


---

# ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

## Un ensayo de interpretación

Morgan Quero

---



EL ESTADO Y LA REPRESENTACIÓN están de vuelta. Asociados a los principios de autoridad y orden, de democracia y mediación, ambos son conceptos inagotables en la reflexión política contemporánea. Interpretados a partir de la experiencia histórica peruana, con sus continuidades y rupturas, pueden ayudarnos a encontrar pistas originales en los debates actuales sobre su transformación, su papel y sus funciones.

La reforma del Estado emprendida en el Perú y en América Latina como parte del cambio del modelo de desarrollo, bajo la presión de las políticas de ajuste económico y racionalización administrativa, ha producido nuevos debates teóricos y políticos que aún no terminan<sup>1</sup>. Así mismo, la crisis de la función integradora y representativa del Estado en relación con la sociedad ha movilizado argumentos en favor del pluriculturalismo, la defensa de la "etnicidad" y el derecho a la diferencia.

<sup>1</sup> Cf. Theda Skocpol, "El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual", en R. Grompone (ed.), A. Adrianzen, J. Cotler, S. López (comp.), *Instituciones políticas y sociales. Lecturas introductorias*. Lima, IEP, 1995, pp. 91-129.

## MORGAN QUERO

Más allá de esta lógica, estos dos conceptos nos exigen distanciarnos de las teorías habituales del poder y del management de las grandes organizaciones, para entender como operan en el ser para fundarnos en tanto que sujetos humanos. O, mejor dicho, cómo podemos llevar a cabo el desafío de la vida en un país como el Perú. La cuestión que plantea el Estado, todo Estado, es el de las instituciones en una sociedad. Recordemos lo que Aristóteles escribía en la *Política*, rescatando una cita de Homero en la *Iliada*: no se puede vivir "sin clan, sin ley, sin hogar"<sup>2</sup>. La problemática a la que queremos acceder en el Perú parte del supuesto de que para entender en su complejidad la trama del Estado y la representación, debemos anudar lo biológico, lo social y lo inconsciente. Siguiendo las tesis de Pierre Legendre<sup>3</sup>, trataremos de entender que "el arte de gobernar no es una teoría, es el arte de tramar una legalidad para hacer nacer, alimentar y conducir a los sujetos humanos hasta la muerte"<sup>4</sup>. En ese sentido, Estado y representación se elaboran como instancias mediadoras entre un sujeto y otro para construir un discurso fundador que los reúna y les permita habitar el mundo. Pero estas *instituciones* no se dan como simple enlace que manipulan y pervierten al sujeto cual marioneta, sino que se dan como instancia tercera. Como tercio desde

<sup>2</sup> Aristóteles escribía, refiriéndose al hombre como animal político (ni fiera, ni dios), "que quien por naturaleza y no por cosas de fortuna carece de ciudad está por debajo o por encima de lo que es ser hombre". *Política*, México, UNAM (ed. bilingüe), 1963, p. 4.

<sup>3</sup> Jurista y erudito francés muy poco conocido en el Perú y América Latina. Sólo dos de sus libros han sido traducidos por Siglo XXI por el momento. Ha publicado una obra monumental sobre la *Historia del Estado en Francia* y varias *Lecciones* que desbordan el campo de lo jurídico para internarse en el psicoanálisis y la ciencia política. Inspirándonos en sus planteamientos trataremos de adaptarlos a la problemática peruana para nuestro ensayo.

<sup>4</sup> Pierre Legendre, *Lecciones IV. El inestimable objeto de la transmisión*. México, Siglo XXI, 1996, p.12.

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

donde se elabora el discurso mítico que da sentido al principio de razón, llenando de verdad el vacío de los orígenes.

Estas categorías nos colocan ante el abismo: ¿Se puede articular una sociedad pluricultural más integrada cuando en su seno está marcada por la violencia y la opresión? ¿Es posible generar y distribuir riqueza (dar a cada quien lo suyo) sabiendo que las estructuras de clase han configurado un país injusto? Porque estas preguntas no tienen precio en el Perú, trataremos de abordarlas desde una perspectiva diferente a la habitual en las ciencias sociales. Partiendo de la historia recordaremos a Foucault cuando escribía: "La historia, lo sabemos, es la playa más erudita, más prevenida, más despierta, más atestada quizás de nuestra memoria; pero también es el fondo del cual provienen todos los seres a su existencia y a su precario centelleo"<sup>5</sup>. Nos interrogaremos primero sobre la "crisis" de la *genealogía* para luego entender los problemas de las fundaciones del Estado.

### I. LA CRISIS DE LA GENEALOGÍA

La genealogía es la ciencia de las filiaciones. Estudia la sucesión de ancestros que establecen una descendencia. Todos nacemos de un padre y una madre, es el nacimiento biológico. Sin embargo esto no basta, ya que también nacemos una segunda vez en el orden de las instituciones: el Estado y su representación. Podemos hacer una genealogía situándonos desde una perspectiva histórico-política: ¿de qué somos hijos al nacer en el Perú? Para discutirlo trataremos de ver cómo hemos pasado de ser hijos del sol a hijos de la crisis, lo cual nos ha colocado en la necesidad de transmitir sin herencia.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1992, p. 231.

## MORGAN QUERO

Como lo señala C.I. Degregori, "nuestra partida de nacimiento como país tiene lugar y fecha establecidos: Cajamarca, noviembre de 1532"<sup>6</sup>. Esa partida de nacimiento nos hace entrar en una crisis de definición en torno a la identidad nacional que se inscribe como un desgarramiento inicial a raíz de la conquista. Sin embargo, desde el inicio existió la posibilidad de construir nuevas filiaciones que permitieran salir de la tragedia sin tener que resolver el conflicto de representación pasando al acto. La literatura, con Garcilaso, y el derecho, con los debates acerca del estatuto jurídico de los indios, nos ofrecen esa posibilidad de pensar la construcción de un texto supremo para recomponer el orden de las filiaciones.

Entre las muchas páginas destinadas al estudio de la obra de Garcilaso de la Vega pocas recalcan la intención del título de su obra principal, los *Comentarios*. ¿Qué significa en el siglo XVI erigirse como comentarista o glosador? Antes que nada, situarse en la tradición de los comentaristas o intérpretes del texto sagrado, la Biblia, la Torá, el Corán. Este género teológico, jurídico y literario de la Edad Media era un ejercicio obligado para aquellos que querían entrar en el terreno de la dogmática institucional; es decir, en el montaje simbólico del poder divino y humano. Garcilaso, formado intelectualmente en la Europa humanista, e influido por el renacimiento italiano, conocía el valor de la palabra "comentario".

"*Forzado del amor natural de la patria*", escribe Garcilaso, sabiendo que ésta debe existir más allá de estar compuesta por prendas de dos naciones, entendiendo que su mestizaje anuncia los problemas del nuevo mundo, escribe los *Comentarios*. Pero todo comentario es un texto sobre otro texto que, ante todo, es un texto sagrado. No

<sup>6</sup> Prólogo a Max Hernández, *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima, IEP, BPP, 1993, p. 9.

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

cualquier texto puede o debe ser comentado. Sin embargo, en el Perú no había texto en sí que relatara la historia incaica. Aunque fundamental, la oralidad no podía sustituir a la escritura en la conservación de la memoria para la cultura occidental. Había que inventar un texto que fuera su propio texto. El comentario se convertía así en una prueba de la existencia del otro Texto comentado, interpretado, reconstruido por Garcilaso. Así escribía el Inca: "En el discurso de la historia protestamos la verdad de ella"<sup>7</sup>, refiriéndose a los cronistas y situándose en otra perspectiva sobre la *verdad del relato*. Se trataba más bien de crear un Texto ficticio que fuera capaz de arraigar en él, con fuerza fundacional, todos los recursos míticos que le permitieran a otros, descender de ese Texto. Quisiéramos, siguiendo a Legendre, entender que "el mito es esto: hablar en el límite de la palabra, hablar por medio de una puesta en escena de la verdad sin decir la del todo"<sup>8</sup>. Garcilaso proponía salir de la política sin memoria (que constituye toda crisis) para inventar un relato mítico que, desde la ficción, instituiría la continuidad de la vida, devastada por el derrumbe de una cultura conquistada. Lo esencial era salir de la confrontación entre dos partes, lo andino y lo occidental, para inventar esa palabra nueva con la que se inicia el relato: el nombre del Perú. "El principio fundador es la artificialidad de la instancia tercera que permite a las nomenclaturas binarias funcionar, pero sin mezclarse con éstas"<sup>9</sup>, nos dice Legendre. Este principio fundador es al que puede recurrirse para entender como se da nacimiento a una sociedad, puesto que también la sociedad es parida<sup>10</sup>. Lo importante es saber que podemos apelar

<sup>7</sup> Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, Tomos I y II, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.

<sup>8</sup> Pierre Legendre, *El inestimable...* op.cit. p.116.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Carlos Franco, "La plebe urbana, el populismo y la imagen del "alumbramiento"", en *La otra modernidad*, Lima, CEDEP, 1991, pp.129-141.

MORGAN QUERO

al texto de Garcilaso para producir continuidad más allá del cambio. Así nos lo indica Julio Ortega, comentando a su vez a Garcilaso: "El texto se proyecta en discurso cultural porque los significados se transforman en un modelo; o sea, en el significante de un nuevo signo producido desde la escritura. Ese signo es la historia de América Latina, cifrada en el Incario y capaz de una legitimidad (...) civilizada y política"<sup>11</sup>.

Para nuestro propósito, no importa que se haya puesto en entredicho la confiabilidad de la obra en términos históricos y narrativos, ya que el objetivo es otro<sup>12</sup>: hacer nacer el sujeto desde los comentarios que permiten al Texto supremo representar la verdad y mantener de pie a la vida<sup>13</sup>. Al decir esto, queremos ir acercándonos a ese símil en relación al Texto sin sujeto, propuesto por Garcilaso<sup>14</sup>. En la historia política, ese espacio vacío debía ser ocupado y representado por el Estado en su función de Tercio mediador, permitiendo poner en escena diferenciación y duplicación, pilares de la reproducción de la sociedad. Los hijos inciertos nacidos de aquel momento histórico siguen buscando a su antepasado, el Estado, en su representación más política para venir a resolver el conflicto y producir legitimidad.

En la deuda entre generaciones, los hijos no pueden ser una minoría social. Las leyes de la Colonia hicieron

<sup>11</sup> Julio Ortega, *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura*. México, FCE, 1988, 223 p.

<sup>12</sup> Así lo explica Max Hernández retomando estos debates académicos sobre la precisión, veracidad y modo de contar del Inca. Cf. *Op.cit.* p. 23.

<sup>13</sup> Cf. Pierre Legendre, *Leçons VI. Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des Etats*. Paris, Fayard, 1992.

<sup>14</sup> No olvidemos que el lema escogido por el mestizo en su escudo de armas era claro: "Con la espada y con la pluma". La dimensión y el alcance político de su obra es fundamental por la intención en el manejo de la pluma que se realiza como si fuera una espada. Garcilaso está en la lucha, y es el primer intelectual peruano.

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

de los indios sujetos de derecho para facilitar a los conquistadores el derecho a esos sujetos. Este "derecho" no se entendía como facultad de un sujeto, sino como el ordenamiento objetivo de una sociedad. A su vez, la cuestión del derecho de los indígenas era cuestión de su estado o *status*. En su *Política indiana* del siglo XVII, Solórzano Pereyra retomaría tres categorías jurídicas del derecho civil, anteriores a la conquista, para acuñar el lugar que los indios ocupaban en las Indias Occidentales: rústicos, miserables y menores<sup>15</sup>.

La rusticidad se refiere a la imposibilidad de participar en la cultura de los juristas o en la cultura, sin más. Pero era un *status* con sus *privilegia*. Permitía guiarse en materia privada conforme a sus costumbres sin que por esto se les reconociera un derecho propio, distinto al que regía en la Colonia. El estatuto de miserables hacía alusión a la necesidad de un amparo especial puesto que no podían valerse por sí mismos. Al igual que los indigentes, viudas, huérfanos, conversos al cristianismo, necesitaban una protección (ejercida por la Iglesia). La minoría, a su vez, era la falta de capacidad, la limitación de su capacidad humana para razonar; lo cual los hacía sujetos a la tutela o la patria potestad. Recordemos que en derecho romano el menor es el infante y es menor porque el *infans* no tiene derecho a la palabra. Es en este tríptico legalista en el cual se asienta la opresión.

Los indígenas, al no perder su derecho, tampoco pierden su gobierno. De allí nace la *república* de indios o, más bien, una innumerable serie de micro-repúblicas, permitiendo una articulación condicionada al exterior que paradójicamente les otorgaba cierta autonomía dentro de una absoluta subordinación. "Tampoco es que la ley -nos dice B. Clavero-, este derecho subordinado, capacitara.

<sup>15</sup>Estos datos y definiciones provienen de Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México, Siglo XXI, 1994, 210 p.

MORGAN QUERO

Asistía a una discapacitación establecida por un derecho superior, el derecho indisponible"<sup>16</sup>.

La tensión por la legitimidad va de la mano con ese derecho indisponible que había surgido del despojo histórico proveniente de las famosas bulas alejandrinas. A través de éstas el Papa, como vicario de Cristo en la Tierra, cedió las tierras recién descubiertas, sin tener derecho a ello, a los reyes de España y Portugal. Por eso, la "merced real", derivada de la bula de Alejandro VI será discutida por teólogos y juristas. Recordemos la *Controversia de Valladolid*, entre Sepúlveda y de Las Casas, en 1550 y 1551, en torno a la racionalidad de los indios y lo injusto de la guerra de conquista<sup>17</sup>. Antes, desde 1539, Francisco de Vitoria, el teólogo de Salamanca que nunca puso un pie en las Indias, se abocó a desbaratar el discurso homicida en torno a esa nueva legitimidad de la conquista. Inspirado sobre todo en los sucesos peruanos, escribiría su *Relección sobre los indios I y II*. En éstas, trata de mostrar con una lógica implacable lo no legítimo y lo legítimo de la conquista<sup>18</sup>, manifestando los riesgos que comporta para el poder español el hecho de sojuzgar y despojar a las sociedades indígenas. Vitoria sabe que esto trae consecuencias. Como teólogo-jurista denuncia este crimen destinado a negar las leyes y convertir a los indios en esclavos para anular su derecho a la rebelión. Vitoria discute esta orden porque perpetúa el homicidio: aquél en que un hijo mata a otro hijo y, al hacerlo, anula la descendencia de la víctima, poniendo también en peligro inminente la descendencia del victimario. Estamos ante un crimen genealógico. Eso es lo que quiere evitar Vitoria,

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>17</sup> Cf. Eduardo Subirats, "Lógica de la colonización" en *Márgenes. Encuentro y debate.*, n°9, octubre de 1992, pp.168-185.

<sup>18</sup> Al respecto ver el capítulo destinado a Francisco Vitoria en Mauricio Beuchot, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. México, Siglo XXI, 1992, p. 18 - 40.



## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

que *el crimen sea demasiado pesado de llevar*<sup>19</sup>. Este crimen, reedición del crimen absoluto, significa el derrumbe del mundo o la imposibilidad de salir de la culpabilidad. Por eso discute el tema, diciendo: "aquel príncipe que obtenga potestad sobre ellos (los indios) estará obligado a promulgar leyes convenientes a su república, incluso en lo temporal, de modo que se conserven y aumenten sus bienes materiales y no sean expoliados de sus riquezas ni de su oro". Dicho príncipe debe velar por su bien, por ejemplo, dejarlos que acuñen moneda, darles leyes justas y ministros que las hagan cumplir. "Y hasta que no se llegue a esto *el rey no está inmune de culpa*, o al menos no lo están aquellos con cuyo consejo gobierna el país"<sup>20</sup>. En resumen, Vitoria desea hacer comprender que la conquista, tal y como se dio, es una bomba de tiempo que apunta a desbaratar la referencia construida por el derecho civil amenazando a ambas partes. En este derecho civil<sup>21</sup>, heredado del derecho romano, deben permanecer integrados, como cadenas superpuestas y jerárquicamente alineados, los pequeños "todos", los otros derechos civiles.

Inútil es decir que la crisis de la genealogía establece una filiación en permanente tensión a pesar del tiempo transcurrido. Un dispositivo trágico parece encadenarnos a los orígenes marcados por el conflicto. María Isabel Remy lo plantea cuando dice que "tenemos un discurso de confrontación como discurso sobre la Nación"<sup>22</sup>. De esta

<sup>19</sup> Caín grita a Dios en la Torá, capítulo 4, versículo 13 : "Mi crimen es demasiado pesado de llevar". Citado en PL, *El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el Padre*. México, Siglo XXI, 1994, pp. 113-117.

<sup>20</sup> Citado en M. Beuchot, op. cit. p.24. Las cursivas son nuestras.

<sup>21</sup> "El Derecho Civil es lo que cada pueblo o ciudad se ha constituido como propio por causa divina y humana" según Isidoro de Sevilla. De allí que civilizar sea aplicar al mundo el Derecho Civil, en Pierre Legendre, *El inestimable...* op. cit.

<sup>22</sup> M. Isabel Remy "Historia y discurso social. El debate de la Nación en el Perú", en Julio Cotler (ed.), Perú 1964-1994. *Economía, sociedad y política*, Lima, IEP, pp.275-292.

## MORGAN QUERO

ruptura surge la pregunta suplementaria en torno a la genealogía como transmisión, como herencia para las generaciones no nacidas aún que habitan el mundo tanto como los muertos.

Pero, ¿qué es lo que se transmite? El poder. El poder de fundar y perpetuar la especie, la vida. Pero para transmitir hay que haber heredado. ¿Qué es lo que se hereda? El derecho a gobernar. Este "derecho" se puede ganar con la capacidad para promover míticamente el principio de razón fundador y transmitirlo, en el sentido jurídico y teatral del término. Nuevamente estamos ante la representación. Se puede salir del *fatum* de la tragedia, afirmando en el orden político otra puesta en escena. La transmisión sin herencia se mantenía en el Perú como incapacidad de salir de la repetición del crimen y resolver la cuestión del cuerpo soberano.

La pregunta es ¿cómo representar el crimen para evitar tener que pasar al acto? La representación, quimera ancestral, permite llenar el vacío de la escena con la palabra, con el discurso, con la distancia entre el sujeto y su pregunta, evitando que en la realidad la tragedia se presente con su cortejo fúnebre de dolor y de muerte.

El levantamiento de Túpac Amaru II en 1780 cristaliza, en un momento de la historia, la sucesión de rebeliones indígenas que se dieron desde la llegada de los españoles, aunque, por supuesto, no cesaran con la independencia del Perú. Estas *jacqueries*<sup>23</sup>, vienen a ser el *leitmotiv* del mismo canto (¿*Taki onqoy*?). La subversión ante el orden establecido se justifica, y la vuelta atrás, al período precolonial, es el articulador de la utopía andina. Al igual que en el mito del Inkarrí<sup>24</sup>, se espera que el cuerpo

<sup>23</sup> Levantamiento de campesinos, en recuerdo de una rebelión de éstos en la Isla de Francia contra la nobleza en 1358.

<sup>24</sup> Cf. José María Arguedas, *Señores e indios. Acerca de la cultura quechua*. Buenos Aires, Arca/Calicanto, 1976, 259 p. Y también, C.I. Degregori, "Del mito del Inkarrí al mito del progreso : poblaciones andinas,

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

soberano se recomponga por debajo de la tierra, en la clandestinidad, y logre revertir una injusticia, vengando el crimen... Un mito contra otro, en medio, la ambigüedad del cambio. Túpac Amaru, el cacique de Tungasuca, les escribe a los criollos de Lampa pidiéndoles incorporarse a la lucha y dibuja el objetivo final: "que vivamos como hermanos y congregados en un solo cuerpo, destruyendo a los europeos"<sup>25</sup>. Esta tentativa de re-fundar manteniendo un perfil conflictivo trajo consigo consecuencias graves para las élites indias después de su fracaso. Degregori lo explica cuando escribe que "por culpa del rebelde", como decía el edicto real, se prohibió el uso del quechua y se anularon todos los privilegios curacales, desde montar a caballo hasta portar los símbolos que explicitaban su identificación con el pasado prehispánico y con las poblaciones indígenas"<sup>26</sup>.

Concretamente, este acontecimiento separó aún más a las élites quechuas del resto de la población andina y dificultó estrategias comunes para hacerse presentes en el proceso de independencia. Al mismo tiempo, el fracaso de la rebelión de Túpac Amaru lo convirtió en símbolo de continuidad en la revancha<sup>27</sup>. La única solución seguiría

cultura e identidad nacional", en *Socialismo y Participación* n°36, Lima, dic. 1986, pp.49-56.

<sup>25</sup> Citado en H. Bonilla "Clases populares, Estado y crisis colonial", en H. Bonilla, P. Chaunu, P. Vilar et al. *La independencia en el Perú*. Lima, IEP, 1981, p.14.

<sup>26</sup> Carlos I. Degregori, "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú", en Alberto Adrianzén, J.M. Blanquer, Ricardo Calla et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Lima, IFEA-IEP, 1993, pp. 113-133.

<sup>27</sup> Para entender la polisemia rebelde en la figura mítica de Túpac Amaru ver : Alejandro Romualdo, "Canto coral a Túpac Amaru, que es la libertad", en Julio Ortega, *Antología de la poesía hispanoamericana actual*, p. 195-196, México, Siglo XXI, 1996 ; pero también la imagen estilizada del héroe nacional del Gobierno de Velasco, así como la ambigua tentación guerrillera y terrorista del MRTA, desde 1984 hasta la trágica toma de rehenes en la embajada de Japón en Lima en 1996-1997.

MORGAN QUERO

siendo la ruptura violenta, la rebelión de los "vencidos", que eran "los de abajo". Sin embargo, la cuestión del cuerpo soberano, herencia política de la alta Edad Media, era replanteada por la influencia de la ilustración<sup>28</sup>.

El cuerpo soberano no existe, es una ficción. Nadie lo encarna, es una referencia que se construye, inventada por las partes que lo conforman. La metáfora del cuerpo tiene una larga tradición en la teoría política y en el discurso. En un texto clásico, H. Laski la utiliza explicando que "para el individuo, el Estado es el cuerpo supremo que establece las reglas con arreglo a las cuales debe actuar al desarrollar sus esfuerzos para encontrar satisfacción"<sup>29</sup>. Hobbes se atreve a "representarlo" incluso al inicio de su *Leviatán*. En la edición de 1651, aparece un grabado: un gigante coronado, formado por pequeños hombres -multitud indefinida e infinita- sosteniendo con su brazo derecho una espada recogida hacia sí y con el izquierdo un báculo orientado hacia adelante, protegiendo-rigiendo una ciudad<sup>30</sup>; un lema (cita de *Job 41, 24*) lo acompaña: "*non est potestas super terram quae comparetur ei*"<sup>31</sup>. Si acaso lo recordamos es porque la relación con el Perú es importante, ya que la abstracción que Hobbes "representa" en su texto nunca cobra cuerpo.

Paradójicamente, aquello que debía refundarlo, la Constitución de Cádiz en 1810, empezó resquebrajando el

<sup>28</sup>En relación a este tema ausente en los estudios latinoamericanos se puede consultar la obra maestra de Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza Universidad, 1985, p. 529; y también Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*. (Estudios sobre las formas políticas de la alta Edad Media). Madrid, *Revista de Occidente*, 1959, p. 228.

<sup>29</sup>Harold Laski, *Introducción a la política*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1931, p. 31.

<sup>30</sup>T. Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1984, p. 618.

<sup>31</sup>*Ningún poder sobre la tierra puede serle comparado*. El Leviatán, monstruo marino, encarnó al poseedor personal del poder soberano, con-

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

esquema político del Imperio español. La crisis que abrió paso a las independencias americanas fue, ante todo, una crisis de la soberanía real que produjo una fragmentación en los esquemas de representación política de la época. Como lo explica Antonio Annino, la fragmentación se dio entre tres tipos de soberanías que reclamaban el derecho de autofundarse ante el desmoronamiento de la "verdad" anterior: la de los pueblos, la de las provincias, la de los nuevos centros (capitales) que aspiraban a ser nacionales<sup>32</sup>. En la lucha entre soberanías, aquellos que lograron la victoria fueron los centros, imponiendo una lógica de tensión, olvido o dominación a la(s) periferia(s). Pero este paso se dio de manera contractualista, negociando y manipulando tradiciones, prometiendo favores no devueltos, protegiendo fidelidades clientelares y traicionando los ideales de justicia unificadora<sup>33</sup>.

La negociación se dio entre poderes centrales y locales. Entre líderes que tomaban el gobierno con la mejor arma, la espada. De esas soberanías en lucha, de esa soberanía mixta, las cartas constitucionales crearon una ilusión de poder legítimo que debía realizarse de todas maneras, proyectándose como superficies lisas y perfectas, mundos de papel aparte de la realidad. Como escribe F. de Trazegnies, aunque "el indio constituye la inmensa mayoría nacional, se encuentra prácticamente ausente de la legislación peruana. (...) Ninguno de los códigos del

centrando, sin compartirlo, el más alto poder terreno, al que todos están sometidos. Totalidad mítica en la que el Leviatán representa al Estado.

<sup>32</sup> A. Annino, "Soberanías en lucha", en A. Annino, L. Castro y F. X. Guerra, *De los Imperios a las Naciones : Iberoamérica*, Madrid, Ibercaja, pp. 229-253.

<sup>33</sup> Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The making of post-colonial Mexico and Peru*, Berkeley, California, University of California Press, 1995, p. 472; y también en un registro más antropológico David Nugent, "Building the State, making the Nation: the bases and limits of state centralization in "modern" Peru, en *American Anthropologist*, 1996 (2), pp. 333-369.

## MORGAN QUERO

siglo XIX se refiere al indio, a las peculiaridades de sus sistemas de propiedad comunal, a la naturaleza de sus contratos, a las diferentes circunstancias sociales en que deben ser apreciados sus actos desde el punto de vista penal"<sup>34</sup>.

El derecho se copiará de las corrientes tradicionales europeas como biombo para tapar lo que de real, contradictorio y doloroso manifiesta la sociedad, sin asumir lo que éste pueda significar a través de su papel dinamizante e igualitario. Afirma de Trazegnies que "el Derecho es uno de los medios por los que se intenta manejar una verdadera esquizofrenia social y cultural: el Derecho tiene que ser un medio de ordenación de la sociedad que concilie lo inconciliable"<sup>35</sup>. Y esa apuesta en el derecho por sacar a la sociedad de la esquizofrenia, la autodestrucción y el crimen se queda trunca porque nadie la promueve como instancia mediadora. "Lo jurídico -dice Pierre Legendre- hace barrera entre cada uno de nosotros y el lugar mítico del que procede, en toda sociedad, un discurso delirante controlado. La existencia política del derecho funciona como una pantalla destinada a fabricar la razón, tamizando el mito social, volviéndolo vivible mediante las traducciones operantes"<sup>36</sup>.

El camino y la cultura de la desigualdad estaban abiertos para los caudillos, porque la realidad social estaba huérfana de verdad, de texto fundador, incapaz de comprender su procedencia. El siglo XIX, con su cortejo de golpes y anarquía, fácilmente se podía convertir en república aristocrática y luego en un Perú "oligárquico", variante mercantil de la visión limitada de unas élites que seguían dándole la espalda al país.

<sup>34</sup> Fernando de Trazegnies, "La genealogía del derecho peruano. Juegos de trueques y préstamos" en A. Adrianzén (ed.), Pensamiento político peruano. Lima, Desco, 1987, p.129.

<sup>35</sup> *Ibid.* p.121.

<sup>36</sup> Pierre Legendre, *Op. cit.*, 1996, p. 167.

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

La transmisión se había dado en el conflicto y a través de sustitutos fetiches-fantoches de la soberanía nacional. Aunque la herencia seguía allí, melancólicamente revivida y repensada por los intelectuales<sup>37</sup>, buscando darle un contenido capaz de fundar un Estado-nación más auténtico y menos trágico.

### II. LAS FUNDACIONES DEL ESTADO

El Estado es una idea que se yergue para dar sentido a la noción de absoluto. Etimológicamente, Estado viene de *status*, de *stare*, en latín, que significa *estar de pie*. Cuando los historiadores de América nos hablan de la hecatombe demográfica sufrida por las poblaciones indígenas a raíz de la conquista, no podemos dejar de relacionar los conceptos con los hechos. La conquista trajo consigo el derrumbe de un sistema simbólico-material que tenía como pilar a estados-imperios que manejaban el discurso y el recurso mítico. La muerte del Estado significó el fin de ese relevo mitológico que hacía posible la vida y la reproducción de la sociedad. Sin aquello, la vida no tenía sentido, había que dejarse morir, no se podía seguir o estar de pie. Las muertes fueron por diversas causas, pero sobre todo se insiste hoy en epidemias y motivos de salud, trabajos forzados y malos tratos de los españoles. Sin embargo, los demógrafos señalan que la recuperación de la población indígena empezó a darse recién a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Por esa razón, probablemente tengamos que observar con más detenimiento esta situación para entender el rol del Estado en sociedades fuertemente organizadas, en donde el

<sup>37</sup> Osmar Gonzales, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Lima, Preal, 1996, p. 346.

## MORGAN QUERO

discurso mítico en las estructuras de poder<sup>38</sup>, articulaba la economía, el ejército y la religión<sup>39</sup>.

El Estado, en nuestras modernas sociedades desmemoriadas, también debe cumplir esa función. Los valores han cambiado y los métodos de gobierno de la era científica parecen necesitar nuevas herramientas que las especializadas ciencias sociales les brindan. En la escena de la vida social peruana el Estado vuelve a interpelarnos para evocar lo indecible de los orígenes. El hombre inventa el Estado para no darle el poder al hombre. Parábola y palabra, lenguaje y razón<sup>40</sup>; función separadora a partir de la imagen. En el esquema que permite la reproducción de la especie hablante lo importante es la diferenciación y la duplicación. Fabricar el hombre para que se parezca al hombre. Allí emerge el Estado en el límite de la palabra, como espejo para representar el tercio mítico.

El Estado es una abstracción que debe hacerse visible. En ese sentido juega el papel de espejo para cada individuo. En este espejo, la imagen que del individuo se refleja es y no es él. La duplicación permite a cada individuo acceder al estatuto de otro, a la separación, para no caer en la tentación narcisista relatada por Ovidio en su *Metamorfosis*<sup>41</sup>. Por eso, el nacimiento biológico de los

<sup>38</sup> María Rostworowski, *Estructuras andinas de poder. Ideología, religión y política*, Lima, IEP, 1986, p. 202.

<sup>39</sup> Así nos lo sugiere también Nathan Wachtel cuando explica que la catástrofe demográfica "...corresponde de hecho al vacío dejado por el hundimiento de las reglas de vida tradicionales y por la desorganización del Estado inca. (...) el trabajo implicaba en tiempos del Imperio un elemento religioso que le confería sentido, y que este trabajo desapareció reemplazado por el tributo español, no sólo opresor, sino desprovisto de significación religiosa y, por tanto, absurdo" en *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid, Alianza Universidad, 1976, p. 153.

<sup>40</sup> Ver los ensayos del poeta y filósofo mexicano Jaime Labastida, *La palabra enemiga*, México, Aldus, 1996, p. 428.

<sup>41</sup> En unos versos de César Vallejo nos encontramos con estas preguntas promovidas al estatuto de enigmas desde la poesía: Asi yo me decía: Si vendrá aquel espejo / que de tan esperado, ya pasa de cristal. / Me acababa la vida ) para qué ? / Me acababa la vida, para alzarnos/ sólo de



## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

padres se complementa con el nacimiento en el orden de las instituciones y la ley. Orden mítico que refleja otros orígenes que se pierden en la noche de los tiempos. Allí está, o debería estar, el Estado para garantizar la verdad de ese discurso. La pregunta: ¿qué significa nacer en el Perú? es literalmente respondida por otra pregunta imposible: ¿de dónde vengo? Curiosamente, uno de los más importantes historiadores peruanos por sus textos de divulgación escolar, Luis G. Lumbreras, titula su manual *Los orígenes del Estado en el Perú*<sup>42</sup>, remontándose hasta las primeras poblaciones que llegaron al territorio andino-costeño que hoy conocemos con el nombre de Perú.

En sí, el Estado no podía entenderse solo, por sí mismo, aislado de la sociedad. Asimétricamente se respondían, jerárquicamente problematizadas, las *clases*, *Estado y nación* en contrapunto con *nación*, *Estado y clases*<sup>43</sup>. Si, en ambos textos, hay una búsqueda de identificación entre los tres conceptos, es porque había la necesidad de conjuntarlos. Las clases que encarnaran mejor la nación debían conducir el Estado para que éste fuera justo. Al contrario, la dominación ejercida por una clase sobre las otras, adjudicándose el control del Estado para sí, no hacía sino traicionar los intereses auténticos de la nación en el Perú. Este esquema crítico, indispensable para entender la causalidad en los graves problemas políticos de desarrollo del país, olvidaban, sin embargo, que el Estado sólo podía darse en representación, como relevo. Mediación ante una inexistente verdad u origen primigenio que sólo podía existir como garante de la referencia *indisponible*.

espejo a espejo. *Trilce*, LXVII. Y el mismo Vallejo, jugando al desdoblamiento, escribía "A lo mejor, soy otro; andando, al alba, otro que/ marcha/ en torno a un disco largo, a un disco elástico", *Poemas humanos*.

<sup>42</sup> L. G. Lumbreras, *Los orígenes del Estado en el Perú*, Lima, Milla Batres, 1972, p. 153.

<sup>43</sup> Los dos títulos, aunque dispares por ser libro (J. Cotler, 1978) y el otro artículo (C. Franco, 1985), escritos en contextos políticos específicos; vistos en perspectiva, se remiten en debate el uno al otro.

## MORGAN QUERO

El Estado es garante de la referencia porque permite humanizar, salvando al hombre del deseo de poder absoluto que anida en la referencia, al separarlo de sí mismo por su función de espejo, de Imago Dei en representación. Por eso, los gobiernos pasan y el Estado se mantiene, de pie, a través del tiempo. Está allí para dar continuidad ante cada ruptura y cambio, social, económico o político. Probablemente el Estado se ha perpetuado más allá de lo que sus propios dirigentes e intelectuales sospechaban<sup>44</sup>. "¿Qué es lo que justifica una normatividad cualquiera en la reproducción, un principio de autoridad y de mandamiento?" pregunta Legendre. "Estoy tentado de responder: nada"<sup>45</sup>. El Estado nos sostiene en el vacío.

Por eso, "en el comienzo fue el Estado", como lo recuerda Rouquié<sup>46</sup>. Pero la intención legalista y excluyente que dio inicio a la forma estatal nunca se preocupó en pensar el ordenamiento jurídico que de allí se derivaba. La representación política de la República se basó en una supuesta igualdad universal, declarada en los textos, y en la desigualdad social como convicción realizada en la práctica<sup>47</sup>. Ni los "ciudadanos", ni el "pueblo" de los textos del siglo XIX corresponden a los campesinos indígenas o a la plebe urbana de la realidad. Las "modernas" prácticas previstas por la Constitución y las leyes van a ser aplicadas con mucho retraso y dificultades en el siglo XX<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Muchos de ellos inspirados en las tesis de Friederich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Culturas Populares, 1973, p. 233.

<sup>45</sup> Pierre Legendre, *Op. cit.* p. 113.

<sup>46</sup> Alain Rouquié, *América Latina: Introducción al extremo Occidente*. México, Siglo XXI, 1989.

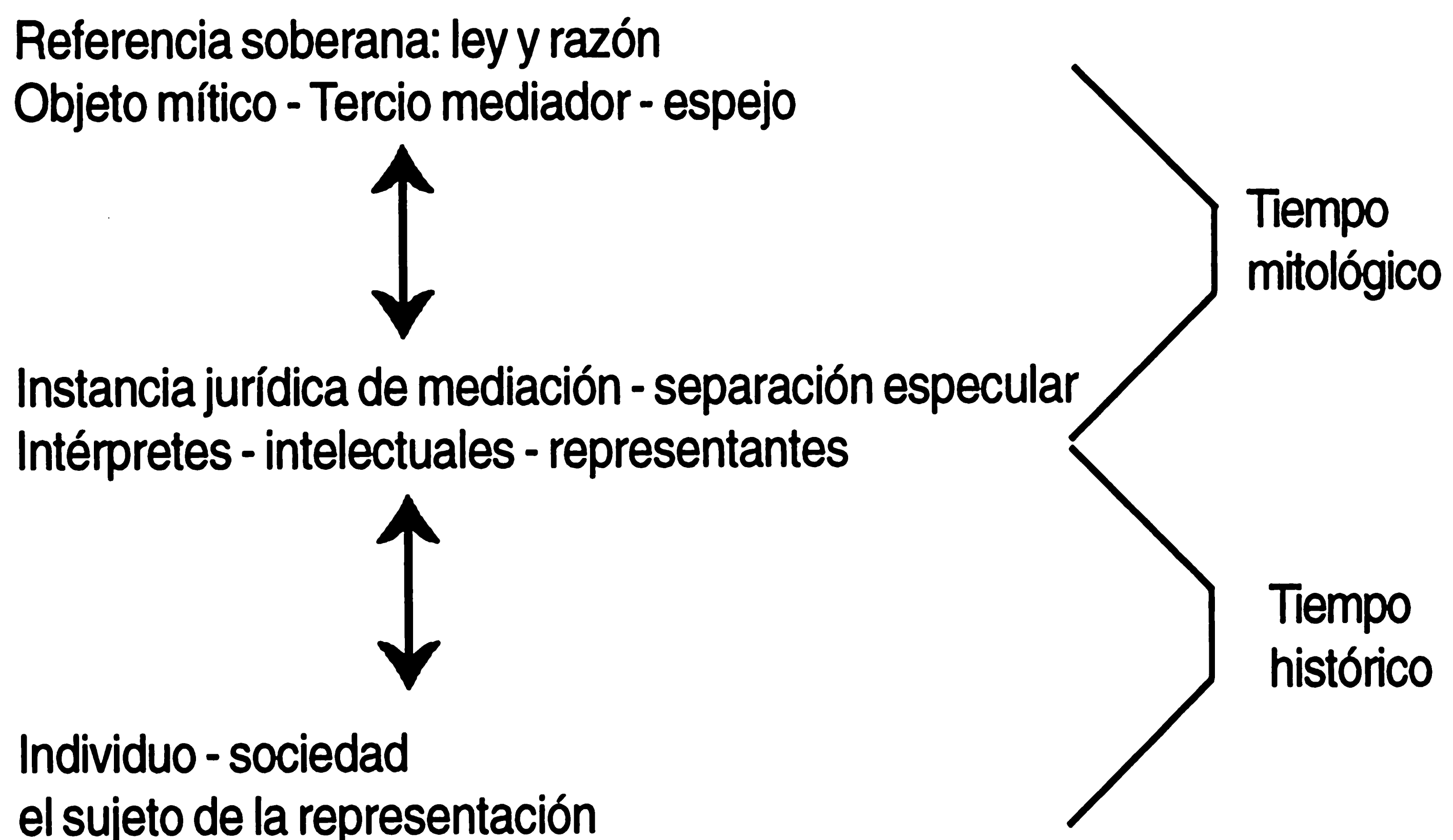
<sup>47</sup> Carlos Franco y Francisco Guerra García. *Perú y América Latina: modelos societarios y estrategias de participación*, Lima, CEDEP, 1988, p. 103.

<sup>48</sup> François-Xavier Guerra, "Les avatars de la représentation au XIXe siècle", en Georges Couffignal (ss. la direction de), *Réinventer la démocratie. Le défi latinoaméricain*. Paris, FNSP, 1992.

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

En ese sentido, lo que del Estado se tenía o se sabía no permitía articular simbólicamente al sujeto-ciudadano con la referencia fundadora, planos estructurales de la filiación, artificio en la cadena de las generaciones y vínculo social. La nada estaba huérfana de verdad. Es el objeto mítico el "que da consistencia de verdad a la nada", dice Legendre<sup>49</sup>. El mito provoca la separación, la distinción de los lugares, notificando el lugar del otro, que es como uno mismo "peruano". El que lleva consigo el objeto mítico, quien lo promueve, debe ser el Estado, único capaz de representarlo, ya que: "un mito es un ordenamiento de discurso, gracias al cual los desafíos de reproducción, que son desafíos de diferenciación por la genealogía, es decir desafíos de poder, llegan al lenguaje"<sup>50</sup>.

En el siguiente esquema podremos observar el montaje de las categorías<sup>51</sup>:



<sup>49</sup> Pierre Legendre, *Op. cit.*, 1996, p.114.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>51</sup> A partir de Pierre Legendre, *Leçons III. Dieu au miroir. Etude sur l'institution des images*. Paris, Fayard, 1994, p. 349; y *Lecciones VIII. El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*. México, Siglo XXI, 1994, p. 184.

## MORGAN QUERO

En el esquema se puede observar una articulación entre dos planos conectados por la verticalidad de un eje que los remite mutuamente. El objeto mítico se refiere a la categoría de falta, al absoluto innombrable, al punto cero. Es aquello que no podemos alcanzar, de lo que estamos separados invariable y universalmente, lo que el animal político no puede aspirar a ser y que por eso, justamente, sólo debemos representar<sup>52</sup>. En palabras de Aristóteles, el hombre no es fiera ni dios. Separados estamos de ambos por el lenguaje. En este montaje institucional surge el tercio mítico. Pero el riesgo a correr es inmenso, ya que puede aparecer un sujeto creyendo poder autofundarse como referencia soberana, promovido como sustituto ante la ausencia o el abandono del Estado. Pero también existe la libertad de componer el montaje a partir de nuevas fundaciones simbólicas, desde la experiencia histórica, la rebelión y la memoria, el arte y la acción política de una sociedad en busca de su Estado.

Impedido de entender la maleabilidad de la referencia soberana, confundido a causa del proceso de secularización en Occidente, el Perú se ha encontrado, como el resto de los países latinoamericanos, ante "la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado"<sup>53</sup>. La crisis del Estado benefactor y de los esquemas de representación política modernos ha traído consigo una melancolía democrática, un "posmoderno"<sup>54</sup> desencanto donde se entrelazan la duda en torno a la utopía y los medios para alcanzar la justicia. Simplemente, recordemos aquí que el

<sup>52</sup> Julio Ramón Ribeyro, asiduo visitante de estos laberintos, describe su perplejidad en su diario: "He observado que, en mis sueños, Dios posee el rostro de mi padre", en *La tentación del fracaso*, Lima, Jaime Campodónico, 1993, p. 19.

<sup>53</sup> Retomamos el título de la obra de Norbert Lechner, publicada por CIS y Siglo XXI-España, 1986, p. 179.

<sup>54</sup> Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. México, FCE, 1990, p. 183.

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

tercio mítico viene a dar consistencia civil a la nada. El estatuto de verdad se promueve y la investidura del Estado se puede alcanzar. El Estado es un concentrado simbólico orientado hacia la abstracción y el vacío ritual. Es la referencia virtual. De allí que la maleabilidad de la referencia tenga que ver con la duda racional del fundamento. Por eso, la escena sigue abierta entre los riesgos de sustitutos autoritarios y la esperanza de las refundaciones simbólicas.

Autoproclamarse, autoadjudicarse, autofundarse. El riesgo del sujeto-rey que embiste a la referencia<sup>55</sup> para transformarla a su imagen y semejanza ha deparado, en el terreno de la locura política, suicidios y asesinatos en masa. Inútil es regresar a la crítica del totalitarismo nazi o soviético para entender que nos movemos en el filo de la navaja en la historia del Perú y América Latina. La temática del político que se convierte en jefe, comandante, caudillo, dictador... y los problemas del autoritarismo, los mal llamados mesianismos o fundamentalismos (tipo Sendero Luminoso) se refieren a dos cosas: 1°) La ausencia de ese Estado, articulado a partir del objeto mítico: Texto sin sujeto al que hacíamos alusión al inicio, impidiendo instituir efectos normativos que den consistencia a la ficción y produzcan cohesión social reguladora con valor simbólico para el sujeto. 2°) Al quedar vacía la nada es más fácil sustituir al Estado y convertir un gobierno de leyes en unas leyes de gobierno<sup>56</sup>, perpetuándose

<sup>55</sup> Aquí podemos evocar la figura del capitán Achab en el poema épico de H. Melville, *Moby Dick*, México, Bruguera, 1977, p. 539.

<sup>56</sup> Recordemos las expresiones diversas en torno a estos juegos de palabra heredados de la época colonial: "la ley se obedece pero no se cumple" y "a los amigos, todo; a los enemigos la ley" o "a los amigos, el Estado; a los enemigos, la regla de derecho", un interesante análisis de estas expresiones viene en Georges Couffignal, "Démocratie et transformation de l'Etat en Amérique Latine", en D. Van Euwen (ss. la dir.), *La transformation de l'Etat en Amérique Latine. Légitimation et intégration*. Paris, Karthala-CREALC, 1994, pp. 21-36.

## MORGAN QUERO

indefinidamente en el poder y convirtiéndose a sí mismo en el cuerpo soberano. Narciso en el poder: incapaz de separar su imagen en el arroyo-espejo, de la realidad de su cuerpo. Es este *collage* abismal, entre el líder político y la referencia, el que produce el "problema" de la desigualdad social, la cultura de la desigualdad y la "crisis" de la representación democrática<sup>57</sup>.

El meollo del Estado reside en la representación de la referencia que articula planos estructuralmente diferenciados: lo mítico y lo histórico, lo divino y lo humano, lo legal y lo legítimo. En la economía democrática de la política que se inventa desde la soberanía popular, el sufragio y la urna secreta, emerge el ciudadano como un actor mayor en las puestas en escena del poder. La democracia como discurso ocupa el lugar de la referencia y promueve un sistema de legalidad donde lo prohibido permite a la comunidad ordenarse. Allí de nuevo, la democracia se reúne con el discurso genealógico<sup>58</sup>. La puesta en escena que parte de la "democracia" entra en la maniobra social de la causalidad para notificarle al sujeto-ciudadano los orígenes y al mismo tiempo el absoluto de poder que en él está contenido. El riesgo de la democracia es que cada ciudadano se sustituya como su propio padre, su propio soberano, poder sin raíces, sin necesidad de instancia mediadora entre sujetos. La puesta en escena permite a cada uno mirarse en la imagen absoluta, representada por el espejo, tercio mítico: el Estado. De esta manera se evita creer que la imagen de sí mismo

<sup>57</sup> Carlos Franco, "Desigualdad social, cultura de la desigualdad y representación democrática: cuatro notas para el debate", en *Socialismo y Participación* n°75, sept. 96, pp. 85-91.

<sup>58</sup> Una sugerente interpretación es la de García-Pelayo: "...la idea de que el pueblo hebreo está bajo el gobierno de Dios y no de los hombres, del mismo modo que las instituciones liberales son resultado de la idea de que gobierna el derecho y no los hombres y las democráticas de que gobierna el pueblo y no unos grupos minoritarios", en *Op. cit.*, p. 7.

## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

pueda ser una imagen asible. Por eso, no debemos olvidar que la democracia, como parte de la construcción de la identidad de una sociedad, de la relación consigo mismo y con el semejante, es una relación entre tres<sup>59</sup>.

Adentrarnos en el incierto terreno de las instituciones sociales a través de la historia y la política nos remite a la problemática de las fundaciones y del símbolo. Para esto es necesario salir de las "grandes oposiciones" entre materialismo / idealismo, infraestructura / superestructura, real / imaginario, ciencia / ideología (o religión), naturaleza / cultura, alma / cuerpo, etc., de las cuales somos herederos. Esta escapatoria sutil no es huida hacia adelante. Pensar la representación, a partir del Estado es tratar de saber qué es lo que en el lenguaje nos permite nombrar aquello que no existe, que nos falta o que no está disponible, más allá del discurso sobre la etnicidad o lo multiétnico en relación con la crisis del Estado-Nación en América Latina<sup>60</sup>. Recordemos que la cuestión simbólica que toca a las fundaciones de todo país es redundante, recurrente, retornando sin cesar a la pregunta inicial, escapándose como un balón, como una moneda cortada en dos. "Toda sociedad está dividida y vive de serlo", nos recuerda Fernand Braudel.

Representar significa dar consistencia a la imagen de un objeto. Este está ausente porque el sujeto está separado de él y viene a nosotros como imagen que simboliza un vacío desde donde emerge la referencia. Lo paradójico y al mismo tiempo lo inagotable de la referencia

<sup>59</sup> No podemos dejar de mencionar el esfuerzo enciclopédico de Hugo Neira por acceder a nuevas interpretaciones de la historia en el Perú, acuñando una expresión novedosa: *Hacia la tercera mitad. Perú XVI - XX. Ensayos de relectura herética*. Lima, Sidea, 1996, 755 p.

<sup>60</sup> Cf. Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coordinadores), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México, La Jornada ed. y CIICH / UNAM, 1996, p. 390. También Héctor-Díaz Polanco (comp.), *Etnia y Nación en América Latina*, México, CNCA, p. 40.

## MORGAN QUERO

es que "notifica lo absoluto y su propia negación: lo no-absoluto, el límite. *La referencia notifica a la vez el principio fundador como indisponible y como significando el límite*"<sup>61</sup>.

Entonces, aquello que debe fundar y refundar, es decir instituir o edificar una sociedad, debe poder reunir las partes que lo componen para que éstas sobrevivan juntas. Las fundaciones simbólicas se dan como una arquitectura que nos deslumbra, permitiendo reconocernos como iguales. El Estado, la nación, la comunidad, la ciudadanía, la ley, la libertad aparecen como construcciones posibles, dándose en cascada a partir de ese axioma fundador. "El discurso del comienzo (...), es un truco teatral que *fabrica en el espacio de un texto* y para la escala de las sociedades consideradas el saber primero, primero en el sentido de que es más fuerte que los otros"<sup>62</sup>. Emerge entonces la voz de Arguedas que nos señala en "El nuevo sentido histórico del Cuzco" ese renacimiento surgido del cielo y la tierra, pero producido por el hombre: "(...) las calles incas, estrechas, duras y clavadas en la tierra como las rocas perpendiculares de granito, y su remate de balcones gráciles y castizos se funden, en humana armonía, lo inca y lo castellano, con profunda sed, en indisoluble y apasionada unidad estética. las cúpulas y las torres con los muros indios, los escudos blasonados con la piedra imperial donde fueron esculpidos"<sup>63</sup>. La fundación simbólica accede al estatuto de mito, se recrea en el texto del escritor abriendo posibilidades que van más allá de la literatura, teniendo un alcance social en términos de representación. Ese alcance se traduce en la comunión exaltada entre el hombre y su entorno, su memoria y su presente, haciendo eco en su corazón, notificándole la posibilidad de instituir el

<sup>61</sup> Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie...* Op. cit., p.169.

<sup>62</sup> Pierre Legendre, *El inestimable...* Op. cit. p. 210.

<sup>63</sup> José María Arguedas, *Señores e indios...* Op. cit. p.51.



## ESTADO Y REPRESENTACIÓN EN EL PERÚ

principio del cual surja la normatividad: "(...) voz áurea de esta nueva armonía, (...), canta la gran campana del Cuzco, la "María Angola", con el oro inca refundido, hecho voz cristalina e inimitable. Porque cuando ella canta (...) parece que fuera realmente la voz de los *aukis* lejanos, de las estrellas y del cielo, de la ancha quebrada oscura, de las calles vacías, y del propio corazón sensible de quien la escucha, del espíritu transido o exaltado de quien bajo la gran ciudad ha esperado hasta el alba"<sup>64</sup>. Lejos del sincretismo o de la utopía, Arguedas propone una reflexión que se da en representación y que sólo desde el arte se puede emprender. Descubrir esta nueva arquitectura descrita es pintar el rostro de esa referencia que entrelaza a aquellos que habitan un lugar, abriéndole paso a las generaciones futuras que necesitan hacer pensable el poder y las reglas.

## CONCLUSIÓN

A partir de la crisis de la genealogía hemos tratado de discutir las condiciones en las que se han producido las fundaciones del Estado en el Perú. Lejos de buscar una repuesta satisfactoria desde el punto de vista del ordenamiento administrativo o de sus instituciones políticas, hemos tratado de plantear otras temáticas. La dificultad y la novedad de este ejercicio sólo puede permitirnos modestas aproximaciones, iniciales hipótesis de reflexión y debate.

En la tarea de interpretación acerca de lo que consideramos esencial en el tema de la representación para entender los problemas del Estado en el Perú, privilegiamos el discurso de la puesta en escena, la normatividad de la referencia y el papel del tercio mítico. Encaramados en

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 51-52.

## MORGAN QUERO

las urgencias del presente, olvidamos, a veces, que comprender la realidad es interpretarla desde la estética de la palabra y de la casuística que constituye todo trabajo sobre la memoria política de una nación.

Estado y representación nos colocan ante la angustia de su ausencia o de su preeminencia. En cada caso, lo esencial nos remite a la imagen de nosotros mismos que tratamos de elaborar, de reinventar, de encontrar para transmitir en cada generación. El poder de ese mensaje, inicio absoluto de toda estructura institucional y hasta dogmática, es siempre una comunicación inacabada. Eso hace que la esperanza nos permita seguir y empezar nuevamente.