



Revisitando la memoria: el pulseo entre los intereses y los principios en el albor republicano. (Conversación con Manuel A. Saponara en torno a su libro, *Inglaterra y la abolición de la esclavitud en el Perú. Aspectos de política pública, 1820-1854.*)<sup>1</sup>

José J. Rodríguez Vázquez  
Programa de Estudios Iberoamericanos  
Departamento de Ciencias Sociales  
Universidad de Puerto Rico en Arecibo

Para Amnerys (la Chispi) y Gabriela Michelle (la Eyi), los ojos y voces del futuro, esta conversación entre sus dos abuelos.

El diálogo que voy a establecer con la obra del Dr. Saponara se desarrolla desde dos lugares analíticos que están contenidos, uno, en el tema de su obra –la abolición de la esclavitud y la política exterior de Inglaterra- y, el otro, en el análisis que realiza el autor. Apoyándome en su trabajo, partiré del problema de la esclavitud y la abolición en la fase de las luchas de independencia y los inicios de la vida republicana para tratar de explicar cómo esta herida social y sus expresiones ideológicas bloquearon la posibilidad de los estudios sobre este tema. No será hasta entrada la década de 1960, que se producirá una transformación radical en el pensamiento latinoamericano que, superando las perspectivas racialistas, las historias nacionalistas de procerato y los discursos populistas esencialistas y homogeneizantes, permitirá reconocer a ese “otro interior inferiorizado” que había sido, durante aproximadamente un siglo y medio, reducido a un problema, o a un objeto asimilado y diluido en una personalidad nacional o a un sujeto invisibilizado.

---

<sup>1</sup> Versión revisada de la presentación efectuada ante el Congreso de la República del Perú el 5 de junio de 2008.



El primer capítulo de la obra, “Gobierno y esclavitud”, demuestra claramente, a partir del estudio de una serie de decretos de los gobiernos revolucionarios y luego republicanos que se instalaron en el Perú entre los años 1821 y 1855, las ambivalencias de las elites dirigentes cuando enfrentaban el asunto de la esclavitud. La esclavitud fue una institución del mundo colonial que significó un problema político e ideológico para las elites independentistas, durante el período de las luchas de independencia y, luego, para los sectores dominantes en el ámbito económico-político y cultural de la fase poscolonial.

Doble problema: primero, porque la esclavitud era la realidad brutal de la desigualdad que fragmentaba muchas de esas sociedades latinoamericanas imbuidas, desde el período colonial, de una fuerte cultura aristocrática y racialista y, segundo, porque esta estratificación, pensada en el registro racialista como algo natural, obstaculizaba la cohesión socio-política y la formación de una identidad nacional que hiciese posible la fidelidad ideológica que se requería para llevar a cabo las luchas político-militares contra el colonialismo español. La esclavitud era una realidad social que cuestionaba la afirmación de una comunidad nacional y la única alternativa que tenía el liderato político-militar e intelectual revolucionario era definirla como una más de las barbaridades impuestas en el mundo americano por la administración colonial española. En otras palabras, la esclavitud era no sólo un problema para las acciones político-militares independentistas, sino para la formación, en el imaginario social, de una identidad colectiva latinoamericana y nacional que distinguiera, por un lado, lo



americano frente a lo metropolitano y, por el otro lado, en el interior de esta identidad americana, la diversidad de identidades nacionales.

El estudio de Saponara demuestra, y permítanme seguir sus líneas analíticas para precisar mi posición, que las revoluciones de independencia en América Latina fueron movimientos políticos-sociales complejos y diversos y que éstas no siempre estuvieron motivadas, ni se realizaron, bajo las influencias ideológicas del llamado liberalismo y del pensamiento democrático radical que se habían estado desarrollando en el contexto europeo y norteamericano, durante esas décadas finales del siglo XVIII que Sheldon S. Wolin ha llamado la fase de la Ilustración tardía. Para el momento de las luchas de independencia, la cultura señorial y el discurso racialista, que se habían estado articulando desde los inicios mismos de la conquista de América, difícilmente cedían su poder en el campo político y cultural a las ideas de una minoría intelectual que apenas encontraban los pilares de una sociedad civil con niveles adecuados de alfabetización.

Como plantea Saponara, ni el liderato revolucionario ni las fuerzas políticas y sociales dominantes en las luchas de independencia latinoamericana estuvieron claramente orientadas por un esfuerzo liberal y democrático radical que acuñara una idea de libertad y de igualdad que imposibilitara la subsistencia, en los nuevos Estados independientes latinoamericanos, de la institución de la esclavitud. Desde los decretos de San Martín, pasando por Bolívar y los primeros presidentes de la República del Perú, es posible ver una historia que se repitió en otros contextos nacionales latinoamericanos: la liberación de los esclavos parecía más una cuestión estratégica que de principios. La



misma traía aparejada una serie de consecuencias económico-políticas y socio-culturales que obligaban a las elites dirigentes, estrechamente ligadas a las clases propietarias criollas y a sectores menores en movilidad ascendente, mediante la vía militar, a una actitud zigzagueante.

Para los sectores más radicalizados del liderato político e intelectual independentista, abolir la esclavitud era erradicar una institución antinatural que cuestionaba el iusnaturalismo liberal y democrático que afirmaba que todos los hombres eran libres, racionales e iguales. Además, era una estrategia para incorporar a esa población liberada a las filas del movimiento separatista asegurando el triunfo de las fuerzas separatistas sobre el aparato político-militar español y sus grupos de apoyo. Pero, al mismo tiempo, abolir la esclavitud era liberar el monstruo de la guerra de razas que, experiencias como el movimiento de Tupac Amaru y la Revolución haitiana, habían colocado en el imaginario de las elites propietarias cuyo apoyo también era indispensable para asegurar la realización de la independencia. Y por si fuera poco, el miedo y el racialismo se apropiaban de las creencias liberales para afirmar el derecho natural a la propiedad como uno de los derechos humanos inalienables. La libertad de unos se colocaba en contrapeso con la propiedad de otros.

¿Qué significó esta tensión, en el contexto de las luchas revolucionarias, para esa cuestión fundamental de la modernidad política que consiste en inventar un sujeto social soberano que actúa como poder constituyente del Estado? En otras palabras, ¿cómo la



cuestión de la esclavitud obstaculizó la formación de una identidad americana, de las identidades nacionales y de las luchas políticas separatistas?

Mi tesis principal es que para el tiempo de las luchas de independencia, las elites políticas e intelectuales, liberales y democráticas, tuvieron que afirmar una identidad continental y nacional que no podía fundamentarse en el discurso racialista dominante de la cultura señorial metropolitana que se había hecho hegemónica en el imaginario de las sociedades coloniales. La cuestión racial hacía difícil afirmar la existencia histórica de un pueblo americano, o de pueblos-naciones, como comunidad integrada y homogénea, capaz de manifestar su racionalidad y su voluntad política oponiéndose a la explotación económica y a la discriminación opresiva del aparato burocrático imperial español.

Sociedades caracterizadas por su condición colonial, una profunda desigualdad social basada en relaciones serviles y esclavistas y una pluralidad de grupos étnicos que dividían el mundo en españoles contra americanos, amos contra siervos y esclavos y blancos contra negros, indígenas y mestizos, obligaron a los sectores más decididos y radicalizados del movimiento independentista latinoamericano a definir la identidad fuera del registro racialista que había utilizado el poder colonial para pensar lo americano como eso distinto e inferior a lo europeo. Dos perspectivas dominaban el discurso imperial: en el mejor de los casos, y dentro de un modelo discursivo asimilista, América era representada como una realidad natural y humana donde llevar a cabo la empresa de evangelización y colonización europea; en el caso más agresivo y excluyente y dentro de un modelo esclavista, América se presentaba como ese espacio natural inhóspito y salvaje



poblado por razas inferiores que no podían ser asimiladas y frente a las que había que desatar una campaña de conquista y subordinación que permitiera disponer de sus vidas y propiedades. Poco o nada será respetado del mundo de esos “otros” que el discurso imperial español redujo a buenos salvajes, ignorantes y asimilables, o a caníbales e idólatras que había que destruir o esclavizar. El indio y el negro eran esas identidades esencialistas singularizadas que expresaban diferencias pensadas como naturales.

Los sectores más progresistas y radicales de las elites políticas e intelectuales latinoamericanas tuvieron que definir la identidad desde esa misma geografía degradada y a partir de una condición política compartida. Por un lado, la identidad, que se afirmó como un producto de la geografía, expresaba un continente que poseía una pluralidad de elementos en su flora y su fauna que lo convertían en el paraíso de lo posible y lo inédito. Es decir, apropiándose del discurso imperial, que diferenciaba entre Europa y América, las elites políticas y letradas aceptaron el planteamiento de las diferencias pero trastocando las jerarquías y concluyeron que la Europa desgastada debía hacer un lugar histórico a la juventud y a la energía creativa americana. Lo americano era aquí la identidad de los nacidos en este continente; lo telúrico era el fundamento de esa espiritualidad colectiva.

Pero la geografía, como fundamento de la identidad, no será suficiente para definir la existencia de una identidad americana y, luego, de identidades nacionales. En la coyuntura revolucionaria existía un segundo factor que disolvía las diferencias internas de las sociedades latinoamericanas para presentarse como condición compartida: el



dominio y la explotación definían lo americano como comunidad de sufrimiento. La identidad americana y las identidades nacionales eran, pues, un producto de la geografía y de la historia de humillaciones que habían dado paso a la formación de un nuevo sujeto histórico con voluntad política. El proyecto consistía en deshacerse de la dominación y en subsanar las diferencias sociales conformando nuevos Estados habitados por ciudadanos libres e iguales. Pero el hilo discursivo de los intelectuales liberales y democráticos enfrentaba una dura realidad estratificada en la que apenas existía la movilidad social y un imaginario racista que apenas se conmovía con las armas de la crítica.

No hay que decir que esta tradición radical republicana no llegó a consolidarse como la fuerza política e intelectual dominante en el mundo americano. Las diferencias sociales y el discurso señorial y racista se sostuvieron y asumieron la ofensiva política para cuestionar el proyecto republicano democrático y llegar a tres conclusiones. Primero, que los pueblos latinoamericanos no estaban plenamente constituidos porque estaban atravesados por un problema interno: la presencia de una pluralidad de razas inferiores que debilitaba al cuerpo nacional. Segundo, que el orden político que necesitaban las nuevas naciones tenía que ser un poder autoritario capaz de detener la dispersión y la inestabilidad que emergían de los reclamos de esas razas inferiores imposibles de civilizar y domesticar. Tercero, que el proyecto de modernidad consistía precisamente en parecerse a Europa, en adoptar el desarrollo europeo occidental como “ideal del yo”, y esa imitación sólo sería plenamente realizable a través de la



racialización europeizante de América; es decir, mediante un nuevo proyecto para repoblar América desde el Occidente civilizador.

Desde este diálogo con Saponara, quisiera desplazarme rápidamente hacia el campo intelectual y político latinoamericano para hablar, ya no del contenido de su libro, sino de su temática. Intentaré desarrollar una tesis que explique la llegada del tema de la esclavitud y de su abolición al campo intelectual e historiográfico latinoamericano.

Durante la fase republicana decimonónica, el campo intelectual latinoamericano estuvo dominado por el discurso racialista y fue desde esa noción de raza que se elaboraron -con las nuevas interpretaciones desarrolladas por el Conde Goubineau, el cientificismo darwinista, el evolucionismo sociológico spenceriano, las doctrinas de los pueblos de Gustave LeBon y el positivismo- las identidades nacionales americanas como una proyección racial y cultural europea. Las naciones latinoamericanas eran blancas, proyecciones de Europa, y las razas inferiores de indios, negros, mestizos y mulatos pesaban como un problema a diluir, domesticar y superar mediante cambios cuantitativos y cualitativos en la composición de las poblaciones de los nuevos Estados.

Para el campo político e intelectual latinoamericano, y aunque existen excepciones, esos “otros interiores inferiorizados” sólo existían y actuaban como fuerzas degeneradoras del cuerpo nacional. Las naciones latinoamericanas existían y se habían constituido a partir de una historia heroica y ejemplar, pero ésta había sido un logro histórico de los distintos proceratos, fundamentalmente blancos, que habían actuado y seguían actuando en cada nación, como los profetas y portavoces del alma nacional. No





había aquí lugar para hablar de la esclavitud y reconocer las vicisitudes y formas de resistencias de la población de afroamericanos que, traídos desde África o nacidos en América, habían participado activamente en la historia de las naciones latinoamericanas. Los “otros” sólo serán lo peligroso que inspira miedo y desprecio, o las víctimas incapacitadas para constituirse por sí mismas en sujetos que sirven de naturaleza maleable por las acciones disciplinarias de las elites.

Es decir, durante el período poscolonial del siglo XIX, la cuestión de la esclavitud y de la abolición ocupó en el campo intelectual latinoamericano una de tres posiciones. Por un lado, dentro del registro discursivo racista, refería a un problema relacionado con esa historia pasada y la permanencia de esas poblaciones inferiores que pesaban como un lastre en las posibilidades del desarrollo económico, el afianzamiento del orden político y la consolidación definitiva de la identidad nacional. Por otro lado, dentro del registro historiográfico nacionalista, era sólo un capítulo en la epopeya de un procerato heroico que, descendiente biológica y culturalmente de Europa, había dirigido, contra la naturaleza y los lastres raciales del período colonial, la empresa de fundar naciones y realizar el progreso civilizador. Por último, y dentro de un registro positivista más preocupado por la modernización que por la identidad, refería a un silencio, trauma innombrable reprimido en el inconsciente colectivo, que se presentaba sólo como síntoma en la memoria selectiva de las elites.

Fue sólo con la crisis de los Estados autoritarios oligárquicos, que tuvo su momento histórico-político central en la Revolución Mexicana y el movimiento político



uruguayo, que la irrupción de las masas en la vida pública comenzó a cuestionar las máscaras racializadas que hegemonizaban el pensamiento político latinoamericano sobre la identidad nacional. El discurso racial no se disolvió, pero comenzó a transformarse asediado por la crítica de otras corrientes de pensamiento moderno. Particularmente, me parece importante destacar que, en el interior del registro racialista, una nueva intelectualidad populista comenzó a reevaluar el papel del mestizaje y a definir muchos pueblos americanos como productos de una síntesis racial. Había aquí una tensión y un debate ya que, si bien no se pensaba el mestizaje como una degeneración, coexistían en el campo político e intelectual distintas concepciones del mismo. Una, pensaba el mestizaje como asimilación del “otro inferior”, a través de la mezcla biológica y la incorporación cultural, a una personalidad nacional que seguía siendo pensada como blanca y eurocéntrica. Otra, lo pensaba como síntesis que superaba la diversidad racial creando una nueva raza, conservación-superación de las diferencias en el que la “deliciosa mezcla”, a la que el poeta puertorriqueño, Luís Palés Matos, se refería para intentar definir lo puertorriqueño y lo antillano, producía algo nuevo. Una concepción más reciente, comenzó a pensar este mestizaje como un contacto que no se cierra en una nueva síntesis y que permite la convivencia y la fluctuación de lo diverso definiendo a las culturas latinoamericanas como culturas nacionales heterogéneas.

Por distintas razones políticas e intelectuales, el prestigio de la categoría de raza comenzó a descomponerse y los movimientos de masas, que en el registro conservador europeo y americano se presentaban como las amenazas más peligrosas contra la alta



cultura y el prestigio de las elites, provocaron nuevos movimientos políticos e ideológicos que necesitaron de otro de esos grandes “mitos de poder” del discurso político moderno. Es así como hizo su aparición, su majestad, “el pueblo”, todo que es más que la suma de individuos, personalidad colectiva, superación integradora, jurídica y cultural, de las diferencias étnicas, raciales y de clase.

Lentamente, la noción de pueblo desplazó la de raza y sirvió para definir una nueva máscara identitaria donde la nación ya no era el resultado del quehacer de una raza y de unas elites, sino una comunidad que había superado su diversidad étnica y social con la formación de su personalidad. Los nuevos nacionalismos populistas afianzarán esta máscara nacional y presentarán la nación como la comunidad reconciliada que históricamente había trascendido su pluralidad racial y étnica. Las diferencias ya no estaban en su interior, sino frente a esos otros exteriores que podían ser amenazantes. En algunos casos ideológicos y políticos, los nacionalismos se hicieron antiimperialistas y prolongaron el debate entre las tradiciones greco-latina y anglo-sajona, que José Enrique Rodó utilizaba en los inicios del siglo XX, para destacar la división de la Europa occidental como base de un combate que se proyectaba en el espacio americano.

Con las nuevas teorías del mestizaje y los discursos populistas, las máscaras nacionales hicieron un lugar a las masas populares, pero disolvieron las diferencias reales que históricamente habían dominado las sociedades latinoamericanas. Es decir, el reconocimiento sólo se hacía para desplazar problemas, como la cuestión de la esclavitud y la abolición, y cuando se le hacía un lugar a este pasado era más como capítulo de ese



metarrelato fundacional en el que las elites propietarias y cultas habían actuado como los agentes de esa historia de reconciliación de la familia nacional. La esclavitud era española y colonial; la abolición, gesta patriótica republicana.

El avance de las ideas socialistas en las primeras décadas del siglo XX, que estuvo estrechamente relacionado con la llegada de inmigrantes europeos y el auge de la imprenta, fue socavando las nociones de raza y pueblo que dominaban el campo intelectual y político latinoamericano y creando un movimiento político e intelectual que cuestionó, precisamente, esa idea de “raza nueva” y de “pueblo” que acuñaban los intelectuales y las elites políticas progresistas y nacionalistas populistas. El concepto de clase y de lucha de clases puso en jaque esos discursos nacionales que con sus nociones de mestizaje y de pueblo pretendían olvidar una historia de explotación y opresión que permanecía, como una desigualdad amenazante, en las sociedades latinoamericanas.

Desde aquí, y con el auge de los movimientos de izquierda eufóricos con la tendencia política abierta por la Revolución Cubana, se fueron desarrollando en el campo intelectual y político latinoamericano reevaluaciones de las historias nacionales que reconocían el papel creativo y central de las masas populares. La noción de pueblo se fragmentó y se resemantizó y pasó a referir a distintas clases y grupos sociales. Así, el pueblo se convirtió en las masas populares y éstas comenzaron a dividirse en las distintas formas de la clase trabajadora. No era el tiempo de las diferencias étnicas, sino sociales. El pueblo se dividió en ricos y pobres, propietarios y no propietarios y, las masas, que todavía no eran plenamente proletarias, se diversificaron en una historia heroica



continuista: siervos, esclavos, libertos, artesanos, campesinos, trabajadores libres asalariados todavía atados a las formas del capitalismo agrario agroexportador y obreros modernos, todos ellos los verdaderos protagonistas de la historia que la ciudad letrada latinoamericana y las elites políticas tradicionales se habían negado a reconocer.

Por aquí, en esta coyuntura, la historiografía latinoamericana descubrió la esclavitud y la abolición como un objeto central de la historia nacional que había que reconocer y comprender. Este “boom” de estudios sobre este tema se ha dado por igual, a partir de la década del 1960, en una diversidad de campos intelectuales latinoamericanos. Esto puede verse en Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Colombia y, me sospecho que también, en el Perú. En este despertar, en el que hay que reconocer también un papel destacado a la historiografía social norteamericana, se insertan, creo yo, obras como la que analizamos.

La historiografía latinoamericana que estudia el tema de la esclavitud y la abolición ha pasado por diversos momentos. Aunque generalizo un proceso que puede tener diferencias significativas en los distintos países de América Latina, creo que es posible decir que los primeros estudios sobre esta cuestión estuvieron dominados por una perspectiva jurídico-institucional y por el papel de los imperios europeos en la trata y el comercio internacional de las economías esclavistas. Posteriormente, este enfoque jurídico y económico va enriqueciéndose con los enfoques sociológicos que reevalúan el papel de la población esclava y liberta en las historias nacionales destacando, sobre todo, sus formas de resistencia y la conservación de sus expresiones culturales. Estudios sobre



las rebeliones esclavas, el cimarronaje y las expresiones religiosas de las comunidades de descendientes africanos se hicieron dominantes. Dentro de esta línea de trabajo se destacarán también los análisis de la vida familiar y cultural y, bajo la influencia de las teorías feministas, nuevos estudios reconocerán el papel económico-social y cultural que jugaron las mujeres para resistir la deshumanización esclavista y la pobreza de las sociedades de clase. En las tendencias más recientes está produciéndose el resurgimiento de una noción esencialista de raza que afirma una personalidad “afro” que debe ser rescatada y reanimada a través de una lucha contra cualquier propuesta de “asimilación” a la cultura blanca, europea-cristiano-occidental. Relacionándose con el tema de las afroreparaciones que se discuten en el campo intelectual y político norteamericano, los estudiosos de las formas de vida de las distintas comunidades de descendientes africanos que viven en una pluralidad de realidades histórico-sociales latinoamericanas, analizan las mismas como realidades asumidas y no como objetos de estudio. Así, por ejemplo, estudios de las religiones afroamericanas se realizan como defensas de una religiosidad verdadera o superior que se asume como sistema de creencias y no como un tema sociológico o cultural objetivo. De aquí que se pueda decir que bajo la influencia marxista se llevó a cabo un reconocimiento de la esclavitud como forma de trabajo y se reclamó un lugar para las luchas y resistencias de los esclavos en esa historia que no era otra cosa que la historia de la lucha de clases y su superación. En muchas de estas investigaciones, el tema cultural ocupaba un lugar secundario y, sobre todo, la cuestión religiosa tenía una importancia etnográfica, pero no un valor en sí misma. Ahora, los



reclamos por una identidad racializada se relacionan más con una valoración de esas expresiones culturales y religiosas de los afroamericanos, que han dejado de ser objetos de estudios para convertirse en creencias de los estudiosos.

Cerremos este diálogo regresando al contenido de la obra que nos anima y para eso, quisiera dejar flotando en sus mentes algunas inquietudes que creo promueven las conclusiones del autor. Primero, que las revoluciones de independencia latinoamericanas fueron plurales y no un mismo movimiento que se repitió en distintos contextos. Más aún, que el problema político estuvo siempre en tensión con una realidad económico-social caracterizada por profundas desigualdades y por los lastres de una cultura señorial-esclavista que no se rindió fácilmente ante los avances del liberalismo político democrático. Ni siquiera en el liderato revolucionario es posible encontrar una actitud decidida contra la esclavitud, y sus posiciones fueron más expresiones dominadas por las coyunturas político-militares que cuestiones de principios orientadores de la praxis política.

Segundo, la independencia de Perú fue un resultado del papel interventor de las fuerzas emancipadoras externas que trataron de ajustarse a la realidad compleja de la sociedad peruana. Esta sociedad, desde su período colonial, estuvo siempre caracterizada por un acento conservador y, durante las luchas de independencia, ni las elites ni las masas se alinearon en bandos políticos diferentes, uno frente al otro. Lo más importante es releer este conflicto político, relacionándolo con las diferencias sociales entre la aristocracia limeña, los militares y la aparición de nuevos terratenientes provincianos; así



como reconocer el posterior desarrollo de una economía exportadora que sentó las bases de un capitalismo dependiente de larga duración.

Tercero, la abolición fue un resultado coyuntural y estuvo encabezada por un liderato que difícilmente podría considerarse como portavoz decidido del abolicionismo. Ni el presidente Ramón Castilla, ni el secretario de Hacienda, Toribio Ureta, actuaron movidos por una clara posición ideológica. En todo caso, los ideólogos por excelencia de la propuesta para abolir el tributo indígena y la esclavitud fueron los hermanos, José y Pedro Gálvez. Las razones de personajes como Castilla y Ureta fueron más políticas que ideológicas y ambos demostraron estar más preocupados por la suerte de los propietarios que de los esclavos liberados, a los que veían fundamentalmente como una amenaza y un problema de gobernabilidad.

Cuarto, en la abolición de la esclavitud jugaron un papel importante ciertos líderes y la política contra la trata desatada por Inglaterra. Pero nadie se llame a engaño. No se trató de un proyecto para fundar una verdadera sociedad de ciudadanos libres e iguales, actuando como pueblo soberano para organizar democráticamente un Estado. Las preocupaciones de Inglaterra eran económicas y estaban relacionadas con la búsqueda de mercados de inversión y exportación. Para el caso de las elites políticas se trataba sólo de sortear el problema de la transición de las formas del trabajo esclavo al trabajo libre. Este asunto delicado obligaba a producir nuevas formas de control disciplinario que hiciesen posible generar al trabajador como sujeto útil y dócil. Para los esclavistas, por su parte, era un asunto de prestigio y dinero. Con la abolición, las elites propietarias esclavistas no





abandonaron el racialismo. Todo lo contrario, lo harán subsistir en las expresiones políticas e ideológicas de un nuevo conservadurismo que verá en esos “otros interiores” una amenaza para el orden y la modernidad. En última instancia, como demuestra Saponara, el problema de la abolición se reducía a un asunto de indemnización.

Quinto, el modo de producción esclavista ocupó un lugar menor en la vida económica del Perú de la primera mitad del siglo XIX. De aquí que la abolición no pueda identificarse como la causa del caos económico y de la crisis política. El problema económico de las primeras décadas de vida republicana no estuvo fundado en el problema de la esclavitud y la mano de obra disponible, sino en la debilidad estructural de la economía peruana, carente como estaba de tecnología moderna y de un mercado nacional e internacional para sus posibles productos.

Desde la apertura de estos cinco ejes de discusión se insinúan nuevas investigaciones. La obra de Saponara no agota el tema de la esclavitud y de la abolición en el Perú. Y no lo hace porque no pretende hacerlo. Quedan siempre aristas que cubrir, posturas que repensar, otros lugares para posicionarse, política e intelectualmente, y desatar, desde allí, esa arma de la crítica que resulta esencial al campo intelectual. Pero desde aquí, desde sus tesis provocativas y su lectura de los documentos y de los acontecimientos, su trabajo cumple con su misión: ayudar a pensar y comprender. Después de todo, la tarea del intelectual no es ofrecer verdades sino preguntas; develar lo olvidado, recordarnos los límites y silencios de la memoria e inquietarnos para que, leyendo el pasado, nos hagamos conscientes de esas desigualdades que, con otras formas



*EL AMAUTA*

*ENERO 2009*

y contenidos, no dejan de persistir en nuestras sociedades. Cuando leo sobre la abolición de la esclavitud no puedo dejar de sentir que la asignatura pendiente de la igualdad queda sobre el tapete en el quehacer político e intelectual latinoamericano. La igualdad perturba el orden establecido y las desigualdades legitimadas, afirma una potencialidad más allá de lo que existe y requiere como indispensable, el trabajo político. Quisiera no equivocarme cuando sostengo que todos ya sabemos que la desigualdad carece de fundamentos divinos o naturales.