

El alto costo de la desidia

EDUARDO TOCHE*

Desde Moses Finley hasta Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne —para establecer un arco temporal historiográfico reciente y, por lo mismo, sumamente arbitrario—, sabemos que cuando se habla de la democracia griega no estamos ante lo que contemporáneamente denominamos democracia. Ya los padres de *Annales* habían recordado, en las primeras décadas de los años treinta del siglo xx, que el historiador no debía cometer el terrible error del anacronismo, es decir, traslapar interpretaciones que estaban fuera de lugar: había que comprender los hechos ajustándose a las valoraciones que los propios actores aplicaron sobre estos.

Este principio básico del quehacer historiográfico parece olvidarse frecuentemente. Y, con ello, se da pie a la suposición fantasiosa. De buenas a primeras, no estaría mal en tanto el mundo *post* tiene la virtud de haber destrozado despiadadamente la *realidad-real* que levantó el racionalismo iluminista. Sin embargo, hay límites a esto y aunque pésimas lecturas de la obra de Hayden White parecieran querer homologar historia y literatura, definitivamente estamos en campos bastante distintos.

Volvamos a los griegos, solo para remitirnos a la advertencia que hiciera Vidal-Naquet en su *Le Miroir Brisé*, publicado en 2001. Inicia su argumento diciéndonos de manera inobjetable que «Los griegos inventaron la política», para más adelante afirmar que son cosas muy diferentes cómo se representaron esta dimensión y cómo la actuaron efectivamente. Aquí tenemos un primer gran distanciamiento, que advierte el sumo cuidado que debe tenerse cuando se manipulan los conceptos: no tienen mucho valor sin la reconstrucción de sus significaciones y las comprensiones de su puesta en práctica.

Una segunda operación de extrañamiento podría derivarse de la lectura de *Apologies to Thucydides*, de Marshall Sahlins. Casi sin advertirnos, el magistral antropólogo estadounidense nos desliza un dato crucial para comprender la democracia imaginada de Occidente. Tucídides tuvo un atento lector en Thomas Hobbes, y todo parece indicar que su *Leviatán* fue construido bajo la inspiración de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. ¿Qué trae a colación esta referencia? Que el racionalismo eurocéntrico se remitió una y otra vez al clasicismo griego para levantar su propia idea identitaria, pero, insistamos, siempre con la mirada del europeo del siglo xvii. Hobbes sería inexplicable sin la alteración que produjeron las guerras religiosas.

Así, al cabo de dos milenios y medio o más, es probable que *idiotes* no pueda contrastarse con la idiotez contemporánea o un derivado de esta sin dificultad alguna, aun con Sartori de por medio. Tal vez, habría que contraponerle *idiotes* a la idiotez latinoamericana de Vargas Llosa – Montaner – Mendoza, pero recalcando que no se está devolviendo la palabra sino respondiendo con otra, rescatada del clasicismo griego y debidamente puesta al día. Pues es muy diferente un desnudo griego que un cholo calato y, para los efectos, también habría que aplicar cirugía a dicha frase para que sea entendida sin los resabios racistas con que fue dicha en nuestro país solo unas cuatro o cinco décadas atrás.

Aún más. Pareciera que *idiotes* e idiotez finalmente se resumen en un mismo vacío. Plantean la prioridad que deben tener el interés público o privado sobre el otro, pero ninguna dice por qué debiera ser así. En todo caso, podríamos asumir que estamos ante los productos *light* de las dos grandes posiciones que tensionaron las ideas políticas de Occidente durante casi ya cuatro siglos. Y eso nos conduce directamente a los marcos de referencia que inscribe este debate político fundamental.

Al respecto, algo ilustrativa es la referencia a Robinson Crusoe para hacernos comprender lo que es *idiotes*. Tributaria de las *robinsonadas* de las que hablaba Marx para recalcar no la inviabilidad moral del individualismo sino la imposibilidad del individuo aislado, el personaje de Defoe es traído a cuento para comprender los estragos de la autorreferencia, del individuo que

construye su imagen con base en sí mismo.

Es cierto que Robinson Crusoe vivió solo, en compañía de un perro (y dos gatos, hay que agregar), pero después de veinticinco años surgió Viernes en el proscenio, aunque no es este el dato relevante para los que debaten. Y su invisibilización tiene importancia en tanto puede antojarse como reveladora de las formas en las que se debate.

Fue Crusoe asignador de nombres. También del sentido de las relaciones. Le indicó categóricamente a Viernes que el suyo era «amo»: «le hice saber que su nombre era Viernes... Iguualmente, le enseñé la palabra “amo” y le indiqué que ese era mi nombre». Así, la obra de Defoe fue el parangón de la individualidad, pero también una alegoría de la Europa en esplendor colonial. Obviamente, es interesante la normalización de la asimetría para el lector decimonónico, que no reparaba para todos los efectos ninguna situación extraña en los vínculos entre el aventurero y el esclavo.

La civilización occidental era la que designaba, imponía nombres, establecía lo que era bueno, quedando para los que vivían en los márgenes la sola opción de aceptarlos. Pero, a su vez, esa referencia del «otro» bárbaro era indispensable para reconstruir la identidad de Crusoe. Como afirma J. M. Coetzee, «Viernes se convierte en alguien inseparable de Crusoe, en su sombra en más de un sentido...».

Sobre esta línea, llegamos a un tercer distanciamiento: la democracia, más allá de cómo Occidente imaginó su producto, fue un factor decisivo para entender la impronta colonial y los escenarios poscoloniales. Es impensable un ciudadano «no civilizado» y, en gran medida, en estas partes del mundo se formaron las bases nacionales atendiendo este criterio y desarrollándolo hasta el punto de condicionar incluso la división del trabajo, como afirma Aníbal Quijano.

Entonces, podemos seguir planteando el debate de acuerdo con ejes eurocéntricos. Si es así, la derecha y la izquierda solo podrían explicarse bajo el manto civilizatorio y, con ello, seguir reproduciendo, con términos más o términos menos, las mismas formulaciones excluyentes que han caracterizado nuestros procesos republicanos. En un debate sobre la primacía de lo público o de lo privado, ¿dónde colocamos a los que no tienen voz o la tienen muy debilitada como para ser asumidos como ciudadanos plenos? ¿Puede resolverse esto apelando solo a la noción de comunidad, tan cara para la formulación democrática (no olvidemos que es el contexto en el que establecen relaciones políticas agentes considerados en igualdad de condiciones)?

Al respecto, al presentar la reedición de su libro *El poder oligárquico en el Perú* hacia mediados de la década de 1980, François Bourricaud afirmaba que, en efecto, el país había procesado cambios fundamentales pero sin dejar de plantear algunas dudas: ¿Realmente el orden oligárquico había quedado liquidado en todas las esferas o, por el contrario, algunas pulsiones esenciales de este mundo aún seguían vigentes?

Esa pregunta podría levantar una agenda fundamental. A lo Fray Luis de León, «cómo decíamos ayer», la necesidad de comprender, por ejemplo, la naturaleza del Estado peruano es hoy, como hace veinticinco años, un tema pendiente. Y hoy más que nunca, porque luego del agudo proceso de violencia política que se escenificó en las décadas previas es imperioso saber cómo el Estado establece sus relaciones con la sociedad y en qué medida estas relaciones están determinadas por el ejercicio de una cruda y salvaje violencia. Es posible que allí encontremos más de una profunda continuidad histórica, que han adoptado configuraciones ad hoc para hacerse funcionales a los requerimientos contemporáneos del poder.

De igual forma, en el ámbito cultural. El más grande acontecimiento social del siglo XX debe haber sido las migraciones campo-ciudad. Quiero resaltar solamente un elemento de este proceso. *Grosso modo*, la última vez que el Estado peruano evidenció la necesidad de saber cuántos indios había en el Perú fue con el censo general de 1942. A partir de entonces, los intensos movimientos migratorios fueron modulando un nuevo actor social, cultural y político: el cholo.

Ahora esta categoría como que ha tendido a desaparecer en el menguante discurso académico peruano y, en su lugar, sobresale la categoría de pobre. Una idea lanzada al viento al respecto: ¿Habría continuidades estructurantes entre el indio de principios de siglo XX, el cholo de las décadas intermedias y el actual pobre? Un par de indicadores que podrían persuadirnos para encarar esta averiguación serían, primero, el sesgo claramente étnico que muestran las cifras de la violencia política en tanto 72% de las víctimas eran miembros de comunidades campesinas y pueblos nativos de la Amazonía, es decir, pobres entre los pobres de este país; segundo, la racionalidad del discurso oficial, tanto en su vertiente civil como militar, emanan un sentido de colonialidad tan obvio que remite sin dudas a la sospecha de que algo muy arraigado se puso y se sigue poniendo en funcionamiento cuando se establece la necesidad de un

mayor «control social».

Finalmente, creo que estamos ante la evidencia de un resultado de todo lo que se puso en juego durante la segunda mitad del siglo xx y no hemos comprendido a cabalidad. La política peruana ha devenido en algo muchísimo más simple de lo que a veces queremos suponer. Este no es el Primer Mundo, donde las sutilezas son muchas veces determinantes y un guiño mal hecho puede acabar en una catástrofe para el gobernante.

Incluso, es penoso saber que ni siquiera podemos compararnos ya no con Brasil, Argentina, México, Chile o Colombia, porque hasta Bolivia nos ha sacado considerable ventaja en calidad política. Tal vez nos quede el consuelo de Haití, porque no tengo dudas de que, para poner un ejemplo, Aristide pudo haber sido un excelente competidor en la arena política peruana.

Vemos ahora con asombro cómo la segunda administración aprista vuelve a ser tentada por todos sus lados con la corrupción, al parecer la única manera cierta de darse «gobernabilidad». Sin embargo, esto no debe dejar de lado lo que sucedió en la reciente campaña electoral y tratar de entender la «encrucijada» que condujo a la mayoría de peruanos a optar por un supuesto «mal menor». Si nos hubiéramos tomado el absurdo trabajo de leer uno a uno los «planes de gobierno» que se expusieron esa vez, habríamos encontrado que todos eran de una calidad bajísima, pero uno, el de Ollanta Humala, era incalificable por haber sido sencillamente un galimatías sin ton ni son entre las partes (y, desgraciadamente, vendido como una opción de izquierda con complacencia y aceptación de muchos). En algún momento nos preocupamos por la posibilidad de entronizar un presidente de las calidades de Ollanta Humala. Pero ¿acaso nos preocupó si podía gobernar? Nos dijeron que era el voto de protesta de los pobres. Aceptando eso, ¿Ollanta representaba a los pobres? ¿Gonzalo García representaba a los indígenas peruanos? ¿Torres Caro era el líder campesino de nuestro país? Por cierto, el penoso desenlace, que ocurrió más rápido de lo que todos esperábamos, negó implacablemente todo.

Ni Humala ni nadie representa a los pobres, porque, según la premisa del diseño democrático representativo, los pobres son irrepresentables. Entonces, ¿para quién iba a gobernar Humala? pero sobre todo, ¿con quién iba a gobernar?

Al respecto, hubo entonces un elemento que fue llevado y traído como un objeto cualquiera, cuando debió merecer una reflexión más sostenida. Me refiero al nacionalismo. Borges, en *Discusión*, un libro que había escrito en 1932, incluye el ensayo «El escritor argentino y la tradición», en el que coloca una frase memorable: «El culto argentino del color local es un reciente culto que los nacionalistas deberían rechazar por foráneo».

Ollanta Humala no pudo provocar el inmenso miedo que suscitaban los gauchos pamperos de Rosas a la oligarquía bonaerense cuando instalaban sus campamentos en Plaza de Mayo. Tampoco la leyenda ni los resquemores que levantaban Páez y sus llaneros venezolanos. No dio para tanto, y ahora lo vemos tan huérfano que no duda en acudir presto a una cita en Palacio. Nunca me pareció nacionalista ni antioligárquico, sino folclórico, es decir, producto de esa sempiterna costumbre peruana de mirarnos el ombligo sin reparar en que solo provocamos lástima a los otros.

Es, en resumen, la triste comprobación de lo que sucede cuando no hay dirigentes que sintetizen una demanda de identidad popular. Si le creo a Ernesto Laclau (que, por cierto, le creo), desde Taine, pasando por Le Bon, Tarde y McDougall, con la cima intermedia que significa Freud, la relación masa-líder es determinante para construir una «razón populista». En suma, no tenemos dirigentes, y si no tomamos cartas en el asunto ahora, seguramente los Fujimoris, los Toledos, los Garcías y los Ollantas (también, por supuesto, los Abimaeles) seguirán reproduciéndose.

Son los costos que hay que asumir por la desidia. El país perdió muchas oportunidades con el desencanto generalizado que inundó a ese contingente de intelectuales dedicados a las ciencias sociales que surgió entre las décadas de 1960 y 1970. Este sentimiento remite a pérdida, a expectativas que alguna vez se tuvo y que la trayectoria de los procesos terminó negando.

Me parece que hubo un tipo de protesta ante este estado de cosas, que resaltó sobre otras, cuando paulatinamente fueron cancelándose los medios que debían generar los cambios esperados. Me refiero al autoexilio: la presencia esporádica o, más radical aún, dedicar lo que resta de vida a romper los lazos que se tejieron durante el lapso anterior. También están los que decidieron laxar las resistencias y adecuarse a «la realidad». En estos casos, para parafrasear a Gramsci, la guerra de movimientos no dejó su lugar a una guerra de posiciones. Fue cansancio lo

que primó, y esto generó adecuación.

He mencionado dos puntos muy circunscritos para ilustrar las funestas consecuencias que conlleva aquello que hace un año Luis Pásara sindicó como una pérdida lamentable. En sus palabras, la élite que se perdió el país. Aludía a esta importante capa intelectual que, por diversas circunstancias, todas ellas centradas en las incapacidades que evitaron la formación de condiciones mínimas para el ejercicio de sus ocupaciones, llevó a cabo una diáspora cuando el país empezó a serle cada vez más extraño y distante.

* Investigador de [desco](http://desco.org). El autor comenta aquí el artículo «A propósito de los idiotas», de Alberto Adriánzen, reproducido en www.alberto.adrianzen.org.

