

Identidad y Postmodernidad en América Latina

Julio Ortega

RESUMEN

Reconstruir la noción postmoderna de la identidad pasa por observarla desde su narrativa, desde su relato de construcción y autoreflexión.

El autor nos dice que lo que interesa analizar es la definición paradójica de la identidad: identidad pluralizada, que designa la semejanza no como homogénea sino como analógica.

La palabra de la literatura, expresada en la voz de sus poetas, narradores y ensayistas forma un cuerpo simbólico, imágenes y discursos de nuestras culturas, que en esta época, donde la política y las ciencias económicas y sociales pretenden saberlo todo, aporta una forma de conocer alterna, procesal e incompletable, como la naturaleza misma de la identidad.

To rebuild the postmodern notion of the identity goes through its narrative, through its account of construction and selfreflexion. The author tells us that what is really interesting to analyze is the paradoxical definition of the identity, the pluralized identity, which appoints the resemblance not as homogeneous, but as analogous. The word of the literature, that is expressed in the voice of its poets, in its narrators and in its essay writers, shapes a symbolic body, the images and discourses of our cultures. They bring an alternate form of knowledge, incomplete and pertaining to a process, as is the same nature of the identity. It happens in one time where the politics and the economic and social sciences pretend to know everything.

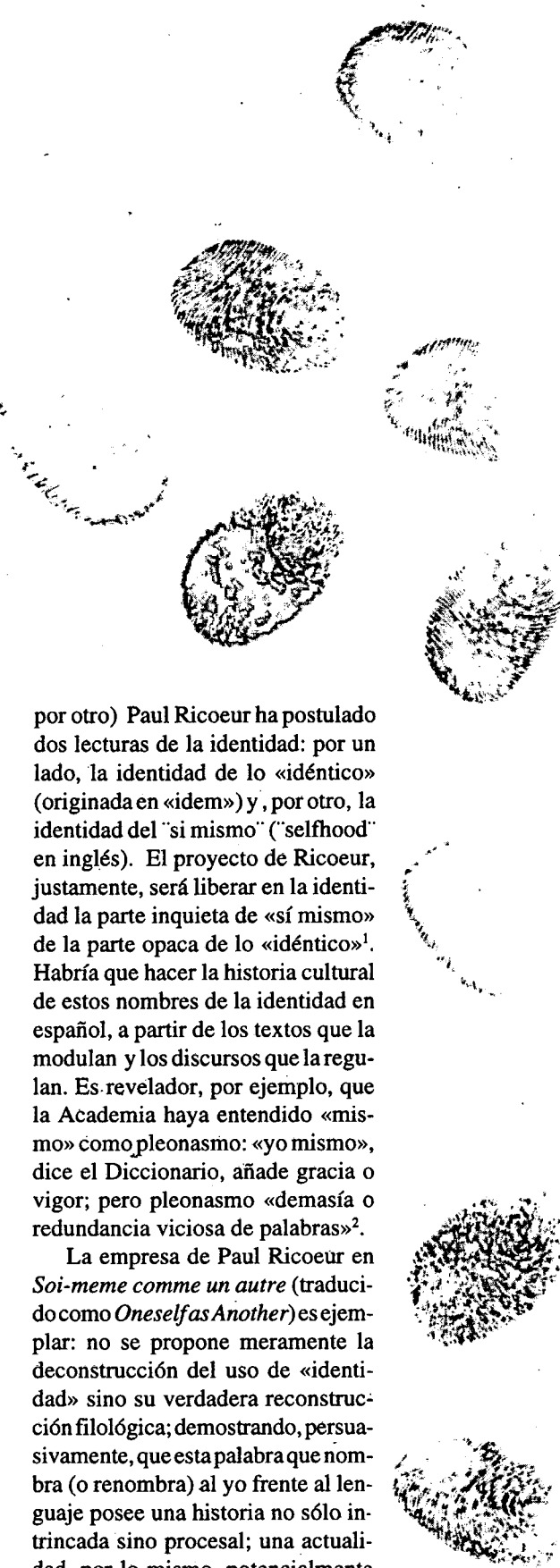
El Diccionario español consigna que «identidad» viene del latín «idem», que significa «lo mismo», y se refiere a la «calidad de idéntico». En su *Enciclopedia del Idioma* Martín Alonso añade otro significado: «la unidad de lo múltiple», que se opone, dice, a «distinción, diversidad». Lo idéntico se nombra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

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

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

Explorar la subjetividad del sujeto descentrado de la modernidad fue para Vallejo buscar otras respuestas a la moderna insuficiencia del lenguaje, confirmada en la remisión tautológica del Diccionario. Porque si la lógica del principio de identidad define a la cosa como idéntica a sí misma, nuestra experiencia excéntrica sugiere una lógica de la contradicción. Porque si la subjetividad construye la hipótesis de un sujeto alterno, descentrado y heterogéneo, su definición sólo puede estar fuera de los diccionarios. Es una definición por hacerse, procesal y provisoria; esto es, temporal, o sea tan histórica como hipotética.

A partir de las raíces etimológicas de «identidad» (que suponen «lo mismo», por un lado, y «sí mismo»



por otro) Paul Ricoeur ha postulado dos lecturas de la identidad: por un lado, la identidad de lo «idéntico» (originada en «idem») y, por otro, la identidad del «si mismo» («selfhood» en inglés). El proyecto de Ricoeur, justamente, será liberar en la identidad la parte inquieta de «sí mismo» de la parte opaca de lo «idéntico»¹. Habría que hacer la historia cultural de estos nombres de la identidad en español, a partir de los textos que la modulan y los discursos que la regulan. Es revelador, por ejemplo, que la Academia haya entendido «mismo» como pleonasma: «yo mismo», dice el Diccionario, añade gracia o vigor; pero pleonasma «demasiado redundancia viciosa de palabras»².

La empresa de Paul Ricoeur en *Soi-meme comme un autre* (traducido como *Oneselfas Another*) es ejemplar: no se propone meramente la deconstrucción del uso de «identidad» sino su verdadera reconstrucción filológica; demostrando, persuasivamente, que esta palabra que nombra (o renombra) al yo frente al lenguaje posee una historia no sólo intrincada sino procesal; una actualidad, por lo mismo, potencialmente abierta. Sólo se puede pensar la identidad, nos dice, desde su narrativa, esto es, desde su relato de construc-

ción y autoreflexión. Como bien sabemos, en América Latina no hemos hecho otra cosa que disputar las funciones del sujeto (personal, social, nacional, histórico, político, cultural) en los discursos de la identidad, tan diversos que incluyen su propia refutación (la idea de que la identidad es un falso problema). Un discurso que hoy nos convoca a explorar la textura (la textualidad) y el habla (la discursividad) es ese sujeto heteróclito más allá de los marcos restrictivos, en la intrasubjetividad que lo desplaza y reconduce. Esta es, claro, una pregunta por el lugar que ocupamos en el recomienzo constante del relato que nos constituye.

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

De modo que al reconstruir la noción postmoderna de identidad, para que sea capaz de expresar no lo meramente idéntico sino la inclusividad del «si mismo» desde el Otro, nos encontramos con este espacio abierto por la indeterminación del yo. Por eso, y a propósito de la narrativa de Alfredo Bryce Echenique, he propuesto que escribamos en español esta palabra como yo/o; porque el

yo opera como este y aquel, o como este o aquel, siendo un yo ilativo, desiderativo, rearticulatorio. Esta fuerza de la subjetividad de un signo concurrente, siempre abierto al entrecruzamiento con todos los otros signos, nos permite pensar la identidad fuera de las codificaciones previstas por los discursos disciplinarios del malancólico archivo de Foucault. Por mucho que la identidad sea un archivo en sí misma, esto es, una matriz de discursos de todo orden, la sección latinoamericana de este profuso oratorio pone en duda, cuando no en crisis, las nociones tradicionales, restrictivas y sancionadoras, de la identidad como homogeneidad, semejanza y valoración.

Un análisis histórico de las definiciones de identidad en el discurso cultural latinoamericano nos daría un primer balance de perspectivas. Justamente, en varios momentos esas nociones coincidirían en ampliar el carácter fronterizo, limitante, del Diccionario y del Archivo, porque postulan un campo semántico curiosamente rebasado: la identidad se ha enunciado, cuando ha sido creativa y no meramente discriminatoria, como inclusiva, y hasta como heterogénea. Esta es la definición paradójica que hoy nos interesa analizar: la identidad pluralizada, que designa la semejanza no como homogénea sino como analógica (descubre lo similar en dos cosas distintas). Para consolar a Vallejo cabría decir que en lugar de «Lomismo» se nos impone hoy «Lo diferente,» que ya no padece sino que celebra todos sus nombres, al punto que podemos explorar analogías entre las diferencias que no se borran pero que tampoco meramente se listan, ya que del nivelador pluralismo (o multiculturalismo liberal), es preciso avanzar hacia la revisión de los órdenes normativos naturalizados por las políticas del poder mediador. Esas analogías y antagonías son la trama de una práctica teórica latinoamericana que ha buscado exceder los cánones de la percepción clásica, de la representación naturalista, del logocentrismo patriarcal, de la dominación etnocéntrica, de la modernización com-

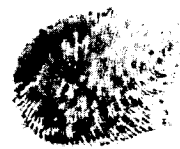
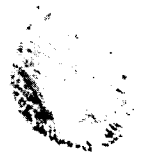
pulsiva. Práctica que ocurre desde la interperie del sujeto alterno, desde la celebración del diálogo carnavalesco, desde la utópica transparencia del habla mutua, desde el barroco hiperbólico que reafirma la capacidad de habitar este mundo en sus márgenes. Algunos han propuesto incluso otro nombre para la identidad postmoderna: el de «des-identidad», postulando de paso lo que Nelly Richard ha llamado la «disidencia de identidad», esto es, el cuestionamiento de la cultura masculino-paterna por la subjetividad fluída y no codificada de lo femenino³. Por mi parte, creo que es preferible conservar (reapropiado) el nombre de identidad para subvertir desde dentro su codificación autoritaria, y redefinir su relativismo, fuera no sólo del esencialismo y la metafísica sino también de las restricciones culturalistas que legitiman imágenes unívocas de nación y de ciudadanía. Quizá en América Latina, por una larga, probada capacidad de resistencia y redefinición, podamos incluso abrir un espacio discursivo alterno (el discurso otro, no sólo otro discurso) sobre las identidades de la postmodernidad periférica. Esta «identigrafía» vendría a ser un lugar privilegiado de la discursividad nuestra. Por lo pronto, en el Perú contamos hace tiempo con el primer diplomado en la intradisciplinariedad americana, el cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala, quien al declarar que no era «ni autor ni letrado ni latino» definió la identidad otra del escritor sub-alterno como una suma hipotética.

Todavía hasta ayer algunos teóricos modernistas y postmodernistas (o estructuralistas y posestructuralistas, de acuerdo a la identidad que asuman), creyeron que la identidad era poco menos que irrelevante. Unos por depender de la supuesta universalidad del cartesianismo, otros por creer que la subjetividad es un mito. Ambos, así, por responder a las sobrecodificaciones positivistas o a las disoluciones irracionistas, según el caso de sus propias posiciones en el discurso como si determinaran la naturaleza misma un sujeto universal. Siempre he creído que si Roland

Barthes hubiese leído a José María Arguedas o a Juan Rulfo no habría decretado la «muerte del autor», pues hubiese encontrado que la autoría era otro signo de la subjetividad deseante y subvertora. Si Foucault hubiese seguido su exploración de Borges más allá de la arbitrariedad de toda clasificación, podría haber visto que el sujeto no es sólo creado por su posición en el discurso sino desde los cortes de la intradiscursividad, allí donde la identidad borgiana es un proyecto de reescritura radical del «mundo» sobrecodificado. Y, en fin, si Lyotard se hubiese encontrado con José Lezama Lima (o, con igual suerte, con el Inca Garcilaso de la Vega) no se habría resignado a la idea de que el sujeto carece de sustancia. Esa «sustancia» está formada de muchos saberes y sabores, hecha y rehecha por el deseo de la pertenencia, de la reapropiación, de la virtualidad; la sustancia es aquí lo que sostiene; y el tiempo se mide por los alimentos como sabía muy bien Guamán Poma. La identidad que despliegan los sujetos que se desplazan en los textos de estos grandes exploradores americanos es una de exuberancia y de proliferación, según la cual cada uno de ellos se hace nacer sobre la página como una promesa del nuevo discurso; no otra cosa han hecho, en una práctica reformuladora postmoderna, Gabriel García Márquez y Carlos Fuentes, Luis Rafael Sánchez y Alfredo Bryce Echenique, Diamela Eltit y Carmen Boullosa, Edgardo Rodríguez Juliá y José Balza. Esta es la sustancia del porvenir; que la letra adelanta como su primera arborescencia.

Hasta un crítico menos provinciano como Umberto Eco en su reciente *Interpretation and overinterpretation* (1992) cita como fuente de la famosa historia de los melones, que cuenta el Inca Garcilaso, el *Mercury* (1641) del inglés John Wilkins, quien glosa la historia aunque no habla de melones sino de higos. Si Eco hubiese encontrado la versión del Inca habría descubierto la pista del sabor, ya que los frutos son mejores porque nacen en tierra americana de semilla europea, de modo

que crecen en el discurso de la alteridad, donde la naturaleza es el modelo de la abundancia cultural. Y aun si el precio de la letra lleva el nombre de la ley, los indios de la fábula del primer sabor y la primera letra resultan ser los primeros sujetos de la otra modernidad, aquella que recomienza el proyecto de lo humano como la promesa de la crítica; lo cual deduce no la lección de una dominante universalidad racional sino la liberadora diferencia americana, hecha de todas las sumas. Por lo mismo, las postulaciones teóricas sobre la muerte del sujeto, la muerte del yo, la muerte del autor, terminan confirmando tanto las demandas de nuestra propia modernidad heteróclita como las exploraciones de una postmodernidad propia. Ambas se dan primero en América Latina, hay que decirlo, ya en el inicial sistema industrial-colonial y en el actual fracaso del fundamentalismo neoliberal, desmentido punto por punto en estos países. Y terminan reafirmando las reapropiaciones y diferencias de lo latinoamericano dentro de las homologías compulsivas de lo mismo. Ocurre como si la modernidad fuera nuestra identidad antagónica, no porque meramente nos nieguen los sucesivos centros, lo que sería un derroche, sino porque nos contradicen desde nuestro propio discurso, ya que estamos hechos de las modernizaciones que nos dan nacimiento y muerte una y otra vez. De estas restas sale la suma de esta postmodernidad híbrida, de la cual el discurso sobre la identidad crítica es otro camino hacia lo nuevo adelantado. Es por



ello que la actual reaparición del debate de la identidad en Europa y los Estados Unidos tendría que ser parte de nuestra propia reflexión y diálogo. Después de todo, pocos sujetos históricos han vivido la conflictividad de lo moderno como agentes de sus laboratorios, actores de sus crisis y prueba de sus contradicciones. No tenía sentido, por eso, preguntarse si existe o no postmodernidad latinoamericana, cuando basta la obra de Borges para adelantar la noción latinoamericana de un vasto desbasamiento relativista del Archivo Occidental, cánón de cánones, centro normativo y autoridad autorial. Hoy se afirma que «la muerte del sujeto ha muerto», y nos alegra saber que la noticia se difunde⁴. No es casual que sea así ya que la emergencia de los movimientos étnicos, feministas y ecologistas, han cambiando los mapas de la sociedad civil, reinstaurando la moral de la comunidad como una política de la identidad actual. Nos falta, claro, estudiar cómo ante las prácticas postmodernas de una identidad experimental, escogida entre los nuevos roles individuales en la sociedad civil movilizada, se levantan otras mediaciones discursivas con su propia dinámica exploratoria del repertorio de las identidades. Desde el mapa de las organizaciones no-gubernamentales, por ejemplo, se verifica que las identidades no sólo construidas sino optativas, verdaderas reformulaciones de una negociación de los sujetos. Por eso, todavía nos falta articular mejor el discurso crítico descen-

trador con las prácticas cotidianas de resistencia; pero en esta etapa de redefinición cultural de la política, la discusión sobre los espacios abiertos por y para la diferencia (identidad ya no de lo homogéneo sino de la hibridez) promete ser un diálogo inclusivo y fecundo.

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

pérdida), lo que deduce una política conservadora y, al final, discriminatoria. Se corre también el riesgo del determinismo, que impone una versión traumática. Es lo que ocurre el México con el relato de la Malinche, que supone a los hijos de la conquista como producto de una violación, y perpetúa la denegación de la madre y la arbitrariedad del padre. Claro que ese mito es más bien moderno y normativo, y que hoy es revisado, pero es un buen ejemplo de las imágenes de la identidad del menoscabo, que corresponden, en mi perspectiva, a la representación de la experiencia americana como carencia.

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

Una versión peruana de la carencia latinoamericana es la tesis de la «cultura de la dominación» propuesta, entre otros pensadores y científicos sociales de inspiración marxista sería, por Augusto Salazar Bondy, la que se inscribe en la teoría de la dependencia, característica de los años '60. De inmediato hay que decir que la documentación sobre la dependencia todavía explica una parte de los hechos económicos, y que la noción de dominación (externa o interna) describe bien la naturaleza del poder intermediario. Tampoco es difícil demostrar que el destino social de los discursos, disciplinares y de la esfera pública, reproducen formas de poder dominante y de control ideológico estatal. Más difícil, y creo que más interesante, sería, en cambio pasar de la concepción del individuo como una víctima de los sistemas de control y coerción (lo

que corresponde a la sociedad disciplinaria de Foucault y al sujeto desustantivado por el estado de Althusser) a la visión cultural del sujeto como agente de su propia constitución (lo que el último Foucault llamó el sujeto de las «prácticas de libertad»). En esta perspectiva, aun si la carencia ilustra mucho de nuestra historia no explica la historicidad, esto es, la resistencia que oponemos, la capacidad de vida que demostramos, y la humanización que hacemos incluso de la violencia. Y habría que insistir en el dinamismo de la sociedad civil (en países como México y Perú) que se expresa en sus nuevos agentes de socialización del estado, reorientación del mercado, y democratización de lo cotidiano. Esta orientación pondría en duda, entonces, los grandes relatos totalizadores desde lo específico y tangible, desde la temporalidad abierta y procesal. Lo cual no es un mero voluntarismo, ya que no se trata tampoco de sustituir una agenda con otra sino de diversificar la experiencia más allá de su propia explicación disciplinaria, incluso en su parte no legible, no contabilizable, donde la vida concreta sigue poniendo en duda las sobrecodificaciones de lo real. Así, la identidad sería más grande que nuestra identidad personal, social, histórica y cultural. Sería un proyecto elaborado en la interacción con los otros, y definido por la búsqueda de igualdad y justicia, de la autorealización adulta y moral de la comunidad radical democrática. Me parece que en el mismo sentido en que Toni Morrison afirma que son los negros los que han dado su identidad a los norteamericanos (como un espejo inverso); se podría demostrar que lo étnico, en su diversa presencia, ausencia y refracción social, nos la ha dado a nosotros; y que, dada la violencia, el racismo y la discriminación naturalizados, esta parte de la identidad (prenacional, digamos) es vulnerable, precaria, porque se basa en una automutilación. Eduardo Subirats ha sostenido que la subjetividad moderna española se funda en la violencia de la conquista, y otro tanto cabe decir de la experiencia colonial nues-

tra. Estas hipérboles críticas de la identidad son, sin embargo, no simples condenas sino figuras morales, que disputan el ordenamiento de los hechos, su sentido crítico y su definición política.

Bien visto, no tiene sentido ético hablar de la identidad derogativamente; y creer que nuestra identidad nos condena a la autonegación supone un discurso esquizoide. Por eso, me parece lamentable que la pregunta autoderogativa con que se abre una novela de Mario Vargas Llosa («¿En qué momento se jodió el Perú?») haya sido tomada literalmente. En la novela es una pregunta retórica: afirma lo que demuestra; esto es, forma parte del agonismo moral del protagonista, y su autorecusación es más dramática que analítica. Hay que decir que en las novelas de Vargas Llosa la representación de la sociedad pasa por su recusación: la asociación humana es vista como improbable, la imposibilidad comunitaria convierte a la convivencia en inauténtica, y todo orden es coercitivo. Esto es una excelente versión razonada del país de las dominaciones (se explica sobre el fondo de las ideas de la Ilustración como programa de la modernidad desmentida); y siendo una alegoría del malestar y el desencanto no tiene otra obligación que su propia coherencia. Sin embargo, esa alegoría se nos a vuelto limitada: no da cuenta de la vida ni de la muerte de quienes excedieron la mediocridad de su medio con la pasión y la fe, con la comunicación personalizadora y el diálogo creador. Como dice bien el historiador Benedict Anderson, «peruano» «Año Uno» son equivalentes: la ciudadanía es el nacimiento comunitario de la identi-

dad⁵. Cabría distinguir como identidad histórica a un momento realizado de la construcción comunitaria, que sólo puede concebirse procesalmente, y que no siempre genera imágenes de su propio auto-reconocimiento. Por eso, en lugar de las preguntas de la denegación, que no producen respuestas creativas sino complacencia en la irrisión, debemos generar las preguntas por la autorealización, por los signos donde esa identidad se renueva en una restauración de vida. Es inquietante que uno de los escritores que mejor produjo imágenes de identidad comunitaria, José María Arguedas, se quitara la vida, pero su trabajo no se ha hecho, por ello, menos sino más cierto. Su muerte, me atrevo a decir, es una parte no menos interrogante de su vida creadora.

Me detendré en una película peruana reciente para hacer más explícitos estos comentarios. Me refiero a «Alias La Gringa», de Alberto Durand, cuyo guión se debe al excelente poeta José Watanabe. Esta es una de las obras que hoy buscan representar la violencia, lo cual, por definición, pone en crisis a los medios mismos de representación. El cine, a pesar de todo, no es el mejor vehículo para ello, pero sí el más explícito, y de allí que los varios intentos de fabular la violencia hayan producido obras de ambigüedad interesante. En este caso, la película se remonta al mundo heroico de la delincuencia; exacto revés social de la violencia política, la delincuencia ilustra el extravío de la vida cotidiana entre la ilegalidad y la matanza. El héroe (o contra-héroe) tiene el sobrenombre ambiguo de «Gringa» porque una vez escapó de la cárcel disfrazándose de extranjera para parecer inocente; se trata de un pequeño delincuente pero de un gran fugitivo, de un travestista social cuyo registro de máscara le permite elegir entre distintas identidades; es un héroe postmoderno, capaz de jugar y burlar los códigos autoritarios de la identificación. Pero, al mismo tiempo, es un héroe romántico porque la delincuencia es su modo de ser marginal, de sobrevivir en contra de la sociedad,

como una persona auténtica y noble. Pero si el primer gesto (el disfraz) sugiere una representación actual; el segundo (el delincuente decente) delata la dificultad de pensar en los términos dados el país de estos años de violencia. Porque el delincuente forma parte de la mitología urbana del «criollismo literario» (como en los cuentos de José Diez Canseco), y su heroísmo sugiere que cuando las clases dominantes han perdido la fidelidad a la palabra empeñada en los códigos (han perdido su legitimidad social), la nobleza encarna en los delincuentes, cuyo sentido del honor, en una sociedad al revés, resulta caballeresco y moral. Por eso, este personaje pone en juego su vida a nombre de la palabra empeñada (de su identidad) y demuestra que la mitología es más coherente que la realidad. Pero como todo el espacio social está vaciado de sentido, a este simpático antihéroe no le queda sino huir al Ecuador; lo que sugiere que un peruano sólo puede ser auténtico fuera del Perú. Llevadas a sus últimas consecuencias, en efecto, las representaciones de la carencia terminan en el contrasentido⁶.

Una tercera propuesta para redefinir la identidad abierta tiene que ver con el levantamiento del discurso antitraumático. Aun si todas las razones aparentes promueven el desconsuelo, la cultura popular ha sido una fuente extraordinaria del procesamiento de información conflictiva y de la reapropiación creativa de nuevas formas y técnicas. Paralela, homológamente, las mismas formaciones discursivas de la cultura latinoamericana dan cuenta de instancias privilegiadas donde cuajan grandes respuestas a la crisis, el deterioro y la denegación. Nuestras culturas no son sólo subproductos coloniales de la metrópolis dominantes, son también sistemas semióticos de reapropiación y transcodificación, dentro de los cuales el tejido de la vida cultural es una red más resistente, muchas veces, que la misma trama social. Desde esta perspectiva, se nos impone la recuperación de las plenitudes celebrantes y las pulsiones deseantes. En el Perú van de la abun-



dancia entrevista por el Inca Garcilaso a la memoria salvada por Guamán Poma; y que igualmente informan la emotividad de Vallejo como la vehemencia del habla sumaria de Arguedas. En el escenario del relativismo y la fragmentación postmoderna, las demandas del deseo que animan la poesía de Carlos Germán Belli y las convocaciones elegíacas que informan la de Pablo Guevara suscitan las voces del sujeto pluralizado, que confronta el menoscabo de la vida cotidiana. Por su parte, la poesía de Javier Sologuren, Jorge Eduardo Eielson, Blanca Varela, Francisco Bendejú, construyen el margen reflexivo de una identidad imaginaria, allí donde el poder de la lírica rehace la utopía literaria de un conocimiento fragmentario pero cierto del mundo en las palabras. Más inmediata a los lenguajes de la cotidianidad, como un registro de la subjetividad conflictiva del sujeto en este fin de siglo, la poesía de Antonio Cisneros, Rodolfo Hinostroza, Marco Martos, Mirko Lauer, Cesáreo Martínez, Jorge Pimentel, Carmen Ollé y Giovanna Pollarolo, configura un extraordinario conjunto de exploración y reafirmación de una humanidad salvada de todas las muertes por la interlocución. Aun si en periodos de mayor violencia y peor crisis la vida cotidiana parece fragmentarse y extraviarse, la poderosa convocación de estos poetas sería suficiente para reconstruir el cuerpo simbólico de la identidad, esto es, el valor moral del habla dialógica. La palabra autobiográfica de Alfredo Bryce Echenique, que contradice la normatividad burguesa con la hipérbole del derroche vital y de la digresión oral, es otra versión antiautoritaria, capaz de ha-

cer de la comunicación un espacio de revelación y sobrevida. Y más que hablar de autores, se podría hacerlo de las fuerzas que atraviesan sus textos, anudando ya fuera de ellos, la nueva sintaxis de un habla de la sobrevivencia común. Narradores como Miguel Gutiérrez y Edgardo Rivera Martínez, y ansayistas como Aníbal Quijano, Max Hernández, Luis Millones y Carlos Franco parecen empeñados en la tarea de reconstruir la objetividad del escenario peruano, mezclando los "heriores" que nombró Arguedas, como esos artesanos que componen retablos de la actualidad mezclando la papa y la cal, la sustancia del imaginario populoso. Pero no quiero dejar de mencionar el trabajo de Enrique Verástegui, cuya afirmación del eros en medio de la crisis de estos años es una lección de abundancia creadora y fidelidad poética; la pareja, la poesía, el diálogo vivo con la cultura en el poema, constituyen, en sus libros exorbitados, un exuberante territorio sensitivo del Perú alterno⁷.

Se impone la recuperación de nuestros artistas y escritores en sus propios términos y en su textualidad cultural, como la demostración más clara de una identificación del otro, de los otros, de la otredad que han sido capaces de imaginar y verbalizar, aun si están libres de la referencialidad de lo inmediato y, como su exacto revés contradictorio, optan por el juego, la exploración y el placer de las formas. En estos tiempos de universalización del mercado, cuando se intenta desvalorar, por malas razones políticas, el significado de los intelectuales y los escritores, es bueno recordar que entre lo más valioso que tienen estos países están los hombres y mujeres que han elaborado las imágenes y los discursos de una libertad sin precio, humanizando, de paso, este plazo compartido como memoria y futuro. En este proceso de respuestas, es imposible dejar de reconocer la importancia de una de las fuerzas más democratizadoras que han irrumpido en la cotidianidad latinoamericana, el feminismo, que es una verdadera apertura emancipatoria de nuestra identidad.

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

La identidad, al final de cuentas, no es sólo otra de las promesas incumplidas de la modernidad. Desde la perspectiva actual, ya no se trata de una pregunta especulativa por el sujeto azaroso en los espejismos del discurso. A la retórica pregunta ¿cuál es nuestra identidad? Carlos Fuentes ha respondido: la que tenemos ahora mismo; porque no se trata de una búsqueda de origen, que es ilusorio, ni una apuesta por el futuro, que restaría sustancia al presente. La identidad es procesal pero su contenido es actual. Borges, Rulfo, Lezama Lima, Cortázar, Arguedas, Fuentes, García Márquez, Sarduy, han elaborado las representaciones de la identidad latinoamericana como alteridad, heterogeneidad y descentramiento. La literatura, en buena cuenta, reafirma el saber de la historicidad como previo a su explicación didáctica, disciplinaria y formal. Porque sostiene un conocer no institucionalizado, más próximo a la subjetividad, a las pulsiones del deseo y a la zozobra de la comunicación. En una época en que los discursos de las ciencias sociales, de la economía y

de la política pretenden saberlo todo y decirlo todo sobre nuestro destino, presuponiendo incluso la pérdida y el sinsentido de la experiencia histórica; la posibilidad de una palabra que sostenga una forma de conocer alterna, procesal e incompletable, es del todo necesaria. Esta puede ser una "palabra del mudo," como dice, con paradoja irónica, Julio Ramón Ribeyro, esto es, un balbuceo al final de los grandes relatos que explicaban nuestro mundo como parte del suyo; pero también la voz destrabada de un autodescubrimiento. La fábula, se diría, que enciende la promesa de la tribu (el sueño comunitario) con la inteligencia (crítica, celebratoria) del habla en que desnombramos y renombramos.

NOTAS

1. Ricoeur, Paul.: *Oneself as Another*, The University of Chicago Press, 1992. Originalmente publicado como *Soi-meme comme un autre*, De Seui, 1990. Escribe: «Let me recall the terms of the confrontation: on one side, identity as *sameness* (Latin *ipse*, German *Gleichheit*, French *ipséité*). Selfhood, I have repeatedly affirmed, is not recognized...the solutions offered to the problem of personal identity which do not consider the narrative dimension fail». (116)

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

3. Sobre la crítica del discurso de la identidad en México pueden verse los libros de Roger Bartra, especialmente *La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano* (Grijalbo, 1989). Nelly Richard discute el tema desde la perspectiva del feminismo postmoderno en *Masculino/Femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática* (Santiago de Chile, Francisco Zegers, 1992). Stefano Varese, a partir de su trabajo antropológico en Oaxaca, ha hecho planteamientos del todo pertinente; en su ensayo «El espejo incierto: la dialéctica de la identidad» (*Oaxaca, Población y Futuro*, Oaxaca, Año 2, No. 6, junio 1991) explica que ésta es siempre situacional. Es decir, que se configura y expresa en función del «otro» alterno y diferente. Una sociedad indígena es un grupo étnico en la medida en que se piensa (o imagina) a sí misma, no como una cultura totalmente separada de su entorno social sino como parte integral del mismo y por tanto producto y «subcultura» resultante del proceso de interacción con los otros sectores de la sociedad». Y concluye: «Hay, más bien, identidades en permanente reformulación en las que la frontera entre *identidad atribuida* (por la sociedad no indígena) e *identidad asumida* (por el grupo), es nebulosa, incierta y fluida. Una frontera que por estas mismas características puede ser cruzada múltiples veces según lo dice la necesidad estratégica del entorno socio-político».

4. Para seguir la actualidad del debate sobre la identidad desde nuevas perspectivas teóricas, véase especialmente el número de la revista *October* (No. 61, dedicado a «The Identity in Question», MIT Press, Summer 1992). Para una perspectiva interdisciplinaria desde la nueva antropología, véase Scott Lash y Jonathan Friedman, eds. *Modernity & Identity* (Blackwell Publishers, 1992). En este trabajo se han tenido en cuenta las discusiones y propuestas debatidas en ambos textos.

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

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

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

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