

Julio Ortega

Consideraciones en torno al discurso de la identidad

El diccionario consigna que «identidad» viene del latín *idem*, que significa «lo mismo», y se refiere a la «calidad de idéntico». En su *Enciclopedia del idioma* Martín Alonso añade otro significado: «la unidad de lo múltiple», que se opone, dice, a «distinción, diversidad». Lo idéntico se nombra a sí mismo con un pronombre de la enumeración: la serie de las equivalencias se definen por una suerte de redundancia atributiva, a nombre de la unidad y, en consecuencia, tanto frente a lo distinto, que sería lo diferente, como a lo diverso, que sería lo indistinto. Quizá por ello el discurso forense entendió «identidad» como una ficción: la identidad se establece cuando una persona resulta ser aquella que se supone que sea; es decir, el sujeto es la representación de su imagen, un subtema favorecido por la literatura y el cine; pero identidad es también una «ficción de derecho», dicen ambos diccionarios, según la cual el heredero y el causante (el hijo y el padre, digamos) son tenidos por la misma persona, «salvo beneficio de inventario». Tal vez César Vallejo se detuvo en estas mismas entradas del diccionario cuando en *Trilce* escribió:

¿Qué se llama cuanto eriza nos?
Se llama Lomismo, que padece
nombre nombre nombre nombrE.

Esto es, la identidad presupone una pregunta por sí misma donde el yo se torna dramáticamente plural. Pero la respuesta es una tautología: «Lomismo» es otro nombre de lo mismo, el espesor repetido de la otredad que agoniza en su propia nominación. Ante lo específico de la experiencia el nombre resulta insuficiente para designarla.

Explorar la subjetividad del sujeto moderno fue para Vallejo buscar otras respuestas a la insuficiencia del lenguaje, a la remisión tautológica del diccionario, donde predomina la lógica del principio de identidad, que define a la cosa como idéntica a sí misma. Porque si la subjetividad es la hipótesis de un sujeto alterno, descentrado y heterogéneo, su definición sólo puede estar fuera de los diccionarios. Es una definición por hacerse, procesal y provisoria; esto es, temporal, o sea tan histórica como hipotética.

Pero en la etimología de «identidad» Paul Ricoeur ha observado que está también la partícula latina *ipse*, que según el *Diccionario etimológico español* significa «mismo, en persona», y que «expresa la identidad de un ser consigo mismo, por oposición a los demás» (381). *Ipse* genera en francés *ipseité* (que se define como la cualidad de ser uno mismo) y que, en español, se podría traducir como «sí mismo» o «mismidad». Lo cual ha permitido a Ricoeur postular dos nociones de identidad: por un lado, la identidad de lo «idéntico» (originada en *idem*) y, por otro, la identidad del «sí mismo» (*selfhood* en inglés). El proyecto de Ricoeur, justamente, será liberar en la identidad la parte del «sí mismo» de la parte de lo «idéntico», para lo cual propone que lo idéntico se da en su permanencia en lo temporal mientras que el «yo mismo» se determina en el carácter y la consecuencia¹. Habría que hacer la historia cultural

1. Paul Ricoeur, *Oneself as Another*. The University of Chicago Press, 1992. Originalmente publicado como *Soi-même comme un autre*, De Seuil, 1990. Escribe: «Let me recall the

de estos nombres de la identidad en español, a partir de los textos que la modulan y los diccionarios que la regulan. Es revelador, por ejemplo, que la Academia haya entendido «mismo» como pleonasma: «yo mismo», dice su *Diccionario*, añade gracia o vigor pero pleonasma es «Demasía o redundancia viciosa de palabras»².

La empresa de Paul Ricoeur en *Soi-même comme un autre* (traducido como *Oneself as Another*) es ejemplar: no se propone meramente la deconstrucción del uso de «identidad» sino su verdadera reconstrucción filológica, demostrando, persuasivamente, que esta palabra que nombra (o renombra) al yo frente al lenguaje posee una historia no sólo intrincada sino procesal; una actualidad, por lo mismo, potencialmente abierta. Sólo se puede pensar la identidad, nos dice, desde su narrativa, esto es, desde su relato de construcción y autorreflexión. Como bien sabemos, en América Latina no hemos hecho otra cosa que disputar las funciones del sujeto (personal, social, nacional, histórico, político, cultural) en el discurso de la identidad, tan diverso que incluye su propia refutación (la idea de que la identidad es un falso problema). Un discurso que hoy nos convoca a explorar la textura (la textualidad) y el habla (la discursividad) de ese sujeto más allá de los marcos restrictivos, en la

terms of the confrontation: on one side, identity as *sameness* (Latin *ipse*, German *Gleichheit*, French *ipséité*). Selfhood, I have repeatedly affirmed, is not sameness, because the major distinction between them is not recognized... the solutions offered to the problem of personal identity which do not consider the narrative dimension fail.» (116).

2. Sobre el «yo» en inglés y francés, comenta Barbara Johnson lo siguiente: «While the anglo-American ('liberal') tradition tends to speak about the 'self', the French tradition tends to speak about the 'subject'. ... The concept of 'self' is closely tied to the notion of property. I speak of 'my' self. In the English tradition, the notions of 'self' and 'property' are inseparable from the notions of 'rights': 'Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself' (John Locke, *The Second Treatise of Government*). The French tradition, derived most importantly from Descartes's 'I think, therefore I am', centers on the importance of reason or thought as the foundation of (human) being. Where the 'self', as property, resembles a thing, the 'subject', as reason, resembles a grammatical function. The 'subject' of a sentence is contrasted with the 'object'. The 'subject' is that to which the predicate applies. In the sentence 'I am', what is predicated is that the subject has being, as though 'being' were something additional, something not redundant to what is already implicit in the use of the word 'I'. And in the sentence 'I think, *therefore* I am', what is posited is that it is *thinking* that gives the subject being.» (Introduction to *Freedom and Interpretation*, The Oxford Amnesty Lectures 1992, New York, 1993).

intrasubjetividad que lo desplaza y nos reconduce. Esta es, claro, una pregunta por el lugar que ocupamos en el recomienzo constante del relato que nos constituye.

Se trata, para recomenzar, de seguir precisamente la fuerza del deseo de identidad, esa ruptura de los cánones restrictivos que el sujeto debe proponerse para hacer su camino de autoidentificación, que sólo puede hacer interactivamente frente a los otros. Porque si la identidad del yo fuera autorreflexiva, una imagen (como había previsto Lacan) inicialmente formada en el espejo, su proceso de identificación sólo podría darse como uno de interlocución (en este caso en el espejo del habla); según el cual el yo, al enunciarse, se descubre en otro. En la noción actual de identidad habita también la parte del otro, que no es meramente el portador de otra identidad sino la pregunta por nuestra identidad, por la noción de identidad que nos constituye mutuamente. Sin esa mutua autorrevelación (en cuya consecuencia lo diferente es lo que sostiene la comunalidad) el yo sería pura repetición neurótica o mera disgregación psicótica. Como había adelantado Bakhtin, el otro ocupa el lado del «mismo» cuando hablo de «mí mismo».

De modo que al reconstruir la noción de identidad, para que sea capaz de expresar no lo meramente idéntico sino la inclusividad del sí mismo desde lo otro, nos encontramos con este espacio abierto por la indeterminación del yo. Por eso, y a propósito de la narrativa de Alfredo Bryce Echenique, he propuesto que escribamos esta palabra como y/o; porque el yo opera como este y aquel, o como este o aquel, siendo un yo ilativo, desiderativo, siempre rearticulatorio. Esta fuerza de la subjetividad de un signo concurrente, siempre abierto al entrecruzamiento con todos los otros signos, nos permite pensar la identidad fuera de las codificaciones previstas por los discursos disciplinarios del archivo de Foucault. Por mucho que la identidad sea un archivo en sí misma, esto es, una suma de discursos de todo orden, la sección latinoamericana de este catálogo pone en duda, cuando no en crisis, las nociones tradicionales, restrictivas y sancionadoras de la identidad como homogeneidad, semejanza y valoración.

Un análisis histórico de las definiciones de identidad en el discurso cultural latinoamericano nos daría un primer balance de perspectivas. Justamente, en varios momentos esas nociones coincidirían en ampliar el carácter fronterizo, limitante, del diccionario y del archivo, porque postulan un campo semántico curiosamente rebasado: la identidad se ha enunciado, cuando ha sido creativa y no meramente discriminatoria, como inclusiva, y hasta como heterogénea. Esta es la definición paradójica que hoy nos interesa analizar: la identidad pluralizada, que designa la semejanza no como homogénea sino como analógica (descubre lo similar en dos cosas distintas). Para responder a Vallejo cabría decir que en lugar de «Lomismo» se nos impone hoy «Lo diferente», que ya no padece sino que celebra todos sus nombres, al punto que podemos explorar analogías entre las diferencias que no se borran pero que tampoco meramente se listan, ya que del mero pluralismo o multiculturalismo es preciso avanzar hacia las disputas de los órdenes dados y los términos del poder mediador. Esas analogías son la trama de un lenguaje más nuestro, que excede los cánones de la percepción clásica, de la representación naturalista, del logocentrismo patriarcal y de la dominación etnocéntrica; y lo hace desde la intemperie del sujeto alterno pero también desde la celebración del diálogo carnavalesco, desde la utópica transparencia del habla mutua hasta el barroco hiperbólico que reafirma la capacidad de habitar este mundo, una definición de la misma poesía, a pesar de todas las razones en contra, como ha dicho Emilio Adolfo Westphalen. Algunos han propuesto incluso otro nombre para la identidad actual: el de «desidentidad», marcando así lo que Nelly Richard ha llamado la «disidencia de identidad», esto es, el cuestionamiento de la cultura masculino-paterna por la subjetividad fluida y no codificada de lo femenino. Por mi parte, creo que es preferible conservar (reapropiado) el nombre de identidad para subvertir desde dentro su codificación autoritaria, y redefinir su relativismo, fuera no sólo del esencialismo y la metafísica sino también de las restricciones culturalistas que legitiman sólo una imagen de nación y de ciudadanía. Quizá en América Latina, por una larga, probada capacidad de resistencia y

redefinición, podamos incluso abrir un espacio discursivo alternativo (el discurso otro, no sólo otro discurso) sobre las identidades y la identidad. Esta «identigrafía» vendría a ser un lugar privilegiado de la discursividad nuestra. Por lo pronto, en el Perú contamos hace tiempo con el primer diplomado en la intradisciplinariedad americana, Felipe Guamán Poma de Ayala, quien al declarar que no era «ni autor ni letrado ni latino» definió la identidad otra del escritor periférico como una suma hipotética³.

Todavía hasta ayer algunos teóricos modernistas y postmodernistas (o estructuralistas y posestructuralistas, de acuerdo a la identidad que asuman), creyeron que la identidad era poco menos que irrelevante. Unos por depender de la supuesta universalidad del cartesianismo, otros por creer que la subjetividad es un mito. Ambos, así, por responder a las sobrecondiciones positivistas o a las disoluciones irracionales, según el caso, de sus propias posiciones en el discurso como si determinaran la naturaleza misma del sujeto universal. Siempre he creído que si Roland Barthes hubiese leído a José María Arguedas o a Juan Rulfo no habría decretado la muerte del autor, pues hubiese encontrado que la autoría era otro signo de la subjetividad deseante y subversora. Si Foucault hubiese seguido su exploración de Borges más allá de la arbitrariedad de toda clasificación, podría haber visto que el sujeto no es sólo creado por

3. Sobre la crítica del discurso de la identidad en México pueden verse los libros de Roger Bartra, especialmente *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (Grijalbo, 1989). Nelly Richard discute el tema desde la perspectiva del feminismo postmoderno en *Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática* (Santiago de Chile, Francisco Zegers, 1992). Stefano Varese, a partir de su trabajo antropológico en Oaxaca, ha hecho planteamientos del todo pertinentes; en su ensayo «El espejo incierto: la dialéctica de la identidad», explica que ésta es siempre situacional. Es decir, que se configura y expresa en función del «otro» alternativo y diferente. Una sociedad indígena es un grupo étnico en la medida en que se piensa (o imagina) a sí misma, no como una cultura totalmente separada de su entorno social sino como parte integral del mismo y por tanto producto y «subcultura» resultante del proceso de interacción con los otros sectores de la sociedad». Y concluye: «Hay, más bien, identidades en permanente reformulación en las que la frontera entre *identidad atribuida* (por la sociedad no indígena) e *identidad asumida* (por el grupo) es nebulosa, incierta y fluida. Una frontera que por estas mismas características puede ser cruzada múltiples veces según lo dicte la necesidad estratégica del entorno socio-político».

su posición en el discurso sino desde los márgenes de la intradiscursividad, allí donde la identidad borgiana es un proyecto de reescritura radical del mundo de entre orillas. Y, en fin, si Lyotard se hubiese encontrado con Lezama Lima (o, con igual suerte, con el Inca Garcilaso o con Guamán Poma de Ayala) no se habría resignado a la idea de que el sujeto carece de sustancia. Esa «sustancia» está formada de muchos saberes y sabores, hecha y rehecha por el deseo de la pertenencia, de la reapropiación, de la virtualidad; la sustancia es aquí lo que sostiene, y el tiempo se mide por los alimentos como sabía muy bien Guamán Poma. La identidad que despliegan los sujetos que se desplazan en los textos de estos grandes exploradores americanos es una de exuberancia y de proliferación, según la cual cada uno de ellos se hace nacer sobre la página como una promesa del nuevo discurso; no otra cosa harían, a su turno, José Martí y Andrés Bello, Alfonso Reyes y Jorge Luis Borges. Esta es la sustancia del porvenir, que la letra adelanta como su primera arborescencia.

Hasta un crítico menos provinciano como Umberto Eco en su reciente *Interpretation and overinterpretation* (1992) cita como fuente de la famosa historia de los melones, que cuenta el Inca Garcilaso, el *Mercury* (1641) del inglés John Wilkins, quien glosa la historia aunque no habla de melones sino de higos. Si Eco hubiese encontrado la versión del Inca habría descubierto la pista del sabor, ya que los frutos son mejores porque nacen en tierra americana de semilla europea, de modo que crecen en el discurso de la alteridad, donde la naturaleza es el modelo de la abundancia cultural. Y aun si el precio de la letra lleva el nombre de la ley, los indios de la fábula del primer sabor y la primera letra resultan ser los primeros sujetos de la otra modernidad, aquella que recomienza el proyecto de lo humano como una promesa abundante; lo cual deduce no la lección de una dominante universalidad racional sino la liberadora diferencia americana, hecha de todas las sumas.

Por lo mismo, las postulaciones sobre la muerte del sujeto, la muerte del yo, la muerte del autor, nos reafirman tanto en las demandas de nuestra propia modernidad como en las exploraciones

de nuestra propia postmodernidad. Ambas se dan primero en América Latina, hay que decirlo, en el inicial sistema industrial-colonial y en el reciente fracaso del discurso capitalista. Y terminan reafirmando las resistencias y diferencias de lo latinoamericano dentro de las homologías compulsivas de lo mismo. Ocurre como si el eurocentrismo fuera nuestro Otro antagónico, no porque meramente nos nieguen, lo que sería un derroche, sino porque nos contra-dicen desde nuestro propio discurso, ya que estamos hechos de las modernidades que nos dan nacimiento y muerte una y otra vez. De estas restas sale la suma de nuestra propia postmodernidad, de la cual el discurso sobre la identidad crítica es otro camino hacia lo nuevo adelantado. Es por ello que la actual reaparición del debate de la identidad en Europa y los Estados Unidos no deja de ser parte de nuestra propia reflexión y diálogo. Y no tenía sentido, por eso, preguntarse si existe o no postmodernidad latinoamericana, cuando basta la obra de Borges para adelantar la noción latinoamericana de un vasto desbasamiento relativista del archivo occidental. Hoy se afirma que «la muerte del sujeto ha muerto», y nos alegra saber que la noticia se difunde. No es casual que sea así ya que la emergencia de los movimientos étnicos, feministas y ecologistas, ha cambiado los mapas de la sociedad civil, reinstaurando la moral de la responsabilidad como una política de la identidad actual. Por lo mismo, es oportuno precisar que ante la idea postmoderna de una identidad experimental, escogida entre los roles individuales en la sociedad civil movilizadora, las situaciones discursivas que acompañan a los movimientos de base paralelos en América Latina poseen su propia dinámica exploratoria, y su propio repertorio de identidades. Ciertamente, todavía nos falta articular mejor el discurso crítico descentrador con las prácticas cotidianas de solidaridad, pero en esta etapa de redefiniciones políticas y reafirmaciones culturales, la discusión sobre los espacios abiertos por y para la diferencia (identidad ya no de lo homogéneo sino de la hibridez) promete ser un diálogo inclusivo y fecundo⁴.

4. Sobre la actualidad del debate sobre la identidad desde nuevas perspectivas teóricas, véase el número especial de la revista *Octubre* (Nº 61, dedicado a «The Identity in Question», MIT

Pues bien, lo primero que quisiera proponer para este diálogo es que no entendiéramos la identidad como un problema. Se puede discutir la problemática de la identidad, incluso su carácter problemático, pero en sí misma no es un problema sino una solución. Primero, una solución de continuidad, o sea, un proceso histórico que no está registrado por la historia (no hay una historia de la identidad, todavía) sino marcado por la historicidad; ya no en la organicidad de los hechos sino en su fábula, en su lección. Nuestros mejores historiadores han levantado los hechos del pasado en la intemperie del futuro, y han requerido, por ello, postular imágenes de identificación y diferencia. Es el caso de la utopía republicana que propuso Basadre al hablar de la «promesa de la vida peruana», una hermosa convicción de que la historia tiene sentido como virtualidad. Este formidable problema de recontar los hechos más allá de los hechos mismos (porque en sí mismo lo episódico sería un mero documento sin destino social, y sólo refrendaría la autoridad del estado y lo oficial), lo vivieron, otra vez, Garcilaso y Guamán; el primero resolvió ceder los hechos al lector virtual, al futuro de las sumas que él llamó mestizaje; el segundo, a la restitución de la comunalidad, que imaginó como una emblemática plaza pública, donde todos los hombres podrían comer juntos en una distribución, tradicional, cristiana, y también moderna, del bien común, lo que reordenaría el mundo erosionado por la violencia colonial. Pero, por otra parte, la identidad es una resolución, no simplemente un origen. Si se la representa sólo como el origen se corre el peligro del esencialismo (según lo cual habría una identidad originaria y todo lo que sigue sería una pérdida), lo que deduce una política conservadora y, al final, discriminatoria. Se corre también el riesgo del determinismo, que impone una versión traumática. Es lo que ocurre en México con

Press, Summer 1992). Para una perspectiva interdisciplinaria desde la nueva antropología, véase Scott Lash y Jonathan Friedman, eds.: *Modernity & Identity* (Blackwell Publishers, 1992). En este trabajo se han tenido en cuenta las discusiones y propuestas debatidas en ambos textos.

el mito de la Malinche, que supone a los hijos de la conquista como producto de una violación, y perpetúa la denegación de la madre y la arbitrariedad del padre. Claro que ese mito es más bien moderno y discursivo, y que hoy es revisado, pero es un buen ejemplo de las imágenes de la identidad del menoscabo, que corresponden, en mi perspectiva, a la representación americana como carencia.

Esto me lleva a una segunda propuesta, la necesidad de una crítica dialéctica de las versiones de la carencia que, en el Perú, han sido modeladoras de buena parte del discurso de la identidad. No se trata ahora de poner en duda la racionalidad de este discurso (según el cual la experiencia peruana está señalada por la defectibilidad, definida por la frustración y el fracaso, y limitada por la inautenticidad y la sustitución) sino, más bien, de discutir sus límites, que están dados por el carácter ideoaectivo o mecánico de sus tesis; y de señalar su tendencia a la generalidad, de orden reduccionista.

La primera versión de la carencia peruana que cabría discutir es la tesis de la cultura de la dominación, propuesta por Augusto Salazar Bondy, que se inscribe en la teoría de la dependencia, característica de los años 60. De inmediato hay que decir que la documentación sobre la dependencia todavía explica una parte de los hechos económicos, y que la noción de dominación (externa o interna) describe bien la naturaleza del poder intermediario. Tampoco es difícil demostrar que el destino social de los discursos, disciplinarios y de la esfera pública, es la reproducción de formas de poder dominante y de control ideológico estatal. Más difícil, y creo que más interesante, sería, en cambio, pasar de la concepción del individuo como una víctima de los sistemas de control y coerción (lo que corresponde a la sociedad disciplinaria de Foucault y al sujeto desustantivado por el Estado de Althusser) a la visión cultural del sujeto como agente de su propia constitución (lo que el último Foucault llamó el sujeto de las «prácticas de libertad»). En esta perspectiva, aun si la carencia explica nuestra historia no explica nuestra historicidad, esto es, la resistencia que oponemos, la capacidad de vida que demostramos, y la humanización que hacemos

incluso de la violencia. Para no insistir ya en la dinámica de la sociedad civil y sus nuevos agentes de socialización del estado, reorientación del mercado y democratización de lo cotidiano. Esta orientación pondría en duda, entonces, los grandes relatos totalizadores desde lo específico y tangible, desde la temporalidad abierta y procesal. Lo cual no es un mero voluntarismo, ya que no se trata tampoco de sustituir una agenda con otra sino de diversificar la experiencia más allá de su propia explicación disciplinaria, incluso en su parte no legible, no contabilizable, donde la vida concreta sigue poniendo en duda las usurpaciones de lo real. Así, la identidad sería más grande que nuestra identidad personal, social, histórica y cultural. Sería un proyecto elaborado en la interacción con los otros, y definido por la búsqueda de igualdad y justicia, de la autorrealización adulta y moral de la comunidad radical democrática. Me parece que en el mismo sentido en que Toni Morrison afirma que son los negros los que han dado su identidad a los blancos norteamericanos (como un espejo inverso), se podría demostrar que lo indígena, en su diversa refracción social, nos la ha dado a nosotros; y que, dada la violencia, el racismo y la discriminación naturalizados, esta parte de la identidad nacional es vulnerable, precaria, porque se basa en una automutilación. Eduardo Subirats ha sostenido que la subjetividad moderna española se funda en la violencia de la conquista, y otro tanto cabe decir de la experiencia colonial nuestra. Estas hipérbolas críticas de la identidad son, sin embargo, no simples condenas sino figuras morales, que disputan el ordenamiento de los hechos, su sentido crítico y su definición política.

Bien visto, no tiene sentido ético hablar de identidad derogativamente; y creer que nuestra identidad nos condena a la auto-negación sugiere un discurso roto, esquizoide. Por eso, me parece lamentable que la famosa pregunta con que se abre una novela de Mario Vargas Llosa («¿En qué momento se jodió el Perú?») haya sido tomada literalmente. En la novela es una pregunta retórica: afirma lo que demuestra; esto es, forma parte del agonismo moral del protagonista, y su autorrecusación es más dramática que analítica. Hay que decir que en las mejores novelas de Vargas Llosa la

representación de la sociedad pasa por su recusación: la asociación humana es vista como improbable, la imposibilidad comunitaria convierte a la convivencia en inauténtica, y todo orden es coercitivo. Esta es una excelente versión razonada del país de las dominaciones (se explica sobre el fondo de las ideas de la Ilustración como programa de la modernidad desmentida); y siendo una alegoría del malestar y el desencanto no tiene otra obligación que su propia coherencia. Sin embargo, esa alegoría se nos ha vuelto limitada: no da cuenta de la vida ni de la muerte de quienes excedieron la mediocridad de su medio con la pasión y la fe, con la comunicación personalizadora y el diálogo creador. Por lo mismo, me gustaría decir que el Perú no se ha «jodido» más que ningún otro país, y es iluso creer que hay un momento que marca fatalmente su caída. Es, por lo tanto, una pregunta mal planteada, que sólo puede suscitar respuestas equívocas, deshumanizando a los sujetos de su discurso más enconado que inteligente. Y no sólo porque de la historia interna de los vencidos salen tanto Guamán Poma como el Inca Garcilaso (o sea, la contrahistoria de la resistencia) sino porque la noción misma de peruano es moderna, esto es, un proyecto de nacionalidad que corresponde a una identidad por hacerse. Como dice bien el historiador Benedict Anderson, «peruano» y «Año Uno» son equivalentes: la ciudadanía es el nacimiento comunitario de la identidad⁵. Cabría distinguir como identidad histórica a un momento realizado de la construcción comunitaria. Por eso, en lugar de las preguntas de la denegación, que no producen respuestas creativas sino complacencia en la irrisión, debemos generar las preguntas por la autorrealización, por los signos donde esa identidad se renueva en una restauración de vida. Es inquietante que uno de los escritores que mejor produjo imágenes de identidad comunitaria, José María Arguedas, se quitara la vida, pero su trabajo no se ha hecho, por ello, menos sino más cierto. Su muerte, me atrevo a decir, es una parte no menos interrogante de su vida creadora.

5. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London, Verso, 1983).

Me detendré en una película peruana reciente para hacer más explícitos estos comentarios. Me refiero a *Alias La Gringa*, de Alberto Durand, cuyo guión se debe al excelente poeta José Watanabe. Esta es una de las obras que hoy buscan representar la violencia, lo cual, por definición, pone en crisis a los medios mismos de representación. El cine, claro, no es el mejor vehículo para ello, pero sí el más explícito, y de allí que los varios intentos de fabular la violencia hayan producido obras de ambigüedad interesante. En este caso, la película se remonta al mundo heroico de la delincuencia; exacto revés social de la violencia política, la delincuencia ilustra el extravío de la vida cotidiana entre la ilegalidad y la matanza. El héroe (o contra-héroe) tiene el sobrenombre ambiguo de «Gringa» porque una vez escapó de la cárcel disfrazándose de extranjera para parecer inocente; se trata de un pequeño delincuente pero de un gran fugitivo, de un travestista social cuyo registro de máscaras le permite elegir entre distintas identidades; es un héroe postmoderno, capaz de jugar y burlar los códigos autoritarios de la identificación. Pero, al mismo tiempo, es un héroe romántico porque la delincuencia es su modo de ser marginal, de sobrevivir en contra de la sociedad, como una persona auténtica y noble. Pero si el primer gesto (el disfraz) sugiere una representación actual, el segundo (el delincuente decente) delata la dificultad de pensar en los términos dados el país de estos años de violencia. Porque el delincuente forma parte de la mitología urbana del «criollismo literario» (como en los cuentos de José Diez Canseco), y su heroísmo sugiere que cuando las clases dominantes han perdido la fidelidad a la palabra empeñada en los códigos (han perdido su legitimidad social), la nobleza encarna en los delincuentes, cuyo sentido del honor, en una sociedad al revés, resulta caballeresco y moral. Por eso, este personaje pone en juego su vida a nombre de la palabra empeñada (de su identidad) y demuestra que la mitología es más coherente que la realidad. Pero como todo el espacio social está vaciado de sentido, a este simpático antihéroe no le queda sino huir al Ecuador, lo que sugiere que un peruano sólo puede ser auténtico fuera del Perú.

Llevadas a sus últimas consecuencias, en efecto, las representaciones de la carencia terminan en el contrasentido⁶.

Una tercera propuesta para redefinir la identidad abierta tiene que ver con el levantamiento del discurso antitraumático. Aun si todas las razones aparentes promueven el desconuelo, la cultura popular ha sido una fuente extraordinaria del procesamiento de información conflictiva y de la reapropiación creativa de nuevas formas y técnicas. Paralela, homológamente, las mismas formaciones discursivas de la cultura latinoamericana dan cuenta de instancias privilegiadas donde cuajan grandes respuestas a la crisis, el deterioro y la denegación. Nuestras culturas no son sólo subproductos coloniales de las metrópolis dominantes, son también sistemas semióticos de reapropiación y transcodificación, dentro de los cuales el tejido de la vida cultural es una red más resistente, muchas veces, que la misma trama social. Desde esta perspectiva, se nos impone la recuperación de las plenitudes peruanas (son más de las que se cree), que van de la abundancia entrevista por Garcilaso a la memoria salvada por Guamán; y que igualmente informan la emotividad comunicativa de Vallejo como la vehemencia del habla sumaria de Arguedas. También en las demandas del deseo que animan la poesía de Carlos Germán Belli y las convocatorias elegíacas de Pablo Guevara se escuchan las voces del yo pluralizado, en medio del menoscabo de la vida cotidiana. Por su parte, la poesía de Javier Sologuren, Jorge Eduardo Eielson, Blanca Varela, Francisco Bendezú, constituyen la intimidad reflexiva de nuestra identidad imaginaria, allí donde el poder de la lírica rehace la utopía literaria de un conocimiento más cierto del mundo en la palabra. Más inmediata a los lenguajes de la cotidianidad, como un registro de la subjetividad conflictiva del sujeto en este fin de siglo, la poesía de Antonio Cisneros, Rodolfo Hinostroza, Marco Martos, Mirko Lauer, Cesáreo Martínez, Jorge Pimentel, Carmen Ollé y Giovanna Pollarolo, entre varios otros, configura un extraordinario conjunto de exploración y

6. He discutido la representación del delincuente como revés social en mi libro *Cultura y modernización en la Lima del 900* (Lima, CEDEP, 1986).

reafirmación de una humanidad salvada de todas las muertes por la interlocución. Aun si en períodos de mayor violencia y peor crisis la vida cotidiana parece fragmentarse y extraviarse, la poderosa convocación de estos poetas sería suficiente para reconstruir el cuerpo simbólico de la identidad, esto es, el valor moral del habla dialógica⁷. La palabra autobiográfica de Alfredo Bryce Echenique, que contradice la normatividad burguesa con la hipérbole del derroche vital y de la digresión oral, es otra versión antiautoritaria, capaz de hacer de la comunicación un espacio de revelación y sobrevida. Y habría todavía que hablar de no pocos narradores y ensayistas nuestros, a quienes uno imagina empeñados en la tarea de reconstruir la objetividad del escenario peruano, mezclando los «hervores» que nombró Arguedas, como esos artesanos que componen retablos de la actualidad mezclando la papa y la cal, la sustancia del imaginario populoso. Pero no quiero dejar de mencionar el trabajo de Enrique Verástegui, cuya afirmación del eros en medio de la crisis de estos años es una lección de abundancia creadora y fidelidad poética; la pareja, la poesía, el diálogo vivo de la cultura en el poema, constituyen, en sus libros exorbitados, un exuberante mapa alterno del Perú a flor de piel.

Se nos impone la recuperación de nuestros artistas en sus propios términos y en su textualidad cultural, como la demostración más clara de una identificación del otro, de los otros, de la otredad que hemos sido capaces de imaginar y verbalizar. En estos tiempos de universalización del mercado, cuando se intenta desvalorar, por malas razones políticas, el significado de los intelectuales y los escritores peruanos, es bueno recordar que entre lo más valioso que tiene el país están los hombres y las mujeres que han elaborado las imágenes y los discursos de nuestra identificación, humanizando, de paso, este plazo compartido como historia y futuro. En este proceso de respuestas, es imposible dejar de reconocer la importancia

7. Una crítica del modernismo desde la perspectiva de la persona barroca puede encontrarse en el capítulo «The Rise of Hermeneutics and the Crisis of Ocularcentrism», en Martin Jay, *Force Fields, Between Intellectual History and Cultural Critique* (Routledge, 1993).

de una de las fuerzas más democratizadoras que han irrumpido en la cotidianidad peruana, el feminismo, que es una verdadera apertura emancipatoria de nuestra identidad.

Después de las teorías restrictivas de la integración nacional vía el estado dominante; de las propuestas de modernización compulsiva vía el mercado homogenizador; del faccionalismo de una política disgregadora de las sumas culturales; de las tesis del mestizaje, que nivelan ilusamente la diferencia en un pluralismo pacificado; y después de un indigenismo esencialista, que soñó con un horizonte andino autárquico; nos encontramos en un período más inclusivo y comprehensivo de la experiencia nacional, en el cual las derivaciones autoritarias y antidemocráticas (como las pestes del machismo y el racismo) no cesan de operar pero donde las respuestas populares y las reelaboraciones culturales parecen desplazarse fuera de los espacios cartografiados, hacia un horizonte de concurrencias y auto-revelaciones. Y este proceso de diferenciación horizontal (democratizadora) sólo podría cumplirse como uno de reconfiguración política (antiautoritario).

La identidad, al final de cuentas, es otra de las promesas de la modernidad. Desde la perspectiva actual, ya no se trata de una pregunta especulativa por el sujeto azaroso en los espejismos del discurso. A la retórica pregunta ¿cuál es nuestra identidad? Carlos Fuentes ha respondido: la que tenemos ahora mismo; porque no se trata de una búsqueda del origen, que es ilusorio, ni una apuesta por el futuro, que restaría sustancia al presente. La identidad es procesal pero su contenido es actual. En el anterior fin de siglo, Ricardo Palma entendió que el presente requiere relativizar al pasado a través de la ironía crítica y la actualidad de la lengua hablada. Hace casi un siglo que un escritor conservador colombiano criticó a Palma por atreverse a reescribir el pasado, esto es, por no obedecer el orden de la historia. No otra cosa han hecho Borges, Rulfo, Lezama Lima, Cortázar, Arguedas, Fuentes, García Márquez, Sarduy, de cuyas representaciones fabulosas de la identidad americana como alteridad somos herederos privilegiados en tanto agentes de las

nuevas exploraciones. La literatura, en buena cuenta, reafirma el saber de la historicidad como previo a su explicación didáctica, disciplinaria y formal. Porque sostiene un conocer no institucionalizado, más próximo a la subjetividad, a las pulsiones del deseo y a la zozobra de la comunicación⁸. En una época en que los discursos de las ciencias sociales, de la economía y de la política pretenden saberlo todo y decirlo todo sobre nuestro destino, presuponiendo incluso la pérdida y el sinsentido de la experiencia histórica, la posibilidad de una palabra que sostenga una forma de conocer alterna, procesal e incompletable, es del todo necesaria. Esta puede ser una «palabra del mudo», como dice Julio Ramón Ribeyro, un balbuceo al final de los grandes relatos que explicaban nuestro mundo como parte del suyo; pero también la voz destrabada de un autodescubrimiento. La fábula, se diría, que enciende la promesa de la tribu (el sueño comunitario) con la inteligencia (dramática, crítica, celebratoria) del habla en que desnombramos y renombramos.

8. En mi libro *El discurso de la abundancia* (Caracas, Monte Avila, 1992) he analizado la problemática del sujeto cultural en relación a los discursos de la representación americana.