

Generación del 68:
Ilusión y realidad

Alberto Flores Galindo

“Soy yo quien sembró el árbol tuvo el hijo escribió el libro y todo lo vi arder 100 años antes del tiempo convenido.”

Antonio Cisneros, Como higuera en un campo de golf, Lima, 1972, p. 120.

“Aún no existen teorías para nuestra lucha. Quizá debemos comenzar totalmente de nuevo.”

Peter Weiss, Trotsky en el exilio, México, 1972, p. 144

Este ensayo es una discusión con el que escribió Eduardo Arroyo para la revista *Los caminos del laberinto*¹. Parte de un acuerdo: admitir la existencia de una “generación del 68”, pero, como se verá, termina con

1. Eduardo Arroyo, “La generación del 68” en *Los caminos del laberinto*, Lima, 1986, No. 3, pp. 41-47.

más de una discrepancia. Una primera versión fue expuesta en un conversatorio realizado en la Universidad Católica meses atrás. Sin modificar los argumentos centrales, he tratado de limar las asperezas, matizar los juicios y sobreponerme al pensamiento inicial. Los argumentos persiguen antes que realizar un recuento, discutir los límites y las posibilidades de un movimiento intelectual que buscó, en los años 70, articularse a los proyectos políticos y los conflictos sociales. Las menciones con nombres y apellidos figuran a título de ejemplo. No se trata de ofrecer una fatigante e inútil lista de personas.

Aunque algunas apreciaciones podrían generalizarse, el texto se refiere fundamentalmente a un sector de la generación del 68: aquel que terminaría inscribiéndose en la llamada "nueva izquierda", en un intento de encontrar un camino propio a la revolución. Los personajes son intelectuales procedentes de la clase media, de San Marcos la Universidad de Ingeniería, la Agraria o la Católica. Las referencias políticas son Vanguardia Revolucionaria, el Partido Comunista Revolucionario, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria y los grupos trotskistas y, en menor medida, el maoísmo. De los juicios que siguen quedan excluidos, por lo tanto, los intelectuales de provincia.

En la historia de la izquierda peruana podrían distinguirse algunos momentos nítidamente demarcados. Primero, los años iniciales de este siglo, con el predominio anarquista y los ámbitos de la fábrica y el sindicato. Después, la emergencia de las grandes movilizaciones obreras en 1919 y 1923, la aparición de los estudiantes y el vendaval campesino en los andes del sur que producirán a Haya y Mariátegui. A continuación, los años treinta, con el áspero y aguerrido comunismo que acaba, en su disputa con el APRA, reducido a una expresión política minoritaria. La identificación izquierda-PC termina con los años 60, cuando la influencia de la Revolución China y el entusiasmo por Cuba, junto con una nueva coyuntura de movilizaciones campesinas, explican polémicas, divisiones y la conformación de otros movimientos y partidos. La derrota de las guerrillas en 1965 no significará la interrupción definitiva de esta fase. Prosigue en los años siguientes, pero antes que en el campo, se sostiene en las ciudades: la urbanización, las barriadas, los nuevos contingentes obreros. Aquí se ubica la generación de 1968. Pero, ¿qué quiere decir generación?

La idea de "generación" puede remontarse al convencimiento —resumido en un proverbio árabe— de que los hombres se parecen más a sus amigos que a sus padres. La época se impondría sobre la familia o la clase social. Las generaciones no surgen automáticamente al igual que la historia no es un mecanismo de relojería. De allí que resulte inútil discutir su periodicidad: diez, quince o más años. También es absurdo escoger una fecha arbitraria y tomarla como un hito fronterizo inamovible. Las generaciones tampoco resultan de la decisión de un grupo que se autotitula como tal, en busca de una identidad literaria. No tienen que existir necesariamente. El término ha sido demasiado empleado, hasta el maltrato. Las generaciones aparecen cuando se produce el peculiar encuentro entre determinados acontecimientos y vivencias, por un lado, y proyectos y actitudes que cohesionan a un grupo de coetáneos. No a cualquier grupo: el uso de esta palabra se limita, por lo común, a los profesionales de la ideología, es decir, a los intelectuales².

¿Podemos hablar de una generación del 68? Alrededor de ese año, antes y después de 1968, eclosionaron algunos acontecimientos cuyo impacto diferenciará a los jóvenes de entonces de sus padres y hasta de sus abuelos: la guerra de Vietnam, la insurrección estudiantil en París (y también en California, Italia, Japón), la revolución cultural china y la muerte del Che. Todos estos acontecimientos fueron leídos con la misma claridad panfletaria esgrimida en la película del cineasta argentino Fernando Solanas, *La hora de los hornos*: necesidad imperativa de hacer la revolución, cambiar el mundo, adquirir una identidad en la praxis. Pero, en el Perú, 1968 fue también el año de Velasco Alvarado. Al principio, parecía sólo un golpe militar. Después se fue vislumbrando que se trataba del más audaz e inesperado intento por cambiar al país, transformando las bases mismas del orden oligárquico. ¿Reforma o revolución? Surgió la sospecha de que, tal vez, la revolución buscada la esta-

2. Cfr. las reflexiones de Pablo Macera: la generación "no está constituida en este contexto por la totalidad de miembros de una clase sino únicamente por aquellos que dentro de ella desempeñan el papel de intelectuales orgánicos o funcionarios ideológicos suyos o que al menos se preparan para serlo." "Explicaciones" en *Trabajos de historia*, T. I., p. XVI.

ban haciendo otros. La historia podía estar jugando una mala pasada: despojar a los jóvenes de sus proyectos, realizar sus ideas antes de tiempo, es decir, antes de que ellos mismos pudieran ser los protagonistas. Nació así la crítica al régimen militar. Al principio de cualquier análisis estuvo la negación. Después venían los argumentos. Una posición radical. Quizá, veinte años después, todo esto resulte reprochable. Pero es cierto que sin el ejercicio de la crítica negativa no hubiera existido la generación del 68, y menos una nueva izquierda. En otras palabras, si se hubiera asumido una postura próxima al velasquismo, se hubiera terminado pensando a la sociedad no desde abajo, sino desde el poder y el Estado. No fue la oposición, ciertamente, una postura unánime. Pero quienes siguieron el camino velasquista, no alcanzarían la misma eficacia en el encuentro con el movimiento social.

La discusión alrededor del régimen militar —la famosa caracterización del gobierno— remitió al marxismo y dentro de éste, al predominio de las aproximaciones económicas. En realidad, más que de economía debemos hablar de economicismo, porque todas esas lecturas estuvieron contagiadas de una confianza ciega en los textos. Una realidad que cambiaba día a día, los avances y retrocesos del régimen, obligaron a quienes se resistían a quedar al remolque, a refugiarse en el más sólido dogmatismo. El edificio seguro de los conceptos. La claridad de las definiciones. El convencimiento de que el marxismo era una ciencia capaz de iluminar esa confusa realidad social. El dogmatismo amparó a la crítica negativa: no existía burguesía nacional; carecimos de una revolución durante los años de la independencia y sin los ejércitos de San Martín y Bolívar hubiera sido imposible la liberación de España; el gobierno de Velasco no era una revolución. Estas negaciones concretas coexistían con la afirmación de un discurso abstracto y etéreo sobre el futuro, sinónimo de socialismo. ¿Qué era el socialismo? Un reino igualitario, a veces se confundía con la experiencia china o con la cubana; otras, con la imagen del Che. En síntesis, era una mitificación y no una propuesta y menos un proyecto, pero poseía el contenido pasional suficiente como para impulsar una especie de “marcha hacia el pueblo”, comparable con aquella emprendida un siglo atrás por los populistas rusos, que condujo a muchos universitarios a las comunidades campesinas, los campamentos mineros, las cooperativas cañeras, las viviendas de los barrios marginales y, sobre todo, a las fábricas. Vivir la condición obrera. Ad-

quirir una nueva identidad. Dejar el barrio residencial para establecerse en la barriada. La culminación era el matrimonio con la clase: casarse con un obrero o con una pobladora. Mejor dicho: convivir.

De este encuentro entre el marxismo leído en las universidades, y las calles, nació la nueva izquierda. Existió en todo momento una profunda indignación moral: negarse a admitir la miseria y el sufrimiento. Lecturas de Camus y de Sartre, pero también vivencias muy inmediatas, como las que tuvo de joven Ricardo Letts trabajando en la hacienda de su padre: "Yo tengo un fundo, tengo 150 trabajadores bajo mi mando, soy, por lo tanto, un hacendado, el hijo de un padre hacendado... Pero después de la jornada, leo literatura marxista, escucho Radio Habana, reflexiono... Y además, veo el proceso de la explotación, veo sin que me lo cuenten cómo es posible que mis nueve hermanos tengan lo que tienen..."³.

El aporte de la nueva izquierda —entre los años 1970 y 1978— podría resumirse en una palabra: "clasismo", que aún cuando originada en Mariátegui, en esos años, se le otorgó un contenido específico. Significaba la afirmación y defensa de los intereses de una clase social, su reivindicación abierta en una lucha llevada hasta el final, sin las concesiones del viejo sindicalismo aprista y sin la corrupción de la política criolla. El clasismo se expresó en los paros y huelgas, en marchas como la que emprendieron los mineros del centro en 1971, en tomas de fábricas llevadas a sus últimas consecuencias como la que protagonizaron los obreros de Cromotex (1979). En el contexto de un gobierno reformista y bajo el amparo de una situación económica relativamente próspera, alcanzó muchas reivindicaciones que el aprismo no había conseguido en el pasado, pero, junto a ello, fundó una identidad obrera y terminó produciendo al lado de la generación de intelectuales, a núcleos obreros "pensantes"⁴. Esto último, a pesar de los mismos

3. "Memorias de un niño terrible", entrevista de César Hildebrandt a Ricardo Letts en *Caretas*, N° 875, Oct. 1985, p. 29.

4. Sobre el clasismo me remito a las investigaciones recientes de Jorge Parodi, Carmen Rosa Balbi y Carmela Vildoso. Parodi tiende a desvalorar el aporte del clasismo, convencido de que en el Perú la condición obrera es "relativa" (los proletarios no quieren serlo), mientras Balbi hace hincapié en la función cohesionadora del clasismo: para ella fue algo más que denuncia y gritos. Pero, a ese tema nos referiremos más adelante.

partidos. Ocurre que la izquierda marxista de entonces había realizado una lectura literal del leninismo, supuestamente condensado en el *¿Qué Hacer?*. La consigna fue llevar la teoría a los obreros: la conciencia de clase se importaba, los conductores eran los intelectuales. En la formación de los cuadros obreros se privilegiaba la lectura y la discusión de textos, en todo lo cual la voz, en última instancia, la tenía el estudiante o el intelectual. Una relación jerárquica pero que no siempre fue admitida.

Debemos recurrir a los matices, porque a pesar del calco y del fárrago de conceptos y categorías que entonces circulaban, se fue edificando una imagen diferente del país. El espacio ideológico que antes estaba monopolizado por personajes de las clases altas y por la escena política oficial, dio cabida a la historia del sindicalismo, a las luchas campesinas, a los motines de artesanos, a la vida cotidiana de los esclavos. De las monografías y las clases universitarias, estas concepciones llegaron a los maestros (que, por entonces, se radicalizaban a través del SUTEP), mediante ellos, a los jóvenes escolares y así a las familias y los barrios, donde una concepción que se vertebraba alrededor de la lucha de clases, encontró confirmación en la experiencia cotidiana y en la opción por una ética igualitaria. El encuentro entre el saber común y los avances de las ciencias sociales dará como resultado una peculiar visión del país, mezcla de esperanzas, desengaños, conocimientos, prejuicios y estereotipos, que Gonzalo Portocarrero ha denominado "idea crítica" del Perú. Fue en la escuela el equivalente del clasismo en la fábrica. Si ambas ideas tuvieron éxito no fue porque necesariamente sus presupuestos reposaran en bases sólidas, sino porque se encontraron con concepciones que nacían espontáneamente—o por mecanismos que todavía no conocemos—en los sectores populares; esos mismos sectores que tanto el clasismo como la idea crítica reclamaban como protagonistas y fundadores de una nueva sociedad.

Oposición y dogmatismo requerían, a su vez, de sustentos. ¿Dónde buscarlos? Los partidos de izquierda que en esos años se formaron, se dividieron, se fragmentaron o se recompusieron, volvieron su mirada a los "faros" de la revolución mundial o al pasado. Los faros alumbraban desde países cada vez más lejanos: el socialismo existía sin lugar a dudas, por ejemplo, en China, y ese hecho respaldaba antes que cualquier razonamiento, las cuatro o cinco tesis filosóficas de Mao. Mirando al pasado, los intelectuales de izquierda se encontraron

con Mariátegui e iniciaron una lectura en busca de citas hasta convertirlo en un ícono. Con este andamiaje se produjeron muchos volantes, muchos periódicos mimeografiados de sindicatos, las tesis de los partidos (redactadas una y otra vez), pocos libros y todavía menos revistas. Las generaciones, para conseguir la cohesión que reclaman casi como acta de nacimiento, propenden a inventar revistas. La del 68 fue una excepción. Apenas podríamos recordar a *Sociedad y Política* quizá *Debate Socialista* y, sobre todo, la que tuvo mayor continuidad y que resume el ideario de entonces hasta en su título *Crítica Marxista-Leninista*⁵. Sin embargo, si alguien imaginara la imposible antología del pensamiento marxista de entonces, no encontraría casi nada rescatable en esta última revista. Polémicas sobre palabras. Discusiones alambicadas sobre textos con la casi total prescindencia de la realidad. Y, sobre todo, una escasa novedad: repeticiones con variantes más o menos duras de Lenin o Mao.

Las difíciles relaciones entre el marxismo, los intelectuales y la política podrían ilustrarse recordando algunos casos. A título de ejemplo veamos sólo tres. Aníbal Quijano, autor de un conjunto de estudios y monografías en los que se abordaban a los movimientos campesinos, la marginalidad, la dependencia, la crisis del 30 pero en los que, datos, acontecimientos y referencias, pasaban a un segundo lugar opacados por los privilegios que una prosa densa asignaba a la reflexión teórica. En algún momento Quijano intentó condensar la imagen que del país tenía la nueva izquierda en un ensayo sobre la situación y las tendencias de la lucha de clases. Después de una prolongada estadía en Chile, regresó para embarcarse en una aventura política. Terminó elaborando algunos de los planteamientos más audaces contra el autoritarismo militar y en favor de un proyecto socialista, identificado con los productores directos. El fracaso del movimiento político que trató de establecer y la lenta agonía del grupo aglutinado alrededor de la revista *Sociedad y Política* mostraron que no era tan fácil descender de esos enunciados abstractos a la realidad inme-

5. Quedan excluidas de este recuento las revistas académicas (como *Apuntes*) o aquellas que expresaban a círculos de intelectuales, a veces demasiado efímeros y reducidos (como *Análisis*, *Hipócrita lector*, *Vaca Sagrada*, *Narración* y otras). Un caso muy particular fue el suplemento dominical *El Caballo Rojo*, dirigido por Antonio Cisneros.

diata. Quijano ya no es el analista de la política nacional que era en los tiempos de Velasco. Sus ideas no consiguieron el eco obtenido por Pablo Macera: a éste, en cambio, se le busca todavía para interrogarlo y escucharlo, a pesar de cualquier pronóstico fallido, quizá porque en él hay un esfuerzo por pensar desde una tradición histórica y también por la carga moral de sus interpretaciones. Macera recoge el estilo de González Prada: señalar responsables, no quedar al margen, exhibir las lacras nacionales y condensar todo en una frase. Ambos, Macera y Quijano, por edad no pertenecerían a la generación del 68, pero en ambos ha estado presente la renovación y la vinculación con los jóvenes. Se explica así el paso de posiciones políticas conservadoras, —cuando Macera se anunciaba como la prolongación de esa vertiente intelectual que se remonta a Porras y Riva Agüero—, a posturas cada vez más distanciadas del orden establecido e implacablemente críticas, que en sus “Trabajos de Historia” significaron el paso de las ideas a la estructura agraria, de los archivos al recorrido por los pueblos andinos y de la escritura a la pintura popular.

Sinesio López, en cambio, sí tiene todos los requisitos cronológicos para ser incluido en estas líneas. A él se debe la introducción en el Perú de una problemática netamente marxista: el mercado interior, tema acerca del cual sostuvo, en colaboración con Roger Isiga, una precursora tesis de Bachillerato presentada en la Universidad de San Marcos y ahora, al parecer, irremediablemente perdida. Después se interesó por la política y la cultura. Luego de su estadía europea se aventuró a escribir varias versiones acerca de la trayectoria cultural del país que el azar y Abelardo Oquendo salvaron del olvido, al incluir uno de esos textos en la *Nueva Historia General del Perú*, de la editorial Mosca Azul. López se desempeñaba como un adusto profesor universitario, pero que fuera de las aulas pensaba y tomaba la máquina de escribir para componer textos de una riqueza indudable y de una fuerte tensión teórica, como sus reflexiones acerca de la oligarquía (sólo parcialmente publicadas). Introdujo además —junto con César Germaná— la lectura de Gramsci. Cuando era de esperar el libro definitivamente innovador, terminó arrastrado por la vorágine cotidiana del *Diario de Marka*, escribiendo editoriales que con el tiempo menos gente leía y todavía menos entendían, mientras trataba de mantenerse en el periódico en medio de intrigas y a costa del desgaste personal. Esta obra dispersa y perdida —en la que no se debe omitir una exégesis sobre Lenin y la coyuntura revo-

lucionaria que muy pocos han conocido— retrata algunos de los logros y también de las frustraciones de nuestra generación.

Si se trata de buscar ideas nuevas, hay que dejar los ámbitos de las células partidarias, los locales sindicales o los salones universitarios, para ir a las parroquias y los grupos religiosos juveniles. En el año 68 nació en Chimbote la llamada Teología de la Liberación. El proyecto ambicioso y desafiante de repensar el cristianismo desde la experiencia de un país atrasado y desde la condición particular de los explotados. ¿Nuestra Reforma? En todo caso, se trataba de disputar la teología a los teólogos y a los europeos. Terminar con un monopolio colonial. Los latinoamericanos —en este caso, un clérigo peruano— que reclaman el derecho a pensar independientemente. Las Escrituras podrían ser reinterpretadas. Ser cristiano en el Perú de los años 70 exigía compromisos: la “solidaridad con las clases sociales expoliadas.” La cita procede de un libro publicado en 1971: *Teología de la Liberación*. Un texto que consiguió ser universal (véanse sus múltiples traducciones) pero que buscaba afanosamente raíces en una tradición cultural, a la que su autor quería insertarse, dedicando su libro a José María Arguedas y tomando como epígrafe un pasaje de *Todas las sangres*. Desde Mariátegui no se había producido un intento similar de interrogar al mundo occidental. Es una obra de una envergadura y una amplitud de horizontes indiscutibles.

Desde la perspectiva de los conservadores, Gustavo Gutiérrez y sus discípulos representaban el peligro de infiltración marxista en la Iglesia. En realidad, fue ocurriendo algo diferente: “la catolización de la izquierda revolucionaria” (Luis Pásara). Muchos católicos entendieron que la liberación que leían en los Evangelios sólo podía realizarse en la práctica revolucionaria, en el interior de los partidos marxistas. Primero con dudas pero después con entusiasmo, sumaron una nueva creencia a sus convicciones religiosas. La adición no era difícil. El marxismo en el Perú no apareció reclamando una posición atea. De hecho, su fundador, el mismo José Carlos Mariátegui, no profesaba ni ateísmo ni anticlericalismo. Después, los viejos y duros comunistas de los años 30, sí fueron ateos, pero los izquierdistas de los años 70 no prolongaron esta última vertiente. No consideraron pertinente debatir la cuestión religiosa. Creían respetar, de esta manera, las tradiciones populares: aceptaron la versión aquella que definía al pueblo peruano como un

pueblo creyente y a la religiosidad popular como sinónimo de catolicismo ⁶.

La potencialidad innovadora del cristianismo tuvo un límite: el mundo de lo privado. Las armas de la crítica se dirigían únicamente hacia afuera, contra los enemigos externos, dejando intocada la vida cotidiana. La revolución era una realidad social; no tenía nada que ver con la manera de hacer el amor, organizar la vida doméstica o criar a los hijos. Pensar lo privado era reaccionario. Ese ámbito quedó reservado a la Iglesia: las almas han sido desde siempre su coto particular. Marxismo y cristianismo convivieron a costa de concesiones y territorios claramente delimitados. Se repartieron lo social y lo individual. De esta manera, no había contraposición entre la vida celular y la misa, entre la autocrítica y la confesión. No hay, sin embargo, que achacarle todo al cristianismo. El marxismo de entonces negaba cualquier dimensión subjetiva y tenía proscripto a Freud. Del otro lado, podría citarse el último libro de Antonio Cisneros, *Monólogo de la casta Susana y otros poemas*, (Lima, 1986), donde la reflexión bíblica sustenta la indagación subjetiva, pero es precisamente una obra excepcional, nacida del encuentro entre oposiciones como el individualismo y la solidaridad, el cristianismo y el marxismo: en eso radica todo su vigor. Un camino solitario, en el que no está acompañado ni por otros cristianos ni por otros poetas.

La importancia de este ámbito privado se pudo apreciar años después cuando la crisis de la izquierda arrastra la crisis de la pareja: se liquidan ásperamente los felices compromisos establecidos apenas unos años antes. Algunos descubren que, quizás, en el abandono de un discurso radical ha podido mediar demasiado esas pequeñas cosas antes menospreciadas. Lo cotidiano cobra venganza domeñando a esos contestatarios capaces

6. El tema del catolicismo es "el lado oculto de la luna". A pesar de su importancia es poco lo que se ha escrito al respecto. A la mención de Luis Pásara sólo podrían añadirse los textos de Catalina Romero "Cambios en la relación Iglesia y sociedad en el Perú. 1958-1978", en *Debates en Sociología*, Lima, Universidad Católica, N° 7, 1982; "Iglesia peruana: Cambio y continuidad. Naturaleza y sentido de su transformación", Working Paper, Kellogg Institute, 1985 (mimeógrafo); Gustavo Benavides, "The discourse of liberation: Theology en perspective", en *The many faces of religion and society*; Cecilia Rivera, *La religión en el Perú: aproximación bibliográfica 1900-1983*, Lima, CELA-DEC, 1985.

de un discurso extremista sobre el país, pero no necesariamente sobre sí mismos. La marcha al pueblo terminó como una propuesta antes que como una realización. La convivencia con los obreros fue una aventura pasajera. Cuando finalmente se casaron, buscaron otros rostros. Siempre hay excepciones. Por entonces, un ex-alumno de la Inmaculada, sujetándose a un viejo ritual, se casaba con una campesina de Apurímac: esa decisión condujo a Julio César Mezzich por otras rutas y, probablemente, fue más importante que sus lecturas maoístas. En los otros, la ruptura con los padres había sido más simbólica que real. Fue una constatación a la que se arribó cuando muchos terminaron (terminamos) realizando las líneas finales de *Los cachorros*: "Eran hombres hechos y derechos ya y teníamos todos mujer, carro, hijos que estudiaban en el Champagnat, la Inmaculada o el Santa María, y se estaban construyendo una casita para el verano en Ancón, Santa Rosa o las playas del sur, y comenzábamos a engordar y a tener canas, barriguitas, cuerpos blandos, a usar anteojos para leer, a sentir malestares después de comer y beber y aparecían ya en sus pieles algunas pequitas, ciertas arruguitas."

Regresemos al catolicismo: produjo una idea autónoma, nueva, original, pero no un pensamiento, una corriente de opinión, una reflexión colectiva con similares rasgos. ¿Por qué? Quizás la respuesta en el campo intelectual deba buscarse en las mismas limitaciones de la Teología de la Liberación. Así como el marxismo no pensó en la familia, la crítica de Gutiérrez pasó por alto a la Iglesia, sus aparatos y sus mecanismos de poder. El límite de la autonomía estaba dado antes que por la palabra evangélica, por las encíclicas y por la versión papal. Cuando los vientos progresistas dominaban en la Iglesia, estos límites no eran perceptibles, pero cuando variaron, no quedó otra cosa que el repliegue. Conseguir el reconocimiento oficial obligó a que la herejía eliminara asperezas y que fuera admitida por el dogma. Esta historia nos remite a la venida de su Santidad y a fechas más recientes.

De la herejía al dogma —no precisamente en el peculiar sentido mariateguiano de estos términos—, de la clandestinidad al reconocimiento oficial: itinerarios paralelos entre la teología y el marxismo peruano. Para explicar lo ocurrido con las almas es preciso recapacitar en el soporte social de la aventura emprendida por Gustavo Gutiérrez. En el interior de la Iglesia, sus adeptos estuvieron más en la base que en lo alto de la jerarquía

eclesiástica: en el Perú, a diferencia de Brasil, los obispos se han mantenido, casi todos, sordos ante el clamor de sus fieles. El caso extremo es ese prelado ayacuchano que ha podido permanecer imperturbable no obstante que sus ovejas eran diezmadas. En las bases, Gutiérrez fue escuchado sobre todo por los curas jóvenes y, en particular, por aquellos que vivían en las zonas más atrasadas del país, como los departamentos del sur. Estos curas, en un porcentaje demasiado elevado, eran extranjeros. El clero nacional, en su mayoría, permaneció tercaamente conservador. En lo que se refiere al resto de la comunidad cristiana, el movimiento eclesial en torno a Gutiérrez se irradió a grupos de intelectuales, obreros y campesinos pero sin llegar a constituir un movimiento masivo. ¿Por qué?. Quizá por ser demasiado racional y poco místico, por carecer de esos arranques pasionales que sí saben suscitar, en cambio, algunas "sectas". Pero una explicación más de fondo llevaría a considerar el débil asidero con la religiosidad y con cualquier tradición cultural popular. Todo movimiento se inventa una historia anterior y crea precursores. Gutiérrez tuvo que remontarse hasta el padre Las Casas, pero demasiados siglos nos separan de los inicios de la evangelización de América. Esos siglos están habitados por demonios, extirpadores de idolatrías, inquisidores, excomulgados y anticlericales. En cuanto a las clases populares, es cierto que son creyentes, pero esto no significa que sean católicas en el sentido estricto del término. Su cristianismo es resultado de una prolongada historia de la que resulta un peculiar encuentro entre la prédica ortodoxa, las creencias populares que traen los conquistadores, los antiguos cultos andinos, las prácticas importadas del África que, amalgamados, crearán una religiosidad exaltante y dramática, compuesta por santuarios, peregrinaciones, procesiones, milagros, santos y visiones, sin omitir prácticas de brujería y curanderismo, de todo lo cual hay poco eco en los textos de Gutiérrez.

En el Perú no es posible pensar la política como una actividad profana. Por querer hacerlo fracasó González Prada; Mariátegui y Haya, en cambio, admitieron la gravitación de lo que uno de ellos llamó el "factor religioso". En este sentido, resulta provechoso que se evitara, en los años 70, desembocar en la inútil y metafísica discusión sobre la religión, el sentido del materialismo y la existencia de Dios. Pero termina limitando cualquier horizonte de reflexión sobre el país, identificar a una corriente eclesial (es decir, umbilicalmente dependiente de un aparato de poder), con la religiosidad popular. El

mundo de las creencias y esperanzas populares es más vasto y, aunque poblado por fantasmas y demonios, también ha dado cabida a sueños y utopías, a la búsqueda del reino milenario de la igualdad y la justicia, al imperativo de invertir las cosas y poner todo al revés. El socialismo, fiel a su tradición utópica, no puede ignorar ninguna de estas aspiraciones. Es más, siguiendo a Heller y Feher, podemos entender al socialismo como la realización de *todas* las utopías. Tenemos mucho que aprender de la religiosidad peruana pero hay que descubrir sus distintas tonalidades, sus voces diversas y hacerlo libremente, al margen de las jerarquías establecidas.

Salvo un ejemplar estudio sobre la religiosidad en Chimbote, escrito por Diego Irrarazábal, y unas esquemáticas notas de Catalina Romero, la Teología de la Liberación no ha producido ninguna investigación de envergadura ni sobre el mundo de la religiosidad popular, ni sobre el catolicismo en el Perú. Curiosamente ellos, más que otros, han impedido que se prolongue la reflexión que iniciara Mariátegui. Pero, las armas de la crítica no pueden detenerse en las puertas del cielo. De lo contrario los dioses, que tienen el hábito de deslizarse por los vericuetos del inconsciente, seguirán dominándonos.

La separación entre lo público y lo privado permitió la escisión entre psicoanálisis y marxismo. Del lado marxista estuvo la opción por Pavlov; del otro, el emplazamiento en San Isidro. En este terreno, la *Defensa del Marxismo* de Mariátegui tampoco tuvo prolongación. Hay que reconocer que más puentes se trataron de construir desde la ribera psicoanalítica pero éstos terminaron derrumbándose por la interferencia de la política (el poder y sus requerimientos), y los pilares acabaron en esos pantanos que fueron la comisión de Uchuraccay y después la Comisión de Paz. Un instrumental analítico que pretendía salir del consultorio para corroer críticamente a la sociedad, terminaba en uno y otro caso, como un discurso subordinado al poder. ¿Por qué? Algún limeño antiguo diría que aquí el clima atonta a todos y anula cualquier radicalidad, pero esto no pasa de ser una broma y no da respuesta a un problema que sí es importante para entender nuestro derrotero ideológico.

II

1985
Cuando en 1984 llegó el Papa al Perú, la nueva izquierda había postergado la prédica radical y revolucionaria, en función de su eficacia y su reconocimiento en

la escena política oficial. Era una opción asumida con algunas dudas y, al principio, hasta de manera vergonzosa, pero después con apresuramiento, entusiasmo y hasta desesperación: los candidatos disputándose los puestos en las listas, los partidos corriendo al Jurado Nacional de Elecciones. Lo más grave es que la opción no fue pensada ni debatida. Menos dio lugar a la autocrítica y pocos repararon en lo contradictorio de proclamar que el poder nacía del fusil, a la vez que buscaban votos y curules. Fue el costo de estar "en la noticia".

Ocurre que el parlamentarismo, en sentido estricto, no fue una opción. La izquierda, la nueva y radical izquierda de los 70, terminó en el "estercolero parlamentario" —para recordar una expresión en desuso—, arrastrada por las circunstancias. Retrocedamos unos años. Durante el gobierno de Morales Bermúdez, cuando la coyuntura económica comienza a variar, el clasismo sale de las fábricas a las calles, se comienza a propalar por el entramado social, llega a los barrios y las ciudades de provincias para conformar los movimientos regionales y las paralizaciones de Lima y el país. Las luchas contra el costo de vida y contra el centralismo eran luchas políticas. En 1977 y 1978, ese fenómeno que Rolando Ames ha llamado el nuevo protagonismo popular, tiene un único reclamo: la salida de los militares. Ese reclamo encuentra eco en revistas semanales como *Marka* y *Amauta*. Pero, como ha observado Jorge Nieto, aquí se patentizaron todas las limitaciones de la crítica negativa. No existía ninguna alternativa, no se planteaba ningún proyecto, no se enarbó ninguna consigna afirmativa. Únicamente "Fuera los militares". Fue entonces que quienes nunca se enfrentaron al gobierno (o lo hicieron sólo de manera subterránea), se apropiaron de la escena política y, en convivencia con la administración norteamericana de entonces, ofrecieron la salida electoral: una nueva Constitución primero y luego, elecciones presidenciales. La instancia política postergó a las luchas sociales. La escena oficial, a la calle. Esto coincidió con la ola de despidos en las fábricas: 5,000 dirigentes fueron las víctimas de una medida dictatorial que consiguió, por lo menos momentáneamente, cercenar a esos núcleos obreros clasistas. Esto último no hubiera sido tan grave para la izquierda y más bien peligroso para el sistema, si esos dirigentes se hubieran convertido en propaladores del clasismo, pero la tentación electoral tuvo como primer balance negativo el abandono de las fábricas y el descuido de las células obreras. Los despedidos se quedaron solos.

La izquierda adquiriría mayoría de edad. Ingresaba al Parlamento, se acercaba a Palacio, pero el país oficial le exigía olvidarse de sus sueños insurreccionales. Uno de los rasgos característicos de los intelectuales peruanos de entonces, a diferencia de sus similares en México o en Argentina, era su emplazamiento distante del Estado y de las clases altas. Personas de magros ingresos tenían una propensión natural a la izquierda. Pero, al terminar los años 70, los intelectuales comenzaron a diferenciarse: de un lado, los limeños; del otro, los provincianos. Se diferenciaron también por sus ocupaciones y sus ingresos: aquellos que subsistían localmente frente a los que adquirirían vinculaciones internacionales y, por consiguiente, mejores ingresos. Con la crisis, la diferencia adquirió signos monetarios: los que ganaban en soles y los que ganaban en dólares. El discurso radical y juvenil podía convertirse en un medio de vida con ingresos nada despreciables, cuando la crisis económica comenzaba a llegar a las capas medias y los divorcios o el incremento de la población familiar significaban nuevas cargas. La izquierda institucionalizó el discurso político pero también la reflexión intelectual y la investigación. Asumió el ropaje de los centros e institutos, fue reconocida por las oficinas públicas, siguió un itinerario paralelo a la Teología de la Liberación, a cambio de todo lo cual ese discurso deja de ser crítica negativa, para convertirse en un conjunto impreciso, a veces hasta inconexo, de afirmaciones que más bien eran concesiones y repliegues ante la realidad. Sería necesario matizar lo dicho considerando que en los 70, a diferencia de un verso demasiado célebre, "no todo fue naufragio."

En efecto, el clasismo, más allá de sus inspiradores, terminó siendo algo más que la "voluntad de cambio de cuatro iluminados", como ha dicho el dirigente obrero Delmer Quiroz. De manera paralela al discurso escrito y a las consignas, esos obreros produjeron espontáneamente un cuestionamiento sustancial del paternalismo que regía hasta principios de los años 70, las relaciones laborales en el interior de las empresas, reclamando un trato igualitario. Los empresarios respondieron con el autoritarismo: imponiendo reglamentos, sancionando por cualquier motivo, despidiendo; no aceptaron el diálogo. Los obreros, por su parte, comenzaron a cuestionar cada vez más el poder ya no sólo en la fábrica, sino en el país. Primero, reclamaron verdaderos empresarios capitalistas para después terminar convencidos que no existían por la incapacidad inherente a la clase al-

ta 7. Estaban allí los gérmenes de una propuesta socialista asentada en los propios obreros como conductores directos de la industrialización. El hecho de que la nueva izquierda, perdida en conceptos y categorías, no advirtiera este cambio de identidad de clase, no significa que éste no existiera. Vinieron luego las huelgas y despidos que ya mencionamos. Pero sería erróneo pensar que con esas medidas terminó el clasismo. Abandonados por la izquierda, víctimas de la crisis económica, obligados a veces a volver a sus provincias de origen, condenados a oficios que antes consideraban despreciables, no todos los clasistas se han desilusionado de la revolución. En esto se han distanciado también de muchos intelectuales. Quizá porque no apostaron todo a los partidos, les puede resultar más fácil separar a sus dirigentes del proyecto socialista. De cómo procesen su experiencia pasada, del balance y la liquidación que realicen, depende más de lo que ellos mismos pueden suponer, el futuro del marxismo y de la izquierda peruana. En los inicios de los 70, el marxismo fue de las universidades al país; en el futuro inmediato quizá podría tomar el camino opuesto. Por lo general, las ideas se sostienen mejor en las clases que en las generaciones: son menos pasajeras y elitistas.

Aún con democracia liberal y despedidos, de una corriente intelectual minoritaria, el marxismo se había convertido en el horizonte cultural del país. Afirmar lo anterior no significa negar algunas carencias (omitir la discusión sobre lo cotidiano), u otros lastres que no hemos mencionado, (las prácticas autoritarias en el interior de las organizaciones). Significa reconocer la hegemonía alcanzada por ideas que, a pesar de su transfondo dogmático, eran tributarias del marxismo, en ámbitos como la universidad, la escuela e incluso, el periodismo. Se llega hasta las fronteras con el imaginario colectivo. La risa fue una de las armas en la crítica al régimen militar y siempre podremos divertirnos al reabrir las páginas de *Monos y Monadas*. La risa —ese poderoso corrosivo de cualquier orden establecido como nos recuerda Bajtin—, llegó hasta la izquierda misma, con ese personaje impertinente, que algunos creyeron de carne y hueso, bautizado como Chandler. Un lugar de encuentro de todas las discrepancias fue *El Caballo Rojo*. Quizá con el tiempo se admita que el aporte más valioso de *El Diario de Marka* estuvo en haber puesto en circulación al Cuy, con el que Juan Acevedo renovó efectivamente la historieta desde la experiencia local.

7. Ver Carmen Rosa Balbi.

Existieron —existen— también obras elaboradas de manera casi silenciosa y artesanal, en base a esfuerzo y constancia, con una clara dimensión colectiva, sin omitir la calidad individual de sus protagonistas: el Grupo Yuyachkani y su tránsito de la mera denuncia clasista a una reflexión compleja sobre la realidad nacional. Hasta ahora, el momento culminante de este itinerario parece ser *Encuentro de Zorros*, donde retoman dos clásicos de la narrativa peruana para imaginar un tercer encuentro entre el mundo de arriba y el de abajo, entre la sierra y la costa que, esta vez, tiene como escenario a la Lima producida por la migración y la llegada conflictiva de varias vertientes culturales. De la confusión y la miseria emerge una propuesta, unir a todos a la prostituta, al rufián, al loco, al zambo, a la mestiza— alrededor de un proyecto común, que aún cuando quede desconocido para los espectadores (un secreto), se encarna en el serrano: un personaje recién venido a Lima, muy joven y que se expresa tanto en quechua como en español. Lima y el Perú para todos ellos, unidos desde el mundo de los pobres y los marginados: los nuevos habitantes que hacen suya a la ciudad y al país. Pero, a lo largo de las escenas se ha ido presintiendo la amenazadora presencia de la muerte que irrumpe con el último cuadro, encarnada en el trípode negro de una antigua cámara fotográfica. Su función aparente es fijar, detener, conservar la imagen de todos los personajes unidos por un proyecto, pero la foto se confunde con el estallido de un petardo y el olor a pólvora invade el escenario. Fin y muerte. El final feliz se anula. Esa cámara podría ser interpretada como la incómoda presencia de otro discurso y de otra práctica: el senderismo con su carga ambivalente de crímenes y actos heroicos. Pero, ésta es una historia distinta que tiene poco que ver con los personajes de este ensayo —salvo alguna excepción— y sí, en cambio, con esos otros intelectuales provincianos y de origen rural que hemos omitido, como Antonio Díaz Martínez⁸.

III

El senderismo puso en evidencia la fragilidad de la imagen que del país se tenía al llegar 1980. Se pensaba

8. "Yo conocía al ingeniero agrónomo y sociólogo rural Antonio Díaz Martínez desde 1970. Publicó dos libros muy interesantes, *Ayacucho: hambre y esperanza* y *La revolución agraria en China*. No era un fanático cuasi-religioso, no era un Antonio Conselheiro, no era un rebelde primitivo ni un milenarista, sino un 'investigador social comprometido' como a él le gustaba decir, cuyo 'crimen' original fue renunciar a convertirse en un tecnoburócrata y haberse identificado con la pobreza y con la cultura del campesinado quechua." Juan Martínez Alier "Crímenes de estado en el Perú". En *El País*, Madrid, 4 de julio de 1986.

que el proceso de expansión del capitalismo era irreversible y que estaba sujeto a un ritmo creciente. Las ciudades desplazaban definitivamente al campo. No existían gamonales (barridos por la Reforma Agraria) y estaban en trance de desaparecer los campesinos obligados a la proletarización. El salario se imponía. El escenario futuro de cualquier cambio sólo podía estar en la ciudad. Pero justamente en 1980 estalla un movimiento armado en un pueblo perdido de los Andes, en Chuschi, en la quebrada del Río Pampas: un lugar aparentemente condenado a la curiosidad de algún antropólogo extraviado y sin ninguna significación para el presente y menos para el futuro del país. Allí estaba precisamente la norteamericana Billie Jean Isbell desmontando las estructuras andinas tradicionales, reconstruyendo los lazos de parentesco y entrevistando a cuanto habitante de Chuschi encontraba, con los instrumentos que deberían permitirle develar la realidad pero que no sirvieron para que advirtiera, por debajo de las apariencias, la existencia de un mundo bullente a punto de eclosionar. Ahora, Billie Jean quiere recurrir a la novela y proyecta escribir una ficción sobre esos pueblos. Para su consuelo podemos recordar que, años atrás, Mariátegui pensó en la ficción como un instrumento más apto para entender la realidad peruana. La imaginación como alternativa ante la ineficacia de los razonamientos.

El país sin campesinos se convertía en el escenario de una peculiar guerrilla rural. Pero, a veces, las ideas son tercas. La izquierda primero se empeñó en negar la existencia de Sendero Luminoso. Luego, trató de argumentar que se trataba de un grupo minúsculo de alucinados. En ningún momento —salvo excepciones— buscó partir de ese acontecimiento para entender las cosas. Admitir los hechos. Ya se había perdido la libertad de pensar que existía antes. Ahora tenían que ser cautelosos porque las conclusiones podían rebatir posiciones tomadas de antemano. El análisis de los acontecimientos fue sustituido, en el mejor de los casos, por un ejercicio hábil del periodismo. La realidad replicó: Sendero no sólo persiste en Ayacucho, sino que se propala en dirección al altiplano, los andes centrales, las ciudades de la costa, las poblaciones ribereñas de la Amazonía. ¿Cuál es la dimensión social del fenómeno? Imposible decirlo. No podemos omitir la esperanza cifrada en la administración aprista, ni a todos aquellos que acuden a depositar su voto; restan los que prefieren abstenerse o votar en blanco. Sin exagerar la dimensión del senderismo, lo cierto es que no se trata sólo de un grupo de fanáticos

alucinados. Han encontrado algunas resonancias en el país. Y eso debería invitar a reflexionar.

Quizá el intento más importante para entender a Sendero Luminoso y, en general, a la violencia política que convulsiona al país, es el que nuevamente a través de la ficción emprendió Mario Vargas Llosa en *Historia de Mayta*. Cuando se publicó esa novela todavía no estaban de moda las torres de vigilantes y las alambradas, como ahora, ni tampoco era cotidiano encontrarse con patrullas militares en los parques miraflores. Cualquiera hubiera atribuido a una imaginación desbocada, el que el novelista describiera sacos de arena protegiendo al café Haití. Esto último todavía no ha ocurrido, pero podría ocurrir... El país dividido por una guerra civil, ahora, parece más probable que hace tres años. ¿Cómo entender la proximidad de la muerte y el fin? Vargas Llosa cree encontrar la respuesta en la trayectoria de una biografía: el personaje Mayta, un antiguo militante cuyos problemas de identidad personal lo conducen al radicalismo y al disparatado proyecto de una insurrección solitaria en medio de los Andes. Fue, lo sugiere, el primer paso. Vendrían después otros dados, por ejemplo, por los curules de izquierda. Al final, todo terminaría en el apocalipsis presente. Antes que una explicación estamos frente a la presunta búsqueda de los orígenes. En este caso, se trata más bien de encontrar a los culpables. El relato tiene rasgos de novela policial pero sólo interesa indicar quién fue y para nada por qué o cómo. La condena no deja lugar a la comprensión y el novelista termina repitiendo los lugares comunes de la peor retórica conservadora. Estamos muy lejos de *Conversación en la Catedral* y el afán por entender a esos jóvenes comunistas que conspiraban contra Odría. Ahora, únicamente interesa condenarlos. Al final, el lector descubre que Vargas Llosa pronostica un dramático futuro —una vez más las cosas saldrán mal en el país—, pero no comprende nada.

La política como un malentendido, profundo o superficial, es la tesis que antes el mismo autor había tratado de argumentar en *La guerra del fin del mundo*: fanáticos e intelectuales confundidos, todos alienados, arrastrados por ideas, terminan envueltos en un conflicto sangriento. La tesis final es que la política resulta incomprensible. Quien la esgrime ha dejado de ser un intelectual crítico, un inconforme, un "sastrecillo valiente" para, como algunos de sus personajes, terminar asimilado a un orden, con la diferencia que esto le ha reportado mejores ingresos que a Zavalita. Un escritor de

éxito. Como si obedeciera a las pautas del más férreo determinismo económico, Vargas Llosa terminó reconciliado con la derecha. Su visión de las cosas adquiere una dimensión colectiva, cuando se convierte en el redactor principal del informe de Uchuraccay. A veces, una anécdota resume una época. Esta anécdota, en 1983, fue un crimen múltiple: el asesinato de ocho periodistas en otro perdido paraje de los andes. La versión final de la comisión tenía ecos de la historia del Consejero: nuevamente intelectuales y campesinos, pero esta vez se encarnan en periodistas en busca de primicias y comuneros aterrorizados, todos víctimas de malentendidos terminan, más allá de cualquier voluntad, protagonizando un suceso trágico. La verdad no existe. Sólo hay imágenes superpuestas. Todo es nublado e incierto. Apenas se puede hacer presunciones.

Uchuraccay no sólo mostró las dificultades de la derecha para entender el país. No le fue mejor a la izquierda. Era inadmisibles que personas como nosotros pudieran ser muertas por campesinos. Todos se resistieron a esta conclusión y comenzaron a ver otras manos y otros rostros. Fue inevitable admitir después que, aún siendo evidente el respaldo que esa comunidad había recibido del ejército y la policía, si es que no de la misma Presidencia, quienes lanzaron las piedras y los golpes de hacha contra los periodistas eran hombres que hablaban quechua, usaban poncho y ejecutaban rituales a sus apus: campesinos andinos. La imagen del "buen salvaje" se vino abajo. Quizá esos campesinos eran sólo en apariencia un grupo homogéneo y sus conexiones con el poder político, mayores de las que un supuesto aislamiento permitía.

Pero, para nuestro tema, Uchuraccay tiene otra importancia. Mostró que esa imagen —admitida y propagada, entre otros, por Carlos Malpica y Julio Cotler—, según la cual izquierda e intelectuales eran términos sinónimos, no resultaba tan cierta. La derecha había encontrado un líder ideológico en Vargas Llosa. Y la capacidad de convocatoria de éste, era indudable. Allí estaban buscando afanosamente argumentos adicionales para su tesis antropólogos, psicoanalistas e historiadores. ¿Y la izquierda? Salvo los artículos de Rodrigo Montoya y algunos editoriales de *La República*, fue incapaz de una respuesta. Se requería un contra-informe. Nunca se hizo.

Con los 80, llega el Papa al Perú y reaparece una derecha intelectual. La revista que nunca encontraron

los críticos y contestatarios, terminan organizándola dos hermanos de raigambre oligárquica que, siguiendo un antiguo estilo de la derecha peruana, supieron seducir e incorporar a su proyecto a algunos excombatientes y a otros en plena actividad. Probablemente se sintieron contentos los izquierdistas llamados a colaborar en *Debate*. Entonces, la intolerancia y el duro estilo de los años 70 había dejado lugar a las buenas maneras y la búsqueda de la aceptación social.

¿Qué ideas introdujo la derecha?. Aparte del descalabro económico achacable a los economistas liberales —con toda la pedantería que exhibían—, la otra innovación ha sido importar la noción de “economía informal” para improvisar —literalmente— un discurso ideológico según el cual todos los pobres pueden ser ricos (demasiado poco original como es evidente). A pesar de un abundante sustento económico, hasta ahora el Instituto de Libertad y Democracia no ha puesto en circulación ninguna investigación seria. Sólo artículos en *Caretas*.

El informe de Uchuraccay, los discursos de Vargas Llosa, las declaraciones de Ulloa y los futuros libros de Hernando de Soto no constituyen una ideología orgánica por más que se reúnan y tomen whiskies entre ellos. No hay un pensamiento de derecha. Quizá las debilidades del marxismo peruano tengan que ver con esta penosa constatación. El marxismo es un pensamiento que se ha desarrollado siempre a partir de la negación. Y, su itinerario ha estado trazado por polémicas. Mariátegui enfrentado a Riva Agüero y a García Calderón. ¿Contra quién discutir en los años 70? La confrontación se tuvo que dar en el interior de la misma izquierda. En la investigación histórica, para citar apenas un ejemplo, el sesquicentenario de la Independencia nacional dio origen a una polémica histórica en la que, casi de manera solitaria, Heraclio Bonilla se enfrentó a una caterva de historiadores conservadores; menos de diez años después, el centenario de la Guerra del Pacífico genera otra discusión sin airadas denuncias, con ideas y con textos escritos pero que transcurre casi toda entre historiadores marxistas, como el mismo Bonilla, Nelson Manrique, Florencia Mallón y, de una orientación diferente, Henri Favre.

IV

En 1986 el marxismo comienza a pasar de moda en el Perú. No tanto porque la derecha haya recobrado la

iniciativa y ejerza una nueva hegemonía intelectual; básicamente porque desertan algunos izquierdistas, descubren los encantos de Tocqueville y prefieren el pesimismo de Weber. Fuera del país, nuevamente se escucha a quienes cantan el ocaso de las ideologías. Marx es sólo un buen viejo que únicamente podía estar como el pez en el agua durante el siglo XIX (la imagen se la robó Foucault a Mao). En un mundo cada vez más conservador, ser marxista parece un anacronismo, un rezago de otros tiempos. Al marxismo, sin embargo, le hace bien nadar contra la corriente.

La corriente, en estos últimos tiempos, se ha acelerado y parece arrastrar a todos hacia el abismo. El marxismo ahora implica riesgos que no existieron antes. En la zona de emergencia resulta peligroso tener a Marx o a Lenin en una biblioteca. El profesor o el intelectual, por su sola condición, es un sospechoso de terrorismo. La crítica al orden establecido puede ser interpretada como exaltación al terror y, por lo tanto, penada. Para el autoritarismo militar el problema no son únicamente los alzados en armas; también todos aquellos que asumen una actitud contestataria, desde luego cualquier marxista e incluso aquél que, por una u otra opción se aparte de la norma imperante (los rockeros, los homosexuales, las feministas). Para ser considerado terrorista existen demasiadas evidencias. Aparece (o reaparece) el anticomunismo, que el velasquismo aparentemente había dejado atrás: palabras permitidas y palabras prohibidas. Mariátegui mismo, a pesar de estar muerto y de su invalidez en vida, podría ser considerado un terrorista, si nos atenemos a la respuesta que dio el General Videla —uno de los inspiradores de la guerra sucia en el Perú— a un periodista que le preguntaba por una niña lisiada a quien se detuvo en 1977 en Buenos Aires, y que después “desapareció”. Decía Videla. “el terrorista no sólo es considerado tal por matar con un arma o colocar una bomba, sino también por activar a través de ideas contrarias a nuestra civilización occidental y cristiana”⁹.

Con todas sus deficiencias y con todos los guarismos negativos que pueda incluir este balance, los años 70 renovaron la vida intelectual del país. Imposible pensar esos cambios sin la presencia del marxismo. Pero todavía más difícil hacer entender que el marxismo forma parte de esa tradición occidental que supuestamente se quiere defender. La violencia autoritaria es irracional.

9. *Clarín*, Buenos Aires, 18-12-1977.

En un país donde los intelectuales siempre han sido menospreciados —con excepciones como José Santos Chocano o Mario Vargas Llosa— no se entendería como una pérdida a lamentar la proscripción de libros y la persecución a las ideas. El Perú corre el riesgo de retornar a tiempos más oscuros que los años posteriores al alzamiento de Trujillo en 1932: la barbarie, la guerra civil, el totalitarismo.

El pensamiento marxista en el Perú, con todos sus lastres, bordea dos riesgos. El más grave sería la interrupción de una tarea generacional como consecuencia de la represión, las cárceles y el exilio, con secuelas más devastadoras que las sufridas por la vida intelectual en Chile o Argentina. El segundo riesgo consiste en que, para evitar lo anterior, la izquierda prosiga asimilándose cada vez más al orden establecido, olvide el carácter de clase de la dominación, la violencia que se esconde tras el consenso; confunda al liberalismo con la democracia y al socialismo con la modernización, para constituirse en el partido de la ley y el orden: terminar así defendiendo todo aquello que antes quiso cambiar. Un final triste y que, paradójicamente, ni siquiera permite evitar los riesgos del autoritarismo y la represión.

Estos fantasmas, que cada vez se toman más reales, fueron tiempo atrás avizorados por las artes plásticas. La pintura y la escultura, con frecuencia en el país, se adelantan a la reflexión social. Allí están esos monstruos verdosos de Tola, los cadáveres yacentes de Charo Noriega, la maternidad abortada y desgarrada en las carnes colgantes esculpidas por Johanna Hamann¹⁰.

10. Fietta Jarque, "Johanna Hamann: el perfil de lo intacto" en Hueso Húmero, N° 18, Lima, Julio-setiembre de 1983, pp. 166-167 Ver también los artículos de Reynaldo Ledgard, Luis Freire y Gustavo Buntinx reunidos en ese número ejemplar dedicado a la nueva plástica peruana.