva. La pregunta sería ¿por qué sin más reflexión y análisis coloca a Ilave como el paradigma de su tesis? ¿Por qué no pensó en Sendero Luminoso, si éste cumple con todos los requisitos de su ‘historia conflictual’?

Voy a sostener que Rivera comete un exceso verbal cuando le otorga ontología a Ilave a raíz del crimen del alcalde. Si acepto la tesis de que la identidad de Ilave está relacionada al crimen, esto es –en las propias palabras de Rivera– porque “la conflictividad es un referente constitutivo de la propia identidad”, entonces estaría negando toda la historia de Ilave anterior a este hecho doloroso. Y eso no sería serio ni justo. Es conocida la referencia que los estudiosos han hecho, no sólo de Ilave sino de la Provincia El Collao y la región aymara, de su rica historia desde la época pre-colonial. Para muestra un botón: La época incaica ilustra cómo los Incas y lupacas aymaras

18 A enero de 2010 me remito al blog de Víctor Samuel Rivera, en la presentación. Ver: *Anamnesis. Pensar como recuerdo y filosofía política en la postmodernidad americana*. (<http://victorsamuelrivera.blogspot.com/>)

convivieron mediante pactos de paz y mutua colaboración. Una muestra de ello es el apoyo de los lupacas a los Incas en la conquista del actual Ecuador.¹⁹ Así, hay eventos que pueden testimoniar que Ilave, desde tiempos pasados, es totalmente inteligible, identificable, histórico; y no –como quiere atribuirle Rivera– un pueblo que nace desde el crimen del alcalde Robles, desde una 'ontología del terror'.

Visto así, en contra de la tesis de Rivera, yo diría: Ilave existe como realidad social desde tiempos pre-incaicos, goza de una fructífera historia. El crimen del alcalde opacó su existencia, ensombreció su ser. Ilave, la provincia El Collao y el aymara peruano se enfermaron (y la terapia no será tan corta). Esta desmesura, esta pleonexia tiene que ayudarnos a revisar nuestra autocomprensión, a discernir mejor los acontecimientos y las propuestas socio-filosofico-políticas.

Entonces, ¿Ilave existe como realidad después del crimen?:

- Sí, para los que tienen sólo ojos para la capital, o para los que conciben que la historia del Perú se escribe sólo en Lima, o para los que piensan que los ilaveños (u otros) son 'salvajes', o para los desprevenidos peruanos que piensan que el interior del país es una prescindible realidad social y sólo le dirigen la mirada cuando algunos hechos revientan la televisión y los periódicos –como creo que le ocurrió a Rivera.
- No, para los que hemos nacido en el interior del país; no, para los que nos identificamos con la cultura aymara; no, para los que sentimos que el Perú no es una sola nación sino una multinación; no, para los que creemos que nuestra historia no comienza el 21 de julio de 1821 sino mucho antes; no, para los que sentimos que además de los feriados católicos, los héroes militares y el día de la 'canción criolla', existe además el día de la pachamama, otro ciclo estacional, otros personajes y fechas conmemorativas de igual o mayor importancia que celebrar.

Por eso, el tema en Rivera no es Ilave, sino la *jerga del evento*. Sus especulaciones 'ontológicas' pretenden producir ejemplos empíricos. *El 'Otro' del que tanto habla, es meramente abstracto, no es realmente un ilaveño.*

3. Sobre las tesis: "La violencia es una de las esencias del liberalismo" y "la violencia o la enemistad son constitutivas de nuestra identidad"

En esta parte quiero referirme brevemente al argumento filosófico-político según el cual *violencia y liberalismo* –para Rivera– serían un binomio

19 Cf. Llanque, Domingo: *La cultura aymara*. Lima: Idea-Tarea, 1990.

indesligable. Según Rivera, el evento violento de Ilave –el crimen– “está vinculado a un tipo de hermenéutica perversa, que concierne a un punto de partida fundamental de los estados democráticos modernos.”²⁰ Es decir, la violencia “es una consecuencia de los patrones de comprensión que el propio universo liberal ha creado.”²¹ En tanto demanda de reconocimiento, la violencia “es resultado de la hermenéutica al uso del liberalismo globalizador standard,”²² o sea, “la lógica del reconocimiento por instancia al crimen es parte constitutiva de toda hermenéutica de una narrativa conflictual liberal.”²³ ¿Por qué? Pues, “lo propio del liberalismo político es la incapacidad para el otro como Otro”²⁴; “allí donde hay un Ilave, el diagnóstico no es sino éste: El liberalismo político está haciendo la parte fea de su propio trabajo.”²⁵

Creo que las conclusiones a las que llega Rivera son nuevamente exageradas. Si el terror viene anidado en el liberalismo es bastante discutible. Siguiendo la línea de Rivera, por una parte, habría que preguntarse si el liberalismo y los Estados democráticos son los generadores de violencia; y, por otra, si hay un liberalismo estándar (se refiere al liberalismo político de Rawls) que estaría calando hondo en la mayoría de los Estados. Permítaseme recordar a nuestro amigo que una de las razones del establecimiento del liberalismo es, justamente, su carácter de *antídoto del terror*²⁶. Me parece que Rivera tiene el deseo de homogeneizar los liberalismos en uno solo. Es sabido que hay liberalismos y liberalismos. Al hacer referencia puntual al liberalismo político de Rawls, habría que preguntarse también si el Perú (o algún otro país del mundo) es eminentemente liberal en el sentido rawlsiano, como lo explicita Rivera. Parece que Rivera confunde una teoría filosófica política –que de la mano de Rawls viene como una ‘utopía realizable’– como si ésta fuera un cuaderno ideológico constitutivo sin más de una forma de Estado específico o de una forma de gobierno. Rivera no discierne si estos Estados pueden estar influenciados alternativamente –además del liberalismo– por una suerte de republicanismo, comunitarismo, nacionalismo cívico, nacionalismo reaccionario, etc. La falta de matices y el cerco en el que cae Rivera hacen de su análisis un campo muy estrecho. La primera sospecha que uno puede sacar de aquí es que la vocación de Rivera es demarcar puntos fijos dogmáticos para sacar conclusiones cerradas, dogmáticas; metodología cercana a la de los teóricos reaccionarios que prefieren determinar *a priori*

20 Rivera, p. 41.

21 *Ibid.*, p. 42.

22 *Ibid.*, p. 41.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, p. 50.

25 *Ibid.*, p. 42.

26 Cf. Shklar, Judith. *Vicios ordinarios*. México: FCE, 1990.

sus 'verdades' como las verdades universales. Aquí Rivera hace eso. Por ello la jerga del 'evento'. Cuando habla del liberalismo globalizador estándar, me parece, quiere homogeneizar el liberalismo, congelarlo a una sola interpretación, la suya.²⁷

Si bien la preocupación de Rivera es el reconocimiento de algunas colectividades, tampoco menciona cómo y cuál teoría político-filosófica puede ayudar a ello y evitar el terror; al contrario, hace entrever en sus líneas el binomio *terror-reconocimiento*, o mejor dicho, el *terror como reconocimiento*, algo obviamente sorprendente e indignante. Incluso dudo que esté usando la categoría 'reconocimiento' de modo plausible y riguroso. Por eso digo que el texto de Rivera es únicamente crítico y no propositivo. Habría que preguntarse a qué apunta Rivera. Si éste rechaza de plano el liberalismo (político) y no toma en cuenta que el liberalismo es también una fuente de pluralidad, de diálogo, de tolerancia y de la promoción de la autonomía, ¿qué postula Rivera?: ¿el regreso al orden natural pre-moderno? ¿le incomoda el liberalismo porque, como es fuente de libertades y pluralismo, puede alejarse del Estado 'unitario'?; y si fuese así, ¿es afecto a las monarquías absolutas?, ¿es reaccionario? No estaría mal en ningún caso, es una opción; pero lo malo es que Rivera no se atreve a decirlo sinceramente.

Podría uno preguntarse también por qué Rivera no se ha percatado de que la democracia se puede decir de muchas maneras: liberal, republicana, deliberativa, etc. Dentro del mismo liberalismo existen teorías de apertura a las minorías culturales, a las naciones minoritarias, a las sociedades diferenciadas. Por ejemplo, el *culturalismo liberal* de Kymlicka (y Taylor) efectúa un esfuerzo para acercar las posiciones comunitaristas y liberales respecto de los derechos de las minorías. Según este autor, un Estado que se pretende democrático tiene que defender tanto los derechos fundamentales individuales como una gama de derechos diferenciados de grupo.²⁸ Esto es, se reconoce a las minorías culturales sus derechos a autogobierno, lengua y territorio como las elecciones fruto de la reflexión individual. Además, una posición reflexiva nos llevaría al mismo Gadamer para tomar su *fusión de horizontes* como la condición de posibilidad de una 'democracia intercultural'. Ampliar la esfera pública para los 'otros' no reconocidos y hacerlos deliberantes (aunque algunos de estos sean beligerantes, o mejor dicho, que en buena hora sean beligerantes) enriquecería la democracia como el lugar de convivencia de las diferencias. No se trata de echar flores a ningún liberalismo en particular (pero tampoco negar sus aportes) ni defender a los

27 Aunque parezca anecdótico, Rivera es asiduo amigo de Eduardo Herando, quien se precia por ser neoconservador y –por sus libros y artículos– amigo de las dictaduras. No crítico la amistad, sino que me parecen interesantes sus coincidencias.

28 Kymlicka, Will: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.

fundamentalismos (de cualquier matiz). Si los hechos dolorosos de abril del 2004 de Ilave han servido para mostrar que la estructura del Estado peruano, los gobiernos y los políticos aún están lejos de atender a los otros perúes, no se puede concluir que la culpable de todo esto es la herencia moderna liberal, o que la responsable es la 'modernidad liberal' como ente metafísico. Es como concluir que por los actos terroristas de Sendero Luminoso el pensamiento de Marx es del todo diabólico (conclusiones exquisitas de los reaccionarios de derecha); o porque el cristianismo tiene en algunos católicos y evangélicos alas conservadoras y homofóbicas, todo el cristianismo es así.

Que en nombre de la democracia muchos gobiernos o Estados hayan enarbolado los procesos de *construcción nacional* y, por lo tanto, las políticas homogeneizadoras donde los perdedores han sido (son) las minorías o las sociedades diferentes a la 'oficial' (occidental), como los andino y los amazónicos; o que con una falsa neutralidad se haya querido enmascarar ideologías etnocéntricas, es asunto relevante que nos debe llevar a nuevas formas de autocomprensión en la diversidad. Como dice Taylor, el liberalismo es también un credo combatiente, pero no por ello podemos asociarlo sin más con la violencia. No se pueden olvidar los aportes de la modernidad y del liberalismo, por ejemplo, en la gesta de los Derechos Humanos (aunque esto también merece una complementación y contextualización), como tampoco se puede prescindir de los valores del republicanismo o de otras tradiciones.

Las dicotomías y polarizaciones no sirven para un análisis, especialmente en sociedades multiculturales con 'diversidad profunda' como el Perú y Latinoamérica. Por tanto, por un lado, no se trata de condenar al liberalismo como productor del terror, ni de santificarlo como la única fuente de identidad política. Tampoco, por otro lado, se puede soslayar la trama social comunitaria de las sociedades etnoculturales, ni consagrar las posturas fundamentalistas de repliegue o de extremismo cultural. Una sociedad tan compleja como la nuestra no requiere postulaciones extremas; hay que hacer como el 'estibador' de Oakeshott. "El estibador entenderá los diferentes grupos y fracciones de su comunidad, en lo tocante a sus disposiciones naturales e históricas, sin considerar a nadie incapaz de hacer una contribución."²⁹ El principio de media en acción es su virtud. "El estibador mirará cualquier dirección que la ocasión parezca requerir para que el barco se nivele... Reconocerá la necesidad de que otros miren en una dirección diferente a la suya: la media en acción no se alcanzará nunca con un movimiento general en este sentido o en el otro; en realidad, tales movimientos son precisamente los que la media en acción trata de excluir."³⁰

29 Oakeshott, Michael: *La política de la fe y la política del escepticismo*. México: FCE, 1998, p. 164.

30 *Ibid.*, pp. 163-164.

Para cerrar esta sección no puedo dejar de tocar otras ideas expuestas en el artículo de Rivera *llave, ontología de la violencia o terror del Altiplano*, que es motivo de estas líneas. Rivera hace traslucir que la violencia, en el contexto de luchas por el reconocimiento, es legítima si estas demandas no han encontrado eco en las negociaciones; además –es otra tesis de Rivera– la violencia es la vía para hacerse presente en la historia. “El que es violento –dice Rivera– busca participar de una historia en la que antes de la violencia está narrativamente ausente... Tomo por ‘genuino’ el fondo apelable de la violencia como una violencia legítima cuando se comprende que la naturaleza de la negociación atenta contra el reconocimiento.”³¹ O sea, si una colectividad o una persona, en su autocomprensión, entiende que su demanda de reconocimiento no es atendida debe acudir a la violencia porque ésta se constituye, de esta manera, en legítima. Tómese nota de las consecuencias prácticas de esta inquietante afirmación.

Entiendo que toda demanda de justicia y reconocimiento encarna un cierto componente agonial, pero éste no siempre tiene que conducirnos al crimen, ni tiene que constituirse en la esencia de una colectividad. Si es así, dónde quedaría el esfuerzo humano por normativizar las convivencias, por conectar nuestras diferencias. Si seguimos la tesis de Rivera por la cual la violencia nos hace presentes en la historia, nos enfascaríamos en una guerra sin fin, pues lo humano siempre es incompletitud, algo inacabado, por lo que siempre es un expediente latente de demanda de reconocimiento.

A todo esto, va relacionada la idea de Rivera –basada en el concepto de lo político de Schmitt– de que la enemistad se convierte en una virtud humana, pues la identidad (política) se forjaría por la enemistad. “La enemistad –dice Rivera – es el elemento básico que permite comprender la existencia política como una narrativa. En este sentido, la conflictividad, quiero insistir, es un referente constitutivo de la propia identidad.”³² Habría que preguntarse aquí: ¿llave, como expresión política, es si es que es violento? ¿Los colectivos humanos, para conseguir su reconocimiento político, deben ser enemigo por antonomasia? O sea, en la lógica de Rivera, los hechos habría que interpretarlos por los resultados de la violencia, del conflicto y, en el caso de llave, desde el crimen; así, una realidad se podría leer sólo si está presente el conflicto, la guerra; a fin de cuentas –según Rivera–, la enemistad se constituiría en la esencia de lo político. Puedo suscribir que la naturaleza humana esta siempre visitada por el halo del mal, pero no puedo aceptar que esto se constituya o se normativice como el eje de la vida política. Hay alternativas teóricas, filosóficas, políticas contra la primacía del mal y de la violencia. En esto ha estado el ser humano durante siglos; o mejor dicho, esta es la razón vital del ser humano: avanzar mejor en la convivencia.

31 Rivera, *op. cit.*, p. 43.

32 *Ibid.*, p. 41.

5. Epílogo

Hemos visto que llegar a conclusiones rápidas, extremar posiciones y adjetivar otras sin más, no nos conduce a nada. En el análisis que he efectuado del trabajo de Rivera, hemos visto cómo el instrumentalizar un hecho resonante (como el de Ilave) para alimentar una cierta pose filosófico-política, sin la debida serenidad y moderación del caso, puede llevarnos a conclusiones extrañas, contradicciones, y hasta querer adjudicar a algún autor (Rawls) cosas que, bien leídas, resultan lo contrario.

Rivera, en una parte de su artículo, dice: “De hecho, Rawls reservaría para mí –al acabar con este texto– un tratamiento psiquiátrico o una celda. Su teoría me diagnosticaría como un miembro no cooperador del sistema de libertades, como un loquito o un delincuente”³³. Yo diría que Rivera se equivoca, es más, tengo la sospecha que su lectura de *El Liberalismo político* de Rawls no ha sido completa. Yo, que no me inscribo en el discipulado fiel rawlsiano pero que respeto sus postulados porque ayudan –junto a otros autores– en la construcción de una autocomprensión ecuménica de nuestra realidad socio-política, podría responderle a Rivera desde el mismo texto de Rawls cuando trata sobre la libertad de expresión política: “¿Qué otras libertades particulares o normas legales, son esenciales para garantizar el libre, pleno e informado ejercicio de esa facultad moral?... (Hay) elementos fijos que, de acuerdo con la historia de la doctrina constitucional, caen dentro del espectro central de la libertad de expresión política. Entre estos elementos fijos están los siguientes: no existe una cosa tal como el crimen de libelo sedicioso; no hay restricciones previas a la libertad de prensa, salvo casos especiales; y la defensa de doctrinas revolucionarias y subversivas está plenamente protegida.”³⁴ Visto así, Rawls no designaría ni una celda, ni un tratamiento psiquiátrico para Rivera, sino, al contrario, le reservaría un sitio predilecto en la deliberación y en el espectro de las libertades de expresión política (el propio trabajo de Rivera, que se expone en revistas de reputación académica y que logra la luz pública, ¿acaso no está en este paradigma de las libertades de expresión política que Rawls destaca?). Inclusive, en el supuesto de que alguien se expresaría como apologeta de doctrinas extremistas, o a través del *libelo*³⁵ sedicioso, Rawls saldría en su defensa, porque “cualquier sociedad que criminalice el libelo sedicioso, no importa cuáles sean sus demás rasgos característicos, no es una sociedad libre.”³⁶ La esfera pública se encargará de encauzar y de juzgar si la sociedad se adhiere o se aleja de estas expresiones.

33 *Ibid.*, p. 47.

34 Rawls, John: *El liberalismo político*. Barcelona: Novagrafik, 1996, p. 379.

35 ‘Libelo’: escrito difamador.

36 Rawls, *op.cit.*, p. 380.

Como se ha visto, he querido expresar mis desacuerdos con Rivera aunque no por ello deje de reconocer su habilidad para la especulación filosófica. Lo que sí quiero dejar en claro, al cierre, es remarcar mi lugar opuesto en cuanto a la manera como Rivera maneja el 'reconocimiento'. En la revista *Socialismo y Participación*, aparece el mismo texto de Rivera que estoy discutiendo bajo el título *Ilave, el terror como reconocimiento*³⁷. Creo que este título sintetiza la idea de Rivera respecto al 'reconocimiento'. Reitero, yo no comparto que una sociedad, menos Ilave, use la violencia y el terror para lograr su reconocimiento; yo estoy de lado de los que –como Gadamer, Taylor y otros– defienden el 'reconocimiento' como una "necesidad vital", como una construcción humana *dialógica* entre dos implicados históricos y encarnados que sienten, se alegran, lloran, gritan justicia y, además, son diferentes. Recomiendo a Rivera, humildemente, que para encausar su teoría busque otro sujeto más sugerente que encaje con su jerga del 'evento'. Ilave no puede ir más dentro de este bagaje, su historia y su destino están llamados a recorrer el camino de la *acción* humana concreta; Ilave no es un 'otro' abstracto, y por eso debería estar fuera de cualquier jerga del 'evento'.

AST: Lima, marzo del 2008.

(Revisión y remitido a Solar: enero 2010)

37 Rivera, Víctor Samuel: *Ilave: el terror como reconocimiento*. En: revista *Socialismo y participación*.

29 Lima, marzo-2005. pp.87-97.