

◆ Epílogo

Violencia y racionalidad

José Ignacio López Soria

Introducción

Voy a entender aquí el *ἐπι* de epílogo no como “sobre,” acerca de lo ya tratado, sino como “sobre,” en el sentido de añadido a lo ya presentado. Y lo haré así porque Carlos Vargas-Salgado en “Cultura y conflicto armado interno: la historia larga y las políticas culturales de la memoria en el Perú,” el ensayo inicial, da cuenta, prolija y magistralmente, del contenido y las formas de los trabajos incluidos en este nuevo número de *Hispanic Issues On Line*. Mi contribución, por tanto, se centrará en presentar las categorías utilizadas por los autores y en proponer algunas reflexiones histórico-filosóficas desde una perspectiva más conceptual que descriptiva de hechos. Me interesa más, en este caso, ocuparme de las categorías conceptuales para pensar el fenómeno de la violencia que describir ese fenómeno o su influencia y manifestaciones en el arte. Lejos de mí, sin embargo, considerar que esto último carezca de importancia. La tiene, y mucha, para conocer la realidad y para refigurarla simbólicamente. Lo que pasa es que mi perspectiva aquí es filosófica y, como anotó sabiamente Hegel y comenta Cerezo Galán, la filosofía, al igual que el búho de Minerva, alza el vuelo al anochecer, cuando los hechos ya han ocurrido, porque lo que busca no es darlos a conocer ni ocuparse de su representación artística *qua tale*, sino investigar y poner de manifiesto su racionalidad interna y someterla a crítica.

Pero antes de entrar en materia quiero dejar anotado que la violencia de los años 80 y 90 del pasado siglo en el Perú influyó igualmente en las orientaciones y realizaciones de otros dominios del quehacer humano como la música, la arquitectura, el urbanismo, la reflexión filosófica, la historiografía, la antropología, la economía, la política, las relaciones sociales, etc., expresiones no recogidas en este volumen de *Hispanic Issues On Line*. Traigo a colación esta obviedad—a sabiendas de que la intención de los responsables de la publicación no era la de agotar el tema—simplemente para dejar en claro que el conflicto de las décadas mencionadas remeció muchos otros ámbitos de la sociedad, si no todos, como lo hiciera, exactamente 200 años antes, el levantamiento protagonizado por José Gabriel Condorcanqui Noguera (Túpac Amaru), que arremetió directamente contra el abuso del ejercicio del poder

(ámbito de la política), pero además puso en cuestión los cimientos del poder colonial al desenmascarar los discursos y rituales de “legitimación” del orden existente (ámbito de lo simbólico) y oponerse a la explotación del trabajo indígena (ámbito de lo político)¹.

La andadura categorial

Las categorías básicas a las que se atienen los diversos trabajos incluidos en este volumen pueden reducirse a tres: “violencia” (expresada a veces como “conflicto” o “guerra”), “memoria” y “representación (artística).” Nos encontramos, por tanto, con tres categorías que remiten, por un lado, a los hechos (violencia, conflicto o guerra), por otro lado, a las huellas de esos hechos en la subjetividad individual y colectiva (memoria) y, finalmente, a la puesta en escena de esas huellas a través de diversas expresiones culturales (narrativa, poesía, fotografía, retablo, teatro y cine).

El polisémico concepto de “violencia” remite tanto a la que se ejerce en el cuerpo—generalmente, la más visible—como a la que tiene que ver con la conformación de la personalidad y la identidad de los sujetos y los colectivos sociales y con las condiciones simbólicas y materiales en las que todo ello ocurre. Además de la violencia corporal, en el mundo andino han sido particularmente significativas la violencia lingüística (contra los idiomas originarios), la religiosa (contra las creencias), la identitaria (para la formación de la personalidad subalterna), la territorial (despojo del territorio) y la laboral (condiciones serviles de trabajo y apropiación del fruto del mismo). La violencia tratada por los contribuidores a este volumen de *HIOL* es preferentemente la física y la relacionada con algunos aspectos que configuran la identidad y la personalidad. Como veremos enseguida, la violencia en el mundo andino es constituyente de la sociedad y se encuentra, por tanto, en todos los ámbitos: en la “puesta en forma” de la convivencia (la *mise en forme* de Lefort), a la que llamaremos también “lo político”; en el mundo simbólico que “provee de sentido” (*mise en sens*) a esa convivencia; y, finalmente, en la constitución de la “puesta en escena” política (*mise en scène*), a la que nos referiremos también como “la política”².

De la memoria no quiero sino subrayar lo que ya está en los textos del volumen: la interpretación de ella no como depósito de hechos pasados, sino como rememoración y conmemoración de aquello que, como apuntara Heller, nos constituye en lo individual y en lo colectivo como pasado de nuestro propio presente. A ello añado—siguiendo a Heidegger, Gadamer y Vattimo—la consideración de la memoria como madre nutricia del pensamiento, en primer lugar, porque gracias a la memoria el pensar se alimenta de su propia tradición y, así, se da dignidad a ese pasado y densidad histórica al pensamiento del presente, y, en segundo lugar, porque al vérselas con un pasado no anclado en la definitividad de su haber sido, el pensamiento se asoma a lo insondable,

al abismo de una fundamentación sin fondo³, a aquello—el ser—que no tiene más presencia que la huella de su ausencia en el ente. Esta condición, este atreverse a habitar—a través de lo que hay—con lo que se sustrae, obliga a las personas y a los colectivos sociales a mantenerse en permanente “estado de abierto.” Este estado, y solo él, constituye un espacio de iluminación en el que lo que es se presenta como tal, pero apuntando a lo que se sustrae; es decir, lo que se presenta no se agota en su mera presencia. Y cuando esto ocurre, cuando la memoria trae a la presencia lo sido, pero presentándolo en su seguir siendo y remitiendo a un fondo que existe pero que no es asible, entonces “acontece”⁴ algo de trascendental importancia: el tiempo deja de ser un intrascendente sucederse de momentos homogéneos (el *kronos* de los griegos) para convertirse en una oportunidad (el *kairós* griego)⁵, una ocasión para un profundo cambio de mente (*metanoia*) a través de un diálogo con la tradición y entre nosotros, un diálogo performativo del que terminamos siendo hechura tanto nosotros mismos como la tradición. Por lo que conozco a este respecto, un texto que se acerca a la memoria así entendida es el reciente libro de Agüero, elaborado en el entorno de Carlos Iván Degregori, quien, como es sabido, se ocupó ampliamente de la violencia en el mundo andino.

Sobre la representación artística, aquella de que se ocupan los ensayos incluidos en este número de *Hispanic Issues On Line*, apunto únicamente que se enmarca, sin agotarlo, en el mundo de lo simbólico y que, como tal, hace perceptibles las formas de la convivencia social y las provee (o, eventualmente, despoja) de sentido. De una u otra manera, toda representación artística es lenguaje, porque en nuestro mundo—moderno pero cuestionado—no hay ya hechos sino interpretaciones, porque, como anotara tempranamente Nietzsche (57), “el mundo verdadero” se nos ha vuelto fábula. Más tarde, Wittgenstein, en su célebre *Tractatus Logico-Philosophicus*, se atreve a establecer que “los límites de mi lengua significan los límites de mi mundo.” (81). Dicho de otra manera, la experiencia del mundo la hacemos en el lenguaje. Para Heidegger, “La palabra—el habla—es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (“Carta...” 65). Y, finalmente, Gadamer, en *Verdad y método*, deja establecido que “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (i, 567). No me voy engolfar en disquisiciones filosóficas, pero debo dejar anotado que esa “representación” que el arte hace del mundo no agota al ente al traerlo simbólicamente a la presencia, ni termina nunca de proveer de sentido pleno a las formas de la convivencia. El ente está siempre abierto al ser y esta apertura no puede ser refigurada, pero sí sugerida y hasta convocada por el arte. En la capacidad de sugerencia y convocación de lo insondable—de aquello que se sustrae—está sin duda la tarea más difícil pero también más valiosa del arte, porque es en ella, como sugiere Platón en *El Banquete*, en donde “acontece” el esplendor, apogeo o efluvio máximo de la verdad y el bien como belleza. De igual manera, el ámbito de lo simbólico se encarga de proveer de sentido al proceso de conformación de la

sociedad, pero esa conformación está siempre en movimiento y, por tanto, su sentido está permanentemente construyéndose.

Violencia constituyente: anotaciones varias

A estas categorías básicas, de una u otra manera presentes en los trabajos de este volumen, añadiré algunas reflexiones sobre el tema que nos interesa aquí, pero inspiradas en diversas corrientes de pensamiento: la hermenéutica (M. Heidegger, H-G. Gadamer, G. Vattimo), la filosofía política que se inspira en Gramsci (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, entre otros)⁶, las reflexiones de la llamada “izquierda heideggeriana” (Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou, Ernesto Laclau ...)⁷, las propuestas de los teóricos de la colonialidad del poder y del saber (Aníbal Quijano y Enrique Dussel)⁸, la filosofía y ética del reconocimiento⁹ y, *last but not least*, los avances y apuestas de los estudiosos de la interculturalidad¹⁰.

Mi primera y principal anotación es que, en las décadas 80 y 90 del pasado siglo, el mundo andino estaba aún atravesado de violencia. Consiguientemente, la violencia no le advino de fuera, sino que le brotó de dentro, como un “acontecer” o salir a luz de lo que era constituyente de la propia sociedad andina. Como en cualquier otra sociedad, en la andina hay diversos grupos sociales con diferentes intereses, expectativas y nociones de vida buena. Pero, a diferencia de otras sociedades, en la sociedad andina no era dable, por hechura, la posibilidad de que un grupo social se constituyese en hegemónico erigiéndose (como propondría Laclau) en portador de lo equivalencial sin renunciar a su propia diferencialidad ni apropiarse establemente del poder político. El soñado Perú de “todas las sangres” (Arguedas) es, en el mundo andino, una utopía movilizadora (que no “arcaica,” como es para Vargas Llosa) pero inviable. Y lo es porque de hechura el mundo andino está conformado (su *mise en forme*, como diría Lefort) desde una perspectiva, la colonialidad, que afínca la diferencialidad en una base supuestamente natural, la raza (Quijano). Al fundar la diferencia en una variable inmodificable, fortalecida, además, por una interesada gradación civilizacional (primitivo/civilizado) y por un autoatribuido “derecho de conquista,” la violencia queda incorpora en la sociedad como constituyente de su propia estructura y esta adquiere una rigidez que le viene, en lo social, de la oclusión de la posibilidad de constituir hegemonías cambiables y, en lo individual, de la imposibilidad de salirse de la identidad atribuida y las condiciones de vida impuestas por el conquistador. Recuérdese que Heidegger enfatizó y Vattimo reiteró que el poder-ser es constitutivo de la persona humana, porque ella está siempre referida a ese fondo insondable y siempre ausente al que llamamos ser. Por tanto, ningún ente, y menos el hombre, se agota en la mera presencia. Dejar a la persona agotada en su mera presencia equivale a ejercer sobre ella una violencia extrema porque se le cierra la

puerta a “poder-ser,” un poder-ser que se realiza no en solitario sino—añade Vattimo, glosando a Heidegger—como un existir con un mundo de cosas y de personas.

En esta situación no es pensable que el poder político (la *mise en scène* de Lefort) sea un espacio vacío del que no es propietario ningún grupo social y que, por tanto, pueda ocupar temporalmente—y solo temporalmente—cualquier colectivo que consiga, debatiendo o “agónicamente” (Mouffe), transformarse en hegemónico en cuanto portador de lo equivalencial (Laclau). Esto, decimos, en el mundo andino no es posible. El poder político, en cuanto puesta en escena de una forma de convivencia (sociedad) construida desde la violencia, no puede ser realmente democrático sino totalitario; no puede permitir la neutralidad ni tolerar la existencia de espacios públicos, y ello independientemente de que quienes ejerzan ese poder sean civiles o militares. La única manera de llegar al poder político (real) es asaltándolo, recurriendo a la violencia, sustituyendo un totalitarismo por otro.

Si de la filosofía política pasamos a la historia podemos fácilmente identificar las formas en que la violencia quedó incorporada como factor constituyente de la sociedad andina. Hay que puntualizar que al hablar de factor “constituyente” nos referimos no solo a lo “constituido” sino a aquello que pertenece esencialmente a la estructura de la sociedad. No me toca aquí detenerme en ello, pero tendré que mencionar algunos aspectos que considero imprescindibles.

Como hemos sugerido arriba, en la transformación de la convivencia que tuvo lugar con la conquista y la colonización podemos distinguir tres ámbitos diversos pero concatenados: las formas de la convivencia social (la *mise en forme*), el mundo simbólico que da sentido y legitimidad (*mise en sens*) a esas formas de vida social y su puesta en la escena política (*mise en scène*)¹¹.

La *puesta en forma* de la nueva sociedad está marcada por una primera violencia: el despojo del territorio. Este despojo inicial se reviste de mayor importancia si se considera que no solo habitamos un territorio sino que somos habitados por él. En cuanto habitantes, en cuanto pobladores de un territorio, existimos con el mundo y con otros y, por tanto, ese territorio que habitamos está poblado de relaciones sociales, de cosas y de lo sagrado, todo lo cual constituye nuestra manera de ser y de existir. Por tanto, despojar del territorio equivale a remecer raigalmente la única esencia que el hombre posee, su existencia. Desde ese desgarramiento originario se comienza a construir una existencia—subalterna, dirían unos, o atravesada de colonialidad, apuntarían otros—que tiene la violencia como sustrato constituyente. Puestas en común, esas maneras otras de conformar—darle forma—a la existencia van constituyendo una convivencia social sobre cuya piedra angular (la violencia) se va construyendo el conjunto de las relaciones sociales.

Un segundo componente de la violencia en la conformación de la sociedad fue el despojo del trabajo que implicaba, primero, obligar al poblador andino a cambiar de ocupación y condiciones laborales (del

trabajo preferentemente agropecuario y en condiciones comunitarias al trabajo doméstico, minero, de los obrajes y agrario en condiciones serviles), y, segundo, a despojarle del fruto de ese trabajo. Y, así, el poblador andino pasó de ser miembro de una comunidad a la condición, real aunque no legal, de siervo al servicio de dueños o dueñas de casa, mineros, encomenderos, curas, dueños de obrajes, etc. Las relaciones sociales que se derivan a este segundo despojo son fácilmente imaginables y han sido ampliamente estudiadas por la historiografía. Quijano, por ejemplo, en el volumen citado, pone énfasis en la articulación de las diversas formas de trabajo (servil, esclavo, asalariado) como característica constituyente del capitalismo e incluso del eurocentrismo.

Una tercera violencia, emparentada con las anteriores y factor fundamental, especialmente en la constitución del *mundo simbólico*, es el despojo de la lengua y de la cultura. Del lenguaje hemos anotado arriba que es la casa del ser y la morada del hombre y que en el lenguaje hacemos la experiencia de nosotros mismos, de los demás, del mundo y de lo sagrado. Tenemos que añadir, ahora volviendo a Lefort y recordando a Bell, que el mundo simbólico provee de sentido a la forma de sociedad dotándola de criterios para la distinción verdadero/falso, bueno/malo, justo/injusto, legítimo/ilegítimo, auténtico/inauténtico, bello/feo, sagrado/profano, etc. Y, por tanto, el despojo de la lengua propia—o su reclusión al ámbito de la vida privada—trae, al menos, dos tipos de consecuencias: unas referidas a la constitución de la propia identidad y de la personalidad y otras relacionadas con los “marcadores de certezas” (Lefort 268) para hacer las distinciones que acabamos de indicar. Para decirlo abruptamente: con la conquista y la colonización el poblador andino se vio obligado a hacerse de identidades y proveerse de “marcadores de certezas” que le venían dados en una lengua que le era ajena y desde la que se elaboraba y difundía la legitimación del nuevo “orden,” ese al que Huamán Poma calificaría de “mundo al revés.” Del despojo de la cultura, por tratarse de un tema ampliamente estudiado, no mencionaré sino la extirpación de idolatrías y cómo ella significó el intento de dejar al mundo andino sin esos “marcadores de certezas” a los que acabamos de aludir. Las creencias tuvieron que pasar a la clandestinidad o camuflarse en los rituales cristianos, contribuyendo este camuflaje a que el ceremonial católico se volviese un rito representacional de variado valor religioso.

En la *puesta en escena* (la política) se concreta el despojo de la libertad. Conviene, a este respecto, distinguir—como lo hace Smith, aunque pensando en las democracias—entre la estructura institucional (virreinato, audiencia, intendencias, cabildos, corregimientos, hacienda, inquisición, cacicazgos, etc.) y la subjetiva o moral (el conjunto de valores, actitudes y formas de comportamiento que el poder político exigía de los súbditos). Esa escena, la de una monarquía imperial, dice basarse en un fundamento natural y divino, no mutable, por tanto, y en virtud del cual el poder y sus usos no están sometidos periódicamente al consentimiento de los súbditos, aunque tampoco se libran de un cierto

acatamiento de las leyes naturales y divinas. Ese poder omnímodo, totalitario, que no deja espacio para la libertad, elabora, difunde e impone, con apoyo de la clerecía, un conjunto de valores que se concretan en normas y rigen el comportamiento de los súbditos, es decir, orientan la moralidad para que sea funcional al sistema. Lo importante aquí, a diferencia de lo que ocurre en las democracias, es que la política no es portadora potencial de liberación sino instrumento para el ejercicio de la violencia constituyente de la sociedad. Y ello ocurre porque el espacio del poder está ocupado *a priori* por un único grupo social y no sujeto a debates y renovaciones.

Del mundo andino de la época colonial se puede decir, por tanto, que la violencia está anclada en la conformación o dación de forma a la convivencia social (lo político), en el ámbito cultural y simbólico y en la organización y uso del poder político (la política)¹². Nos encontramos, por tanto, la violencia como elemento constituyente, legitimante y constituido del mundo andino colonial.

¿Qué decir, aunque sea brevemente, de la violencia en el Perú republicano en el mundo andino? ¿Fue, acaso, desanclada y quedó solo como un componente normal de la vida social y del ejercicio legal del poder, o, por el contrario, siguió enquistada en las estructuras sociales, en el mundo simbólico y en la configuración y ejercicio de la política? En lo sustancial, hasta bien avanzado el siglo XX¹³ la diferencia entre el mundo andino republicano y el colonial no era realmente significativa. La violencia siguió presente, constitutivamente, en las relaciones sociales, el mundo simbólico y la política, lo cual no quiere decir que paralela—y, a veces, clandestinamente—no se fuesen desarrollando otras perspectivas nacidas del agenciamiento de los propios pobladores andinos, primero, como resistencia a las diversas formas de violencia del sistema y, segundo, como alternativas al mismo. Quiero subrayar aquí que el poblador andino no se contentó con el papel de agenciado al que el sistema le reducía. Se hizo también agente, aunque los frutos de su agencia no fueran reconocidos por el sistema o lo fueran tardíamente. Lo ocurrido en la “ciudad letrada” con respecto a la tardía incorporación de la producción andina como parte del cuerpo de la producción artística peruana no es ninguna excepción.

No voy a ahondar en el conjunto causal que hizo que la violencia siguiese siendo constituyente del mundo andino después de la instauración de la república¹⁴. Tengo, sin embargo, que mencionar algunos aspectos. Primero y principalmente, es todavía motivo de controversia si en la adhesión de los criollos peruanos a la independencia pesaron más actitudes y motivos realmente republicanos que el temor a una rebelión de indígenas y esclavos que hubiese podido parecerse al levantamiento de Túpac Amaru. En cualquier caso, lo cierto es que la esclavitud y la servidumbre continuaron por décadas. Como acertadamente señala el historiador Germán Carrera Damas, la crisis de la monarquía cristiana como sistema sociopolítico (forma de convivencia), universo simbólico (provisión de sentido) y eje del sistema imperial (escena de la política) comienza a desmoronarse con la

independencia de las colonias inglesas de América del Norte y sigue con la de las colonias españolas. En nuestro caso, acontecen—y emparento aquí el término “acontecer” con el de “oportunidad” (*kairós*) al que he aludido arriba—fenómenos de singular trascendencia: por un lado, tanto los esclavos como los indígenas, invisibilizados antes en la escena pública, adquieren una importante visibilidad debido a su participación en las guerras de independencia, lo cual refuerza en estos sectores sociales la necesidad de pensar en una agenda propia relacionada con la liberación, la justicia y la participación en las decisiones; por otro lado, entre los criollos—como señalan Carrera Damas y otros historiadores—se desarrolla una intensa controversia teórico-política (a medio camino entre el ámbito de lo simbólico y el de la política) sobre el orden republicano, entendido como institucionalidad y como competencias y actitudes de las personas (ámbito de la política). A los criollos—además de debatir en la Sociedad Patriótica sobre si era preferible el sistema monárquico o el republicano—les preocupa saber si, puesto en escena, el orden republicano es idóneo para conseguir el objetivo socialmente primordial: mantener la estructura interna de la sociedad colonial y las relaciones sociales que la caracterizaban. No es raro, por tanto, que “la política” y el ámbito de lo simbólico estén atravesados durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX por prácticas políticas, debates y combates encaminados, unos, a recuperar y adaptar los mecanismos coloniales para mantener o restablecer la dominación de tipo colonial, y, otros, a transformarlos paulatinamente pero para conseguir el mismo objetivo (Carrera Damas). No debe soslayarse, sin embargo, que también se hicieron presentes otras alternativas, surgidas de la agencia propia del mundo andino o de ciertos sectores urbanos más avenidos con el liberalismo y posteriormente hasta con el socialismo, aunque ninguna de ellas logró ganarle la primacía a las propuestas continuadoras de las tradiciones coloniales¹⁵.

Es cierto que la instauración de la república podría haberse constituido en una “oportunidad” (*kairós*) para la transformación profunda de la forma de convivencia social, pero ello habría exigido revisar los despojos a los que hemos aludido arriba tanto en lo institucional como en lo actitudinal. Porque la democracia, cuando es emprendida en serio, supone una transformación de las instituciones que ordenan y regulan la convivencia, pero también de los mundos simbólicos y de la escena de la política. Todo ello va de la mano con una manera diversa a la del sistema monárquico en lo relativo a la constitución de la subjetividad e identidad y a la conformación del mundo de los valores (religiosos, morales y cívicos) que regulan el comportamiento.

No me voy a extender en el desarrollo de los temas señalados en el párrafo anterior. Tocaré solo algunos aspectos de ellos. Con respecto a lo institucional, como he anotado ya, el poder en el sistema monárquico supone estar basado en un orden natural y divino al mismo tiempo. La importancia del origen divino se acentúa especialmente cuando ese sistema se ve a sí mismo como responsable y ejecutor del *imperium*

christianum. La consecuencia de esta manera de pensar su fundamento es que el rey es propietario del poder de manera indiscutible e inalienable. El advenimiento de la república consiste en el desmoronamiento de esta manera de fundamentar el poder y, consiguientemente, el espacio del poder queda, en principio, vacío—como anotan Laclau y Mouffe—y, además, no es llenable sino temporalmente y a través de debates entre adversarios que pugnan por la hegemonía en condiciones relativamente similares. Sabemos bien que nada de esto ocurre en buena parte de la historia de nuestra república. La élite criolla, militarizada o no, se apropia del poder, aunque lo haga por facciones, dejando fuera al resto—la mayoría—de la sociedad, y, así, incumple principios constituyentes de la democracia: que en ella el poder político no tiene propietario y que puede ser ejercido temporalmente por cualquier sector social.

En relación con la moralidad y lo actitudinal, comienzo recordando que en el régimen monárquico la sociedad es organizada en estructuras (estamentos) que suponen que las personas pertenecen a ellas por naturaleza y de manera inamovible. La democracia consiste igualmente en la descomposición del orden estamental y su fundamento, haciendo, como enfatiza Taylor en sus múltiples escritos¹⁶, que el principio de la dignidad sustituya al del honor. El honor como merced concedida a determinadas personas o ganado por ellas es, de suyo, discriminatorio, mientras que la dignidad atribuida a todas las personas por pertenecer a la especie humana es, por sí misma, el fundamento de la igualdad, la libertad y la fraternidad. Es evidente que el principio de la dignidad y sus consecuencias prácticas y políticas no se instalaron en el Perú, a partir de la proclamación de la república. No solo se mantuvo la esclavitud—a pesar de los intentos y promesas iniciales de eliminarla—, sino que siguió vigente la “racialización” de las identidades y de las relaciones sociales, y la inmensa mayoría de la población, especialmente la andina, quedó excluida de la posibilidad de participar en la toma de decisiones y en la redistribución de los bienes. En nuestro caso, parece evidente que entre las políticas de reconocimiento y las de participación en la redistribución de los bienes hay esa estrecha relación que argumenta Nancy Fraser en su polémica con Axel Honneth. Este último sostiene que el reconocimiento es la categoría moral fundamental y que la redistribución es una derivación de ella, mientras que Fraser sostiene que tanto el reconocimiento como la redistribución son categorías cofundamentales e irreductibles de la justicia y que, por tanto, la redistribución no puede reducirse a la condición de derivada del reconocimiento. Para nuestro caso lo que nos interesa de esta polémica es traer a colación (aunque no lo desarrollemos) el asunto de la moralidad y la concepción de la justicia en la constitución de la república y de las tradiciones republicanas. Si la moralidad y la justicia no cambiaron sustantivamente en la etapa republicana para el mundo andino, si el reconocimiento y la redistribución siguieron siendo marcadores de injusticia, es lógico pensar que la violencia colonial y sus expresiones (territorial, lingüística, cultural, laboral, identitaria, etc.)

siguiesen instaladas en ese mundo, tanto en la conformación de la sociedad (las relaciones sociales, la constitución de la identidad, etc.), como en el mundo simbólico “oficial” y en la escena política.

He sugerido arriba que las reformas velasquistas iniciaron un cambio significativo porque trataron de afectar sustantivamente el ámbito del reconocimiento y el de la redistribución, remeciendo la puesta en forma de la sociedad, la provisión de sentido y la puesta en escena política. Que ello lo protagonizase una dictadura con visos de totalitarismo, que el gobierno tratase de ocupar todos los ámbitos sin dejar espacio para el desarrollo de la sociedad civil es algo en lo que no podemos entrar aquí. Pero creo que sí se puede afirmar que el fracaso y desmontaje de esas reformas contribuyó a estrechar el espectro de las alternativas para un cambio realmente significativo. Mientras que en el mundo urbano las exigencias de regreso a la democracia lograron imponerse, en el mundo rural brotó, de su propio ámbito, la violencia poniendo el punto de mira más en las estructuras multiseculares de dominación que en las formas de gobierno. Que el liderazgo de este brotar de la violencia estuviese en manos de los “letrados” de las ciudades interandinas y que esos líderes envolviesen en un ropaje ideológico de visos globalizados (un supuesto socialismo autoritario, dictatorial y hasta totalitario) la falta de esperanzas y de expectativas y la sobra de indignación y rebeldía de los pobladores andinos no le quita nada al carácter natural de la violencia como recurso para pensar e imponer un nuevo orden. Lo que, a mi juicio y a tenor de las reflexiones anteriores, hizo Sendero fue poner en la escena política, con inusitada virulencia, la violencia que estaba enquistada en el mundo andino. Califico la intervención senderista de virulenta para dejar en claro su carácter maligno, sañudo, ponzoñoso y criminal. Frente a la puesta en escena de una política virulenta y totalitaria como la de Sendero, el Estado intervino con un modo de entender el problema y de actuar igualmente virulento y totalitario. No había espacio para la neutralidad—como ocurriera también durante la rebelión de Túpac Amaru, según el citado estudio de Walker—, ni era posible la existencia abierta de espacios públicos para la actuación de la sociedad civil. Para los contrincantes, el otro no era el adversario al que habría que convencer sino el enemigo al que había que aniquilar. Y desde esa perspectiva, en la que coincidían los dos bandos, toda persona, grupo o asociación que no estuviera de una parte estaba necesariamente de la otra y, por tanto, era un enemigo al que había que aniquilar. Nos encontramos, pues, ante dos totalitarismos enfrentados, que son ambos expresión de la violencia constituyente del mundo andino.

Termino subrayando que la racionalidad—en el sentido de aquello que explica lo ocurrido—de la violencia senderista y la estatal que se pusieron de manifiesto en las décadas 80 y 90 del pasado siglo es la existencia de una violencia estructural que está presente en la conformación de la sociedad, en el sistema simbólico provisor de sentido y en la escenificación política. Reflexionar sobre si esa violencia constituyente esté siendo debilitada y que vayan o no surgiendo

alternativas a ella es algo en lo que, desde la filosofía, no podemos meternos, porque, como ya dijimos, el búho de Minerva alza el vuelo al anochecer, cuando los hechos ya han ocurrido.

Notas

1. Como se sabe, sobre el levantamiento de Túpac Amaru hay centenas de libros. Un último, interesante y comprensivo aporte es: Walker, Charles. *La rebelión de Tupac Amaru*. Lima: Harvard U.P./IEP, 2015.
2. Como veremos más adelante, recogemos aquí categorías conceptuales elaboradas por Claude Lefort, Carl Schmitt y Chantal Mouffe, entre otros.
3. La disolución del fundamento fue tematizada tempranamente por Vattimo como “pensamiento débil.” Ver, por ejemplo: Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti. *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995. Luego ha sido objeto de reflexión; ver: 1) Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh U. P., 2007.; y 2) Klocker, Dante E. *Fundamento y abismo. En torno a la cuestión del fundamento en el círculo de ‘Ser y Tiempo’ de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
4. Sobre el acontecimiento como disrupción o alteración del orden de lo óntico (lo dado) y alumbramiento de lo nuevo reflexiona ampliamente Oliver Marchart en el libro citado (ver nota 3), especialmente cuando comenta los aportes de Alain Badiou. De Badiou puede verse: Badiou, Alain. *L’être et le événement*. Paris, Seuil, 1988.
5. Ver un breve pero lúcido apunte sobre este tema en: Domingo, Rafael. “Entre el chronos y el kairos.” *Nuestro tiempo. Revista cultural y de asuntos actuales de la Universidad de Navarra*. 679 (2013): 27. Entre otros, han hecho aportes interesantes sobre este tema: 1) Campillo Meseguer, Antonio. “Aión, chrónos y kairós. La concepción del tiempo en la Grecia Clásica.” *La(s) otra(s) historia(s)*. 3 (1991): 33–70. 2) Enguita, Adrián Alonso. “Kairós como origen de la disciplina histórica.” *Eikasía: revista de filosofía*. 61 (2015). 3) Núñez, Amanda. “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós.” *Escuela de Arte*. 10 (2007). 4) Marramao, Giacomo. *Kairós: Apología Del Tiempo Oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2009.
6. De Ernesto Laclau interesa especialmente: Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005. Y de Chantal Mouffe: Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE, 2007. De ambos: *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: FCE, 2004.
7. Sobre la izquierda heideggeriana, una buena exposición puede verse en el libro citado de Oliver Marchart, que puede completarse con el también citado de Dante Klocker (ver nota 3). Nosotros recurriremos aquí especialmente a Claude Lefort en: 1) “Permanence du théologico-politique?” *Essais sur le politique*. Paris, Seuil. (1986). 2) “Le refus de penser le totalitarisme.” *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Berlin. (2007) 3) *La incertidumbre democrática: ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos, 2004.
8. De Aníbal Quijano acaba de aparecer una excelente antología: Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-espiritual a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*. Buenos Aires: Clacso, 2014. De Enrique Dussel interesa aquí: Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación* México: Edicol, 1977. No cito a Walter Mignolo por sus frecuentes e infundadas generalizaciones.
9. De Charles Taylor interesan especialmente: 1) Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1974. 2) Taylor, Charles. *Philosophical*

- arguments*. USA: Harvard U.P., 1997. 3) Taylor, Charles. *Les sources du moi*. Paris: Boreal, 1998. 4) Su contribución en: Gutman, Amy. ed. *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. SA: Princeton U., 1994. Sobre la relación reconocimiento/redistribución, Nancy Fraser y Axel Honneth debaten en: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003.
10. La bibliografía a este respecto es muy amplia. Algunos ejemplos: 1) Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Verlag Mainz, 2003. 2) Helberg Chavez, Heinrich. *Pedagogía de la interculturalidad*. Lima: Fortepe, 2001. 3) López, Luis Enrique, ed. *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*. La Paz: FunProeib Andes/Plural, 2009. 4) Monteagudo, Cecilia y Fidel Tubino, eds. *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009. 5) Pajuelo, Ramón y Pablo Sandoval, comps. *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima: IEP, 2004. 6) Walsh, Catherine. *La interculturalidad en la educación*. Lima: Fortepe, 2004.
 11. Reitero que estoy usando categorías recogidas de Claude Lefort en las ya citadas obras.
 12. Para la distinción entre lo político y la política, seguimos, como hemos ya anotado, los aportes de: Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009. Recuperado de: <https://arditiesp.files.wordpress.com/2012/10/schmitt-carl-el-concepto-de-lo-politico-completo.pdf>. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios. Dichos aportes han sido luego sometidos a un amplio debate por varios autores, entre los que sobresale: Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE, 2011.
 13. Las reformas del gobierno militar de Juan Velasco (1968–75) tienen, a este respecto, una particular importancia.
 14. Además de en antiguos textos, he tocado lateralmente estos temas en tres artículos recientes: 1) López Soria, José Ignacio. "Legislación y diversidad en los preparativos de la República." *Justicia, derecho y sociedad. Debates interdisciplinarios para el análisis de la justicia en el Perú*. Ed. M. Ledesma Narváez. Lima: Centro De Estudios Constitucionales – Tribunal Constitucional Del Perú, 2015. 463-91. 2) López Soria, José Ignacio. "Buscando/construyendo el sentido de la Independencia." *La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*. Ed. M. Giusti, G. Gutiérrez, and E. Salmón. Lima: Fondo Ed. PUCP, n.d. 475-500. 3) (En prensa). "Conceptos de filosofía política en la Constitución de Cádiz." Aparecerá en un volumen sobre la independencia peruana que coordina Margarita Guerra y editará la Pontificia Universidad Católica del Perú.
 15. Se sabe que en la segunda mitad del siglo XX la agencia de los pobladores andinos se hizo especialmente notoria en las ciudades, tanto que algunos estudiosos del tema, como José Matos, consideran que esa agencia es portadora potencial de la "promesa de la vida peruana" (Basadre) y del "Perú de todas las sangres" (Arguedas) en la forma del anhelado encuentro entre Estado y nación o naciones. Ver: Matos Mar, José. *Perú: Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Lima: URP, 2011. Sobre este texto y otro de Elio Martuccelli (Martuccelli, Elio. *Conversaciones con Adolfo Córdova*. Lima: INIFUA, 2012.) hay una nota de presentación crítica mía: López Soria, José Ignacio. "Entre la modernidad 'popular' y la 'profesional.' Notas sobre dos libros recientes." *Hueso húmero*. 59 (2012): 132–148.
 16. Inspirándose en la teoría hegeliana sobre el reconocimiento, expuesta por Hegel especialmente en *Sistema de la eticidad y Fenomenología del espíritu*.

Obras citadas

- Agüero, José Carlos. *Los rendidos. Sobre el don de perdonar*. Lima: IEP, 2015. Impresa.
- Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada, 1964. Impresa.
- Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2004. Impresa.
- Carrera Damas, Germán (2003). República monárquica o monarquía republicana. En: Ayala Mora, Enrique (coord.). *Historia de América Andina*. Vol. 4: Carrera Damas, Germán (ed.). *Crisis del régimen colonial e independencia*. Quito: UASB/Libresa.
- Cerezo Galán, Pedro. “Obertura a Principios de la Filosofía del Derecho de G. W. F. Hegel.” *El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*. 6 (2009): 2–21. Recuperado de: elbúho.aafi.es/buho6/cerezo.pdf.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2000. Impresa.
- Hegel, Jorge Guillermo Federico. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1937. Impresa.
- Heidegger, Martin. “Carta sobre el humanismo.” *Existencialismo y humanismo*. Jean-Paul Sartre y Martin Heidegger. Buenos Aires: Sur, 1963. Impresa.
- _____. *¿Qué significa pensar?*. Madrid: Trotta, 2005. Impresa.
- Heller, Ágnes. *Teoría de la historia*. Barcelona: Fontamara, 1982. Impresa.
- Honneth, Axel y Nancy Fraser. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2003. Impresa.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- Lefort, Claude. *Essais sur le politique*. Paris, Du Seuil, 1986.
- Mouffe, Chantal. *En torno a lo político*. Buenos Aires, FCE: 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos o de cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Edad, 2002.
- Quijano, Anibal. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-espiritual a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*. Buenos Aires: Clacso, 2014.
- Smith, Steven B (2008) *Introduction to political philosophy*. Lecture 23. Democratic Statekraft: Tocqueville’s Democracy in America. Online Yale Courses. Recuperado de: oyc.yale.edu/political-science/plsc-114#syllabus.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: FCE, 1996.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1990.
- _____. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 1996.

López Soria, José Ignacio. “Violencia y racionalidad.” *Conflicto armado y políticas culturales de la memoria en el Perú*. Ed. Carlos Vargas-Salgado. Hispanic Issues On Line (Spring 2016): 173–185. Web
