

27

# ciudad y cultura

CUADERNOS URBANOS



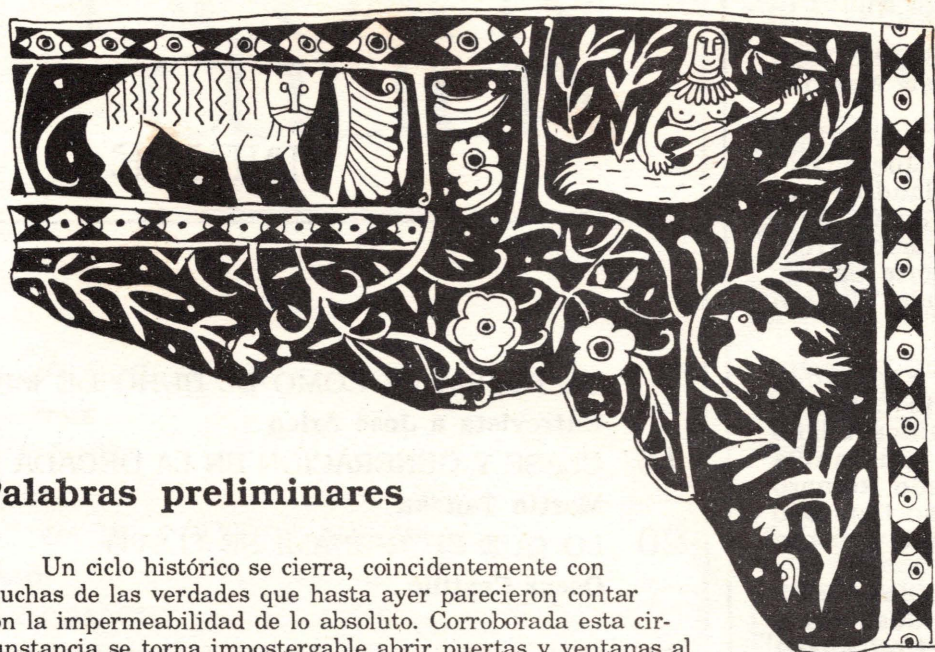
crisis de paradigmas y modernidad

aricó / azofra / calderón / castillo /  
claudín / garcía canclini / gutiérrez /  
limache / maskrey / matos / quintanilla /  
rocha / rozas / savater / stoynic / tanaka



Ciudad y  
CULTURA





## Palabras preliminares

□ Un ciclo histórico se cierra, coincidentemente con muchas de las verdades que hasta ayer parecieron contar con la impermeabilidad de lo absoluto. Corroborada esta circunstancia se torna impostergable abrir puertas y ventanas al pensamiento crítico, para romper con una serie de preconceptos y temores frente al desafío del futuro. Este ejercicio intelectual implica muchas otras cosas. Por ejemplo abjurar de la compartimentalización disciplinaria y de las visiones unitemáticas estrechas. Ello explica la conversión de "Cuadernos Urbanos" en **Ciudad y Cultura**. Las preguntas y respuestas que nos impone la nueva época no deben angostarse tras los perfiles que cada ciencia o sistema de ideas pretendió delimitar.

Por tal razón comenzamos a ver la ciudad de manera diferente. Dejó de constituir la materia prima para levantar un jirón de ciencia y más bien pasó a convertirse en un espacio de encuentro de múltiples enfoques y disímiles visiones, incluso contradictorios.

Muchas de estas ideas e intuiciones no son originales. Han ido coagulando en los últimos tiempos con diferentes acentos. Nuevo es el intento de convertirlas en centro de atención de una revista, en decisión de volcarlas en voluntad colectiva. En este esfuerzo encontramos en Roberto Miró Quesada un interlocutor admirable, quien prontamente se enroló en el presente proyecto editorial. Su partida no quebró este intento. Más bien nos dio el empuje para no cejar en el empeño. Con él comprendimos que los sistemas interpretativos, inequívocos y cerrados, ya no sirven, que es preciso una reconstitución humanística del pensamiento, que radicalidad no exige necesariamente polarización, que muertos una serie de mitos colectivos, hay que reedificar otros, que den horizonte utópico a nuestra vida, a nuestra labor, y al cambio; En fin... □

DIRECTORES  
**Paul Maquet**  
**Rodrigo Núñez C.**

SUB-DIRECTOR  
**Andrew Maskrey**

COMITE ASESOR  
**Roberto Miró-Quesada (\*)**  
**Rolando Ames**  
**Adolfo Córdova**  
**Gonzalo Portocarrero**  
**Vicente Santuc**  
**Fernando Villarán**

COMITE EDITORIAL  
**Julio Calderón**  
**Rocío Valdeavellano**  
**Alfredo Quintanilla**  
**Fernando Romero**  
**Alfonso Carrasco**  
**Flor de María Monzón**

COLABORADORES  
**José Aricó**  
**Martín Tanaka**  
**Oscar Castillo**  
**Fernando Rozas**  
**Félix Azofra**  
**Mario Gutiérrez**  
**Sylvia Matos**  
**Oscar Limache**  
**Antonio Stoynic**

CORRESPONSALES  
ESPECIALES  
**John Turner** (Inglaterra)  
**Diego Robles** (Mozambique)

DISEÑO GRAFICO Y  
DIAGRAMACION  
**Charo Patrucco**

ILUSTRACIONES Y  
CARATULA  
**Charo Patrucco**

## INDICE

---

- 7 LA TEORIA ES COMO EL BUHO DE MINERVA  
**Entrevista a José Aricó**
- 15 CLASE Y GENERACION EN LA DECADA DE LOS NOVENTA  
**Martín Tanaka**
- 20 LO QUE EL TSUNAMI SE LLEVO  
**Oscar Castillo**
- 31 CRISIS DE PARADIGMAS Y POSMODERNIDAD  
**Rodrigo Núñez**
- 37 DE COMO SACAR AL GANSO DE LA BOTELLA  
**Fernando Rozas**
- 41 PENSAMIENTO URBANO Y CRISIS DE PARADIGMAS  
**Julio Calderón**
- 53 DEMOCRACIA: LINEA DIRECTA O PUNTEADA  
**Alberto Rocha**
- 61 LA REVANCHA DE POITIER  
**Félix Azofra**
- 68 DESASTRE SOBRE DESASTRES  
**Andrew Maskrey**
-

# Ciudad y CULTURA

- 75 LA OTRA COMUNICACION  
**Mario Gutiérrez**
- 77 POLEMICA FINITA  
**Paul Maquet**
- 86 UNA DECADA DE CULTURA ANDINA  
**Sylvia Matos**
- 94 LIMA POR LIMACHE  
**Oscar Limache**
- 100 LA FUNCION DEL INTELECTUAL  
**Fernando Claudín**
- 106 PROMETEO  
**Antonio Stoyne**
- 108 DE CABALLOS Y MONTACERDOS  
**Alfredo Quintanilla**
- 114 LA AGONIA DEL ARTE  
**Néstor García Canclini**
- 124 EX-LIBRIS
- 130 LA REVOCACION DE LA HISTORIA  
**Fernando Savater**

COORDINACION  
**Fernando Olea**

COMPOSICION E  
IMPRESION  
**OCISA, Adán Mejía 180**

DISTRIBUCION  
**Publirec**

SUSCRIPCIONES

**Nacionales: un año, tres  
números: I/m. 10.00**  
**Extranjeros: un año, tres,  
números: \$ 35 dólares.**

**CIUDAD Y CULTURA es  
una revista cuatrimestral  
coeditada por CENCA e  
ITDG.**

**CENCA**, Instituto de Desa-  
rrollo Urbano  
Julio C. Tello 224, Lince,  
Lima 14 - Telf.: 700026  
**ITDG**, Tecnología Intermedia  
Jorge Chávez 375, Miraflores.  
Lima 18 - Telf.: 466621

**NUMERO 27, MAYO 1991,  
Año 9.**  
**Revista cuatrimestral**

© **CENCA + ITDG**

Los puntos de vista, vertidos  
en los artículos son de exclu-  
siva responsabilidad de los  
autores.

Permitimos la publicación de  
materiales de Ciudad y Cultura,  
previa autorización por escrito.

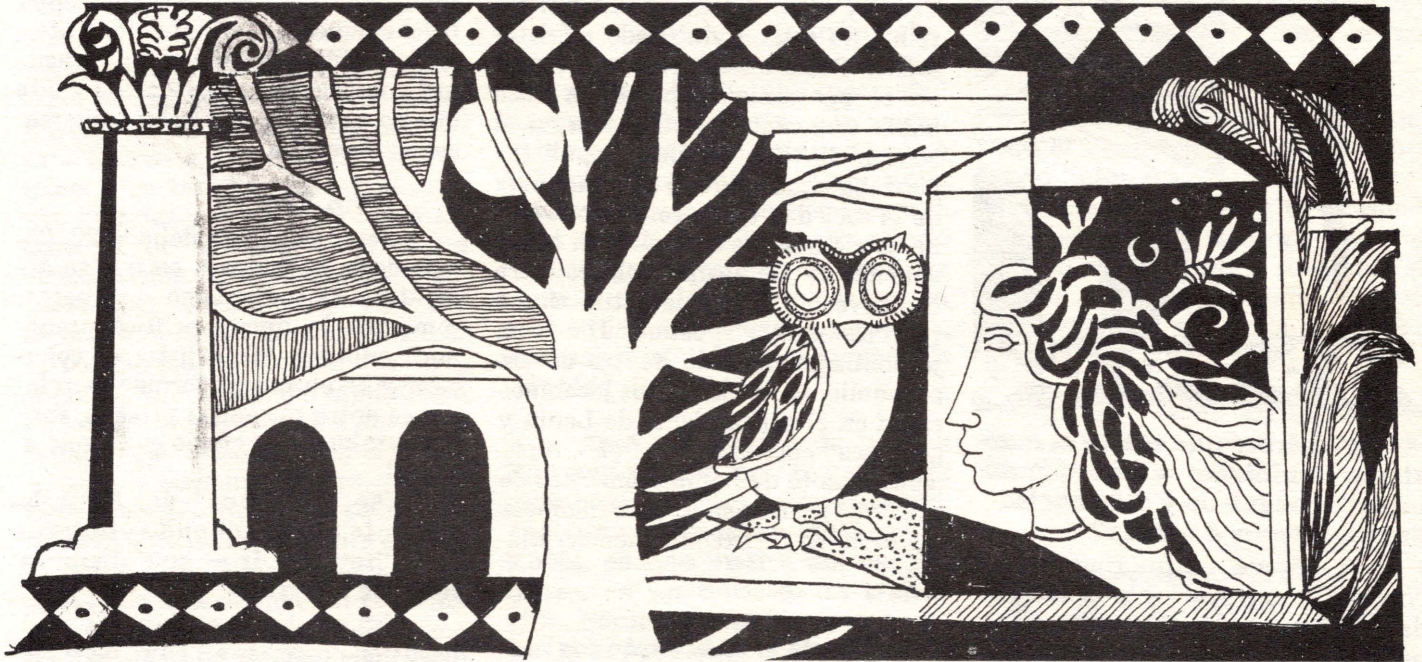
Ciudad y Cultura no mantiene  
correspondencia en torno  
a colaboraciones no solicitadas.

CULTURA  
Y OABUJO



# LA TEORIA ES COMO EL BUHO DE MINERVA

José Aricó desmonta la arquitectura del marxismo ortodoxo



José Aricó en esta entrevista aborda los problemas más candentes por los que atraviesa la ciencia política y social en nuestro continente. Con lucidez e inteligencia pero respetando su trayectoria marxista, Aricó va desmontando todo el tinglado conceptual con el que nubló la realidad del socialismo contemporáneo. Y va cocinando los ladrillos de las nuevas estructuras teóricas que deben servirnos para mirar lo nuevo, que caracteriza al mundo de hoy, a Latinoamérica y a esa suerte de "galápagos", de laboratorio histórico que va surgiendo en el Perú. El búho de Aricó, levanta vuelo temprano a diferencia del de Minerva.



### **¿Tú crees que existe el marxismo leninismo como pensamiento coagulado y diferenciado del marxismo de Marx?**

Sí, porque así fue constituido. Nunca Lenin pensó en la existencia de un marxismo leninismo, eso no es una construcción de Lenin. El pensaba que el Marxismo tenía una validez, una suerte de validez universal y que era generalizable a diversas experiencias, y así intenta utilizar los instrumentos teóricos de Marx, para analizar la sociedad rusa y la posibilidad de cambio. Entonces la constitución de un marxismo leninismo deriva de una discusión sobre el carácter universal de la experiencia rusa. Si la experiencia rusa era universal, vale decir, si la revolución rusa era el prototipo de todas las revoluciones proletarias futuras.

### **¿Había una matriz autoritaria dentro del pensamiento de Lenin?**

Esa es una discusión porque Lenin tiene profundas raíces rusas. No es un occidental cabal como ha podido ser Trotsky, y sin embargo Trotsky era autoritario. El autoritarismo no estaba vinculado estrictamente a una matriz rusa o no, pero en el pensamiento populista ruso había una matriz autoritaria, en el sentido de que muchos populistas pensaban que el grado de inmadurez de la sociedad en su conjunto tornaba estrictamente necesaria la intervención de un grupo político para conmovérla, forzar la situación, o para conquistar el estado. Había un jacobinismo incluido dentro de ese pensamiento. Y elementos jacobinos están en el pensamiento de Lenin y podemos encontrar en el propio pensamiento de Lenin momentos de extremo jacobinismo, pero momentos también de extremo democratismo.

### **¿Hacia el final están los momentos democráticos?**

Yo digo que sí, porque a partir de la experiencia de la revolución rusa, Lenin comienza a observar una serie de fenómenos de grave deformación y de conformación de un espíritu represivo, burocrático, que él condena...

### **¿Cuándo ya está moribundo?**

Cuando ya está moribundo, en su última etapa, cuando advierte claramente que la posibilidad de

expansión de la revolución rusa se ha cerrado, que la revolución en Alemania no ha estallado, y entonces es cuando comienzan a plantearse los problemas del frente único, vale decir los problemas de reconstitución de la unidad del proletariado. Y comienzan las conversaciones entre bolcheviques y social-demócratas, para unificar la tercera internacional y la segunda. Hay mucha gente que no sabe eso, que hubo conversaciones formales.

### **¿Año 192...?**

Estoy hablando del año 22, 23; vale decir de la época en que se deja atrás el comunismo de guerra, comienza la nueva política económica que era una política de cohabitar y de encontrar formas de relaciones entre el capital privado, fundamentalmente agrario y el sector estatal.

**Eso, digamos, se formula bastante bien cuando Bujarin dice "hay que ir al socialismo a paso de tortuga"...**

Esa es la discusión. Es una discusión posterior a Lenin, pero esa es la discusión. Si en las condiciones rusas se puede ir a paso de tortuga o hay que ir aceleradamente. Trotsky estuvo de acuerdo en que se fuera aceleradamente, y él es el que plantea la industrialización, y eso era la base de un pacto objetivo con Stalin, de Trotsky con Stalin, que hace posible derrotar a las posiciones de Bujarin en esos años.

**La perestroika, nos hace reparar un poco en las relaciones y conflictos que se establecen**

**entre voluntad política, historia, de lo contrafáctico en la historia. ¿Tú crees que la raíz, del problema del socialismo contemporáneo, está en la constitución de una primera experiencia revolucionaria socialista?**

Bueno, si uno dice raíz, pensaría en una suerte de continuidad, y yo no diría que tiene su raíz ahí sino diría más bien que allí estuvieron planteadas alternativas, se recorrieron unas y no se recorrieron las otras. Y de haberse recorrido las otras, posiblemente se habrían alcanzado otros resultados. Hay elementos que conspiraron en contra de la posibilidad de recorrer los otros caminos. Una visión del capitalismo, se construía sobre la idea de que el capitalismo estaba atravesado por contradicciones insalvables, y por lo tanto la inexorabilidad de su muerte. Y la crisis de los años treinta es como si hubiera venido a confirmar esa idea de la destrucción del capitalismo, de la caída del capitalismo. Entonces hay una lectura muy forzada por esta ideología del colapso.

Ahora, si se parte del criterio de que el capitalismo está en su etapa moribunda, es lógico entonces que toda política de transacción política, de acuerdo, política de encuentro, o de competencia pacífica, luego, era imposible. A eso se vinculó también todo el tema de la guerra, que se suscita fuertemente en el año 28/29.

**Y que permeabiliza el pensamiento oficial digamos...**

Claro, y que lo legitima, porque si inevitablemente la URSS iba a ir a una guerra con las potencias occidentales, la preparación militar soviética era sustancial.

**¿Y justificaba mucho, las desviaciones entre comillas?**

Y las ocultaba y las disimulaba. Las tornaba factible de ser aceptadas, porque había una necesidad mayor. La salvaguarda de la patria, de la revolución, del país socialista o de lo que fuera. Entonces yo creo que ese elemento, la utilización perversa de la temática de la guerra, sirvió como un gran elemento de cobertura de una decisión de comenzar un proceso de transformación socialista, intensa y profunda, por encima de la voluntad de la gente.

**¿Qué hay detrás de la idea Gorbachoviana en torno a la gran casa europea? Por ejemplo, ¿es una occidentalización de Rusia, es una vuelta del capitalismo, es un período de transición hacia nuevas formas todavía no pensadas y creadas de articulación de la experiencia socialista?**

Creo que se contempla una política de reformas sin que estén claras muchas cosas. ¿Cuál es el signo de esas reformas? creo que no se trata de ninguna manera de una vuelta al redil capitalista. Se trata de entender cómo el socialismo soviético puede adquirir hoy nuevas formas integrando mecanismos de mercado pero conservando fuertes elementos de control estatal, democratizando a la empresa, a la socie-

dad en su conjunto. Para esa política es imprescindible la unificación de la casa europea y la unificación del socialismo europeo. Si estos presupuestos no se dan es muy difícil impedir el desplazamiento del proceso hacia la derecha, porque además hay fuerzas de desintegración del estado soviético que plantean un problema muy grave.

**¿Pero esto te reformula todo el cuadro de la correlación internacional?**

Claro, liquida una bipolaridad que nos obliga a modificar toda la manera en que hemos concebido el mundo moderno, el mundo socialista que avanzaba, el mundo capitalista que retrocedía.

**¿Y eso tiene algún tipo de consecuencias sobre la contradicción Norte - Sur?**



Eso puede tener como consecuencia un desplazamiento del interés capitalista hacia el área socialista. En términos concretos y económicos, fluirán créditos, capitales, etc. Pero hay otra cosa. Una desestabilización grave de la situación en la URSS, crea una desestabilización objetiva de todo el norte. Hay una suerte entonces de cordón protectorio en torno a la URSS, para que la situación siga siendo controlable. Por eso la experiencia de Gorbachov no es jaqueada sistemáticamente, por el capitalismo, por el norte o por Estados Unidos. Hay una garantía de preservación. De esta manera el problema central del sur, o de los países latinoamericanos, cómo intervenir en este nuevo diseño del mundo y lograr que la contradicción norte sur sea tramitable, discutible, sobre la cual se pueda ejercer presión. Y atención, cualquier propuesta desde aquí, tiene que pasar necesariamente por el socialismo europeo, que es el aliado objetivo que tiene América Latina, para poder encontrar un punto de cambio, porque son los únicos que plantean un cambio sustancial de las relaciones mundiales. Ahora, ¿Cómo puede América Latina ejercer esta presión? La experiencia de la unificación europea es una lección que tienen que aprender los latinoamericanos.

Necesitamos pasar por la constitución de la civilización latinoamericana, por la unificación política de América Latina. Este es el gran objetivo a medida que nos acerquemos al año dos mil, gran objetivo estratégico al que tienen que

lanzarse las fuerzas socialistas, horizonte que no puede estar supeditado a la posibilidad sólo de integraciones económicas.

### **¿Cuál es el camino de América Latina, ahora?**

Desde mi punto de vista no existe ninguna posibilidad de autarquía dentro de un proceso de reconstitución del mercado mundial. La única posibilidad nuestra pasa por la integración a ese mercado mundial. El problema es cómo nos integramos, de qué manera, en torno a qué, cuáles son nuestras armas industriales, qué debemos privilegiar.

### **¿Cómo hacer para que no sea una integración subordinada?**

Mientras este equilibrio transitorio sea creado por el debilitamiento de la Unión Soviética, y el fortalecimiento de EE.UU., no puede ser nuestra integración sino subordinada. El problema de cuando deja de estar subordinada está en trámite, es un problema político, de nuevo diseño del mundo pues no podemos saber hoy cuál va a ser el diseño del mundo de acá a veinte años. Por eso me parece que un elemento fundamental es encontrar un **modus vivendi** de las fuerzas socialistas en un sentido amplio, buscando formas de unificación política entre nuestros países. Es claro que existe el sueño de cada uno de los países latinoamericanos de encontrar un estatuto particular, que le de beneficios suplementarios a costa de los otros países.

### **¿Si tuvieras que evaluar el rumbo de los movimientos sociales en América Latina serías pesimista?**

El optimismo o el pesimismo depende de cómo se caracterice la crisis. Como estamos acostumbrados a ver las crisis como retrocesos, no entendemos que las crisis son una especie de curvas que tienen las sociedades para encarar la resolución de algunos problemas. Es como la fiebre, es un síntoma, pero las crisis cuando no son crisis instantáneas, cuando son crisis prolongadas, cuando son crisis endémicas a lo largo de muchos años, recomponen la sociedad, y la recomposición de esa sociedad no tiene por qué tener un signo negativo.

Yo digo, que si hay una idea esencial en Marx, es la materialidad del mundo, donde están incluidas las contradicciones que permiten apostar, introducir la voluntad, para torcer lógicas y para crear otras lógicas. Es posible pensar que estas crisis liberan de alguna manera fuerzas en América Latina, que pueden ser recompuestas, y la sabiduría del movimiento socialista, es casualmente detectar fuerzas sin supeditarse a los moldes ideológicos precedentes, más allá del sistema de conceptualización. Porque el sistema de conceptualización es como el Búho de Minerva. Siempre levanta vuelo a la tarde, cuando lo nuevo se ha constituido, y entonces seguir decidiendo a través de la papelería vieja, es una necesidad porque no podemos ver lo nuevo sin referirnos a lo viejo, porque no tenemos otra manera de verlo. Pero si intro-

ducimos un poco de sabiduría sabemos que esas consideraciones viejas son sólo provisionales. ¿Cómo un movimiento se puede constituir sin teoría previa? Es imposible. Un movimiento político se constituye sobre la base de certezas, pero más que certezas deberían ser conceptos operatorios que permitan buscar cauces de transformación. Para que eso pueda darse es necesario evitar la inercia de las construcciones viejas que comprometen la visión de lo nuevo, y por lo tanto tiene que haber un continuo entre actividad política y elaboración teórica, para que este movimiento de constitución y reconstitución pueda darse al menor costo posible. La realidad en sí nunca se puede conocer, siempre estamos trabajando sobre construcciones teóricas. El problema es que nunca la construcción teórica se corresponde a una realidad porque eso implicaría pensar en una realidad preexistente, predeterminada. Todos los conceptos son operatorios, y por lo tanto tienen que ser vistos en términos de una operación de prueba, ensayo, corrección, error.

### **¿Recusas la concepción de violencia que ha tenido el marxismo?**

En la medida en que Marx creía que los elementos de la nueva sociedad germinaban al interior de la vieja, entonces el surgimiento de la nueva sociedad era un nacimiento, un parto. Y Marx señalaba que no había que apresurar ese parto. Ese parto tenía que darse. Hay un momento de ruptura, siempre hay un momento de ruptura. ¿Pero qué

es ruptura? ¿Ruptura es lo mismo que violencia? ¿fuerza es lo mismo que violencia? Yo creo que identificar fuerza con violencia lleva a un deslizamiento del lenguaje que acaba justificando la muerte. Esto ocurrió como deformación ideológica, pero esto no estaba en el pensamiento de Marx. Hemos descubierto que



no hay un proceso natural de maduración del socialismo, que una revolución es un proceso de construcción, que no es lineal, que esa construcción necesita fuerzas que operen sobre la realidad, y que operen en un mundo fragmentado y dividido. Entonces la fuerza forma parte del propio arsenal político. La política significa formas de presión dentro de un orden que de alguna manera es pactado. Ni las revoluciones se pre-

dicen, ni las maneras que adquieren las contradicciones se pueden predecir. Tampoco se puede predecir la violencia.

### **¿Se puede predecir la vía pacífica?**

Nunca existe una vía pacífica. Digamos que hay maneras no violentas. Pero yo diría que una cosa es la violencia que surge naturalmente en una sociedad, conflictuada, dividida, y otra cosa es trabajar sobre la base de la violencia. Es muy difícil pensar que la violencia pueda ser extirpada del mundo. Una fuerza social de transformación tiene que hacerse cargo de los problemas de una sociedad. Tampoco está descartado el comportamiento de los hombres. Una apuesta de transformación, puede llevar a "impases" que solamente pueden ser resueltos por la violencia. Hay que tratar de evitar ese camino. Porque una ruptura violenta ya predetermina en parte lo que va a ocurrir luego. Si elegimos previamente estamos introduciendo, estamos induciendo a la violencia como una estrategia política, donde por supuesto vamos a conseguir los resultados que ya habíamos planteado de antemano. Frente a la violencia de los otros, respondemos, con nuestra violencia. El capitalismo no cederá sin violencia.

### **¿Qué te suscita una supuesta vinculación entre democracia y mercado?**

Yo no creo que la democracia esté vinculada absolutamente al mercado, creo que son dos registros distintos, y que un proceso de radicalización de la democracia re-

lativiza la presencia de una economía de mercado. No creo tampoco que el capitalismo sea el único que pueda asegurar la democracia, y los hechos lo han demostrado históricamente. Mientras existan categorías como salario, capital, el mercado existen en la URSS, existe, como mercado negro. Existían decisiones oficiales sobre precios, ganancias, circulación de bienes. Cuando se ilegalizan los partidos, hay un mercado negro político, un mundo subterráneo donde eso se tiene que tramitar, porque en tanto tengamos una sociedad fragmentada, no unificada, es imposible pensar en una sociedad absolutamente, no unificada, es imposible pensar en una sociedad absolutamente homogénea, clara, cristalina. Existen transacciones, intercambios, por vía oficial, o por vía no oficial. El mercado, nunca existió sin fuertes controles estatales. En realidad la necesidad de la liberación del mercado aparece como una reacción a la ineficiencia de las leyes de pobres, medidas protectoras de pobres a finales del siglo XVIII en Inglaterra. La reacción contra la ausencia de una libertad del mercado, era una reacción contra la ineficiencia del Estado. Sin embargo, este funcionamiento mercantil hizo plantear permanentemente la intervención estatal. Existen en EE.UU. leyes antimonopólicas, anti-trust. Quiero decir que forma parte del pensamiento liberal la intervención estatal para el control de las exageraciones del mercado. Esto forma parte de la tradición liberal, pero sin embargo la utopía neo-liberal pretende negar esto, pero como



es una utopía, necesita construir hacia el pasado un mundo distinto a como fue. Por ejemplo, necesita abjurar del "estado de bienestar" como si hubiera sido una conjunción nefasta, cuando fue la manera como el capitalismo resolvió una crisis sobre la base de cómo atenuar la presencia de fuertes movimientos sociales. Y la resolvió. Entonces el neo-liberalismo necesita construir una especie de historia mítica donde hay un mercado que asegura la plena libertad de bienes y la expansión de capacidad de cada uno, pero que ha sido permanentemente desnaturalizada por la intervención estatal. Levanta una construcción falsa porque deja de lado, lo que es una formación económica capitalista. Dato este que formaba parte en cierto sentido del pensamiento clásico.

**¿Qué habría que revisar del marxismo para que éste pudiera operacionalizar sobre el mundo contemporáneo?**

Yo creo que habría que modificar esa idea que tenía, de que había

una clase histórica que derivaba de la existencia de una contradicción fundamental, en torno a la cual se estructuraba todo el mundo de contradicciones de la sociedad moderna, entre capital y trabajo. Entonces la idea de que en torno al trabajo, se formaba una clase que tenía como destino histórico la destrucción del sistema, debe ser reformulada.

**¿Hay que reedificar el concepto de clase?**

No tanto cuestionar el concepto de clase, sino la idea de que hay clases con destinos históricos. No hay clases con destinos históricos.

**¿Hay clases surgidas históricamente?**

Hay clases surgidas históricamente, y actores que luchan por sus intereses, y esos intereses se corresponden claramente con un ordenamiento de la sociedad, cuando aparecen los partidos obreros. Vale decir que los partidos obreros seleccionaban del arsenal marxista una serie de ideas que coadyuvaban a la comprensión de lo que estaba ocurriendo en la práctica. En la práctica se constituye el movimiento obrero, que se enfrentaba de alguna manera al estado. De ahí que el marxismo operaba como legitimador, y como fundador teórico de la razón de ser de este movimiento. Entonces la fuerza del marxismo residió en la capacidad de ser una ideología de un movimiento obrero. Pero cuando un movimiento obrero, cambia de signo, porque la sociedad cambia de signo, porque el proletariado no creció, ni cualitativa ni cuantitativamente como se pensaba, algo pasa.

**¿Cómo entender en términos marxistas, la constitución de estos nuevos actores en Europa que no son movimientos, clases...**

Desde el punto de vista de Marx lo podemos entender perfectamente. ¿Por qué desde el punto de vista de Marx? Porque Marx creía que la politicidad estaba incluida en el conjunto de las relaciones sociales de producción. Toda relación era esencialmente política. No había unas relaciones económicas, sobre las cuales montarían luego las relaciones políticas. La politicidad estaba incluida allí, en la relación del capital y el trabajo, en primer lugar. Pero a medida que la sociedad se complejiza, las contradicciones van apareciendo en todo el mundo. Porque hay una resistencia del mundo a ser reducido, a que las acciones de los hombres sean convertidas en mercancías. Se está haciendo la defensa del valor de uso. Y desde el punto de Marx eso es muy importante.

**¿Pero eso no sería regresivo desde el punto de vista de Marx?**

No, yo no creo que Marx pudiera decir que eso fuera regresivo. Porque para Marx progresivo era todo aquello que apuntaba a la superación del mundo capitalista. Una sociedad se desarrolla en la medida que se desarrollen las fuerzas productivas. Marx potenciaba todo aquel mundo que escapaba al mundo de valores.

**Cambiemos un poco de tema, ¿Qué sientes en el Perú hoy?**

Yo siento sorpresa, yo tengo una gran admiración por Perú, lo decía hoy, probablemente lo voy a volver a decir mañana, es una suerte de Galápagos, para Darwin ¿no?, es un lugar...

**¿Un laboratorio?**

Un laboratorio donde todo está, un poco magmático, pero ahí germina todo, germinan todos los elementos del mundo y están en ebullición. No sabemos qué especies saldrán de ahí, pero sabemos que todos los problemas del mundo pueden ser planteados. El problema es que los peruanos tienen que descubrir que hay un mundo además del Perú, y que ese mundo produce cosas, insumos, elementos, debates.

**¿Hay que desprovincializar?**

Hay que desprovincializar. Y tratar de ver con ojos atentos lo que se está conformando. Entonces esto es lo que me sorprende del Perú, que temas que en mi país no podrían plantearse nunca estén aquí sobre la mesa. Por ejemplo, este problema de los informales o de las nuevas organizaciones gestionarias...

**¿O Fujimori, su surgimiento, por vía no formal...?**

Ese es otro problema que está vinculado a la cuestión de la política, pero también, el mismo fenómeno nos ayuda, a ver esta separación entre sistema político y sociedad, que existen en todos los países, pero que aquí tiene un dramatismo particular y una riqueza inusitada, porque encontré una sociedad que se autoconstruye. Y entonces es muy difícil pensar en mi país en términos de una sociedad que se autoconstruye, porque ninguno de estos fenómenos existen así, existen de manera distinta.

Recuerden ustedes que Mariátegui es el que percibe un mundo, y un diagrama de este mundo, y el debate sobre ese mundo y la cultura de ese mundo. Siempre ese fue un enigma. Cómo, en este país del último rincón de la tierra, podía haber madurado un pensamiento de esa característica.

**Hoy incluso hay toda una revalorización del pensamiento de Haya...**

Y sí, porque el pensamiento de



Haya funda una construcción política, funda el populismo como una corriente política y le da forma, a través de una utilización particular del marxismo.

**Y bastante ortodoxa en un primer momento...**

El Antimperialismo y el Apra es una condensación teórica. Me refiero a eso, no digo a su posición personal, sino a la construcción teórica política, y me parece que es una construcción altamente sofisticada que constituye el paradigma del estado nacional antimperialista. Desde ese momento hasta hoy.

**Y que además tiñe los marxismos latinoamericanos con toda esa carga de populismo, que creo que hoy día se cierra ¿es cierto?**

Se cierra, la dificultad que tenemos es que no podemos separar, los populismos de lo popular. No podemos establecer una distinción. Es imposible pensar en un movimiento socialista que no sea un movimiento popular.

**Y que tiene que ver mucho con lo que es la construcción de la nación en América Latina... o la integración del pueblo den-**

**tro de los sistemas políticos.**

Ahora, la emergencia de estos fenómenos de autoconstrucción de la sociedad lo plantea también Perú con relación a otros países latinoamericanos, el problema de cuan obsoletos son los marcos nacionales para pensar, y cómo la idea del estado nación, hoy es una idea insuficiente para pensar en el reordenamiento del mundo, y para plantearse esta tarea de la unificación política de América Latina, que a mi me parece básica. □ (RNC)

---

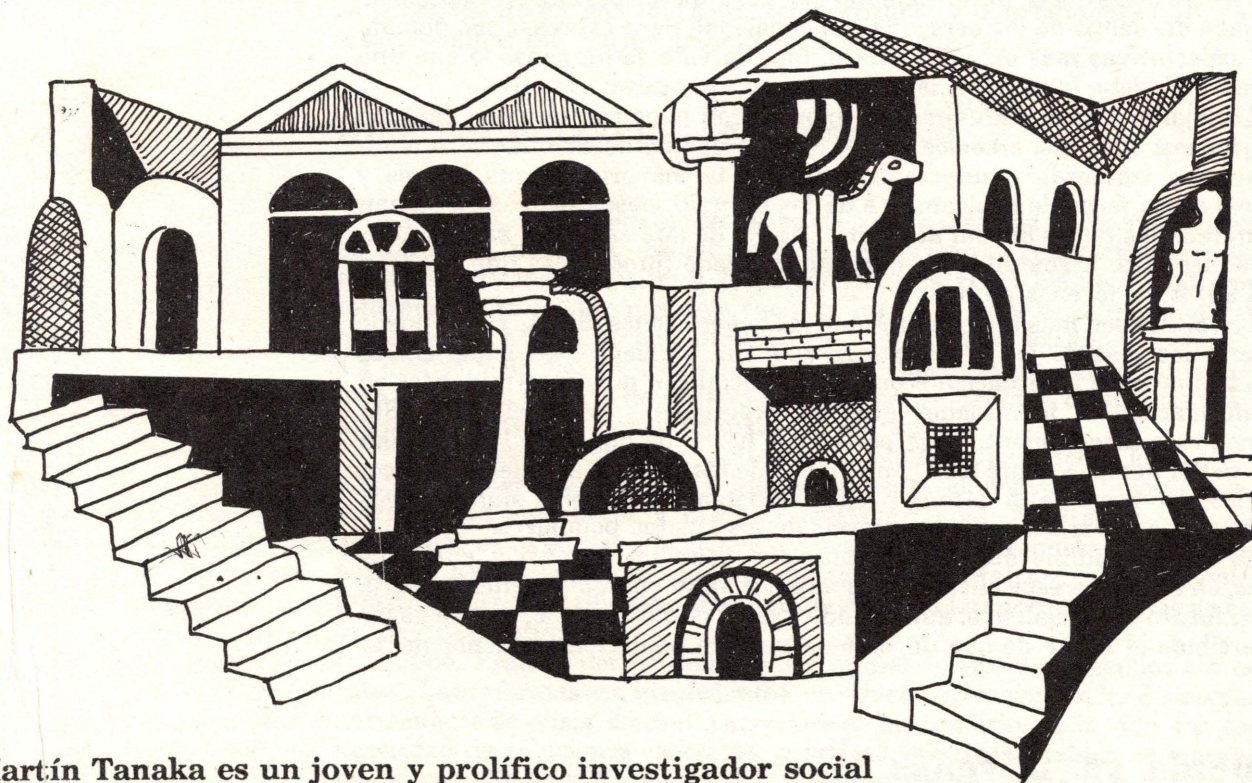
In this interview Jose Aricó deals with the hottest problems which are challenging political and social sciences on the continent. While respecting his own Marxist background Aricó brilliantly dismantles all the conceptual baggage which has blurred the reality of contemporary socialism. At the same time he lays down the framework of new theoretical structures which help us to see what is new in the present everchanging world, to see LatinAmerica and that "Galapagos islands" ancient laboratory which comprizes Peru.

Arico's wise owl rises early compared to the bird of Minerva.

---

# CLASE Y GENERACION EN LA DECADA DE LOS NOVENTA

Los desencuentros generacionales y la nueva cultura política



Martín Tanaka es un joven y prolífico investigador social del Instituto Democracia y Socialismo. En las líneas que siguen se intenta, desde una perspectiva ensayística, auscultar las razones que han producido agudos desencuentros generacionales al interior de los sujetos populares. Tanaka propone no sólo una renovación de líderes y de discursos sino la incubación de una nueva cultura política como forma de acercarse a las identidades juveniles. Los viejos paradigmas ya no conmueven a los hombres y mujeres que son hijos de los noventa.

Martín Tanaka

□ Reflexionar en torno al futuro de la izquierda y el socialismo en nuestro país nos exige, entre otras cosas, atender necesariamente la cultura política de las personas. En los últimos años hemos ido aprendiendo (por sucesivos errores) que es a través de ella que se interpretan, se entienden, se traducen, por así decirlo, los mensajes, los contenidos políticos. Hay toda una lógica de procesamiento de éstos que los trastoca, reelabora, en relación a las experiencias sociales tenidas. El no haber atendido esta dimensión de la política ha hecho -entre otras cosas, naturalmente- que la izquierda resulte crecientemente alejada del sentir de las personas, sin capacidad para expresar sus demandas y expectativas más sentidas. Claro, toda la vida se ha pensado que una "vanguardia" debe "educar" a las masas y no **aprender** de ellas.

La lejanía a la que aludimos se expresa con mayor crudeza en relación a los jóvenes. Y es que creemos -y esa es la tesis que desarrollaremos aquí- que nuestra izquierda (entendiendo por ella la mayoría de sus líderes y cuadros) se ha formado básicamente de los 60 y 70, desde las cuales se han interpretado las de los 80, sin atender al hecho de que éstas son **sustancialmente** distintas. Y son ellas las que han marcado (junto a las que vendrán en los 90) a los jóvenes de hoy.

Las clases son más importantes que las generaciones, dicen. Y esto puede ser cierto las más de las veces. Según este razonamiento, las experiencias tenidas a partir de la situación económica y social son más determinantes en la conformación de identidades que las experiencias generacionales. Sin embargo, este razonamiento pasa por alto el hecho de que aquellas cambian a lo largo del tiempo y sobre todo la magnitud de los cambios sociales y políticos ocurridos a lo largo de la década pasada. Existen así también significativos desencuentros generacionales al interior de los sujetos populares.

Es imprescindible atender la cultura política en formación entre los jóvenes, en su propia especificidad, si queremos hacer cualquier reflexión seria sobre el futuro del socialismo: aún cuando todo el mundo lo sabe, parece pasar desapercibido el hecho de que un 60% de nuestra población es menor de 24 años.

## Izquierda vs. Jóvenes

A lo largo de la historia de nuestra izquierda se han vivido diversos acontecimientos que han marcado de una manera u otra las identidades políticas de distintas generaciones, que se expresan en esquemas de pensamiento, ideas, pero sobre todo en actitudes y sensibilidades, que son aspectos mucho más de fondo y que por lo mismo son más difíciles de detectar, de tener conciencia sobre ellos. En el transcurso de los 60 y 70 ocurrieron una serie de sucesos marcados por un avance de las fuerzas progresistas populares y revolucionarias en el país, en América Latina y en el mundo en general, con

lo que éstas aparecen a la cabeza de un vasto movimiento renovador; mientras que podríamos decir que a lo largo de los 80 asistimos a un progresivo aislamiento de estas fuerzas y a un creciente desgaste de las propuestas de transformación revolucionarias. La consecuencia de esto sería la aparición de un grave divorcio entre las identidades políticas formadas en los 60 y 70 -que marca a la mayoría de nuestra izquierda- y en los 80 -que marca a los jóvenes de hoy-. Divorcio que por comprometer identidades no sólo involucra esquemas de pensamiento e ideas sino sobre todo actitudes y sensibilidades frente a las cosas. Veamos con mayor detenimiento estas cuestiones.

## Una periodización comparativa

Tomando en consideración las edades de la mayoría de líderes y cuadros de izquierda, podemos observar que sus experiencias generacionales fundamentales son las de los 60 y 70: desde ellas se viven las de los 80. Por el contrario, para los jóvenes, sólo cuentan los 80 (y los 90), ya que lo anterior no se vivió y sólo se accede intelectivamente a ello, no existencialmente. Por así decirlo, sólo existen Belaúnde y García. Revisemos algunos hitos fundamentales de la historia de nuestra izquierda y comparemos cómo estos marcan distintas maneras de encarar distintas situaciones.

**1959.** Revolución Cubana. Hecho fundamental para todos los 60, y más allá: una guerrilla popular y victoriosa toma el poder. Simpatía por los movimientos guerrilleros y revolucionarios armados. Nicaragua 1979. Para quien vivió estos sucesos, la violencia puede tener una connotación progresiva, positiva. En los 80: la violencia es inseparable del terrorismo, del homicidio injustificado e injustificable: sinónimo de Sendero Luminoso. Las vías armadas quedan deslegitimadas.

**1965.** Fracaso del reformismo. Necesidad de grandes "cambios estructurales". Las reformas son insuficientes, no sirven para nada. En los 80: escenario permanente de crisis, creciente deterioro de las condiciones de vida. Por tanto, necesidad de soluciones concretas, prácticas, efectivas, viables, aunque sean parciales o efímeras. No se está en condiciones de despreciar nada. Todo o nada contra la lógica de peor es nada.

**1968-69.** Reformismo militar. Posibilidad de llevar adelante grandes cambios. Un cierto horizonte utópico. Ayudan en esta dirección sucesos latinoamericanos y mundiales. En los 80: crisis y progresivo deterioro del sistema y de la clase política; crisis de modelos societales alternativos -socialismo real-. Escepticismo respecto a grandes proyectos de transformación societal. Valoración de lo más inmediato y concreto.

**1975. 1977-78.** Desmantelamiento de reformas. Políticas fondo-monetaristas. Inicio de la crisis económica. Respuesta popular, respuesta de fuerzas

políticas. Confianza en las potencialidades del pueblo organizado. Experiencias de organización., lucha, confrontación. Fuerte ideologización. Prácticas conspirativas, clandestinas (se luchaba contra una dictadura militar); desarrollo de algunos valores fundamentales: la mística, la entrega, el sacrificio, la fuerza, etc. En los 80: por la crisis y el constante deterioro, desconfianza en las posibilidades de cambio; junto a estrategias colectivas de resistencia, aparecen y se desarrollan estrategias individuales; menos públicas-políticas, más privadas-sociales. Experiencia de desestructuración, de debilitamiento de espacios colectivos e institucionales. Apertura de espacios públicos, desarrollo de lenguajes masivos. Pragmatismo. Desideologización.

**1980.** Entrada vergonzante de la izquierda a la democracia política: vergonzante por el hecho de sentir que no es un espacio para los revolucionarios o porque quienes se entusiasman con ella se abochornan de su pasado marxista-leninista. Creciente pragmatismo, pérdida de principios orientadores, que hacen que nuestra izquierda se "instale" y conservadurice. Con el deterioro de la democracia (que no resuelve la crisis), la izquierda se desprestigia, apareciendo como una alternativa más **dentro** de las de los "políticos".

## Algunas conclusiones

En el recuento que acabamos de hacer, hemos procurado resaltar los cambios más evidentes en cuanto a ideas y actitudes entre las generaciones de izquierda de los 60 y 70 frente a la de los jóvenes de hoy, a través de la revisión de algunos acontecimientos y sus consecuencias en la formación de identidades políticas. La conclusión general que podemos extraer de lo visto es que nuestra izquierda no es capaz de encarnar, recoger, expresar, las demandas, expectativas, de los jóvenes, de poder sintonizar con su manera de ver las cosas, de situarse frente a las mismas.

La política aparece ahora como ámbito de generación de propuestas y de soluciones, más que como espacio de confrontación y lucha; y se juega en los amplios espacios de la comunicación masiva, donde importan tanto los medios, las formas, los códigos, las imágenes, como los contenidos mismos. Y nuestra izquierda se formó en una escuela de conspiración y de fuerza, de lucha por el poder, así como en escenarios pequeños, casi clandestinos, fuertemente ideologizada.

Esta "escuela" de formación izquierdista ha calado muy hondo, creemos, más allá de ideas y esquemas de pensamiento, hasta las mismas actitudes y sensibilidades de sus líderes y cuadros. Con lo que es sumamente difícil de modificar. Se pueden por eso cambiar los discursos, pero mantener las mismas actitudes. Por eso pensamos en la necesidad de dar paso a nuevos líderes y cuadros, formados en otras experiencias, en otras "escuelas", donde la presencia de nuevas generaciones es fundamental. Una izquierda renovada requiere

de líderes y cuadros que puedan **personificar** esa renovación: los de siempre, al margen de su voluntad, no pueden, y no tanto porque estén condenados en razón a sus experiencias generacionales, sino porque un rostro viejo no puede encarnar ideas y prácticas nuevas, sencillamente; se produce una inadecuación entre forma y contenido. Y ahora las imágenes tienen un peso de primer orden. Es necesario apelar ahora a la renunciación y al desterramiento de los liderazgos vitalicios.

Pero acá no se acaba el problema. No se trata de pedir renunciaciones simplemente. Nuestra izquierda también sufre de un entrampe por una suerte de vacío generacional. Las nuevas generaciones, de otra escuela, y más alejadas de la política, no tienen cómo sustituir a la anterior. No se encuentra ni la voluntad ni la fuerza como para hacerlo. El poder dentro de la izquierda, por haber estado fuertemente concentrado, por no estar democratizado, no puede ser asumido por otros.

Lo único que queda entonces es proponer un diálogo horizontal, un intercambio generacional y de experiencias en general, muy democrático, donde se promueva la renovación en todos los niveles y dimensiones de nuestra izquierda. Cambiar desde programas y discursos hasta maneras de comportarse, la decoración de los locales, las consignas y todo el *ritual* izquierdista. Es necesario crear colectivamente una nueva identidad. □

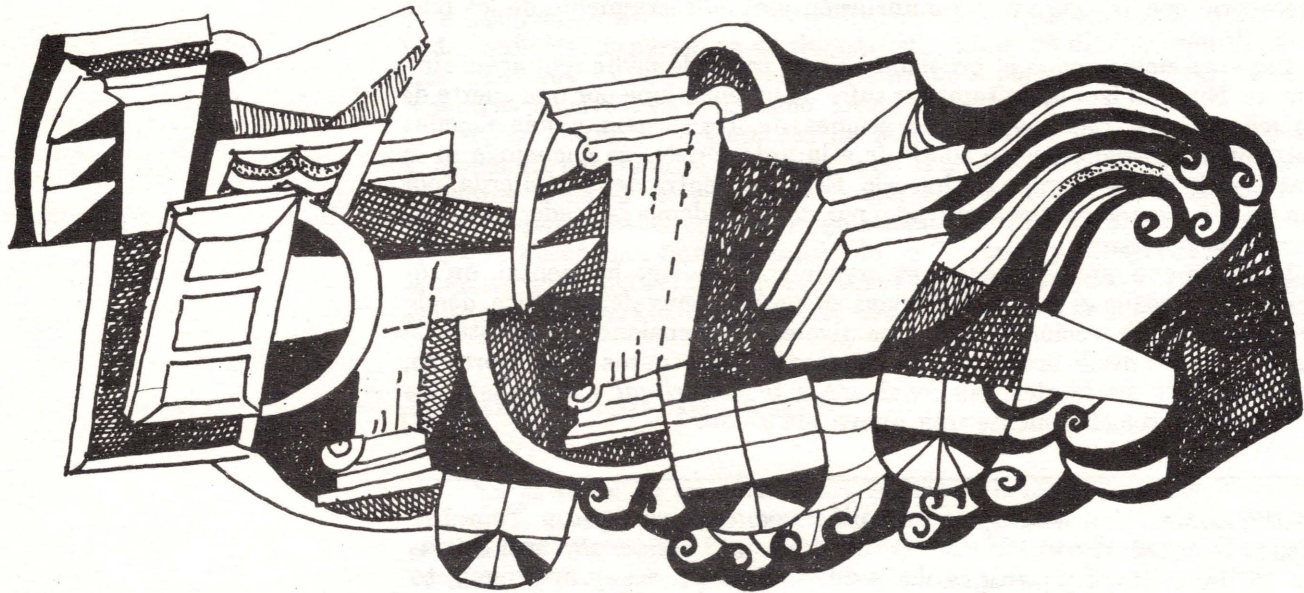
---

Martin Tanaka is a young and prolific social investigator from the Instituto Democracia y Socialismo (Institute of Democracy and Socialism). In the following paragraphs we try, from an essay approach, to discover the reasons which have produced the acute generation conflicts within relatively normal subjects. Tanaka proposes not only a renovation of the traditional leaders and speeches but principally the birth of a new political culture in which the young generation feel identified. The traditional paradigmas no longer nourish the children of the nineties.

---

## LO QUE EL TSUNAMI SE LLEVO

Que veinte años no es nada



Un Tsunami recorre la política peruana. En medio de la más grave crisis económica y la agudización de la violencia política que enfrenta al terrorismo con el militarismo, se realizaron las elecciones Presidenciales en Abril de 1990 y cuando parecía que la fuerza de la derecha lideradas por Mario Vargas Llosa agrupados en el FREDEMO retornaban al poder, apareció en escena el grupo CAMBIO 90, presidido por Alberto Fujimori.

¿A quién representa CAMBIO 90? ¿Cómo explicar la emergencia de un líder de ascendencia japonesa en un país multi-racial?. ¿Por qué la izquierda pierde en pocos años su potencial electoral?. Son algunas preguntas que intentamos abordar en este ensayo llamando la atención sobre una variable que casi no es tomada en cuenta: La tensión generacional, en donde los principales actores son los jóvenes.

Oscar Castillo

□ La década de los noventa aparece en el horizonte con enigmas y desafíos cuyos desenlaces muy pocos científicos sociales se atreven a pronosticar. Las teorías, los análisis con proyección de tendencias y los métodos de evaluación aparecen, cuando no cuestionados por lo menos insuficientes para dar cuenta de una realidad cada vez más compleja y sorprendente. La razón sociológica —si se puede expresar así— pareciera llegar a un límite debiendo buscar nuevos horizontes en lo que es propio de los humanos: la imaginación.

En efecto, los espectaculares cambios observados en los países de la órbita soviética y la presión política de los jóvenes universitarios en China eran sucesos que aparecían como muy distantes de nuestra realidad. Tal vez los eventos observados en México durante el proceso electoral de 1988, en donde el PRI, partido institucional que ha ejercido el poder en más de cinco décadas consecutivas, debió enfrentar una inesperada oposición liderada por Cuauhtémoc Cárdenas (Zapata: 1988); o los sucesos más recientes en las elecciones en Nicaragua en los que para sorpresa de todo el mundo los Sandinistas perdieron la mayoría, eran acontecimientos que se podían asumir como más próximos, cuyas conclusiones de alguna manera estaban más cerca de nuestra realidad.

En esa lógica, el Perú también registra un proceso de cambios espectaculares en la política, desarrollados a lo largo de los ochentas cuya culminación dramática se observa en los dos últimos procesos electorales: las municipales de Noviembre de

1989 y las Presidenciales de Aril de 1990, con resultados iniciales que fueron subestimados por los partidos tradicionales de la derecha y la izquierda, pero que ahora obliga a reconocer que el Perú ha cambiado, ya no es la sociedad tradicional combinada con archipiélagos de modernidad capitalista, y lo más importante, que el desarrollo de la sociedad civil permite la existencia de una opinión o conciencia política en las mayorías nacionales suficiente para discernir sobre sus intereses más inmediatos, aún cuando por las urgencias de la crisis social y económica que vive el país, los proyectos y programas de mediano o largo plazo no sean enunciados con la claridad y el rigor necesarios.

¿Qué país es el Perú en donde coexisten la subversión y la democracia representativa, incluso en el marco de territorios más o menos delimitados? ¿Por qué un grupo de profesionales y técnicos independientes, con un mínimo de experiencia política logran ganar la adhesión de un tercio del electorado desplazando no sólo a los partidos de centro y de izquierda sino también bloqueando el triunfo del FREDEMO liderado por el escritor "independiente" Mario Vargas Llosa? ¿Cómo emerge un líder político de ascendencia japonesa en un país de racismo soterrado en el cual los grupos dominantes siempre fueron los "blancos decentes"? ¿Cómo explicar la adhesión masiva a un movimiento que tiene apenas nueve meses de constitución, sin ideario político y sin programa de gobierno conocido?.

Alrededor de estas y otras pre-

guntas se han ensayado interpretaciones diversas, todas ellas a posteriori. Las opiniones post-facto son útiles para comprender mejor al país, pero precisamente el gran reto de las ciencias sociales es prevenir apoyándose en la historia.

La presencia de los jóvenes en la política, admitida o negada, activa o marginal, es un hecho que trasciende a los grupos y clases sociales.

Los jóvenes están en las filas de los grupos subversivos o terroristas y en el sector de electores que cada vez rechazaban con más énfasis a los partidos y líderes tradicionales. Para los jóvenes, diez años de Democracia en medio de la más dura de las crisis económicas, con frecuentes denuncias de corrupción en las esferas oficiales y enfrentamientos internos en los partidos y frentes políticos que se dividen por "quítame esta curul", sencillamente les provoca una respuesta de rechazo. En ese sentido para explicar la situación política en el Perú de los noventa es necesario incluir la variable generacional y asumir que a lo largo de los ochentas se ha agudizado la tensión generacional en los distintos ámbitos de la



sociedad alcanzando en la política sus expresiones más dramáticas.

En un ensayo anterior (1) se sugerían algunas hipótesis para explicar los resultados de las municipales que se podrían retomar para el caso de las presidenciales. El punto de partida es una pregunta sencilla: ¿Quiénes son los electores de Abril de 1990? ¿Cuáles son sus referencias más inmediatas en la actividad política?

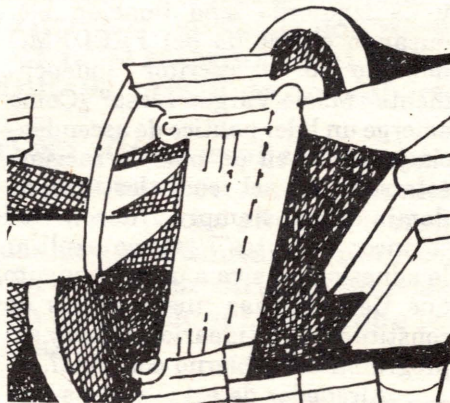
El primer dato que se observa es el siguiente: en 1980 hubo cerca de cinco millones de electores y en 1990 fueron casi diez millones; así, en sólo una década la población electoral se incrementa en más del 100%, población que se caracteriza por sus niveles etarios juveniles y su inserción a la vida y al trabajo en condiciones sumamente precarias dados los niveles de crisis económica y social que vive el país (algunos autores denominaron a esta generación "los hijos de la crisis", Degregori: 1986). Este sería un primer aspecto a tomar en cuenta para explicar los cambios que están ocurriendo en la sociedad peruana, el mismo que se podría enunciar como una "tensión generacional" que se reproduce con mayor o menor énfasis en los distintos ámbitos de la sociedad.

Un segundo elemento es definir la representación social que encarna Cambio 90 en esa perspectiva diversos analistas coinciden en señalar que el Ing. Alberto Fujimori representa a una burguesía nacional emergente compuesta por pequeños y medianos empresarios que producen para el mercado interno, no tienen cuentas bancarias en Miami

(2) y a pesar de la crisis una de las fuentes de empleo tal vez la más importante para los jóvenes, especialmente los jóvenes migrantes que llegan a las principales ciudades de la costa (3).

La capacidad de organización empresarial, las múltiples formas para vencer las trabas que les impone el Estado y los grupos oligárquicos, la creatividad para suplir deficiencias tecnológicas y las múltiples redes familiares, amicales y de paisanaje en los que están involucrados han sido analizados con detenimiento por varios autores (Matos Mar: 1984; Golte-Adams: 1987; Degregori et. al 1986, Grompone: 1984 y desde un enfoque distinto, H. de Soto: 1986).

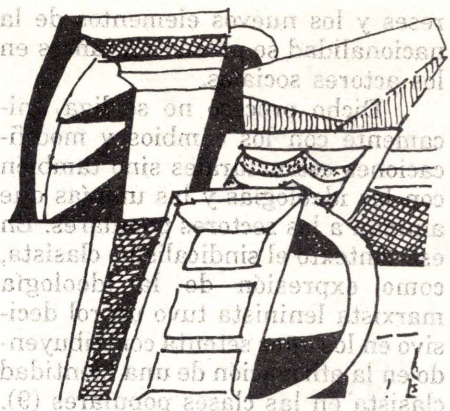
Este "capitalismo popular" (a falta de un mejor término) en la última década creció a contracorriente del capitalismo que representa los tradicionales grupos de poder quienes a lo largo de nuestra historia han manejado al Estado y al país como si fuera su empresa particular (4).



En términos políticos expresan el ascenso de un grupo mestizo principalmente de origen andino que probablemente en una década más habría estado en condiciones de representarse a sí mismo religiosos evangelistas o con el denominado sector informal. Como se sabe éste término o concepto es un "cajón de sastre" (5) más descriptivo que analítico, tiene excesiva elasticidad según los usos que le asignen los autores. Lo informal termina siendo todo y nada en concreto al mismo tiempo.

Un tercer elemento se liga con los cambios registrados en la composición de la población económicamente activa (PEA) y el proceso de mestizaje de las últimas décadas, cambiando las formas de inserción al mercado de trabajo y las condiciones de la reproducción social en general, aspectos que se ligan directamente con la población juvenil en el Perú (6).

Algunas características de la PEA, el empleo y la industria analizadas por Franco (1990) destacan los cambios ocurridos en Lima Metropolitana en los ochentas. Así aún cuando dicho autor también utiliza las categorías formal-informal, en su interesante presentación de datos, señala que en 1983 de un PEA de 1'530 en Lima, casi medio millón de trabajadores eran "informales". De los que 250 mil se dedicaban al Comercio Ambulatorio, un 20% estaba ocupado en la pequeña industria, principalmente en los talleres de confecciones, un 12% dedicado a los servicios (limpiabotas, cargadores, vigilantes, pintores, etc.) un 6% al



servicio de taxis y década de los ochentas, también se incorporan al mercado de trabajo de los asalariados, pero en condiciones distintas, ya no a la gran empresa sino a la pequeña empresa; las posibilidades de estabilidad laboral en la gran empresa son reemplazadas por la condición de eventualidad; a su vez la estabilidad en la pequeña empresa industrial, comercial o de servicios aparece combinada con relaciones salariales y familiares, en donde sus calidades de vida y niveles de ingresos son cada vez más precarios.

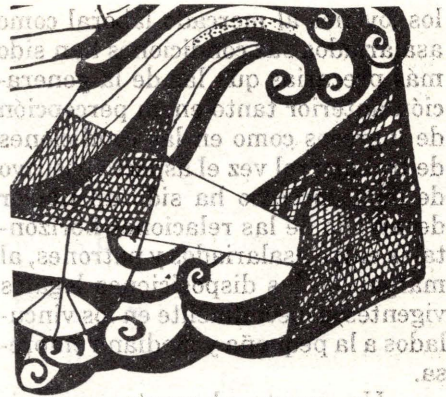
En efecto, algunos estudios dan cuenta de dicho proceso así tenemos que, a mediados de 1970 el Ministerio de Trabajo realizó una encuesta de hogares a nivel nacional encontrando los resultados siguientes: sobre una PEA de 1'615,000 personas, el 29.5% correspondía a jóvenes entre los 14-24 años de edad. En cuanto a los niveles de empleo, más del 50% de la población nacional estaba subempleada. Sin embargo entre los jóvenes las cifras eran mucho más altas en el grupo 14-19

alcanzaba el 87% y el siguiente (20-24 años) llegaba al 58%. Como se sabe, estos son los grupos etarios en que se concluye la educación secundaria y/o se inician estudios superiores por ello los jóvenes tienen más limitaciones para acceder al mercado de trabajo y es de suponer que dichas restricciones también se expresaban en su percepción de menores ingresos: mientras que el promedio de ingresos de la PEA nacional era de 3,500 soles, para los jóvenes era apenas de 850 entre los 14-19 años, y de 2,410 entre el grupo siguiente.

Estas cifras y porcentajes registran modificaciones relativas para los jóvenes a lo largo de las dos últimas décadas. A fines de los años setenta Verdera (1983) encontraba que en Lima Metropolitana el 60% de los Desocupados estaban entre los 14-24 años. En cuanto a las tasas se tenía que de cada cien jóvenes 18 eran desempleados, mientras que en el grupo de 25 años a más, de cada cien sólo cinco aparecían como desempleados.

Tales características del empleo e ingresos de los jóvenes a nivel nacional, se repetían con algunas diferencias en cada una de las ciudades capitales más importantes. Por ejemplo, el subempleo en las ciudades de Lima Metropolitana, Arequipa y Chiclayo en el caso de los jóvenes casi se duplicaba en relación a la PEA total. De igual manera, las diferencias en los ingresos eran abismales: más del 80% de los jóvenes se concentraban en los rangos de ingresos más bajos.

Hacia fines de 1989 en Lima Metropolitana sobre una PEA total



de 2'241 la tasa de Desempleo y Subempleo fue de 7.9% y 73.5% respectivamente, pero en el caso de los jóvenes (14-24 años) estas cifras eran 15.3% y 72.2%. En otros términos, del total de Desempleados los jóvenes representaban más del 54%.

A su vez las tasas de subempleo eran relativamente menores que en los otros grupos etarios, pero con una gran concentración en el grupo de sub-empleados por ingresos en el nivel agudo, es decir que sobre un total de 706 mil sub-empleados en esa categoría más del 42% correspondía a los jóvenes. Eso significaba que hacia fines de los ochenta el acceso de los jóvenes al mercado laboral se realizaba en las condiciones más desfavorables.

Esto se aprecia con más claridad comparando los ingresos promedio de la PEA que en su conjunto percibía 348 mil intis mensuales, pero en el caso de los jóvenes dichos ingresos sólo alcanzaron los 223 mil intis (Ministerio de Trabajo: 1990).

En conclusión se tiene que en la década de los ochenta no obstante haberse mantenido la inserción de

los jóvenes al mercado laboral como asalariados sus condiciones han sido más precarias que las de la generación anterior tanto en su percepción de ingresos como en las condiciones de trabajo; tal vez el aspecto positivo de dicho proceso ha sido un mayor desarrollo de las relaciones horizontales entre asalariados y patronos, al margen de las disposiciones legales vigentes, especialmente en los vinculados a la pequeña y mediana empresa.

Un cuarto elemento a considerar se refiere a las características del mestizaje y la persistencia de los rasgos oligárquicos tradicionales en determinados sectores criollos que tienden a menospreciar a la población de origen andino quechua-hablante; dicha situación es particularmente dramática para los jóvenes migrantes que se trasladan a las principales ciudades de la costa. Diversos autores han señalado que la migración en el Perú tiende a disminuir en forma absoluta y relativa en la última década (Verdera: 1985), pero Lima seguía como el principal foco de atracción para los migrantes. (7).

Desde los años setenta algunos estudios llamaron la atención sobre los problemas que enfrentan los migrantes, especialmente los quechua-hablantes, en su inserción a la urbe (Manguin: 1959, Doughty: 1969) al parecer tres décadas después tales características no se han modificado de manera sustantiva, entrevistas recientes, realizadas a jóvenes migrantes en los pueblos jóvenes de Lima manifestaban los difíciles problemas que debieron

enfrentar para adaptarse a la ciudad (8).

A estos procesos muy brevemente descritos se ligan otros elementos tales como la crisis en la educación media y superior, o la modificación de valores y costumbres tradicionales (1).

De otro lado a los cambios sociales mencionados, en los últimos años se agregan los efectos de la inseguridad y la permanente zozobra de la sociedad debidos a la creciente violencia, política, configurando un cuadro social que algunos denominaron como el "desborde del Estado" y otros de "anomia social", términos que al parecer daban cuenta parcial de lo que sucedía en nuestra sociedad. En el primer caso, si bien había un efectivo repliegue del Estado en diversos ámbitos de la sociedad ello no suponía la anarquía social dado que existía una amplia organización popular y cívica que suplía tales ausencias. En el segundo caso el concepto de "anomia social" no se aplica a una sociedad que precisamente a lo largo de siglo y medio ha reproducido sus problemas de integración nacional.

Sin embargo constatar la presencia de dichos elementos de cambio, en algunos casos disgregadores, no debe hacer olvidar que en las últimas décadas, como veremos a continuación, las clases populares también desarrollaron formas de organización y solidaridad que las constituye potencialmente como clases nacionales.

Se podría decir que los rezagos de la herencia colonial (Cotler: 1978), la corporativización de inte-

reses y los nuevos elementos de la nacionalidad se presentan juntos en los actores sociales.

Dicho proceso no se liga únicamente con los cambios y modificaciones estructurales sino también con las ideologías y las utopías que animan a los sectores populares. En ese contexto el sindicalismo clasista, como expresión de la ideología marxista leninista tuvo un rol decisivo en los años setenta contribuyendo en la afirmación de una identidad clasista en las clases populares (9).

## Los Jacobinos de izquierda

Si a lo largo de las dos últimas décadas se modifican las condiciones de inserción al mercado de trabajo y de asalariamiento en los jóvenes, aspectos que aparecen ligados con la emergencia y expansión de un "capitalismo popular", lo mismo se podría decir de sus formas de hacer política entre una década y otra. En los setentas los jóvenes practicaron una determinada forma de hacer política ligada al activismo de izquierda e influenciados por las distintas vertientes del marxismo en un contexto político de Dictadura Militar (1968-1980). El resultado fue un crecimiento espectacular en la influencia de la izquierda expresado en la captación de casi un tercio de votos y en 1983 acceder a la Alcaldía de Lima y a un tercio de los Municipios del país. Pero, cinco años después esa misma izquierda logra captar menos de un 10% de los votos. ¿Qué sucedió en los

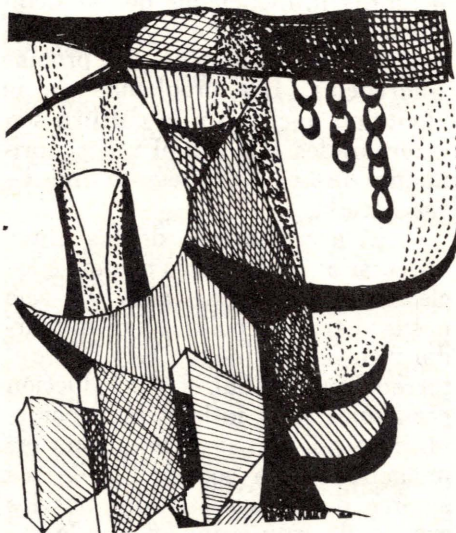
ochentas para que el frente político de izquierda más importante de América Latina, la IU, termine con menos del 7% de votos? ¿Qué fenómenos sociales y políticos acontecen para que los partidos tradicionales de izquierda y derecha descubran con sorpresa que su liderazgo y su mensaje político es extraño a la mayoría nacional?.

El triunfo de los candidatos independientes en Noviembre de 1989 y en Abril de 1990 ha convertido en lugar común decir que en el Perú de hoy existe una crisis de representación política. Existe un desencanto con los partidos, pero ello no debe confundirse con "despolitización", porque sostener dicha tesis es un burdo egocentrismo que desconoce la capacidad de discernimiento de las clases populares. Es más consistente afirmar que en el desencanto de los ciudadanos con lo partidos, especialmente en los jóvenes y nuevas generaciones, precisamente hay un factor de distancia generacional que no se ha tomado con la debida atención.

Distancias que en la política se relacionan con las imágenes, los programas y el liderazgo de quienes los representan. Ni la Izquierda (IU, ASI) ni la Derecha (FREDEMO) lograron captar la atención de los electores en forma mayoritaria, no solo porque la contienda se desarrolló con las grandes promesas ya conocidas, sino también porque los líderes no tuvieron un mensaje para incorporar a la nueva generación de actores.

Probablemente esta es una característica de la sociedad peruana que obligará a nuevas elaboraciones

o interpretaciones teóricas, a construir nuevas imágenes de la sociedad y sus actores. En efecto, el tradicional discurso de la izquierda que divide o segmenta a la sociedad en clases sociales fue respondido por el discurso neoliberal del FREDEMO, para quien las clases no cuentan sino únicamente los individuos o ciudadanos.



De alguna manera la política peruana se desarrolla en esa tensión a lo largo de la última década: entre el clasismo que intenta representar los intereses colectivos de la población organizada en distintos niveles y el individualismo que hace del ciudadano el origen y el fin de la política.

Con Alberto Fujimori y su grupo "CAMBIO 90", dicho esquema colapsa.

Con una imagen de sencillez y sobriedad, sin programa estratégico y con una consigna relativamente trivial (trabajo, eficiencia y tecnología) en menos de seis meses logra ganar la adhesión de casi un 25% de los electores y pasar a la segunda vuelta electoral, pero independientemente de los resultados lo real es que Fujimori y su grupo liquidan una etapa en la política nacional. En primer lugar, el liderazgo de los partidos tradicionales es duramente sancionado. Dichos líderes son los mismos que desde los años sesenta, en el gobierno o en la oposición, han decidido los destinos del país. En segundo lugar, las formas de hacer política, de representación y relación con los grupos y actores sociales también es cuestionada. En ambos casos el reencuentro de los partidos con la sociedad se resume en una sola palabra Renovación, comenzando con el liderazgo tradicional y las ideologías.

Es obvio que entre los distintos partidos tales problemas son abordados con mayor o menor énfasis, de allí que en este acápite sólo nos referiremos al liderazgo de la izquierda, a sus mitos e ideología, dado que se liga con el futuro del socialismo en el Perú.

No fue por casualidad que en los setentas la renovación del liderazgo político proviniera de los sectores juveniles de izquierda. Desde la Universidad hubo una "irradiación" de la militancia política juvenil hacia los otros ámbitos de la sociedad. La dinámica de los sindicatos, los barrios populares y las organizaciones campesinas fueron transfor-

madras en sus contenidos y en sus formas con la presencia de centenares de contingentes juveniles. Cerradas las posibilidades de hacer política y con los tradicionales partidos de derecha en receso, las universidades se constituyeron en bastiones de la actividad política.

Es probable que ningún partido de izquierda estuviera al margen de la militancia universitaria. La mayoría de los líderes de la Izquierda Unida (IU) y del Acuerdo Socialista (AS) se formaron como líderes estudiantiles o ligados al activismo universitario.

Así se fue constituyendo un élite -"hoy clase política"- que en algún momento logró acercarse a la ilusión y la esperanza de cambio de las mayorías populares. Pero, lo hizo desde una postura de confrontación, del todo o nada, expresando de alguna manera lo que Cotler (1988) denomina "hacer de la necesidad una virtud" y precisamente por ello porque se invirtieron los planos las virtudes no se transformaron en sentido común, es que los jóvenes líderes de los 70 no lograron finalmente convertirse en una nueva dirección hegemónica, sino que continuaron atrapados en la lógica de la cultura política tradicional.

No sólo repitiendo los valores y comportamientos oligárquicos sino también recitando los manuales de la ideología marxista-leninista, de manera similar a como hoy lo hacen los jóvenes militantes de Sendero Luminoso (Degregori, 1989).

Toda crisis económica o social redefine la ubicación de los actores.

La crisis de representación po-

lítica de los setenta hizo posible un espacio para que un sector de los jóvenes de la clase media, afincados transitoriamente en las universidades, se acerca a las clases populares.

En alguna forma ser joven universitario en los setentas era pertenecer a una élite, pero que también estaba mediada por diferencias económicas, étnicas y culturales. Sin embargo los jóvenes radicales de los setentas influenciados por el Leninismo dogmático no lograban comprender las causas de sus propias diferencias. Los problemas de la identidad nacional y la cultura son incorporados sólo con el redescubrimiento de J.C. Mariátegui a fines de esa década.

El acercamiento de las élites universitarias de clases medias a las clases populares se hizo no sólo desde el aparato político de vanguardia organizada sino también desde el terreno intelectual. La producción académica muy influenciada por el Marxismo-Leninismo condiciona las imágenes de la sociedad y de los actores políticos sostenidos por los grupos de izquierda, en donde las generaciones juveniles eran las más receptivas y creativas al mismo tiempo (1).

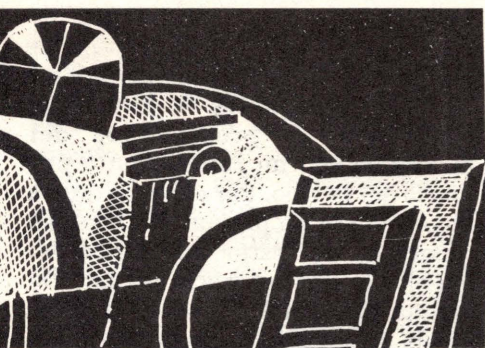
En los últimos años esa concepción del mundo y la sociedad convertida en sentido común en varios aspectos, empieza a ser cuestionada desde la propia lógica de los actores: desde las ideas catastróficas que asociaban "crisis económica" con "revolución", la idea del progreso a través de la educación, hasta los grupos y clases sociales actores del



socialismo.

En ese aspecto son sugerentes las reflexiones de Castillo (1988) sobre los límites de los nuevos movimientos sociales al criticar la polarización entre modernización y clasismo que derivan en planteos que tienden a desestimar la existencia de clases o enfatizan "la confrontación natural", frente a esas lógicas reduccionistas, sugiere buscar los límites en el desfase que existe entre "lo gremial" y "lo político", en la ausencia de una institucionalidad que permita a dichos movimientos una vinculación con el Estado, esto es trascender hacia la política haciendo realidad las nuevas formas de su práctica.

Sin embargo un problema que sigue latente en nuestra sociedad es el étnico-racial. las "oleadas de Democratización" de los setentas disminuyen el impacto del racismo que margina a los campesinos e indígenas especialmente del área andina, pero no lo liquida. De allí que dicho problema es vivido en forma cotidiana por los jóvenes de las clases populares, reproduciendo los valores tradicionales y modernos.



Probablemente en ese contexto de cultura y socialización política, es que los grupos más radicales encuentran el espacio social que les permite llegar a los jóvenes y \*(1) El auge de la sociología como disciplina fue notable en los años setenta estimulada por el reformismo militar, pero la influencia del Marxismo-Leninismo le asignó un sesgo historicista que se expresó en una pérdida del objeto de estudio, los hechos sociales, por el énfasis en los análisis totalizadores que buscaban las tendencias históricas antes que el estudio de los hechos sociales concretos. Dicha situación se modifica a partir de los ochenta. (Podestá: 1978, Rochabrun: 1983).

Afirmarles una determinada identidad (Cotler: 1988). En ese aspecto son relevantes las opiniones de un joven simpatizante de los grupos subversivos, en su percepción "bipolar" de la sociedad y el ocultamiento de su identidad andina. En primer lugar, para él las diferencias entre serranos y costeños "ya no existe" porque "eso eran antes":

"...en el mundo sólo hay dos clases la capitalista y la proletaria.

Siempre tiene que existir eso porque un capitalista vive de hecho del proletariado y el proletariado está en lucha contra el capitalismo pues toda contradicción es en base a la economía...". Esta percepción de la sociedad, adquirida en la lectura de manuales de leninismo (Politzer, Harnecker) como él mismo lo refiere, le permitió desarrollar una identidad clasista radical en su experiencia como dirigente sindical, enfrentando a la política del gobierno aprista, porque:

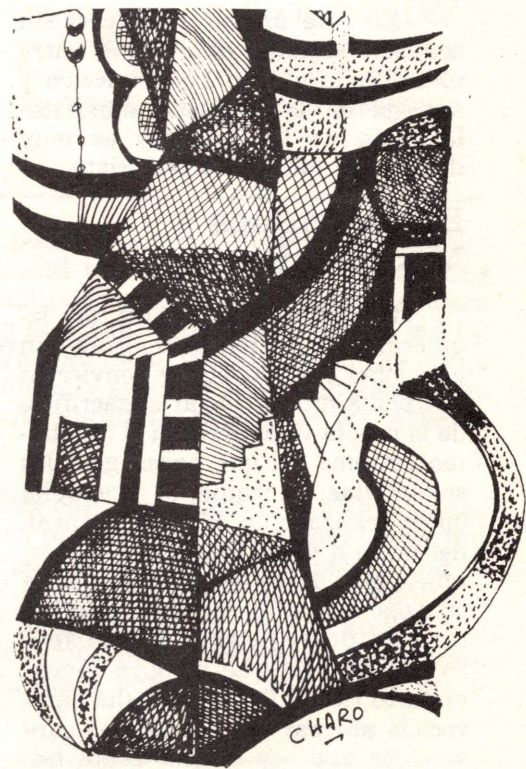
"...a los apristas les conviene que muera un comunista y que se incrementen más los apristas... (en los centros de trabajo)..." (DDD, 24 años).

Y en segundo lugar, el reduccionismo clasista que caracteriza su discurso, haciéndolo negar la existencia de un conflicto étnico-cultural en la sociedad, se superpone sobre su verdadera identidad, dado que finalmente concluye reconociendo virtudes y valores en los serranos que no tendrían los criollos costeños:

"...en sí el serrano es más inteligente, es más responsable, porque si has visto los grandes hombres son serranos, casi la mayoría son provincianos..." A su vez preguntado sobre sus lecturas literarias señaló su adhesión por las novelas de J.M. Arguedas porque "en ellas defiende la lengua quechua".

De esta manera se observa que a lo largo de los ochentas la izquierda peruana no encontró la forma de "sintonizar" con el nuevo país que estaba emergiendo y lo que es más dramático no hubo renovación de Programas, de ideología, ni de lide-

razgo. El mensaje y la utopía Socialista se fue restringiendo a un escaso auditorio alejado de las mayorías nacionales. Sin embargo, la opción histórica que representaba la izquierda fue liquidada cuando se produce la división de Izquierda Unida. Más allá de las eventuales discrepancias "estratégicas" la izquierda se perfilaba como primera opción de gobierno, pero a condición de actuar en forma unitaria... La división que se produjo en Enero de 1980 se volvió a repetir en Enero de 1989, y en ambos casos los resulta-



dos fueron catastróficos, sin embargo, como decía un ilustre humanista, si la primera división fue una tragedia, la segunda fue una farsa, dado que finalmente todos los grupos y partidos involucrados aspiraban a ser gobierno.

Los problemas para renovar el liderazgo en sus instancias intermedias y nacionales, y las incoherencias pragmáticas contribuyeron también para que un sector de la juventud sea ganada a las filas del terrorismo o la subversión, en su vertiente más dura y dogmática representada por "Sendero Luminoso" o en su versión romántica y populista del MRTA.

En este último aspecto caben también algunas diferencias entre una década y otra. La convicción y entrega de la juventud marxista-leninista de los setentas es muy distinta al fanatismo terrorista.

## Bolcheviques y Mencheviques

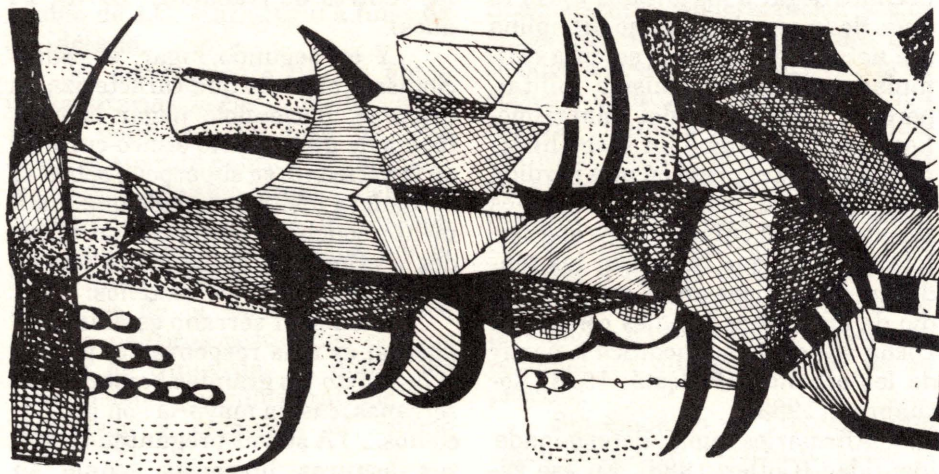
La militancia juvenil de izquierda de los setentas realizaba un activismo con entrega y convicción que podía incluso llegar al sacrificio de la propia vida, pero sin el fanatismo extremo del que hacen gala los senderistas. La izquierda de aquella época realizaba un discurso natural, delirante a veces, buscando los términos más duros para descalificar a sus oponentes, pero, tuvo siempre **un sentido de justicia y de respeto por la vida que ningún terrorista lo tiene.** Por ello resulta equivocado afirmar que los grupos subversivos que hoy actúan están ha-

ciendo lo que la izquierda de los 70 decía que debía hacerse.

Había una preocupación sobre la "necesidad de la Guerra y la violencia revolucionaria", pero, en la mayoría de grupos de la nueva izquierda, ello era más un resultado de su adhesión a la ideología antes que una reflexión sobre sus posibilidades reales de implementarla. Y cuando en algunos partidos dicho debate se pretendía llevar hasta "las últimas consecuencias" de inmediato se producían las rupturas y divisiones. Aún cuando esas no eran las únicas razones para la división. La defensa de la "pureza en la línea política"

mayoría asumía su identidad socialista a partir de la rápida lectura de manuales de Marxismo-Leninismo con lo cual, millares de jóvenes se convertían en predicadores del marxismo con un conocimiento primario del mismo. Por ello más que la ideología era su propia vitalidad, su capacidad de "estar más cerca del pueblo" lo que los hacía actuar. De alguna manera los jóvenes izquierdistas se sentían parte de un movimiento revolucionario que culminaría en el socialismo.

Sin embargo, en todos los casos existió una tensión entre la emoción vital y revolucionaria con los pasos



estaba cruzada por rencillas personales, ambiciones de poder y mezquindades que hacían muy difícil entender las verdaderas razones de tales rupturas.

La juventud de los 70 fue generosa en su entrega por la causa del socialismo no tanto porque la ideología les dijera que debía hacer tal o cual actividad política. La gran

reales, los resultados concretos y el quehacer cotidiano, aspectos que no necesariamente aparecen relacionados. En la entrega de los jóvenes revolucionarios siempre existe un factor conciente, una decisión deliberada que los lleva a actuar de una manera u otra manera.

Dicho **voluntarismo** es lo que permite a veces ocultar los desa-

ciertos y errores. Para utilizar una analogía mencionada por Alberoni (1987) en los jóvenes revolucionarios se daba el mismo caso de los enamorados, según la cual en enamoramiento individual corresponde a los períodos de vida extraordinarios radicalmente distintos a los de la vida regular y cotidiana. Ambos procesos coexisten de manera ambivalente en los individuos de la misma forma como en el conjunto de las relaciones humanas del par **amor-odio** siempre están presentes.

**La militancia juvenil de izquierda de lo 70 correspondió a esos momentos extraordinarios de la vida en donde la exaltación del ideal no se detiene ante ningún sacrificio** y el individuo se siente capaz de hacer las acciones más heroicas y vencer los obstáculos que en otros momentos simplemente lo harían renunciar a toda acción. En ese sentido es probable que en los jóvenes senderistas de hoy también exista esa entrega, pero: "...el ideal —el dios— se revela, capaz de vivir sólo si se alimenta de sacrificios crecientes. Antes pedía sólo los primeros frutos, luego la cosecha, luego la simiente finalmente la autodestrucción..." (ibid).

Los jóvenes de Sendero Luminoso han llevado el ideal hasta la propia autodestrucción. Destruyendo a su paso todo lo que se les oponga en su camino "incontenible hacia el poder" (todo es ilusión salvo el poder) y precisamente allí está su diferencia con los revolucionarios de los 70, para quienes el respeto a la vida del otro y el reconocimiento de las organizaciones populares, forma-

ba parte del ideal. **Por eso la renovación del socialismo que busca reconstruir una nueva utopía deberá admitir como premisa que la autodestrucción no es garantía ni condición de nada.**

En los noventas se observan cambios en distintos aspectos que son sustantivos para la socialización política de la generación juvenil, al mismo tiempo, la persistencia de factores tradicionales que hacen muy complejo y difícil dicho proceso. Uno de sus efectos más importantes es que el paradigma marxista-leninista para analizar a la sociedad ha llegado a su límite. La mayoría de la izquierda ya no lo sostiene y sólo permanece en los grupos o núcleos "más duros" para fundamentar el uso de la violencia política.

De otro lado, la tradicional re-

lación del partido con las masas caracterizada por la "vanguardia autoproclamada" y el "iluminismo" está dando paso a otras formas de representación más abiertas que se **desarrollan a contracorriente de esos partidos** (nuevas organizaciones populares urbanas, de mujeres, jóvenes, profesionales, etc.) que cuestionan el tradicional enfoque de la sociedad y al mismo tiempo colocan en la escena a nuevos actores sociales.

En conclusión se puede decir que independientemente del curso que pueda tomar el gobierno de Alberto Fujimori y el futuro político de Cambio 90, el acontecimiento que suscitan entre Abril y Junio de 1990 se llevó consigo una determinada forma de hacer política en la izquierda peruana. Las dos décadas de la

---

A tidal wave is sweeping Peruvian politics. Amidst the worst economic crisis in the history of the nation, and the growing political violence between terrorism and military factions, presidential elections were held in April, 1990. The right wing coalition groups (Fredemo) led by the world renowned writer, Mario Vargas Llosa seemingly on the verge of an overwhelming victory were suddenly swept aside by an avalanche of votes for the relatively unknown candidate of cambio 90, Alberto Fujimori.

What does Cambio 90 represent? How can the emergence of this leader with Japanese ancestry be explained in a multiracial society? How did the political left lose its strong potential over such a short period of time since the previous elections? These are some of the important questions which we try to answer in the following essay, and at the same time underlining one variable which has rarely been considered: the generation factor, in which the main actors are the young peruvians.

---

"nueva izquierda" la evidencian ya no como tan nueva, de allí que el reto sea renovarse o morir".

La construcción de una utopía socialista en un contexto mundial en donde las utopías y las ideologías aparecen en crisis, exige un cambio de actitud radical en la generación de los setentas, antes de la culminación

de su ciclo en la política peruana. Es condición indispensable renovar el discurso, cambiar las imágenes que se han manejado sobre la sociedad y el Estado, actualizar los programas y sobre todo construir un nuevo liderazgo el mismo que para ser auténtico sólo puede venir de la juventud socialista. Sólo en

la medida que la izquierda actúe en forma unitaria y se entronque con las nuevas generaciones podrá mantener viva la utopía del socialismo peruano. □

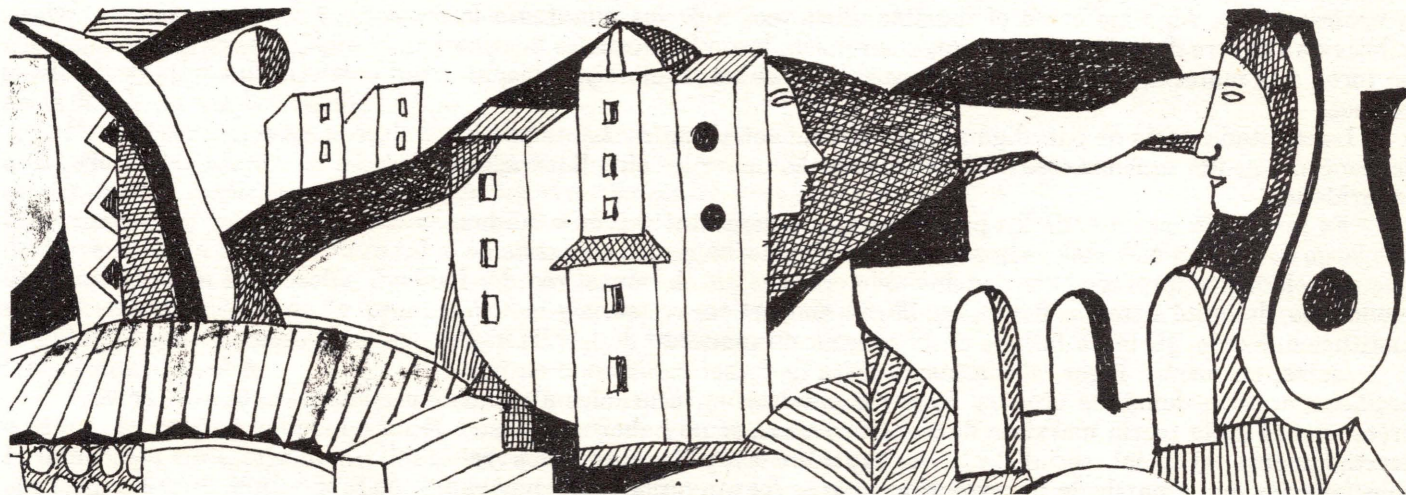
## bibliografía

1. ALBERONI, Francesco (1987) Enamoramiento y Amor (nacimiento y desarrollo de una impetuosa y creativa fuerza revolucionaria). ED. GEDISA, 3ra. reimpresión, México D.F.
2. BROMLEY, Ray (1978) "The Urban Informal Sector: Why is it Worth Discussing", word Development, Vol. 6 N° 9-10, Pergamon Press. Great Britain.
3. CANEPA, María Angélica (1990). "Los Jóvenes y el afecto" en Castillo R. Oscar (edit.) Juventud, crisis y cambio social en el Perú SUM - Perú; IPEC, Lima.
4. CASTILLO, R. César (1990) "Jóvenes, empleo y política en el Perú (La tensión generacional de los noventa) en Juventud, crisis y cambio social en el Perú, SUM IPEC, Lima.
5. 1988 "Asalariados, empleados y nación en el Perú" en Trujillo B. Mario (edit.) Organización y luchas del movimiento obrero latinoamericano (1978-1987) Edit. XXI UNAM México DF.
6. 1984 Capitalismo y sindicatos en Lambayeque, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima (mimeo).
7. CUSSIANOVICH, Alejandro "Los jóvenes en los sectores populares de los achetas" en Castillo R. Oscar (edit.) Opus cit.
8. CASTILLO OCHOA, Manuel (1988). "Los nuevos movimientos sociales populares: acumulación y límites" en Universidad y sociedad Abierta, revista del Servicio Universitario
- Mundial SUM Perú año 1 N° 1, Lima Agosto.
9. COTLER, Julio (1988) "Los partidos políticos y la democracia en el Perú" en Passara Luis, Parodi Jorge (edit) Democracia, Sociedad y Gobierno en el Perú, CEDYS, Lima.
10. COTLER, Julio (1978) Clase, Estado y Nación en el Perú IEP, Lima.
11. DEGREGORI, Carlos Iván (1989). Qué difícil es ser dios, Ideología y violencia política en Sendero Luminoso, Ed El zorro de Abajo, Lima.
12. DEGREGORI, Carlos I.; BLONDET, Cecilia (1986), LYNCH, Nicolás "Conquistadores de un nuevo mundo" de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres, IEP, Lima.
13. DE SOTO, Hernando, en colaboración con E. GHERSI y M. GHIBELLINI (1987) El otro sendro Instituto Libertad y Democracia, Lima.
14. DOUGHTY, Paul: (1969) "La cultura del regionalismo en la vida urbana de Lima, Perú" en América Indígena vol. XXXIX N° 4, Octubre.
15. FRANCO, Carlos (1990) Informales: Nuevos rostros en la Vieja Lima CEDEP, inédito, citado en Página Libre, Diario Lima, 20 Abril 1990.
16. GALIN, Pedro, CARRION, Julio, CASTILLO, Oscar (1986) Asalariados y Clases populares en Lima IEP Lima.
17. GOLTE, Jorge, ADAMS, Norma (1987) Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias Campesinas para la conquista de la gran Lima IEP, Lima.
18. GROMPONE, Romeo (1985) Talleristas y vendedores ambulantes en Lima DESCO Lima.
19. INE (1981) Algunas características de la población. Boletín especial N° 6 Lima.
20. MATOS MAR, José (1984). Desborde popular y crisis del estado (el nuevo costo del Perú en la década de los ochenta) IEP Lima.
21. MINISTERIO DE TRABAJO SEHR (1971) Algunas características socio-económicas de la educación en el Perú. Lima MT.
22. MINISTERIO DE TRABAJO DGE (1990) Empleo Ingresos-población boletín N° 19-20 Lima Febrero
23. MONTOYA, Rodrigo (1980). Capitalismo y No Capitalismo en el Perú un estudio histórico de su articulación en un eje regional. Mosca Azul edit., Lima.
24. VERDERA, Francisco (1983) La migración a Lima entre 1972-1981 anotaciones desde una perspectiva económica. FF Ebert Diagnóstico y debate N° 17 Lima.
25. VERDERA, Francisco (1985) El empleo en el Perú: Un nuevo enfoque IEP Lima.
26. VILLARAN, Fernando (1988). "La pequeña empresa industrial en el Perú" en ¿Qué hacer? Revista N° 51 DESCO Lima Marzo Abril 1988.
27. ZAPATA, Francisco : (1988) "Las elecciones mexicanas de 1988" en Qué hacer? revista N° 54 DESCO Lima Agosto Setiembre.

\* Sociólogo, Investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y del Servicio Universitario Mundial (SUM-Perú).

# CRISIS DE PARADIGMAS Y POSMODERNIDAD

La encrucijada del marxismo y el liberalismo



Algo se transformó pero no nos dimos cuenta. Las aguas subterráneas de la realidad cambiaron de nivel y de curso. Y nuestras bombas de aspersión ya no pudieron capturarlas. Ello coincidió con la entrada en la "madurez" de toda una generación que emergió en los sesenta cargando sobre sus espaldas una mezcla extraña de rebeldía, ósmosis de marxismo y mesianismo. Pero el muro de Berlín cayó, y los jóvenes de ayer hoy visten nietos. La imaginación al poder dejó paso a la institucionalización de la ambición. En síntesis, comenzamos a parecernos a nuestros padres. Para entender lo qué pasó, hoy sacamos de nuestra alforja racionalista dos conceptos que nos justifican, tanto para persistir en el ideal rupturista o para asimilarnos a un mundo que no quisimos aceptar. Crisis de paradigmas y post modernidad se han convertido en varas mágicas para detectar nuestras incapacidades o para modelar nuevas esperanzas.

Rodrigo Núñez

□ De repente dimos vuelta a la década de los noventa y “encontramos” que todos nuestros patrones con los cuales interpretamos la realidad, creímos modelar la historia y entendimos la vida, cayeron con el mismo estrépito que el muro de Berlín. En medio de la desolación, algunos científicos sociales acuñaron un término que ya comienza a ocupar el vacío de los lugares comunes. Resulta que estamos inmersos en una crisis de paradigmas. Es decir todo el horizonte interpretativo que hemos manejado a lo largo de este siglo, comienza a venirse abajo. Algo así como el impacto de la teoría de las cuantitas o la relatividad dentro de la física moderna, que reformularon las nociones básicas en torno a la materia, a la energía y las relaciones entre el micro y el macrocosmos.

La mentada crisis de paradigmas algo se trae entre manos. La amplitud del concepto oculta muchas cosas. El plural sabe esconder las singularidades.

Es innegable que uno de los paradigmas que demostró mayor vitalidad a lo largo del siglo, sin el cual, es imposible explicárselo, haya sido el marxismo, que no solamente impregnó conciencias sino encauzó revoluciones, reordenó economías, delimitó sistemas políticos y llegó a convertirse en teoría y método institucionalizado. ¿Qué ha fallado de la concepción marxista de la historia?

Quizá, en primer lugar, el marxismo dista de haber canalizado en profundidad nuestra demanda utópica. En otras palabras si recusamos algunas pretensiones de la teoría marxista de la historia, es por no haber canalizado acertadamente el ideal socialista. Las experiencias y los proyectos revolucionarios que a partir de la revolución rusa se lograron plasmar, hoy ya no satisfacen nuestros requerimientos materiales y espirituales. Pero los hermanos Graco, Espartaco, los cristianos primitivos, Munzer en medio del campesinado alemán, Owen, Fourier y tantos otros siguen vigentes a pesar de la supuesta sistematización científica del socialismo a los que Marx y los marxistas se abocaron. La utopía igualitarista, tan vieja como la humanidad (mal que les pese a los liberales y sus epígonos posteriores), necesita adecuarse a nuestras nuevas expectativas y al nuevo estadio de civilización que Occidente ha alcanzado.

## **Ciencia, totalidad e ideología**

Toda relectura desde una nueva época, supone de alguna manera la reinención de las conceptualizaciones a través de las cuales conocemos o nos acercamos al conocimiento de la realidad. De alguna manera se reinventa también la noción de realidad con las aproximaciones que nos propone una nueva perspectiva. Ello trae aparejado el surgimiento de nuevas ilusiones y de nuevos espejismos que con las décadas pierden su capacidad de colmar nuestra demanda utópica (2). Qué ilusiones fermentaron en la antigua y envejecida modernidad, cuáles preñaron también la teoría crítica de la historia.

Una de las ilusiones racionalistas occidentales de la que Marx fue destacado tributario, enfatizó la posibilidad de capturar totalizantemente la realidad mediante el arma del conocimiento. Hoy nos atrevemos a pensar que la realidad es demasiado compleja y contradictoria para encapsularla entre las redes de una teoría presuntamente totalizadora. Vano pero audaz intento el de apostar por una comprensión global del mundo cuando la naturaleza propia del conocimiento sólo nos permite aproximaciones sucesivas, certeras pero siempre limitadas y negables cuando el horizonte crítico se amplía. El conocimiento como reproducción especular de la realidad es una ficción alimentada por las ciencias exactas, que al trasladarse a las ciencias sociales, promovió desde alternativas positivistas hasta la presunción de creer en la superación de la ideología vía la ciencia.

Si no recordemos los postulados filosóficos del Marx joven cuando argüía que todo el bagaje de la filosofía occidental había sido hasta el momento estrictamente ideología en el sentido de falsa conciencia. La superación de esta falsa conciencia estribada entonces en el descubrimiento de presuntas leyes del devenir de la historia. Pero tal absolutización, la historia como único hito de cientificidad en la filosofía, devino luego en la conversión del marxismo en una suerte de teoría de la premonición y en cuerpo cerrado de verdades inmutables que parece no resistir el cambio de los tiempos y de las diversas formaciones sociales.

A estas alturas reverenciar a Marx y denostar a los marxistas posteriores o sólo el marxismo leninismo parece ser una vía de escape para no encarar la dimensión necesariamente limitada y parcial del aporte de Marx. Pese a sus enormes contribuciones al pensamiento contemporáneo y a la conformación de algunas formidables herramientas para comprender fenómenos económicos sociales específicos e históricamente ubicados en sociedades particulares, es innegable que Marx no podía predecir el nivel de los saltos tecnológicos ocurridos, ni la revolución informática, su incidencia en la cultura y la vida cotidiana y la tremenda internacionalización del capital. Su increíble y titánica tarea de dar sistematicidad y coherencia teórica a la utopía socialista, en medio de la Europa del siglo diecinueve, debió ser actualizada por las generaciones marxistas posteriores. Pero paradójicamente dicho salto interpretativo aconteció no en el centro de Occidente sino en su periferia. Surge así la revolución de Octubre tras el registro que Lenin y su generación modelaron para la Rusia empantanada en el Zarismo.

En una sociedad sin tradición democrática (como la rusa), se configuró un modelo de construcción socialista que a su vez fue también congelado. Ello impermeabilizó al socialismo de su correlato y su matriz democrática como bien lo explica Perry Anderson en sus "Consideraciones sobre el Marxismo Occidental" y como lo constató Rudolf Bahro en "La Alternativa". El surgimiento del estalinismo consumió esta dislocación entre proyecto socialista y sus verdaderos actores, al expropiárseles a éstos (las clases subalternas) su autodeterminación y su protagonismo.

La derrota de los movimientos proletarios europeos en la década del 20 y el 30 y la estagnación del partido soviético impidió la necesaria conjunción entre teoría y práctica, entre pensamiento marxista y las prácticas de los actores populares. El intento de Gramsci desde la cárcel de pensar el camino socialista para los países donde se había afincado, mal que bien, la democracia representativa, destronando el concepto de insurrección, de asalto violento del poder por el de hegemonía, sólo fue conocido después de la guerra. Y fue rápidamente reabsorbido por la institucionalidad de los partidos de occidente, que segregaron las tareas revolucionarias de las intelectuales.

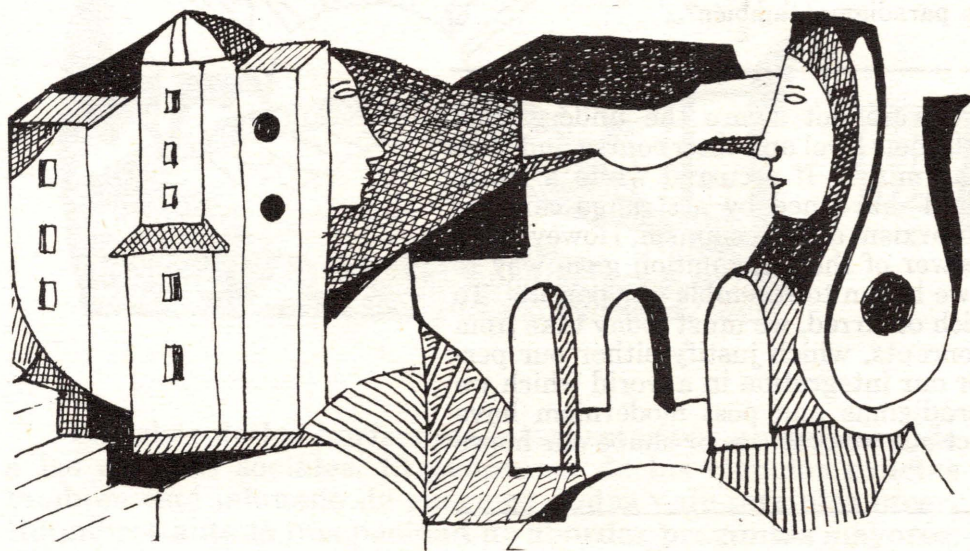
En estas circunstancias el marxismo perdió paulatinamente la vitalidad para encauzar la utopía igualitaria de acuerdo a las posibilidades y exigencias de cada momento del desarrollo del capitalismo.

En tal sentido el marxismo cerró los ojos a los inusitados y sorprendentes sucesos que iban procesándose en occidente, en medio de sistemas políticos abiertos. El marxismo como ciencia de interpretación y de transformación de la historia —con todos los desafíos que tal postura filosófica significó— terminó dando nacimiento a alternativas fundadas en el ejercicio de audaces voluntarismos políticos, basados en liderazgos carismáticos, en el sobredimensionamiento de las vanguardias o en salidas meramente autoritarias que pretendían entronizarse como atajos para apurar la historia en sociedades atrasadas. Y de hecho y pese a sus deformaciones antidemocráticas abrió las compuertas para insertar en la modernidad a medio mundo, modernidad agotada que ya no nos convence. El precio que dichas sociedades pagaron, todavía se está saldando.

## Los límites del liberalismo

Si la modernidad está agotada, estamos esperando el nacimiento de una nueva era. Algunos comienzan a hablar de post modernidad. El sustantivo corre el riesgo de una gasificación ante el excesivo trajín de la palabra. En todo caso dónde ubicar el salto, la frontera necesariamente arbitraria que anuncia el fin del pasado y el comienzo del futuro. Originalmente la post modernidad surgió como una categoría estética que trataba de referir la superación de algunos moldes propuestos por el arte moderno. El arte post moderno más que un estilo es la yuxtaposición de varios discursos, la negación de un sentido siempre inequívoco, la abjuración de un orden racional explicativo. Transliterar la post modernidad a la historia puede conducirnos a la sobre simplificación de múltiples procesos. En dicho empeño podríamos coincidir con experiencias teóricas tan fracasadas como la de Francis Fukuyama, un funcionario del Departamento de Estado que ha inaugurado con bombos y platillos “el fin de la historia”. Este breve texto de dieciséis páginas, apropiándose de conceptos hegelianos, plantea la victoria final del liberalismo a partir de la derrota de los socialismos reales y el ostracismo de las fuerzas y alternativas fundamen-

talistas. Nada más lejano al espíritu de estos tiempos que optar por alternativas reduccionistas como las de Fukuyama, que dan pie a un fundamentalismo liberal. La descontextualización del planteamiento del fin de la historia de Hegel, surgido a partir de la necesidad de conjugar lo real y lo racional para un momento determinado del proceso de constitución del estado prusiano (1806) y que concluyó en una justificación del poder de los junkers, no debe servir como trampolín para falaces extrapolaciones como las que pinta Fukuyama. Es reduccionista además pretender endilgar todos los avances civilizatorios de occidente a la ideología liberal, despreciando el peso y el vigor de los movimientos populares en la construcción y en la consumación de la democracia representativa en este lado del mundo. Si nos plegamos a la definición que desde la estética se ha dado a la post modernidad, sacaremos en claro una premisa fundamental de nuestros tiempos: la imposibilidad de conducir la historia por rutas predeterminadas, por concepciones ideológicas maximalistas. La apología del mercado es tan nefasta como la confianza en una asig-



nación de recursos tramitada exclusivamente desde el estado. De la misma manera es pueril por decir lo menos, convertir en dicotomía estado y sociedad civil, en la estructuración de arquitecturas políticas. Así como sacralizar las formas de la democracia representativa sin avanzar en la formulación de la democracia directa. Si tuviéramos tentativamente que expresar los imperativos políticos de la post modernidad, deberíamos asignar un peso similar a la utopía de la libertad como a la demanda de la igualdad, mitos colectivos que han estado enfrentados desde la revolución francesa.

Si estuviéramos en la encrucijada definir la escena contemporánea desde la precariedad del tercer mundo, sería imposible renunciar en nombre del subdesarrollo y de su superación, a las demandas de armonizar libertad e igualdad, democracia y socialismo. Si se quiere, la post modernidad también está en nuestra agenda con el agravante de que no pudimos insertarnos ni económica, ni política, ni socialmente, en el engranaje supuestamente ascendente del progreso. Doble reto entonces: recobrar el tiempo perdido y sumar ambas modernidades que siguen pareciéndonos todavía espejismos. Cómo articular el desarrollo económico con sistemas políticos abiertos, cómo edificar democracia desde la pobreza y desde las abismales diferencias sociales, cómo levantar un programa que no cercene el protagonismo popular pero que tampoco estigmatice la creación de riqueza, cómo impedir la violencia desde la injusticia, el desorden desde la necesidad del cambio. Surge acá el imperativo de convertir las antinomias en conjunciones, evitando que las verdades demasiado generales terminen por mentirnos. Nos situamos en las arenas movedizas de la carencia de dogmas y de la ausencia de verdades incólumes. ¿Cómo convertir todo ello en nuevo paradigma, también?... □

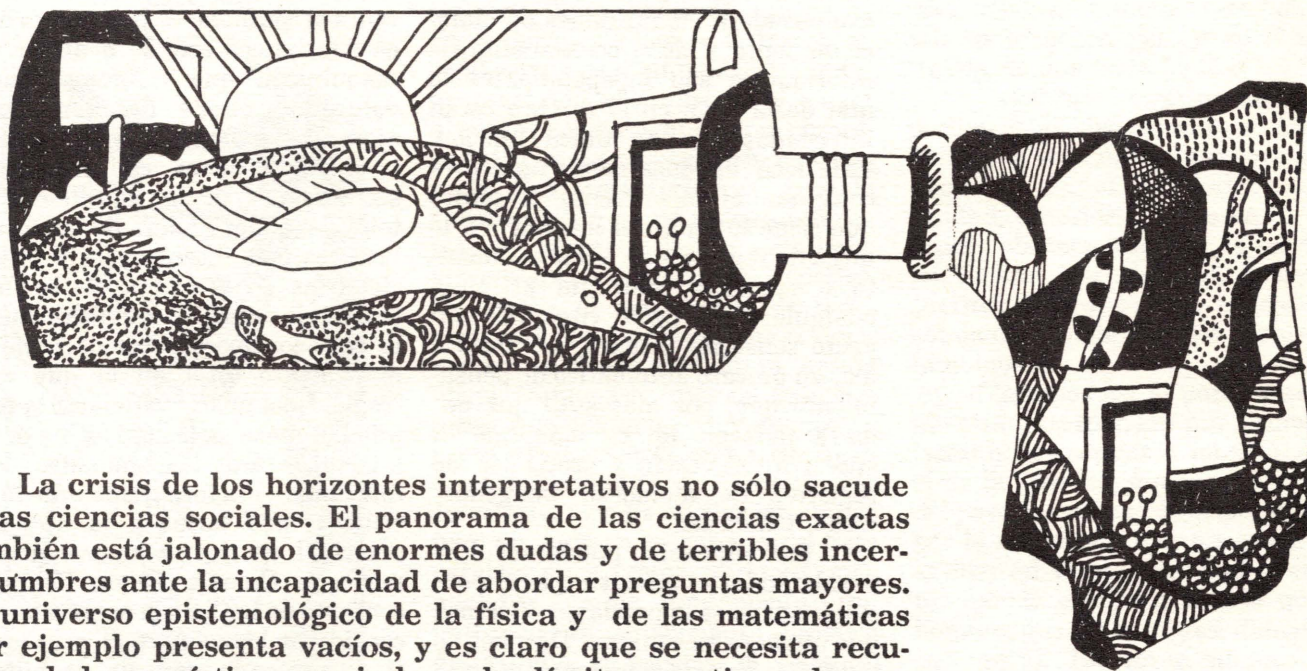
---

Something had changed but we were not aware the underground waters of reality had changed both their level and their course and were now out of reach of our grasping minds. It occurred while a whole generation of the sixties "matured" burdened by a strange cargo of rebelliousness and an osmosis of Marxism and Mesianism. However the Berlin wall crumbled and the power of the imagination gave way to the power of ambition. In short we began to resemble our parents. To understand the phenomenon which occurred, we must today take from our baggage of reasoning two concepts, which justify either our persistence in our ruptured ideals or our integration in a world which we do not accept. The crisis of paradigmas and post modernism have become magic wands which detect our weaknesses or shape our hopes for the future.

---

# DE COMO SACAR AL GANSO DE LA BOTELLA

La crisis de paradigmas en las ciencias exactas



La crisis de los horizontes interpretativos no sólo sacude a las ciencias sociales. El panorama de las ciencias exactas también está jalonado de enormes dudas y de terribles incertidumbres ante la incapacidad de abordar preguntas mayores. El universo epistemológico de la física y de las matemáticas por ejemplo presenta vacíos, y es claro que se necesita recurrir a la humanística para indagar los límites que tiene el conocimiento científico. Rozas apunta en una dirección tan sugerente como aventurada para demostrarnos los obstáculos que tienen las nociones de cientificidad que moldearon el pensamiento moderno.

Fernando Rozas

*“¿Cómo harías para sacar a un ganso encerrado en una botella, sin dañar al ganso ni romper la botella?”*

Enigma Zen

*“He comprobado mediante una investigación a fondo, que Utopía está más allá de los límites del mundo conocido”.*

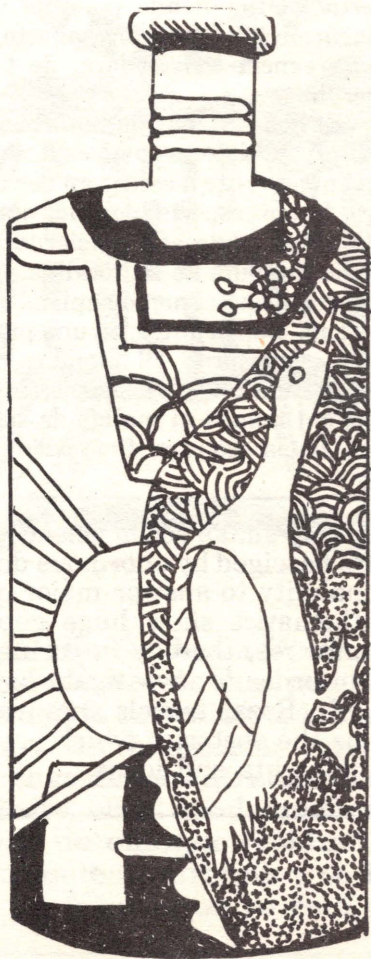
Guillaume Budé

□ Edward de Bono ha escrito un libro polémico. Su título: “El mecanismo de la mente”. En él describe de modo turbador el funcionamiento del pensamiento utilizando únicamente analogías mecánicas, o más exactamente, cibernéticas. Lo que diferenciaría al proceso del pensar con respecto al de la computadora no es, como pudiera esperarse, nada espectacular: el cerebro, como la computadora, no es otra cosa que un dispositivo altamente especializado de almacenamiento y procesamiento de información, pero en tanto en la computadora las funciones de almacenamiento y de procesamiento de información son independientes la una de la otra, en el cerebro están integradas en una única función. Vale decir, el pensamiento no es otra cosa que el movimiento mecánico que tiene lugar en el interior y a lo largo de registros de almacenamiento o memoria, ante un estímulo cualquiera. Es decir, cualquier impacto sensorial dispara, por decirlo así, un proceso automático de pensamiento que, por más sutil que pudiera parecer, no es más que la sucesiva activación y asociación de registros de memoria: imágenes, ideas, palabras.

Por supuesto, puede resultar desalentador el advertir que el pensamiento no es ni puede ser otra cosa que un mero mecanismo. Después de todo, éste ha sido el instrumento que ha posibilitado todo el movimiento de las artes, de la filosofía, de la religión, de la ciencia, de la tecnología; en una palabra, de la cultura humana. pero también, sin lugar a dudas, ha sido el instrumento prin-

cipal de destrucción con que ha contado el hombre. Y esto no es cosa que pueda descartarse fácilmente apelando a cualquier explicación. Hasta donde sabemos, la guerra ha sido, es, y me temo, seguirá siendo una realidad inevitable en la historia humana. Hoy somos testigos de una guerra más, si bien ésta de imprevisibles consecuencias, dado el efecto multiplicador que la tecnología ha impreso en la capacidad destructiva de las armas utilizadas, y sobre todo, por la característica absolutamente inmanejable inherente al conflicto. Lo que quiero decir es que hemos echado a andar una maquinaria que ninguna “buena voluntad” puede detener. Salvo algún espectacular golpe de azar.

David Bohm, en otro tiempo secretario particular de Albert Einstein, y creador de una de las formulaciones más interesantes y revolucionarias en el campo de la física teórica: la teoría de la holokinesis — la cual concibe el Cosmos como un movimiento total en el que cada “región” del mismo reflejaría la totalidad indivisa de la cual forma parte, a la manera de las “mónadas” leibnitzeanas— ha formulado una de las críticas más serias a la dirección principal en que se mueve actualmente la Ciencia. Según Bohm, el conjunto de la Ciencia apenas parece considerar lo que para él es esencial si se pretende unificar de alguna manera —tanto en términos teóricos como de lenguaje— la actual dispersión de criterios que reina entre las ciencias físicas y las biológicas. La categoría clave desde su punto de vista sería la de Orden. Si, como



parece desprenderse de la investigación, el Cosmos aparece como una totalidad ordenada, nada más pertinente que la discusión de esta misma noción de Orden. Desde la óptica de Bohm, el Cosmos se encuentra jerárquicamente ordenado no sólo estructural sino funcionalmente, lo que permitiría imaginar, al menos como hipótesis, niveles de Orden distintos y superiores al propiamente físico, el único que el actualmente vigente paradigma científico parece considerar. Ahora bien, si el pensamiento simbólico pertenece al nivel estrictamente físico, como el trabajo de Bono permite suponer, estamos en condiciones de vislumbrar al menos un nivel de Orden distinto y mayor al cual el pensamiento —como proceso físico, material— estaría subordinado. Esta característica, la de la subordinación de los niveles inferiores con respecto de los superiores merece una consideración especial. En efecto, el movimiento de ordenamiento funcional tiene lugar siempre en un único sentido, de arriba abajo. Nunca a la inversa. Esto significa que cualquier movimiento en un nivel superior de orden, desencadena un conjunto de movimientos correlativos en los niveles inferiores, pero ninguno en los superiores. Esta característica, como veremos más adelante, es de fundamental importancia. El pensamiento filosófico de la India, en especial el Vedante, ha insistido particularmente en este punto, es decir, en la existencia de diferentes formas de operación de la Conciencia, así como en la subordinación de las formas o niveles inferiores con respecto de los su-

periores. ¿Es posible concebir —tomando en cuenta los desarrollos más recientes de la Ciencia— un nivel de operación de la Conciencia mayor, más inclusive, que el nivel esencialmente físico en el que el pensamiento simbólico se mueve? Esta pregunta y sus infinitas ramificaciones son el leit-motiv de toda la investigación de Bohm. Como comentario al margen, cabe recordar que Bertrand Russel y Alfred North Whitehead en su obra conjunta: “Principya Mathematica”, sobre las mismas líneas de Bohm pero desde el lado de la lógica matemática, habían recogido la misma preocupación en su famosa “teoría de dos tipos lógicos”.

Ahora bien, si el pensamiento pertenece exclusivamente al Orden físico y si este último obedece a las nociones de causalidad, temporalidad, necesidad, en suma, si este último obedece a lo que se ha dado en llamar Ley Natural, entonces, ¿existe, dentro de este orden, una salida concebible para los problemas humanos?...

Llegamos así al punto focal de nuestra disertación, que, como el lector habrá supuesto, no es otro que el de la libertad, o más bien, que el del paso de un nivel de orden signado por la necesidad, a otro signado por la libertad. Pues la libertad no existe ni puede existir a menos que el hombre, que los hombres, demos con este nivel. En tanto no sea así, permaneceremos eternamente prisioneros en la cárcel de la Ley Natural. Toda postulación de libertad desde la cárcel de la Ley, no es más que la proyección fantasmagórica e invertida de nuestra actual

esclavitud. El pensamiento por su propia naturaleza, no puede dar con ella. De allí, que, en relación la guerra por ejemplo, nada podemos esperar de las ideologías, de las iglesias, de las manifestaciones antibelicistas, de las lamentaciones de todos los Papas, de las intervenciones armadas o no armadas de las naciones "unidas" ni cosa que se le parezca. La guerra no es otra cosa que la proyección ampliada a una escala gigantesca de la propia naturaleza mecánica, divisiva y fragmentaria del pensamiento. El hombre, si quiere salir del atolladero en que se halla atrapado, tiene que dar con esa otra dimensión. Si no lo hace, estamos condenados.

La pregunta que lógicamente puede sugerir esta comprobación, es: ¿Cómo damos con esa otra dimensión? ¿cómo podemos salir del atolladero? Pues bien, la respuesta es que no existe ninguna manera de salir del atolladero, lo cual debería haber quedado más que evidenciado por los continuos y repetidos fracasos en esa dirección a lo largo de más de cinco mil años de historia conocida. Postular a una "manera" equivale a postular la posibilidad de construir una escalera al Cielo. No podemos alcanzar el infinito mediante una infinita agregación de elementos finitos. No podemos dar con ese otro nivel de orden con los elementos propios a este nivel de orden, como quedó señalado más arriba cuando consideramos la subordinación funcional como característica fundamental de los sistemas jerárquicamente ordenados. Por otro lado, una manera, un procedimiento, suponen,

implícitamente, tiempo, y esa otra dimensión, sin duda, debe trascender aquella en la que nos movemos, de naturaleza esencialmente temporal. Para ilustrar este punto acudiré a una analogía utilizada por Paul Watzlawick en su libro "Cambio": "Una persona que tenga pesadilla puede hacer cosas dentro de su sueño: correr, esconderse, luchar, gritar, trepar por un acantilado, etc. Pero ningún cambio verificado de uno de estos comportamientos a otro podrá finalizar la pesadilla (...) El único modo de salir de un sueño supone un cambio de soñar, al despertar. El despertar, desde luego, no constituye ya parte del sueño, sino que es un cambio a un estado (nivel de orden) completamente distinto". Es decir, lo que ha de hacerse, ha de hacerse desde la otra dimensión: para dar con la libertad, tengo que hacerlo desde la libertad.

¿Significa esto que estamos condenados? Sólo si insistimos en que el pensamiento es la única

herramienta con la que contamos. Admitir, al menos como posibilidad, un nivel de orden al cual el pensamiento, más tarde o más temprano, tendría que adecuarse, sería la condición indispensable. Por supuesto, ello no equivale a postular a priori tal orden. Si éste existe, únicamente la indagación rigurosa en la naturaleza del propio pensamiento permitirá visualizarlo. Una indagación en libertad, entendiéndolo por ello una indagación libre de todo supuesto, de toda creencia consoladora, de toda esperanza...

El hombre, quizás por vez primera en su historia como especie, se encuentra frente a este gran desafío. Digo "como especie porque nunca como ahora, el desafío concierne a la especie humana en su totalidad. La supervivencia del homo-sapiens está hoy, como nunca antes, en un punto límite. Conciérne al hombre, es decir, a cada uno de nosotros, dar el salto, sin mapas ni mallas de seguridad, hacia esa otra dimensión... □

---

The crisis of interpretative horizons not only shake social sciences but also the physical sciences too, as they are besieged by enormous doubts and uncertainties in the face of their inability to answer major questions. The worlds of physics and mathematics show huge gaps in knowledge and understanding of the universe, thereby imposing the necessity to recurr to human sciences in order to investigate beyond the boundaries of scientific knowledge. Mr. Rozas travels an adventurous and daring road in order to show us the obstacles which prevent modern science from shaping modern thoughts and ideas.

---

# PENSAMIENTO URBANO Y CRISIS DE PARADIGMAS

Los límites de la reflexión urbanística en los setenta y ochenta



Julio Calderón Cockburn inicia con esta entrega un cuestionamiento de los paradigmas teóricos con los cuales se manejó la reflexión urbanística en los setenta y en los ochenta que eran categorías casi teleológicas. Propone rearticular muchas de las entradas metodológicas e insertar el papel de la cultura en el modelamiento de la urbe, que fue considerado como un enfoque residual. De esta manera se revitalizaría el pensamiento urbano y se le alistaría para enfrentar los retos de un futuro que ya está aquí y ahora.

Julio Calderón

□ Desde 1980, y a lo largo de una década el Perú ha sido regido por un sistema democrático representativo. En este contexto se han producido una serie de cambios en la gestión de los espacios urbanos y de la naturaleza de los procesos sociales. Este artículo pretende analizar en qué medida esos cambios alteraron las concepciones que el pensamiento urbano mantenía hasta los años 70'.

En los 70' los estudios urbanos estuvieron marcados por el "estructuralismo marxista francés" (Castells, 1972, 1974), influido por la obra de Althusser. Este enfoque desplazó, como paradigma interpretativo, al de la Escuela de Chicago de tradición norteamericana (Walton, 1981). El entonces nuevo enfoque priorizaba el análisis y constitución de las estructuras sociales bajo el entendido althusseriano de que "los sujetos eran portadores de estructuras". De este modo, en lo urbano, los estudios buscaban determinar los procesos de producción y reproducción de la fuerza de trabajo, la contradicción capital/trabajo y sus efectos en la esfera del consumo colectivo.

Del análisis estructural se desprendían los comportamientos a ser asumidos por los pobladores, que se definían en el concepto de los movimientos sociales urbanos. Definido el concepto, y he aquí un grave error epistemológico (Calderón, 1990), restaba ir a la "realidad" para comprobar el surgimiento o no de tales movimientos. Es el caso de la conocida obra de Henry (1978) en el Perú.

En los 80' este paradigma entra en crisis, junto a otras proposiciones analíticas o presupuestos políticos (tales como una visión estática de las clases sociales o el rol de vanguardia de la clase obrera), tanto porque la realidad se mostraba esquiva a encuadrarse bajo esos planteamientos como porque el propio pensamiento marxista en el nivel mundial recusó la unilateralidad del enfoque estructural, apuntándose hacia el estudio de los actores y sus prácticas (Anderson, 1986).

La reinstauración de la democracia representativa en el Perú, que cubre toda la década de los 80', acompañada de la peor crisis económica y social de nuestra historia, abrió un conjunto de espacios desde donde los actores pudieron constituir un conjunto de procesos sociales que modificaron la faz de las ciudades, produciendo, podríamos afirmarlo, profundas modificaciones en el pensamiento urbano. De la amplia gama de procesos sociales, arbitrariamente seleccionaremos dos bajo el entendido no sólo que se encuentran interrelacionados, sino que ellos condensan y consideran otros procesos que intentaremos señalar.

## **Municipio y participación**

Como producto del regreso a la democracia representativa los municipios recibieron del gobierno central un conjunto de atribuciones, recursos, y la potestad de que sus autoridades fueran electas de modo universal. Si a esto

sumamos la capacidad de algunas fuerzas políticas, marginadas por el voto de la dirección del poder ejecutivo o parlamentario, de acceder a los municipios (Izquierda Unida, en lo fundamental) entenderemos la apertura de una interesante dinámica en que desde órganos menores del aparato estatal se hayan auspiciado políticas de participación ciudadana (1).

El pensamiento urbano inicialmente fue reacio a entender la potencialidad de los municipios, pues, influido por el radicalismo de los 70' y los movimientos anti-estadistas, entendió este proceso como un ardid de las clases dominantes, por la vía de las políticas públicas, para desentenderse de los problemas de los barrios populares. Esa apreciación, no obstante, no llevó al abstencionismo, sino a intervenir en la conducción de los municipios precisamente para impedir el desentendimiento, el control de fuerzas políticas conservadoras y, lo que fue muy importante, para el desarrollo de experiencias de "democracia directa", término vago e impreciso pero que afirmaba una identidad de izquierda reacia a suscribir la democracia formal (Calderón, 1980; Chirinos, 1980).

Tras una serie de ensayos incipientes y descoordinados (1981-1983), la IU se constituyó en una fuerza política central en los municipios poniendo en marcha un conjunto de programas y de acciones que tuvieron como común denominador el impulso a la participación popular (1984-1986). El Programa del Vaso de Leche, los programas municipales de vivienda, las agencias municipales, las experiencias en participación vecinal de municipios distritales y provinciales mostraron una vocación democratizadora, así como efectos en la población que, ampliando sus prácticas, añadió a la reivindicación esfuerzos por la gestión y la planificación.

La maduración de estos procesos, con desiguales ritmos, dio pie al surgimiento de ensayos, testimonios e investigaciones que abordaron las políticas de participación vecinal (Chirinos, 1986; Pease, 1987; CEDYS, 1989; Rojas, 1989) y programas específicos como los del vaso de leche (Barrig, 1990) o los municipales de vivienda (Calderón y Olivera, 1989).

Sin entrar a detallar el contenido de esos trabajos, lo que desbordaría con creces los límites de este breve artículo, interesa detenernos en cómo la apertura del espacio municipal y la acción de los agentes, entendibles dentro del proceso de transición democrática, modificó algunas de las coordenadas por las que se regía el pensamiento urbano.

Los estudios muestran que, pese a limitaciones de diversa índole, mediante las políticas municipales ha sido posible ceder espacios de poder y gestión a las organizaciones populares, constituyendo una novedad que desde el Estado se haya promovido esta apertura que no limita la participación al mero acatamiento de órdenes desde arriba. Se han abierto, pues, espacios de co-gestión entre el municipio y las organizaciones sociales (2).

Entre ellos, y aquí quisiéramos incluir un tema que conserva no obstante su especificidad, se han desarrollado novedosas experiencias de gestión del habitat en que los propios pobladores han participado en la toma de decisiones

respecto a la planificación de sus asentamientos e incluso de espacios mayores; estableciendo relaciones cada vez más horizontales con los técnicos (3).

Este conjunto de experiencias ha permitido a los análisis dotarse de una concepción más acabada y matizada del papel del Estado. Si hasta los 70' predominaba una visión instrumental del Estado, de la cual su rol de garante de las condiciones de reproducción del capital era una de sus manifestaciones, actualmente se observa al Estado más como un espacio de negociación y conflicto entre clases, grupos sociales y organizaciones políticas. Por eso, ante el Estado ya no se auspicia un ciego enfrentamiento sino la necesidad de la negociación y el copamiento de espacios aprovechables como los municipios.

En ese sentido, la propia concepción de las políticas públicas admite matices. Si bien es cierto que las políticas del gobierno central se muestran poco dispuestas a recoger los puntos de vista de las organizaciones de la sociedad civil, es en las políticas municipales en que se aprecian esfuerzos gestionarios. Este hecho permite entender que la definición de las políticas no es tan inaccesible como antes, existiendo espacios que pueden ser aprovechables, ubicándose en ese camino las experiencias del habitat. En esta misma medida, las potencialidades de los movimientos sociales adquieren nuevas dimensiones, pero este tema quisiéramos considerarlo a continuación.

## **Movimientos Sociales, mediaciones políticas y ciudadanía**

En los 70', para decirlo brevemente, el pensamiento urbano afirmaba la existencia de los movimientos sociales urbanos capaces de afectar la contradicción capital/trabajo. Ubicados en la esfera del consumo colectivo su adversario por excelencia era el Estado ante quien deberían enfrentarse para conseguir mejoras en las condiciones de reproducción social. Estos planteamientos, más allá de los cuestionamientos epistemológicos propiamente tales, encontraban cierto asidero en un movimiento de pobladores liderados por organizaciones vecinales fuertes y autónomas que enfrentaban reivindicativamente al Estado.

La agudización de la crisis económica en los 80' produjo el desarrollo de estrategias de sobrevivencia, emergiendo nuevas formas organizativas —las llamadas "funcionales"— en las que tiene singular importancia la participación de la mujer. Estos procesos fueron acompañados de un desgaste de las organizaciones espaciales tradicionales, vinculadas a las reivindicaciones por servicio e infraestructura. La novedad de los 80' es pues un panorama más amplio en que coexisten diversas organizaciones, que expresan situaciones sociales particulares en los barrios, (Tovar, 1986) y que incluso llegan a disputarse el liderazgo y la representatividad de los barrios (Frías, 1989).

En los 80' son aquellos movimientos urbanos liderados por las organizaciones de nuevo tipo (comedores, comités de vaso de leche-CVL) los que

han tenido una presencia social preponderante, llegando inclusive a alcanzar proyección política. Siguiendo a Barrig (1990), se ha escrito mucho sobre el surgimiento de las organizaciones femeninas pero poco sobre el decaimiento de las organizaciones vecinales. No existen investigaciones empíricas sobre este último aspecto, barajándose las conocidas hipótesis explicativas que no han sido sometidas aún a la prueba de la empiria. Estas son: los niveles de consolidación urbana de los barrios, la disgregación que produce la crisis económica y la insensibilidad gubernamental ante los reclamos.

Adjunta a ellas Barrig añade otra posible explicación. La mayor inserción de la izquierda en la institucionalidad de la democracia representativa (prioridad del trabajo legal sobre el organizativo social) y la "municipalización" del movimiento barrial, vía la incorporación de sus líderes al establishment edilicio. Esta sugerente propuesta tampoco ha derivado en investigaciones específicas, pese a que ella pone directamente en relación un fenómeno social (el decaimiento de la organización vecinal) con las dinámicas generada por el sistema político democrático. En general se trata de un tema bastante polémico porque pone en debate el propio modo en que la izquierda ha actuado durante la democracia representativa.

El análisis más detenido sobre las nuevas prácticas muestra la existencia de dinámicas en que se intenta superar lo local, puntual y reivindicativo. Emerge un nuevo tipo de acciones (similares a las de gestión del habitat anotadas recientemente) que permiten hablar de un proceso de democratización desde la base en que se busca negociar con el Estado y no sólo ir hacia el enfrentamiento ciego. En que se reclaman espacios de institucionalidad (respeto a la autonomía, a la consulta y a la gestión) y en los que las demandas a veces se incorporan a la propia legalidad vigente reconociéndoseles como derechos sociales (como el caso de la ley 24059 que reconoce el programa del vaso de leche). Por otro lado, el análisis también se detiene en las relaciones específicas que se establecen entre los agentes, especialmente entre las organizaciones sociales, los partidos políticos y las entidades estatales, marcadas por el clientelismo y el paralelismo organizativo (Blondet y Montero, 1989; Córdova y Gorriti, 1989; Barrig, 1990).

El pensamiento urbano avanza, así, hacia la superación de los viejos esquemas analíticos, especialmente los que se derivaban de la pesada herencia del estructuralismo, en que a partir de las condiciones más generales de la estructura se derivaba el comportamiento de los actores. Lo nuevo e importante es que se empieza a admitir la necesidad de incorporar al análisis la consideración de las mediaciones políticas, que son el puente entre el sujeto y las estructuras. Es por eso que términos como cooptación, clientelismo, institucionalización, etc., antes rechazados por pertenecer a la tradición del enfoque pluralista de la ciencia política, empiezan a ser incorporados en el lenguaje académico local.

Al lado de este análisis, y en cierto modo vinculado a él, surge sin embargo la tendencia a interpretar de un modo teleológico los nuevos movimientos,

repitiendo la constante de las ciencias sociales de dotar de "racionalidad" a los fenómenos sociales. Se empieza ahora a "leer" las nuevas prácticas como si buscaran la democracia (antes era el "socialismo"), ubicando como eslabón intermedio la lucha por los derechos sociales y la "conquista de la ciudadanía".

Cierto es que en la interpretación se añaden componentes nacionales. Si en el clásico estudio de Marshall (1964) a lo largo del siglo veinte las clases dominantes de los países anglosajones otorgaron mayores derechos sociales a los ciudadanos (educación, salud y vivienda), en el caso de la sociedad peruana esos mismos derechos sociales —y aún los derechos civiles— son conquistados por el propio movimiento popular y no como concesión de las clases oligárquicas incapacitadas para construir una nación.

Bajo estas inquietudes fenómenos nada novedosos como las invasiones de tierras (Degregori, et al, 1986) o las luchas por la educación en Huanta (Degregori, 1990); así como la inclusión del problema de género (Fort, 1988) empiezan a ser leídos e interpretados como la conquista de la ciudadanía. Rochabrún (1988) ha advertido contra el peligro de esta nueva teleología de leer la realidad bajo la búsqueda de la democracia, especialmente cuando las evidencias empíricas no avalan mucho de esas proposiciones. Una crítica similar desliza Manrique (1990) al comentar un trabajo inscrito en esa perspectiva.

En términos de sociología del conocimiento conviene preguntarse ¿qué lleva a un buen grupo de investigadores a seguir esta tendencia y encontrarle atractivos? Ballón (1990) aporta elementos importantes para la respuesta. Partiéndose de la necesidad de repensar la teoría superando los viejos esquemas, sostiene que debe pensarse la estrategia socialista como una lucha a largo plazo que combine la acción directa con la presencia en la democracia formal. En esta articulación de democracia y socialismo se debe revisar la aproximación estatista a la política y configurar nuevos sujetos, abriéndose una perspectiva que encuentra en las prácticas y movimientos sociales, aunque de "manera muy matizada" —advierte— una vinculación con el problema de la ciudadanía.

En buena cuenta, son las insatisfacciones teóricas y las inquietudes políticas las que explican esta tendencia. No obstante estas intenciones —que por lo demás comparto— pienso que ha primado la intuición política y la ideología para explicar nuevas y viejas situaciones, careciéndose de bases sólidas —una especie de "programa de investigación"— para el estudio de la realidad, lo que explicaría tanto la inconsistencia conceptual (Calderón, 1990; Ballón, 1990) como el desfase entre la conclusión que se afirma y los hallazgos empíricos (Rochabrún, 1988).

## **La Cultura: la gran olvidada**

Vinculado a estos problemas podríamos añadir el tema de la cultura, gran olvidado en los estudios y en las formulaciones teóricas. La pregunta si existe en los sectores populares una cultura democrática o algo parecido no ha

merecido estudios específicos. Se suele admitir, es cierto, que los componentes autoritarios atraviesan el amplio espectro de la sociedad peruana; empero no conocemos estudios concretos sobre el caudillismo o clientelismo al interior de las propias organizaciones populares, como si existe, por ejemplo, para el caso mexicano (Cornelius). Estos estudios son necesarios porque aportarían a la comprensión de procesos democratizadores de mayor nivel. El estudio de Larrea (1989) y el de Frías (1989) en cierto modo ofrecen una tenue aproximación.

El olvido del tema cultural, que hoy constatamos, obedece no sólo, como podría pensarse, a lo que fue la presencia de un enfoque estructuralista "economicista", sino al predominio en las diversas teorizaciones de un enfoque residual de la cultura, concebida como epifenómeno o terreno contextual. Siguiendo a Walton (1984) podríamos entender cultura como la serie de creencias que los grupos sociales tienen de sí mismos, cómo interpretan su pasado, conciben su presente y construyen su futuro entorno moral y físico. En otras palabras "cultura es lo que nosotros sentimos acerca de nuestra circunstancia y lo que hacemos con ella para cambiarla, hacerla vivible" (Walton, 1984: 80-81).

En esta visión no derivativa de la cultura es que encontramos una de las vetas más interesantes que el pensamiento urbano puede desarrollar a futuro. El tema hoy tan de moda como el de la modernidad (o ¿modernización?), encuentra empatía con el choque que enfrentan las clases, estratos y grupos sociales cuando ponen en relación su cultura con las pautas más modernas de la cultura occidental y dominante. La antropología social, que ha observado un grato desarrollo en los 80', ha avanzado en esta línea al estudiar los niveles de adaptabilidad de los migrantes al medio urbano (Lobo, 1984) o, tema clásico en esta disciplina, las continuidades culturales de los migrantes serranos en Lima, especialmente de los valores andinos (Golte y Adams, 1987; Altamirano, 1988) (4). Recientemente, aunque a manera de ensayo y no de investigación, se observa el interés multidisciplinario de la historia y de la sociología para aproximarse a la cultura del poblador barrial desde una perspectiva diacrónica y sincrónica (Tovar y Zapata, 1990).

Siendo evidente que la importancia del tema cultural es de carácter permanente, por lo tanto no sujeta al avatar de vivir bajo una democracia representativa, resulta sintomático que bajo la discusión de los temas de modernidad y democracia (asociados a los cambios producidos por las migraciones y la urbanización) el pensamiento urbano enfrente uno de sus más importantes retos.

## **Balance y conclusiones**

Quisiéramos ahora abordar un conjunto de problemas más generales a la luz de los dos temas abordados: los municipios y los movimientos sociales.

El error del enfoque estructuralista fue mirar al Estado como un conjunto de aparatos y prácticas dirigidas hacia la sociedad civil, sin considerar, como

lo sostiene Topalov (1987) aludiendo al caso francés, que en las democracias representativas también el Estado es una autoridad aceptada como legítima por la sociedad. Si bien es discutible en el caso peruano hablar de legitimidad del Estado, lo cierto es que el error teórico del estructuralismo se nos aparecía —en los 70'— encubierto bajo la forma de un régimen político dictatorial. La vuelta a la democracia en el Perú —la redemocratización— abrió nuevos espacios bajo los cuales el pensamiento urbano —y social en general— empieza a mirar con nuevos ojos al estado y la naturaleza de los movimientos sociales.

Se ha dejado de establecer una relación directa entre los "intereses de clase" y la formulación de las políticas urbanas, para considerar, despojándolo de su supuesto carácter secundario, el propio proceso de formación de las políticas y la propia reproducción de la legitimidad. Bajo los regímenes democráticos, como afirma Moura (1990), la represión no puede ser un mecanismo único frente a la clases dominadas, sino que el Estado debe admitir la formación de bases de consenso, alianzas de clases y fracciones de ellas, produciéndose intersticios en el propio aparato estatal e inclusive hasta una visión del derecho como politización de los conflictos. Es lo que se llama una visión del Estado bajo la óptica de la lucha de clases y no meramente instrumental (funcional, en realidad).

Por esto mismo ya no es posible ver, como fue una tendencia, a los movimientos sociales como un polo contrapuesto al Estado. Esta bipolarización se quiebra cuando se observa al municipio como el terreno privilegiado en la formación de las hegemonías políticas, cuando éstos auspician formas autónomas de participación y cuando, como la otra cara de la misma moneda, los movimientos sociales empiezan —con las políticas municipales, con la lucha por los derechos sociales, con prácticas cogestionarias por el habitat— a develar la naturaleza de los procesos políticos en las democracias representativas. Estos nuevos procesos revelan las insuficiencias de los marcos teóricos tradicionalmente aceptados y nos urgen de otras categorías de análisis.

## La "crisis de los paradigmas"

No sorprende en este panorama la frecuencia con que se suele hablar de las "crisis de los paradigmas", y, como contrapartida, la asimilación de los aportes de otras escuelas teóricas diferentes a las que uno adscribe; ni tampoco la marcha hacia enfoques multidisciplinarios. Tampoco sorprende que se invoque a "volver a la realidad" para superar los entrapamientos.

Sin embargo, el estado de la cuestión es aún impreciso. Esto es claro cuando se lee —y tanto— acerca de la crisis de los "paradigmas", sin definirlos previamente y menos sin especificar en qué consiste su crisis. El "paradigma" es presentado aquí como una suerte de "cajón de sastre" que incluye al conjunto elementos que constituyen una matriz disciplinar, en el sentido de Kuhn (1971) (5), los presupuestos políticos que han guiado la praxis del socialismo (la clase obrera como vanguardia única), proposiciones teóricas más o menos recientes

y de dudosa adscripción teórica (ejemplo, los movimientos sociales generan las clases) o "escuelas" y corrientes (el estructuralismo, la historiografía marxista inglesa, la teoría crítica habermasiana) que se ubican al interior de un pensamiento teórico más amplio, y por lo mismo su particular crisis no debería comprometer la globalidad.

En igual medida, tampoco se precisa en qué consiste la llamada "crisis". Si esta representa la debacle total del conjunto del pensamiento o se refiere a aspectos particularizables del mismo, y por tanto existen elementos rescatables. Asimismo, si algo pareciera quedar claro en el pensamiento teórico mundial es que en la crisis lo que se quiebra son las "racionalidades" que se imponen a los sujetos, mientras que en el nivel nacional en nombre de la crisis se imponen nuevas "racionalidades" a los actores. Tampoco se discute sobre el grado en que las ideologías y las posiciones políticas —nunca tan discordantes como bajo la democracia— influyen en los modos de interpretar la realidad y los condicionan con el riesgo de poner en peligro la propia cientificidad.

Paralelamente debemos admitir una suerte de "eclecticismo ilustrado" en los análisis, una suerte de "todo se vale" (Feyerabend, 1974). Esto es particularmente cierto en los estudios de movimientos sociales que han tenido que considerar el análisis de las mediaciones políticas. La admisión de categorías de análisis de la ciencia política norteamericana, que hace pocos años hubiera equivalido a una herejía por su oposición al análisis estructural marxista (Calderón, 1990), hoy es moneda corriente. Sin embargo, queda aún una reflexión, hasta donde tengo entendido no resuelta, sobre la combinación de "paradigmas".

Por último, como una alternativa, la perspectiva de "volver a la realidad" es válida en la medida que epistemológicamente admitamos que existe una realidad subyacente que transcurre al margen de nuestra capacidad de entenderla. El problema, empero, es que en esa "vuelta" debemos actuar con los conocimientos y las dudas que poseemos, pues el conocimiento es dialéctico (teoría y realidad), y, como sabemos, no se extrae de la "realidad" como si ella fuera materia bruta. Asimismo, suele afirmarse que los conceptos no permiten comprender la complejidad de la realidad. Esto es discutible. Hasta donde tengo entendido la finalidad de los conceptos no es esa, sino la de ser instrumentos para el conocimiento, que por lo mismo pretenden evitar las particularidades y sus complejidades.

A esta serie de preocupaciones y tareas podría objetarse que son excesivas para ser planteadas a un conjunto de investigadores que actúan en un medio y en condiciones harto conocidas por lo inadecuado. Ello es cierto. Sin embargo, no exime que a futuro se intente por lo menos sentar las bases mínimas de una discusión en que uno se ponga de acuerdo respecto a lo que se está refiriendo o está tratando de decir.

Más allá de los juicios que nos merezcan las democracias representativas, especialmente por sus límites estructurales para compatibilizar la igualdad y la libertad (ideal de autores tan disímiles como Rousseau y Marx), lo cierto es que en la sociedad peruana ha abierto nuevos espacios que han generado

procesos que han renovado el pensamiento urbano, joven aún, si es que lo asociamos al desarrollo de las ciencias sociales.

## Epílogo

El impacto de estos procesos en el pensamiento urbano, como nos hemos preocupado en demostrar, ha sido el de abrir o reformular temas de estudio, modificando anteriores enfoques y llevándonos a un período de replanteamientos y de "eclecticismo ilustrado" que ha enriquecido las perspectivas de análisis pero que a la vez pone por delante la tarea de ordenar y clarificar los aportes. El pensamiento urbano debería revisar sus bases de reflexión y, añadiendo los componentes utópicos, encontrarse en condiciones de aportar a la política como práctica transformadora. □

### CITAS:

- (1) Definimos a los municipios como órganos menores del aparato estatal. También ellos son susceptibles de ser entendidos como el puente entre sociedad civil y Estado, pero sólo en aquellos casos que exista la voluntad política de quien ejerce la autoridad. Por lo tanto este criterio no es consustancial a la definición.
- (2) CENCA viene concluyendo un trabajo sobre la izquierda y los municipios que publicará a mediados de año. CIDAP, por su parte, ha concluido una investigación sobre municipios en ciudades intermedias que prontamente publicará.
- (3) La Comisión HABITAT, que agrupa a 8 ONGDs dedicadas a la temática urbana, recientemente ha desarrollado un taller discutiendo 7 sistematizaciones que serán publicadas en breve.
- (4) En breve CENCA publicará una investigación sobre los procesos de autoconstrucción centrado en los componentes culturales y en las relaciones sociales, deteniéndose especialmente en la continuidad de la cultura andina.
- (5) Para Kuhn (s.f.) la matriz disciplinaria está compuesta por las generalizaciones simbólicas (componentes formales de los paradigmas), los modelos y los ejemplares, que son soluciones concretas aceptadas por el grupo científico como paradigmáticas.

---

Julio Calderón Cockburn in his writing questions the theoretical paradigms which guided urbanistic thought in the seventies and eighties, which were almost theological areas. He proposes joining many of the methodological possibilities and at the same time permit the role of the culture to the shape the cities. This would revitalize urban thought to face the challenges of a future that has already arrived.

---

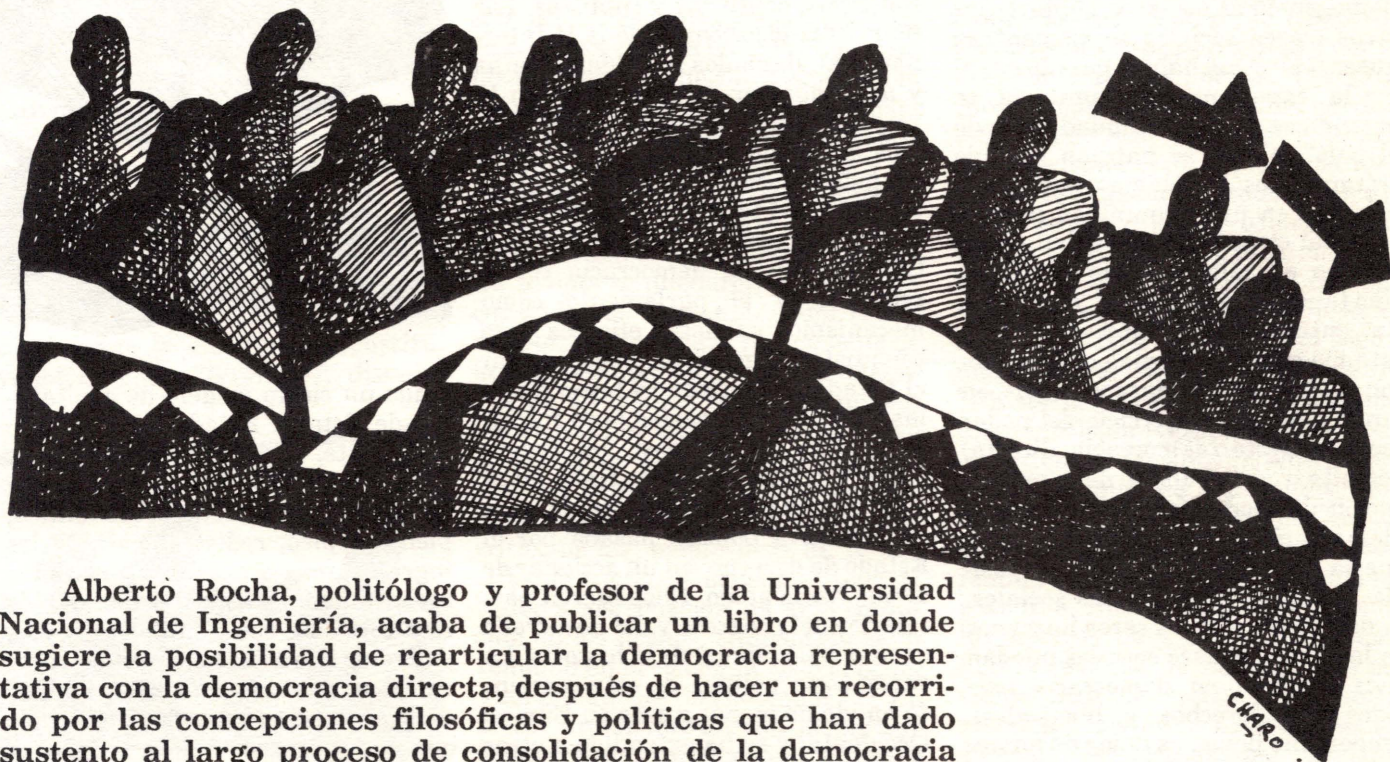
## **bibliografía**

1988. ALTAMIRANO, Teófilo  
**Cultura Andina y Pobreza Urbana.** Aymaras en Lima Metropolitana, PUCP, Lima.
- 1986 ANDERSON, Perry  
**Tras las huellas del Materialismo Histórico.** Siglo XXI, Madrid.
- 1990 BALLON, Eduardo  
**"Movimientos sociales: itinerario de transformaciones y de lecturas".**  
En BALBI, C. et al Movimientos Sociales: elementos para una relectura. DESCO, Lima.
- 1990 BARRIG, Maruja  
**"Quejas y contentamientos: historia de una política social, los municipios y la organización femenina en Lima".** En BALBI, Op. Cit.
- 1989 BLONDET, Cecilia y Carmen MONTERO  
**Las organizaciones femeninas populares: composición y liderazgo.** UNICEF, Lima.
- 1980 CALDERON, Julio  
**"Elecciones Municipales, Izquierda y movimientos de pobladores".** En QUEHACER 6, DESCO, Lima.
- 1990 **Las Ideas Urbanas en el Perú (1958-1989),** CENCA, Lima (con la colaboración de P. Maquet).
- 1989 CALDERON, Julio y Luis OLIVERA  
**Municipio y Pobladores en la Habilitación Urbana (Huaycán y Laderas del Chillón),** DESCO, Lima.
- 1972 CASTELLS, Manuel  
**La Cuestión Urbana.** Siglo XXI, Madrid.
- 1974 **Movimientos Sociales urbanos.** Siglo XXI, México.
- 1989 CEDYS (Centro de Estudios de Derecho y Sociedad).  
**Informe final de investigación "la izquierda en el proceso de consolidación democrática"** Inédito, Lima.
- 1989 CORDOVA, Patricia y C.L. GORTI  
**Apuntes para una interpretación del movimiento de mujeres: los comedores populares y los comités del vaso de leche en Lima.** SUMBI, Lima.
- 1980 CHIRINOS, Luis  
**Municipios: un debate más allá de lo electoral.** CIDAP, Lima.
- 1986 **"Gobierno local y Participación Vecinal".** En SOCIALISMO Y PARTICIPACION 36, Lima.
- 1990 DEGREGORI, Carlos Iván  
**El Surgimiento de Sendero Luminoso.** IEP, Lima.
- 1987 DEGREGORI, C.I., N. LYNCH y C. BLONDET  
**Conquistadores de un Nuevo Mundo.** IEP, Lima
- 1974 FEYERABEND, P.  
**Contra el Método.** Ariel, Barcelona.
- 1988 FORT, Amelia  
**"La mujer en la política de servicios".** En BARRIG, Maruja. De Vecinas a Ciudadanas. La mujer en el Desarrollo Urbano. SUMBI, Lima.
- 1989 FRIAS, Carlos  
**Experiencias de Gestión del Habitat por Organizaciones Populares Urbanas.** IFEA, Lima.
- 1987 GOLTE, J. y N. ADAMS  
**Los Caballos de Troya de los Invasores.** IEP, Lima.

- 1978 HENRY, Etienne  
**La Escena Urbana.** PUCP, Lima.
- 1971 KUHN, Tomas  
**La Estructura de las Revoluciones científicas.** FCE, México.
- s.f. **"Segundas Reflexiones acerca de los paradigmas".** fotocopia.
- 1989 LARREA, Enrique  
**Ancieta Alta. Estudio de caso.** SEA, Lima.
- 1984 LOBO, Susan  
**Tengo Casa Propia.** IEP, Lima.
- 1990 MANRIQUE, Nelson  
**"Sendero Luminoso: ese oscuro objeto del conocimiento".** En PRE-TEXTOS 1, DESCO, Lima.
- 1964 MARSHALL,  
**Class, Citizenship and Social Development.** Anchor Books N. York.
- 1990 MOURA, Alexandrina.  
**Terra do Mangue: Invasões Urbanas No Recife.** Fundacion Nabuco, Recife.
- 1989 PEASE, Henry  
**Democracia local: reflexiones y experiencias.** DESCO, Lima.
- 1989 ROJAS, Julio  
**Gobierno local y Participación Ciudadana.** Ebert, Lima,
- 1987 TOPALOV, Christiam  
**"Faire l'Histoire de la Recherche Urbaine; l'experience francaise depuis 1965".** En la Investigación Urbana en América Latina. Caminos Recorridos y por Recorrer. Septiembre 7 al 11 de 1987, Quito, CIUDAD.
- 1986 TOVAR, Teresa  
**"Vecinos y Pobladores en la crisis".** En BALLON, E. Movimientos sociales y Crisis. El caso peruano. DESCO, Lima.
- 1990 TOVAR, T. y A. ZAPATA  
**"La Ciudad Mestiza Vecinos y Pobladores en el 90"** En Balbi, et. al Movimientos Sociales: elementos para una relectura. DESCO, Lima.
- 1981 WALTON, J.  
**"La Nouvelle sociologie urbaine".** En REVUE INTERNATIONALE DES SCIENCES SOCIALES. UNESCO, París.
- 1984 **"Cultura y economía en la conformación de la vida urbana: cuestiones generales y ejemplos latinoamericanos".** En ENCUENTRO 2 El Colegio de Jalisco, Guadalajara.

## DEMOCRACIA: LINEA DIRECTA O PUNTEADA

La posibilidad de rearticular los mecanismos formales y los reales



Alberto Rocha, politólogo y profesor de la Universidad Nacional de Ingeniería, acaba de publicar un libro en donde sugiere la posibilidad de rearticular la democracia representativa con la democracia directa, después de hacer un recorrido por las concepciones filosóficas y políticas que han dado sustento al largo proceso de consolidación de la democracia formal. Paralelamente hace un seguimiento de las experiencias de democracia directa que de manera limitada pero intermitente, se han desarrollado en ocasiones particularmente críticas. Rocha propone enriquecer y profundizar la democracia representativa a partir de mecanismos de decisión que no aceptan intermediarios. Extractamos partes de un capítulo del referido texto.

Alberto Rocha

□ Teniendo en cuenta todas las ideas que hemos expuesto sobre la Comuna de París, seguimos preocupados por la experiencia local y clasista de ésta. Nos explicamos. La democracia directa (fundada en el ejercicio del poder real y directo) fue posible en un ambiente relativamente pequeño y sobre todo con cierta homogeneidad social y política (las otras clases sociales se encuentran ausentes). ¿Qué habría pasado cuando la experiencia comunitaria se extendiese a toda la ciudad y a todo el país? ¿Cómo se habrían seguido tratando los problemas sociales y políticos en una comunidad política nacional cuya heterogeneidad social plantea no sólo la lucha de clases sino también la necesaria "coexistencia" entre clases? Aparecen pues de este modo los problemas que no fueron abordados por Marx y Engels, en tanto y cuanto el ejercicio del poder real y directo (democracia directa) necesita ir acompañado de la preservación del poder formal e indirecto (democracia representativa) para que la comunidad política sea posible "mientras" haya clases sociales, es decir para que los seres humanos de las demás clases sociales puedan vivir también en democracia (con todos sus derechos y libertades). Empero, no podemos dejar de anotar que, ésta es una cuestión crucial, el ejercicio del poder real y directo implica la democracia en profundidad (democracia directa) y que el ejercicio del poder formal e indirecto comprende la democracia en extensión (democracia representativa). De este modo nos encontramos con la problemática de la democracia inte-

gral, es decir democracia en todos los ámbitos de la sociedad y en todas sus instituciones y para todos los sujetos individuales y colectivos.

Después de Marx (y de su primer discípulo Engels) viene el marxismo o los marxismos y los marxistas. El Movimiento socialista toma tres cursos distintos, que significaron crisis, conflictos y rupturas. Los marxistas-lasalleanos de la II Internacional, llamados socialdemócratas y agrupados en la actualidad en la Internacional Socialista. Recordemos a Bernstein, Kautsky y Bebel, los más conocidos. Ellos optaron por el camino de la transformación paulatina y pacífica del capitalismo. Consideraron la democracia representativa y el parlamento como mecanismos válidos y eficaces para conquistar el gobierno, hegemonizar el Estado y la sociedad y hacer pasar las reformas necesarias para iniciar el proceso de cambios. Su fuerza social y política se encontraba en la clase obrera y las clases medias, pero su iniciativa política pasaba por el Estado de derecho -en un accionar de arriba hacia abajo. Ellos fueron partidarios del progreso y del desarrollo en una visión lineal de la historia. La experiencia política de esta corriente ha ido de menos a más en Europa Occidental y se ha extendido a otras partes del mundo (como América Latina). En Europa Occidental lograron formar gobiernos en muchos países como Suecia, Finlandia, Noruega, Alemania, Inglaterra, Portugal, Francia, España, etc., por citar los casos más conocidos. En las experiencias de todos estos gobiernos socialdemócratas siempre se ha encon-



trado un cierto modelo de capitalismo de Estado: Estado social o Welfare State, legitimado por el pacto Estado-capital-trabajo, que a la vez permitía crecimiento económico, pleno empleo, redistribución de los ingresos, mayor consumo y medidas sociales avanzadas<sup>87</sup>. La historia de esta corriente socialista es muy rica y diversa para pretender encerrarla en unas cuantas palabras e ideas como siempre se ha hecho. Pensamos que nos encontramos ante la responsabilidad de mirarla, de tratarla y de valorarla de otras maneras, como lo hacen bien y críticamente Ch. Buci-Glucksmann y Göran Threborn<sup>88</sup>.

Los marxistas-leninistas de la III Internacional, llamados estalinianos y agrupados hasta no hace mucho en una suerte de Internacional Comunista. Recordamos aquí a

Lenin y Trotski como los iniciadores (mas no los responsables del después y con aportes importantes en sus obras) y a Stalin como el fundador de esta corriente. Lenin y Trotski compartían las ideas de la democracia directa y en esa medida apoyaron la organización de soviets de obreros y de trabajadores en los primeros momentos de la revolución de 1917. Pero a la vez ellos eran críticos y enemigos de la democracia representativa, aunque rescataban la idea del partido como herramienta política revolucionaria. Partido, soviets, democracia representativa, los tres elementos del problema político que los dirigentes bolcheviques tenían que resolver. Primero suprimieron la democracia representativa cuando disolvieron la Asamblea Constituyente (elegida 25/11/1917, disuelta

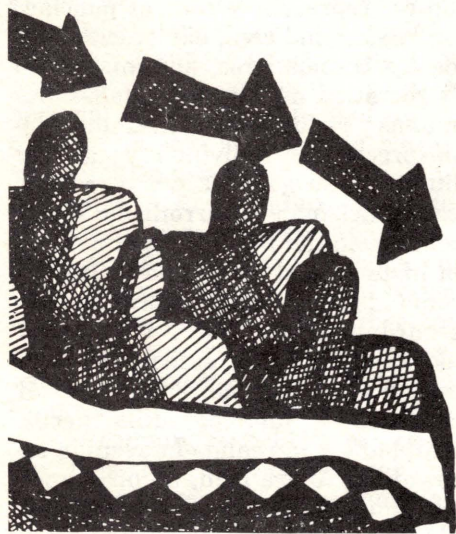


el 18/01/1918) donde los Bolcheviques eran fuerzas minoritarias. El decreto de disolución fue concebido por Lenin y dice en uno de sus párrafos lo siguiente: "las clases trabajadoras han podido convencerse por su experiencia que el viejo parlamentarismo burgués había cumplido su rol, que era absolutamente incompatible con las tareas planteadas para la realización del socialismo, que sólo las instituciones de clase (tales como los soviets) y no instituciones nacionales son capaces de vencer la resistencia de las clases poseedoras y de echar los fundamentos de la sociedad socialista"<sup>89</sup>. En segundo lugar liquidaron la democracia directa, porque los soviets se quedaron sin ninguna capacidad de ejercer su poder real y directo. Trotski fue el responsable de la represión de los marinos sublevados de Cronstadt (que reclamaban elecciones libres en los soviets, entre otros). En otras palabras se expropió el poder político a las clases trabajadoras. Se entenderá entonces el tono crítico de las palabras de M. Gorki: "He ahí cómo la consigna 'todo el poder a los consejos' ha sido traducida en los hechos, transformada en realidad en la consigna 'todo el poder a un puñado de Bolcheviques' "<sup>90</sup>. En tercer orden impusieron al partido como el único sujeto de la sociedad e hicieron recaer en él todo el poder político, es decir el partido devino en el depositario de todo el poder político y en la fuente de soberanía política. El partido no sólo había sido convertido ya de representante en sustituto y tutor de la clase sino que en adelante era ya un partido-sociedad - el "zumo" de la conciencia de

la sociedad entera. De este modo las grandes líneas del futuro modelo estaban echadas<sup>91</sup>. Stalin se encargó de construir a su manera el modelo de socialismo de Estado, llamado también socialismo real: Estado burocrático autoritario, una burocracia devenida nueva clase social, relación corporativa Estado-partido-sindicato, supresión de la democracia (directa y representativa) y por lo tanto de todas las libertades y derechos humanos, dictadura del partido único, represión y control policiaco de la sociedad civil, explotación real de los trabajadores, administración burocrática de las necesidades humanas y reducción del consumo, menosprecio del individuo y del ser humanos en general; por otro lado, economicismo y desarrollismo según una visión del movimiento lineal de la historia y el marxismo-leninismo como ideología legitimatoria de todo el orden imperante<sup>92</sup>. Que estas ideas, aunque no suficientes, nos basten para entender lo que "fue" el estalinismo: una pesadilla hecha realidad o una realidad devenida en pesadilla. Ahora bien, no olvidemos los aportes que, desde realidades, hemos recibido de movimientos socio-políticos de resistencia e insurreccionales y de la heterogénea disidencia intelectual; así también como de las corrientes eurocomunistas occidentales de no hace mucho y de la perestroika y la glasnot de nuestros días.

Los marxistas originarios de la "Internacional Olvidada" (hasta hace poco), llamados marxistas revolucionarios o también "izquierdistas teóricos". Recordaremos aquí los

más importantes de ellos: Rosa Luxemburgo, Karl Korsch, Georg Lukács, Antonio Gramsci, José C. Mariátegui... Michael Löwy ha dedicado varias obras al estudio de esta corriente de pensamiento marxista<sup>93</sup>. Según M. Löwy esta corriente se caracteriza por su "fidelidad al carácter crítico y negativo del método de Marx y a su filosofía de la praxis"<sup>94</sup>. Los temas centrales de la pro-



blematika de esta corriente dialéctico-revolucionaria, en la misma obra de Löwy, son los siguientes: 1. la relación Marx/Hegel (el método dialéctico). 2. El humanismo revolucionario, y en particular la significación humana del socialismo. 3. El historicismo dialéctico. 4. La categoría de la totalidad. 5. La superación (Aufhebung) de las oposiciones fijas del pensamiento metafísico (sujeto y ob-

jeto, economía e ideología religiosa, determinismo y libertad, revolución socialista y revolución democrática). 6. El punto de vista de clase del proletariado, que define la ciencia y un humanismo de clase...<sup>95</sup>. En trabajos posteriores Löwy ha ido enriqueciendo su primer "balance global" con ideas nuevas como el romanticismo revolucionario, la utopía, las visiones sociales del mundo, las afinidades electivas, etc.

Esta corriente de pensamiento marxista preserva y cultiva el ideal de democracia directa que Marx pudo elaborar a partir de la experiencia histórica de la Comuna de París. Pero los gestores de esta corriente fueron testigos cercanos de las nuevas experiencias de las clases trabajadoras que siguiendo el ejemplo de la Comuna, se organizaron en soviets y consejos cada vez que se trataba de luchar por su emancipación (Rusia, Alemania, Hungría, Italia, España...). Luxemburgo compartía con sus camaradas de la Liga "Spartakus" la idea del rol revolucionario de los consejos obreros. Ella ponía mucho énfasis en la espontaneidad y la acción directa del movimiento de masas y en la autoorganización de los trabajadores. En su pensamiento político la cuestión de la democracia ocupa un lugar privilegiado, puesto que ella estaba muy convencida de que el socialismo era impensable sin la democracia. Al respecto vamos a anotar hasta seis momentos claramente definidos: 1. Afirmación en la democracia como escuela de autoformación de la conciencia de la clase obrera y como

herramienta de lucha política. 2. Reconoce ciertos límites de la democracia pero valora sus capacidades para mejorar las instituciones sociales y perfeccionar la vida en la comunidad política. 3. Advierte que todo intento de erradicación de la democracia puede propiciar la supresión de la vida pública, favoreciendo el sustitucionismo, el burocratismo y la dictadura jacobina. 4. Plantea que en todo proceso revolucionario donde el proletariado ejerce su poder real y directo, con indispensables medidas socialistas, el contexto de la sociedad necesariamente deba ser el de "una democracia sin límites". 5. La crítica de la democracia burguesa inicia el proceso de su superación en tanto democracia socialista. 6. La democracia pasa a formar parte del patrimonio socialista<sup>96</sup>. Después de estas apreciaciones escuchemos la palabra de Rosa Luxemburgo: "La vía que conduce a un renacimiento es la escuela misma de la vida pública, una democracia muy amplia, sin la mínima limitación, la opinión pública"<sup>97</sup>. O la crítica a Lenin y Trotski: "En el lugar de las instituciones representativas salidas de elecciones populares generales, Lenin y Trotski han impuesto los soviets como la sola representación verdadera de las masas trabajadoras. Pero si se sofoca la vida política en todo el país, la parálisis gana obligatoriamente la vía en los soviets. Sin elecciones generales, sin una libertad de prensa y de reunión ilimitada, sin una lucha de opinión libre, la vida se marchita en todas las instituciones públicas, vegeta, y la burocracia permanece

como el único elemento activo. La vida pública se duerme progresivamente; algunas docenas de jefes de partidos, animados de una energía inacabable y de un idealismo sin límites, dirigen el gobierno; el poder real se encuentra en manos de una docena de éstos dotados de una inteligencia eminente; y la élite obrera es invitada de tiempo en tiempo a asistir a reuniones para aplaudir los



discursos de sus dirigentes y votar por unanimidad las resoluciones propuestas; en el fondo entonces, un gobierno de camarilla -ciertamente una dictadura, no la dictadura del proletariado sino la dictadura de un puñado de políticos, es decir una dictadura en el sentido burgués, en el sentido de la hegemonía jacobina..."<sup>98</sup>. la vía política pensada por Rosa Luxemburgo para el momento

de la revolución y la transición socialista era pues la de la combinación dialéctica entre el poder real y directo de los soviets y el poder formal e indirecto del parlamento; entre la democracia directa y la democracia representativa. ¿Y esto no era acaso lo que ya se encontraba presente en la experiencia de la Comuna de París? Claro, el porqué no siempre quedó explicado sino más bien descrito y sugerido.

G. Lukacs que reconoce el carácter político y el genio intelectual de R. Luxemburgo, es un crítico de ella y un ardiente defensor de la revolución rusa y de los planteamientos políticos de Lenin y Trotski. El filósofo húngaro concibe el proceso político revolucionario (y la transición) a partir de la dialéctica clase-vanguardia y soviets-partido, lo que conduce a valorar solamente el ejercicio del poder real y directo y a descartar el poder formal e indirecto; es decir solamente se considera democracia directa, pero con el matiz del partido. No nos ocuparemos de la crítica y de la defensa que procesara G. Lukacs, su obra cumbre *Historia y Conciencia de Clase*<sup>99</sup> es siempre una invitación a la lectura. Nos importa aquí anotar el pensamiento de Lukacs sobre los consejos: "Acerca de la longitud del camino que el proletariado tiene que recorrer ideológicamente, sería muy peligroso hacerse ilusiones. Pero no menos lo sería subestimar las fuerzas que en el seno mismo del proletariado actúan en el sentido de la superación ideológica del capitalismo. El mero hecho de que toda revolución proletaria

produzca el órgano de lucha del proletariado entero, capaz de desarrollarse hasta ser órgano estatal, el consejo obrero, y de que lo produzca de un modo cada vez más radical y consciente es, por ejemplo, una señal de que la conciencia de clase del proletariado se encuentra en ese punto en situación de superar victoriosamente la naturaleza burguesa de su capa dirigente". "El consejo obrero revolucionario, que nunca debe confundirse con sus caricaturas oportunistas, es una de las formas por las cuales ha luchado incesantemente la conciencia de la clase proletaria desde su nacimiento. La existencia y el constante desarrollo de ese órgano muestran que el proletariado se encuentra ya en el umbral de su propia conciencia y, con ello, en el umbral de la victoria. Pues el consejo obrero es la superación político-económica de la cosificación capitalista"<sup>100</sup>. En estas dos citas se encuentran las ideas básicas de Lukacs sobre los consejos obreros: 1. Sólo son posibles como actos políticos conscientes de la clase que está dispuesta a superar el capitalismo; 2. Son formas de organización política de la clase; 3. Son herramientas para la lucha revolucionaria de la clase; 4. Constituyen organismos desde donde la clase ejercita su poder real y directo; 5. Forman la base y la estructura del Estado proletario.

Los análisis empíricos y teóricos sobre la comuna, el soviets y el consejo tiene continuidad en las obras de K. Korsch<sup>101</sup>, de Gramsci<sup>102</sup> y A. Pannekoek<sup>103</sup>. Estos autores

marxistas y sus obras han sido pues las grandes referencias, para los posteriores desarrollos de los planteamientos sobre la democracia directa, de las nuevas corrientes marxistas originarias, renovadoras, románticas y utópicas. La democracia directa se convirtió en el ideal político de corrientes intelectuales y políticas de izquierda, sobre todo a partir de los años sesenta, setenta y ochenta, aunque durante esta última década las críticas fueron en aumento. Si se hace necesario mencionar un nombre diremos H. Lefebvre, quien ha llevado sus investigaciones sobre la democracia directa lo más lejos posible, a partir de la crítica de las representaciones políticas y de la democracia representativa<sup>104</sup>. En los finales de los años sesenta H. Lefebvre, en un artículo periodístico, escribía lo que sigue: "No se trata de escoger entre dos modelos estatistas, el del Estado estaliniano y el del Estado socialdemócrata. Se trata de escoger entre una sociedad subordinada al Estado y una sociedad nueva, aquella de la democracia directa, de la descentralización efectiva, comportando la autogestión". "Sólo la democracia directa puede hacer pasar la clase obrera de la condición de objeto político a aquella de sujeto político... Sobre esta vía la autogestión y la democracia directa realizarán las funciones atribuídas 'clásicamente' a la dictadura del proletariado"<sup>105</sup>.

En resumen, la concepción de la democracia directa se ha elaborado a partir de las siguientes ideas-fuerza: un proceso político donde existe la posibilidad de la revolución

socialista; la socialización de los medios de producción y el producto social, que lleva consigo la autogestión obrera; la socialización del poder político y la paulatina extinción del Estado en la sociedad; el cuestionamiento de la división social del trabajo (manual e intelectual, productores y administradores, gobernantes y gobernados); la autoorganización social y política en tanto politización



de la sociedad civil; autogobierno del proletariado, de las clases trabajadoras y aliados; el poder político real, directo y ascendente tiene la forma de comuna, soviet, consejo, etc.; y las siguientes reglas para la participación política: participación directa en asambleas, voto a mano alzada y elecciones universales, referendums, plebiscitos, representantes con mandato imperativo, revocabilidad

de mandatos y de cargos, y actuación de corrientes políticas afines.

Todas estas ideas conforman el núcleo teórico de la concepción de democracia directa, que ha seguido enriqueciéndose a partir de diversas experiencias de los trabajadores en sus luchas (ver nota 15). Ahora bien, la democracia directa en tanto teoría y en tanto experiencia práctica sigue siendo una perspectiva abierta, como perspectiva abierta también lo sigue siendo el socialismo (el que está aún por hacerse). Allá ellos, los que pretenden abandonar esta problemática teórica y práctica, con los argumentos de siempre: ¡inviabile!, ¡fracaso!..., para volver hacia atrás en el camino recorrido o para retomar el camino de la sola democracia representativa. Como si en lo que a la democracia se refiere se tratara de dos caminos y no de un sustantivo cuyos adjetivos (representativa y directa) dependen del proceso histórico, de los sujetos sociales, de las luchas y de los conflictos, y de las formas históricas que aparecen (y que también desaparecen). Pero, cierto es que de la democracia directa no sólo se hizo un ideal sino también una ideología, que servía para ser repetida como una letanía y que sobre todo servía para justificar prácticas autocráticas y dictatoriales. Lo más grave no sea quizás esto, sino el uso de la democracia directa, en los partidos jacobinos de izquierda, como nueva ideología legitimatoria (puesto que el marxismo-leninismo se encuentra desprestigiado y en crisis) de prácticas tradicionales como el vanguardismo, el sustitucionismo, el clasismo economicista, el divisionismo...

No nos extrañe pues el porqué del desprestigio de un ideal aún no realizado y cuyas potencialidades todavía pueden fecundar experiencias y realidades. Es por todo esto que N. Bobbio se ha referido a "el fetiche de la democracia directa": "la debilidad está precisamente, en mi opinión, en haber hecho de la democracia directa un fetiche, sin preguntarse en absoluto no sólo si es posible, sino también en qué consiste y, sobre todo, cuáles son sus relaciones con la democracia indirecta"<sup>106</sup>.

Como hemos tratado de hacerlo, desde el comienzo de este ensayo, la concepción de la democracia directa se encuentra frente a un número creciente de problemas que bien vale la pena anotar por su importancia: es un problema que siga siendo ideal y utopía y que las veces que cobra forma lo haga de manera incipiente y efímera, lo que se complica aún más por la razón de ser experiencias locales y clasistas fundadas en el ejercicio de un poder real y directo. Existe también el riesgo de que los "directo" se transforme en corporativo y que por lo tanto prevalezcan los intereses grupales privados y la sociedad tienda a la rigidez. La persistencia del capitalismo con su tradicional separación entre Estado y sociedad, lo público y lo privado, así como la existencia de las clases sociales, hacen indispensables las mediaciones y representaciones políticas. El tamaño de las sociedades modernas en tanto a sus dimensiones territoriales y poblaciones ha hecho pensar en la impracticabilidad de otra forma política que no sea la indirecta. La resistencia de partidos

políticos de izquierda marxistas-leninistas, de rasgos jacobinos, representativos, sustitucionistas y hegemónicos, que en lugar de organizar, unir y dirigir hacen todo lo contrario -dispersan, dividen y disuaden, resulta enormemente negativa para toda la praxis directa. En los últimos tiempos las mutaciones que se operan en las sociedades en



tanto que aparecen nuevos y diversos sujetos colectivos, cuestionan la centralidad y universalidad de la clase obrera y por lo tanto hacen el problema más complejo. Finalmente se puede anotar aquí la misma manera como se ha venido entendiendo a la democracia directa, la "verduga" de la democracia representativa.

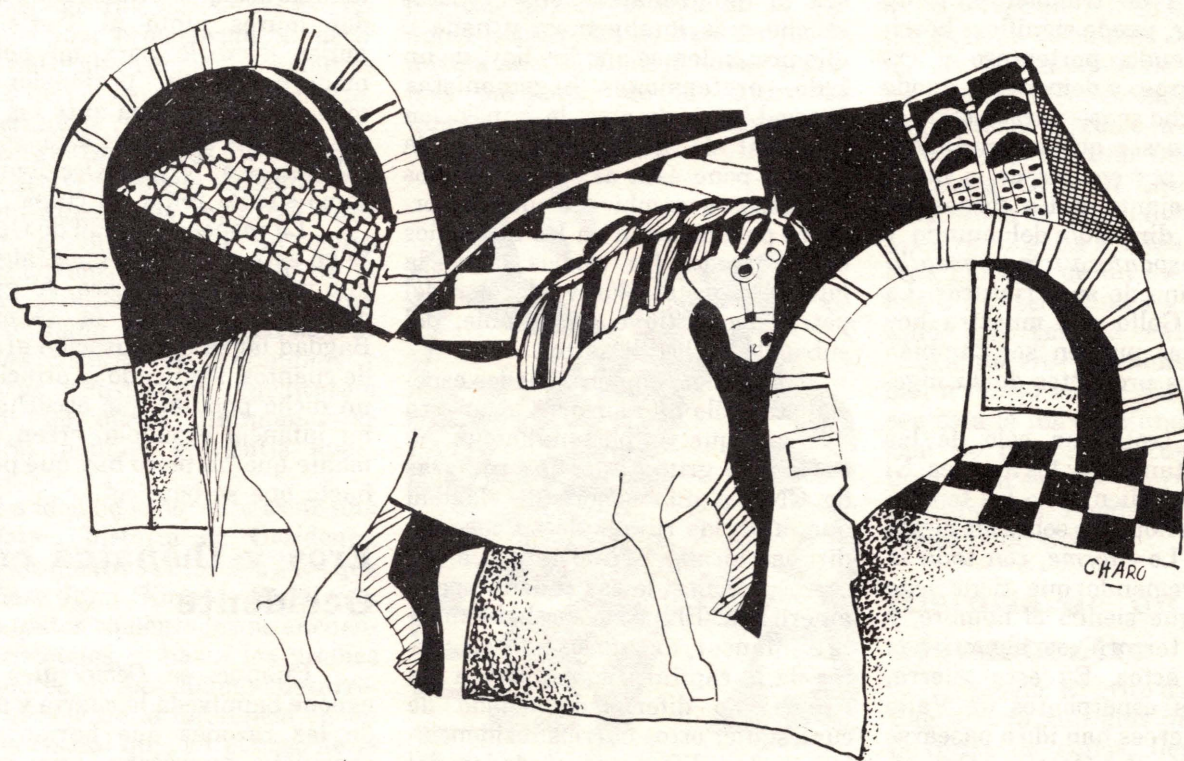
Hemos llegado al punto en que es posible comenzar a construir los puentes entre DR y DD. Para ello ha sido necesario escribir y problematizar por separado DR y DD, poniendo todo el énfasis posible en la búsqueda de los elementos que posibiliten el tendido de los puentes. Y de esta manera también hemos llegado al momento en que nuevas problematizaciones sobre la democracia comienzan a desarrollarse entre las corrientes marxistas y socialistas. Los comienzos de esta nueva problematización se encuentran en la llamada Escuela de Francfort (Horkheimer, Marcuse, Bloch, Habermas...) que buscó restablecer el vínculo esencial entre democracia y socialismo<sup>107</sup> y continúa actualmente (entre otros) con los miembros del grupo que hasta hoy se les denomina como Escuela de Budapest (Heller, Fehér, Vájda y Márkus) y que piensan el socialismo como proceso de "radicalización de la democracia", en particular A. Heller y F. Feher<sup>108</sup>. La problemática de la democracia que se ha ido formando es pues la de su radicalización, profundización y desarrollo, y en esta tematización renovada han ido ingresando intelectuales como H. Lefebvre<sup>109</sup>, N. Poulantzas<sup>110</sup>, C. Lefort<sup>111</sup>, P. Anderson y E.P. Thompson<sup>112</sup>, E. Laclau y Ch. Mouffe<sup>113</sup>, N. Lechner<sup>114</sup> y A. Quijano<sup>115</sup>, entre otros. Todos estos nuevos aportes están contribuyendo a hacer avanzar las investigaciones de la problemática en términos teóricos y prácticos y también a redefinir y renovar la perspectiva del socialismo. □

- 87 Consultar el libro de Ch. Bucu-Glucksmann y G. Therborn: *Le Défi Social-démocrate*, op. cit., Paris, 1981.
- 88 Ibid.
- 89 Citado por P. Birnbaum: "La question des élections dans la pensée socialiste", en *Critique des...*, op. cit., p. 59.
- 90 Citado por P. Birnbaum: "La question des élections...", op. cit., p. 64.
- 91 D. Colas: *Le léninisme*, PUF, Paris, 1982.
- 92 Consultar a R. Bahro: *L'Alternative (Pour une critique du socialisme existant réelement)*, Ed. Stock, Paris, 1979. También, *Je continuerai mon chemin*, Ed. Maspero, Paris, 1979.
- 93 De M. Löwy: *La pensée de Che Guevara*, Ed. Maspero, Paris, 1970. *Dialectique et Révolution. Essais de sociologie et d'histoire du marxisme*, Ed. Anthropos, Paris, 1973.
- Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. *L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*, PUF, Paris, 1976.
- *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Ed. Le Sycomore, Paris, 1979.
- *Paysages de la vérité. Introduction a une sociologie critique de la connaissance*, Ed. Anthropos, Paris, 1985.
- *Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective*, PUF, Paris, 1988.
- *Entre sus obras más importantes.*
- 94 M. Löwy: *Dialectique et Révolution...*, op. cit., p. 9.
- 95 Ibid., pp 9, 10 y 11.
- 96 R. Luxemburgo: *(Euvres (Tomo I y II), op. cit.*
- 97 R. Luxemburgo: *(Euvres: Ecrits politiques 1917-1918 (Tomo II), op. cit., p. 84.*
- 98 Ibid., pp. 84 y 85.
- 99 G. Lukacs: *Historia y Conciencia de Clase (Tomos I y II)*, Ed. Sarpe, España, 1985.
- 100 G. Lukacs: op. cit., Tomo I, p. 165.
- 101 K. Korsch: *Marxisme et Contre-Révolution. Dans la première moitié du vingtième siècle*, Ed. Seuil, Paris, 1975.
- 102 A. Gramsci: *Ecrits Politiques, Tomos I, II, III*, Ed. Gallimard, Paris, 1974, 1975 y 1980.
- 103 A. Pannekoek: *Les Conseils Ouvriers*, Ed. Belibaste, Paris, 1974.
- 104 Ver H. Lefebvre: *De l'Etat (cuatro tomos)*, op. cit.
- 105 H. Lefebvre: "Le vent du sud", *Le Monde*, Paris-Francia, 7/01/78.
- 106 N. Bobbio: "Qué alternativas a la democracia...", op. cit., p. 65.
- 107 J.M. Vincent: *La théorie critique de l'Ecole de Frankfurt*, Ed. Galilée, Paris, 1976.
- 108 A. heller y F. Feher: *Marxisme et Démocratie. Au-delà du 'socialisme réel'*, Ed. Maspero, Paris, 1981; *Anatomía de la Izquierda Occidental*, Ed. Panínsula, Barcelona, 1985. Ver también A. Heller: "El socialismo como radicalización de la democracia", entrevista de J.I. López Soria, *Rev. Socialismo y Participación* N° 20, Lima, diciembre de 1982. El libro de A. Ibáñez: op. cit., es de consulta obligatoria para hacer una introducción en estos nuevos problemas.
- 109 H. Lefebvre: *De l'Etat*, op. cit. Véase también *Une pensée devenue monde... Faut-il abandonner Marx?*, Ed. Fayard, Paris, 1980.
- 110 N. Poulantzas: *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, op. cit.
- 111 C. Lefort: *L'invention démocratique*, Ed. Fayard, Paris, 1981.
- 112 P. Anderson: *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista*, Ed. Tierra del Fuego, Argentina, 1988. Véase también: *Sur le marxisme occidental*, Ed. Maspero, Paris, 1977; *Sur Gramsci*, Ed. Maspero, Paris, 1978. E.P. Thompson: *Misericordia de la teoría*, Ed. Crítica, Barcelona, 1981.
- 113 E. Laclau y Ch. Mouffe: *Hegemonía y Estrategia Socialista. hacia una radicalización de la democracia*, Ed. Siglo XXI, México, 1987.
- 114 N. Lechner (editor): *Estado y Política en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México, 1981.
- 115 A. Quijano: *Moderidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Ed. Sociedad y Política, Lima, 1988.

Alberto Rocha, political analyst and lecturer at the Universidad Nacional de Ingenieria, has recently published a book in which he suggests the possibility of the rejoining of the representative democracy with the direct democracy. This suggestion being made following his study of those philosophical and political concepts over which the long period of consolidation of the formal democracy has been based. At the same time Rocha also follows up those crucial direct democracy experiences which, although having occurred intermittently form an important part of the learning process. Rocha proposes to enrich and to deepen representative democracy by mechanism of decision making which do not accept intermediaries.

## LA REVANCHA DE POITIER

Los vasos comunicantes entre oriente y occidente



La revancha de Poitiers no se llegó a consumar pero dejó en el tintero, o en las arenas del golfo, una serie de interrogantes sobre la incapacidad de occidente para entender al mundo islámico y musulmán. Azofra, escritor y periodista, intenta explicar estos senderos que se bifurcan desde que los árabes fueron impedidos de trasponer los Pirineos allá por los ochocientos. Intolerancia y fanatismo no siempre han sido obstáculo entre estos dos mundos.

Félix Azofra

□ “Muchas cosas enormes hay. Empero, nada tan enorme como el hombre”, escribía Sófocles, con asombro, hace ya casi dos mil quinientos años. El adjetivo que el gran trágico utiliza —*deinon*— es sumamente difícil de traducir y, tanto como *enorme*, puede significar horrible y tremendo, portentoso y extraño, milagroso y demoniaco; y todo esto —y mucho más— parecè serlo el hombre, este ser que levantándose en contra y por encima de la naturaleza, semejante a los dioses, se adjudica la dirección del mundo y decide con *espantosa irresponsabilidad* el destino de sus criaturas. La guerra del Golfo nos muestra hoy cuán *enormes* pueden ser también los pavorosos productos de su ingenio.

No se trata tan sólo de las bombas, los tanques y los aviones. Ni de los pozos ardientes, o las toneladas de crudo flotando sobre las aguas del océano. Lo *enorme*, con toda la carga de tremendo que tiene este adjetivo, sigue siendo el hombre, y enormes y terroríficos siguen hoy siendo sus actos. En esta guerra, como en los esperpentos de Valle Inclán, los héroes han ido a pasearse por el callejón del Gato, y sólo han quedado, enfrentándose con saña los unos a los otros, los rufianes. Esta es una guerra en la que, al revés de lo que suele ocurrir en las películas, no hay buenos, pues ni Saddam Hussein es el *madhí* que aguardan esperanzadas las explotadas masas islámicas de todo el mundo, ni Kuwait constituye el régimen político inocente que quiere presentarnos

la propaganda occidental, ni quienes se encuentran al otro lado de las trincheras han volado con sus rápidos aviones a librar en el último momento de la violencia del villano a la doncella raptada. En esta guerra —ya lo han señalado observadores mucho más inteligentes, y nada a ello pretendemos añadir— hay, de un lado, pretensiones hegemónicas innegables y, de otro, la imposición gansteril de quien, poseyendo la fuerza, pone ésta al servicio de los poderosos a cambio de una importante participación en los beneficios del mercado. En ambos lados la guerra tiene el olor y el color del petróleo que fluye, inagotable, del subsuelo de los desiertos.

Hay algo, empero, que los especialistas sólo han susurrado en esta guerra y que yo, personalmente, he escuchado gritar ante las cámaras de CNN a una señora de Bagdad que, ante las ruinas de su casa, se dirigía, airada e impotente, a los corresponsales de esa cadena norteamericana. El barrio —probablemente al-Mansur, uno de los más elegantes de la capital iraquí—, pese a las ruinas, no difería demasiado de cualesquier otros barrios residenciales en las diferentes ciudades del mundo. La imagen que proyectaba la señora era la moderna imagen de una mujer vestida con el buzo deportivo con el que, probablemente, ha corrido y recorrido cada mañana, durante años, las calles, plazas, parques, tiendas, mercados y clubes de su ciudad con el objeto de mantener la línea y satisfecha de su condición. Me resulta muy difícil imagi-

nar a esta misma mujer, cubierta con su *abaya*, libre de las indiscretas y pecaminosas miradas de los hombres, caminando con su paso corto y rápido por la estrechas calles que rodean el viejo palacio del Abbasi, o la Madrasa que levanta sus carcomidos muros junto al Tigris. Esta mujer, símbolo para mí del Iraq moderno o con pretensiones de modernidad, gritaba ante las cámaras de CNN que “todo esto” se debía “al petróleo” y que Occidente —así como suena— tenía “la culpa”.

La responsabilidad de Occidente en esta guerra es, pues, algo más que una figura retórica. Al gritarlo ante las cámaras, la señora de Bagdad lanza su acusación al rostro de cuantos, siguiendo el principio de un dicho popular que escuchara en mi infancia española, creen firmemente que “al moro hay que pegarle hasta que se bautice”.

## Eros y thánatos en Occidente

Cuando, en *Demócrates alter*, expone Sepúlveda la cuarta y última de las razones que harían de la conquista americana una guerra justa, Demócrates, su personaje, señala que “hay otras causas justas de guerra, entre las que, sino hay otro camino, una es la de *someter por las armas a aquellos cuya condición natural es la de que deben obedecer a otros, si es que rehusan su imperio* (“... ut aliis parere debeant, si eorum imperium recusent...”); *pues esta guerra es justa por ley de naturaleza,*

conforme al parecer de los máximos filósofos". Leopoldo, el interlocutor de Demócrates en el libro de Sepúlveda, observa este absurdo y exclama que no es posible que alguien se halle condenado a la servidumbre por la ley natural, pues de ser así, los juriconsultos bromearían al decir que la naturaleza engendra hombres libres y que el derecho los esclaviza. Demócrates le responde que por *servidumbre* entienden los filósofos algo muy distinto de lo que entienden los juriconsultos, pues, mientras éstos llaman servidumbre a un cierto estado adventicio procedente de la fuerza y el derecho, aquéllos denominan así "a una cierta torpeza inserta y a las costumbres inhumanas y bárbaras (Philosophi tarditatem insitam ac mores inhumanos ac barbaros nomine servitutis appellant...)".

La idea de lo *bárbaro* tiene una larguísima historia en Occidente. Entre los máximos filósofos a los que se refiere Juan Ginés de Sepúlveda en los textos comentados se encuentra Aristóteles, y hasta los propios pensadores árabes habían desarrollado la idea de la diferencia en un sentido clásico que, en el caso de la obra de Ibn Sa'íd de Toledo, por ejemplo, apuntaba ya a la formulación de una moderna teoría racista en pleno siglo XI. En su "Libro de las categorías de las naciones", en efecto, donde expone ideas que se refieren a la desigual capacidad creadora de las razas, se pueden percibir, como lo señala Vernet, extraños paralelos con las teorías de Müller, Fritsch y Stratz. La idea de lo *bárba-*

ro, en todos los casos, exige de quien la elabora y difunde una concepción del mundo en la que unos por razón de raza, cultura o religión, se encuentran más próximos de los paradigmas de perfección que otros que, por esa *torpeza inserta* de la que habla Sepúlveda, no han corrido la misma suerte. Dado que estos últimos participan de la naturaleza humana de los primeros, los *civiliza-*



dos se encuentran en la obligación moral de modificar las condiciones de vida de los *bárbaros* y, si para ello no queda otro camino que la guerra, esta última se justifica. La razón última de Occidente ha sido siempre soteriológica. "Al moro", como rezaba el dicho español de mi infancia, "hay que pegarle hasta que se bautice".

Es curioso observar que en todas las guerras que los países de

Occidente han hecho fuera de su ámbito cultural la motivación doctrinaria ha estado siempre marcada por esta razón última. El amor del occidental, hacia el *otro* lo lleva, inevitablemente a asesinarlo en nombre de su salvación. Así ha sido en todas las guerras coloniales desde, por lo menos, la conquista de México. Así ha sido también, en las intervenciones posteriores, como la de Vietnam, donde *el americano imparable* que retratará Graham Green algunos años antes de que la intervención se iniciara, llegaba a estas lejanas tierras imbuido de un amor profundo hacia sus semejantes y dispuesto a todo con tal de salvarlos. En Occidente, *eros* y *thánatos* se confunden a diario en un abrazo. Tal vez sea ésta la más profunda contradicción de nuestra cultura. Tal vez, también a esto se refería el grito de la mujer de Bagdad frente a las cámaras de CNN.

## Historia de un desencuentro

Pero no. El grito de la mujer de Bagdad era aún más profundo. Era un grito de siglos, llegado de las oscuras profundidades de la Edad Media. La mujer de Bagdad nos gritaba a los occidentales nuestra incompreensión. El mundo islámico es tanto Oriente como Occidente. Se encuentra en la frontera, y, en esa frontera, participa también de los oscuros temores del hombre de Occidente a un *más allá*, espacio impenetrable de lo numinoso, para decirlo al modo de Rudolf Otto. Si el

cristianismo, “cediendo al miedo”, como dice Levi-Strauss, “restablece el otro mundo”, en el Islam “la política se vuelve teología”. Según Levi-Strauss, el hombre, ha hecho tres grandes intentos religiosos “para librarse de la persecución de los muertos, de la malevolencia del más allá y de las angustias de la magia”, y, en cada uno de estos intentos (budismo, cristianismo e Islam), ha ido retrocediendo. El aspecto irracional de lo religioso, ese *mysterium tremendum* del que habla Otto, ha terminado siempre por recuperar sus fueros.

Chaadáev, el filósofo ruso, decía que “la sociedad exenta de una gran idea espiritual, al alcanzar la cima de su desarrollo material, está condenada a la extinción”. La resurrección o puesta al día de las ideas de Chaadáev, de Pushkin, Dostoievski y los eslavófilos en la Rusia contemporánea demuestra que el occidente cristiano continúa prisionero de sus miedos, y el discurso pseudo-religioso de Bush, por más cínico que pueda parecer, está dirigido a sensibilizar a un público que sigue sintiendo lo enorme y lo pavoroso como manifestaciones de la divinidad, de ese *mysterium tremendum* al que me he referido. El hecho de que Bush sea o no un cínico -cosa que yo no puedo ni pretendo demostrar- no modifica las cosas. Hoy, cuando el progreso se presenta ante nuestros ojos carente de sentido humano e independizado de los fines del hombre, cuando, en fin, el progreso deviene un *fin en sí*, la religión, con toda su carga de terrores, recupera

el terreno que parecía haber perdido en Occidente.

En el mundo islámico jamás lo había perdido. Religión y política se confunden en el Islam, y hasta un laico de origen cristiano, como Michel Aflack, fundador del partido *Ba'th*, se ve obligado a reconocer en muchos de sus escritos la importancia e imprescindibilidad del pensamiento islámico en la formación de una ideología nacionalista en el mundo árabe. De ahí que, pese al también supuesto cinismo de Saddam Hussein, su discurso religioso y



coránico sea más verosímil y creíble que el de Bush. En el caso de Bush es impostación; en el de Hussein, casi naturaleza.

Aquí se halla una de las claves del desencuentro entre el Oriente musulmán y el Occidente cristiano. En un momento determinado de la historia, en tanto el mundo islámico se recluía cada vez más en la tradición por la influencia del Corán y de la Sunna (“la novedad equivale en el Islam a disidencia política”, llega a decir a este respecto Maravall), Occidente trataba de liberarse de sus temores y se lanzaba a la

búsqueda de esas novedades a las que el Islam se negaba. Desde entonces, Occidente ve en el Islam la imagen de lo que fue, el reverso de su medalla.

Pero el mundo islámico ve en Occidente la imagen de lo que debió haber sido y no quiso -o no pudo- alcanzar. Es el jardín de los senderos que se bifurcan. Si en pleno siglo X-centuria esplendorosa de Bagdad y de Córdoba -un observador inteligente hubiese tratado de adivinar el futuro, no cabe ninguna duda de que habría apostado por el Islam. El origen del actual sistema de vida que los investigadores encontraban antes en la Revolución Francesa, más tarde en la Inglaterra del siglo XVII y hoy en la Italia y el Flandes del Renacimiento habrá de buscarse dentro de poco, dice Goitein, en el lejano Bagdad o en Córdoba la magnífica. En aquellas cortes califales florecían las artes, las letras y el pensamiento y se desarrollaban el comercio, la banca (*cheque* es una palabra árabe de aquella época) y la industria. Sin embargo, todo aquel magnífico desarrollo se detuvo de pronto. ¿Qué ocurrió? ¿Cómo poder explicarnos, a diez siglos de distancia, este fenómeno?

Todos los investigadores han tratado de ver en el Islam la causa primera de este desarrollo detenido y hablan, cuando no de fatalismo (el padre Lator S.I. asegura, sin embargo, que el Islam no es ni más ni menos “fatalista” que el cristianismo), de una concepción ahistórica del mundo ya presente en las aleyas coránicas y reforzada, como sostiene

Maravall, por la Sunna ("tradición") y el Hadith. Tal vez, sin embargo, la respuesta la diera ya en la Edad Media Ibn Jaldún al hablar del peso del nomadismo en las culturas orientales. Algo semejante piensa por ejemplo, al-Wardi, sociólogo iraquí contemporáneo, para quien la mentalidad beduina ha modelado, desde antiguo, las diversas culturas de la "tierra de Caín y Abel", que es el nombre con el que ha bautizado a su país. Si observamos que, desde que los bárbaros gutti redujeran a cenizas las espléndidas ciudades de Sumeria, el Creciente Fértil ha conocido, una tras otra, infinidad de invasiones destructoras (kasitas, hurritas, hititas, mitani, pueblos del mar, medos, persas, griegos, partos, seljucíes, mongoles y un largo etcétera), podemos concluir señalando que lo permanente en la región es el ciclo de destrucción-reconstrucción que caracteriza a las culturas de Oriente. Desde que el Islam se impusiera en estas tierras, sin embargo, lo permanente son las azoras del Corán, escritas en las paredes de las mezquitas y recitadas en los mercados. El Islam ha demostrado en este sentido que es el más poderoso elemento de cohesión interna de estos pueblos, y hoy, con más de mil trescientos millones de fieles en todo el mundo, parece ser la única religión cuyo crecimiento y expansión se hallan todavía asegurados.

Si alguna vez apostó por la novedad (*modernos* se le llamó, por ejemplo, a aquellos poetas que, como Abu Nuwás, trataron de superar en sus casidas la tradición de los came-

lleros en el espléndido Bagdad de al-Mamún y Harun al-Rashid), la cultura árabe decidió, en un momento determinado, ante los embates de los nómadas, asegurar su permanencia. Esto ha tratado de hacer a lo largo de los últimos mil años. Al-Mutanabi, el más grande de sus poetas, sigue siendo el mismo gran poeta de entonces. Entonces fue, precisamente, cuando los senderos del Oriente islámico y el Occidente cristiano se bifurcaron. Si ellos tienen mucho que aprender de nosotros, nosotros podemos también aprender de ellos el secreto de la permanencia.



## La enemiga occidental

Según Montgomery Watt, pese a todo lo que la cultura árabe "ha contribuido a la cultura europea, era en lo fundamental algo ajeno, el gran enemigo, al que era preciso temer incluso en los momentos de admiración". "La imagen del Islam que hemos heredado", continúa diciendo, "se estructuró en los siglos XII y XIII bajo el impacto de este miedo a los sarracenos; e incluso en nuestros días son pocos los europeos occidentales que pueden considerar al Islam

con imparcialidad".

No parece haber una razón lógica, sin embargo, para esta enemiga declarada. La cultura árabe ha contribuido como ninguna otra, después de la griega, a formar nuestra cultura. Nuestra deuda con sus poetas, científicos, filósofos, astrónomos, navegantes, teólogos y místicos es extraordinaria, como lo demostrara Juan Vernet en su magnífico trabajo sobre "La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente". No menos habría de ser nuestro reconocimiento a su tolerancia, a ese sentido ecuménico y liberal que siempre permitió la existencia de otras formas culturales y religiosas, de pueblos, en fin, que, como *dimmiés* o protegidos, han sobrevivido hasta hoy en un mundo que tradicionalmente los respetó. Pese a ello, sin embargo, el Occidente cristiano ve en el Oriente musulmán ese "gran enemigo" al que se refiere Watt. Una vez bifurcados los senderos, Occidente se niega a reconocer deudas y parentescos.

No se trata tan sólo de las razones que esgrimiera Sepúlveda hace más de cuatro siglos y que, estando hoy vivas en la guerra del Golfo (en tiempos de Sepúlveda fueron sistemáticamente rechazadas por la corona española: hasta ese punto hemos retrocedido), aparece, en mi opinión, como consustanciales a nuestra cultura. Las razones de Sepúlveda valen tanto para los indios americanos como para los comunistas vietnamitas, pero en el caso de la enemiga occidental al Islam parece haber algo más. Más que una guerra fría y calculada, parece un

pleito de familia en el que las pasiones imponen su imperio a la razón. El Islam es, de algún modo, nuestra Edad Media, nuestro pasado, y, al tratar de anularlo, de "reducirlo a cenizas", tratamos también de olvidarnos de lo que fuimos. No de otro modo pueden explicarse la saña (bombas y bombas sobre Bagdad) ni el exceso (veintiocho contra uno, olvidando que, alguna vez, en Occidente esto habría sido considerado una infamia y una felonía) en esta guerra del Golfo en la que queremos, al parecer, acabar con los fantasmas que nos atormentan.

Todo ello hace que el crimen sea aún mayor. Ya era grande en el caso de la Palestina ocupada por los ejércitos sionistas. Hoy es incommensurable. No es casual que quien se pone a la cabeza de los coligados sea un país carente de tradición. Se hace, al fin, la guerra a una cultura tradicional por excelencia, y se hace, además, en aquella Mesopotamia que viera nacer las primeras civilizaciones de la historia humana. La postmodernidad está dando con ello

un paso de ciego hacia el abismo del futuro. El nuevo orden mundial consiste, al parecer, en que los países desarrollados han decidido quemar las naves sin consultarnos, confiados en la ciencia, la tecnología, el progreso y las leyes del mercado. El hombre ha quedado, junto con los dioses y con Dios, arrinconado en el baúl de los recuerdos. Con esta guerra ingresamos a una nueva era y ninguna seguridad tenemos de que sea humana.

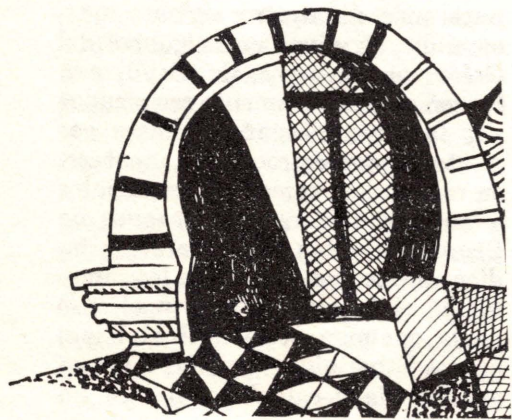
## La revancha de Poitiers

Pero todavía el nuevo orden tardará en imponerse. En esta guerra sin héroes hay, sin embargo, pasiones encontradas. Hussein, el "carnicero de Bagdad" al que los americanos comparan con el propio Hitler (el prefiere compararse con Saladino, el sultán seljucí que derrotara a los cruzados en San Juan de Acre), es hoy un símbolo de resistencia para todos los pueblos del Tercer Mundo, y, más allá de la racionalidad que pueda sostenerlo como símbolo, concentra las pasiones y las esperanzas de quienes ven en el nuevo orden económico mundial surgido del fin de la Guerra Fría el peso de una condena definitiva. Su dimensión es hoy, tanto como panárabe y panislámica, tercermundista. En política, como en arte y en religión, lo irracional tiene un peso extraordinario y, como escribiera Martí, "lo real es lo que no se ve".

Y esto es lo que no quieren ver, precisamente, los coligados, lo que tampoco han querido ver -o no han



podido- los países miembros del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. No han visto, en efecto, que esta guerra ha sido esperada por los pueblos árabes como revancha de Poitiers, por los islámicos como *yihad* mediante el cual el Islam pueda extenderse como religión de paz por todo el mundo (la paradoja es tan sólo aparente) y ahora por los países del Tercer Mundo como un suceso en el que, de cumplirse lo que parece imposible (en ello radica su esperanza: en la casi imposible victoria de Iraq), cada uno de los pueblos pobres volverá a tener la posibilidad de



escribir su propia historia, esa historia que, junto con sus riquezas naturales y sus convicciones más profundas, le arrebatara el colonialismo. Hoy -todos sabemos- la historia de nuestros pueblos está enajenada, y son otros -los pueblos desarrollados- los que dictan el guión que habremos de seguir en el futuro. A eso han quedado reducidos nuestros pueblos, mal que les pese a los neoliberales que sientan entre nosotros cátedra de modernidad, y de este estado de *no ser*, de la simple esperanza de

*devenir*, queremos todos levantarnos hacia un futuro de plenitud humana. Aunque parezca irracional -y lo es-, la guerra del Golfo nos presenta a todos esa posibilidad.

Si es así, la guerra del Golfo es también mucho más que un simple episodio en el milenarismo conflicto entre el Oriente musulmán y el Occidente cristiano. Si es así, la guerra del Golfo es, como la ha definido el propio Saddam Hussein, apoyándose en una aleya del Corán

referida a la Madre del Libro (\*43,3), "la madre de todas las batallas". El nuevo orden económico mundial no puede imponerse sino ampliando cada vez más el abismo que separa a los países occidentales de los orientales (en el sentido cultural, no político), a los ricos de los pobres, a los del norte desarrollado de los del sur por desarrollarse. En esta "madre de todas las batallas" muchos pueblos del Tercer Mundo tienen puestas hoy sus esperanzas de futuro. □

---

Poitier's revenge could not be fulfilled but it left in ink and also in the desert sands a series of questions about the inability of the western world to understand the Islamic universe. Azofra a Spanish writer and journalist, tries, from one of the two Spains, to explain these separate paths, forked from the eighth century, the time when the arabs failed in their attempts to cross the Pyreness. Intolerance and fanaticism have not always been the barriers between these worlds, however a series of conflicts have inevitably blocked the path to mutual understanding.

---

## DESASTRE SOBRE DESASTRES

Ficción y realidad luego del terremoto del Alto Mayo



Andrew Maskrey ensaya en este artículo una aproximación a las salidas y al potencial rector que tienen los pueblos del Perú, a partir de las experiencias que dejan los desastres telúricos que convulsionaron el Alto Mayo en 1990. El principal freno a la ineficiencia estatal parece estar constituido por la organización democrática de la sociedad civil. Los desastres naturales tienen a no dudarlo una incidencia menor que los desastres económicos y sociales que se han sucedido en los últimos cinco siglos. Las conclusiones que se pueden extraer para reconstruir este país desde sus cimientos están a la vista, y pueden verificarse hoy tras el sismo que azotó nuevamente la zona, en abril de este año.

Andrew Maskrey-

□ En un país donde la palabra desastre ya se considera sinónimo de país, podría parecer perverso e irrelevante preocuparnos por un rincón de la selva hace poco asolado por un terremoto. El Alto Mayo en San Martín es, como toda la amazonía peruana, un espacio olvidado en el guión oficial de la historia y tiene poca presencia en la vida política y económica del Perú. Si no fuera por el crecimiento del cultivo de la coca, la presencia de grupos alzados en armas y el impacto coyuntural del terremoto del 29 de mayo de 1990, el Alto Mayo seguramente ni figuraría en el imaginario nacional.

Pero en la medida que el concepto de desastre en el Perú se expande hasta abarcar incluso nuestras relaciones más íntimas, es preciso rescatar las lecciones que podríamos aprender de los mal llamados desastres naturales. Porque en la medida que las fronteras entre desastres y sociedad se vuelven más borrosas, el conocimiento de las causas y el impacto de los desastres naturales (y de como mitigarlos) nos puede resultar muy útil. Desde la especificidad del desastre quizás podríamos proyectarnos hacia la reconstrucción de ese conjunto que siempre nos elude.

En este breve ensayo, intentaremos examinar el caso del desastre del Alto Mayo y subrayar lo que creemos haber aprendido ahí, pensando que la experiencia puede resultar sugerente para orientar cualquier intento de reconstrucción —en todo sentido— del país.

## El Escenario

Debido a su no-integración con la red fluvial, la economía del Alto Mayo recién inició su recuperación con la apertura de los aeropuertos de Rioja y Moyobamba en 1940 y con mayor fuerza a partir de la llegada de la Carretera Marginal desde la Costa en 1974. Con la Marginal, se operan cambios bruscos y violentos en la región.

En lo económico, se promueve el monocultivo del arroz y del maíz amarillo duro, marginando a las actividades agrícolas y manufactureras de autoconsumo e integrando a la totalidad de la población al mercado urbano nacional. Anteriormente, existía un dualismo entre la producción comercial (de café, cacao, jebe, etc.) para la exportación y la autoproducción para satisfacer las necesidades regionales. Con el monocultivo; la población se vuelve dependiente de factores externos, fuera de su control: el estado de mantenimiento de la Marginal; la disponibilidad de créditos e insumos; la política de precios y comercialización de los diferentes gobiernos de turno.

En lo poblacional, se produce una inmigración fuerte de campesinos de la Sierra Norte quienes impulsan la agricultura arrocera, introduciendo el cultivo bajo riego. Entre 1972 y 1981, la tasa de crecimiento medio anual de población urbana, por ejemplo, en la provincia de Rioja fue de 9% y en el distrito de Yuracyacu 16%. Sin embargo, una vez incorporados las mejores tierras

a la agricultura comercial, empieza una sobrepoblación que empuja la expansión de la frontera agrícola hacia los bosques de protección con rendimientos cada vez más bajos.

En lo ecológico, la expansión demográfica y el cambio de modelo productivo genera problemas de envergadura. Se destruyen los recursos naturales de los cuales antes dependía la población regional (madera y caña; plantas medicinales; carne del monte; cultivos regionales).

En lo cultural, se empieza a perder el manejo tecnológico regional de la población oriunda sobre sus recursos y por ende todo un modo de vivir, trabajar, hablar, y recrearse. No sólo se destruye el entorno físico sino además los patrones culturales.

En la segunda mitad de la década del 80 se esfuma el espejismo del desarrollo promovido por la Marginal y el Alto Mayo se sumerge en una crisis, sin precedentes en la región. Se quiebran las entidades estatales, encargadas de comercializar el arroz y maíz y se abandona el mantenimiento de la Marginal. Como resultado no se puede evacuar la producción agropecuaria y quedan impagos los agricultores. Por la destrucción de los bosques de protección se altera el régimen hidrológico, provocando sequías por un lado y huaicos e inundaciones por el otro (Río Gera 1989, Río Indoché 1989, San Miguel del Río Mayo 1990). Como paliativo para el agricultor, se extiende el cultivo y procesamiento de la coca desde su enclave en el Alto Huallaga. Estos procesos, específicos

a la región, se desenvuelven en la coyuntura de la peor crisis económica en la historia republicana del Perú con la pauperización de la población y el repliegue del Estado. En el caso de San Martín, la crisis del Estado tiene mayor resonancia debido a los problemas surgidos en torno a la Región III "San Martín-La Libertad", impuesta por el gobierno anterior en contra de la voluntad de la población sanmartinense.(1).

Sin embargo, a pesar de la crisis, o de repente debido a ello, se consolidan algunas tendencias positivas en la región. Se consolidan niveles significativos de organización poblacional, tanto a nivel de los productores agrarios como a nivel de los Frentes de Defensa que empiezan a ejercer cierta autoridad social de determinadas zonas: proceso que se acentúa con la debilitación de los gobiernos locales. En el Alto Mayo, es el Frente de Defensa de los Intereses de Soritor que logra el mayor nivel de consolidación y organicidad. A nivel productivo, inicia su desarrollo un sector de pequeña industria que abastece al mercado urbano regional, y que paradójicamente logra ventajas de localización justamente por el aislamiento de la región y el mal estado de la Marginal. A nivel tecnológico, la mezcla de elementos nuevos y tradicionales produce una coyuntura bastante propicia para la producción, que favorece la adopción de innovaciones tecnológicas por parte de la población.

En resumen, coca y pequeña industria, violencia política y organización social, destrucción am-

biental y diversificación de la producción agraria, se convierten en características de la región: situación que el 29 de Mayo de 1990 se interrumpe por el terremoto.

## **El Desastre del 29 de Mayo de 1990**

El sismo ocurrió a las 9.35 p.m. del 29 de Mayo de 1990 con una magnitud de 5.8 en la escala Richter. Las zonas con mayores daños fueron las provincias del Alto Mayo en San Martín (Moyobamba y Rioja) y la provincia de Rodríguez de Mendoza en Amazonas. En el Alto Mayo se produjeron 65 muertos y 607 heridos y más de 3000 viviendas fueron afectadas. El centro poblado más afectado fue Soritor con 26 muertos y 310 heridos y más de 1,100 viviendas afectadas (90%) del total.

El Alto Mayo de por sí tiene una larga historia sísmica. El último sismo destructor se sintió en 1968. Resulta evidente que el desastre en sí se produce debido a la vulnerabilidad de la vivienda frente a las ondas sísmicas.

La mayoría de las viviendas que cayeron y que mataron a sus ocupantes fueron viviendas de tapial con deficiencias serias en su sistema constructivo. El mal estado de conservación de las edificaciones, la deficiente tecnología utilizada en su construcción y el efecto de las lluvias han contribuido a debilitar los cimientos y los muros. Muchas edifica-

ciones antiguas que habían sufrido los efectos de los sismos anteriores, han sido dañadas seriamente debido a que no fueron adecuadamente evaluadas ni reparadas. Por otro lado, las viviendas de albañilería de ladrillo o bloques de concreto, que existen en menor proporción, han sufrido daños debido a la mala técnica constructiva empleada y debido a fallas en los muros. Muchas viviendas no tenían elementos estructurales de refuerzo como vigas y columnas de concreto armado.

Evidentemente la vulnerabilidad de la vivienda se explica en parte por el estado precario de las casas levantadas por los migrantes de la sierra a lo largo de la Marginal. Sin embargo, el colapso de casas antiguas de tapial en Soritor, Moyobamba y Rioja demuestra que en sí el sistema constructivo tradicional que viene desde la colonia no tiene un comportamiento adecuado en caso de sismos.





## Los Actores Sociales y el Desastre

La sistematización de experiencias de desastres anteriores nos indica que las acciones de las agencias gubernamentales, internacionales y privadas que intervienen en las etapas de emergencia responden a un guión pre-elaborado y ficticio de las catástrofes. Esta versión **teatral** ó **kitsch** de los desastres obedece más a las necesidades voraces de los medios de comunicación de contar con imágenes sensacionalistas que a la realidad social y cultural en la cual el desastre irrumpe. En el caso del Alto Mayo, por tratarse de una zona no-fichada en el guión oficial de la realidad nacional, algunos de los encargados de los programas de emergencia pudieron dar rienda suelta a su imaginación.

La primera suposición básica que figura en este guión teatral de los desastres es que las necesidades

más urgentes después de ocurrido el sismo son alimentos y carpas. Los envíos realizados a la zona durante las primeras semanas de junio consistieron básicamente en estos elementos además de medicinas.

En primer lugar, la población del Alto Mayo, como toda la población sanmartinense acababa de terminar una larguísima huelga departamental, cuyo punto central fue exigir la evacuación de la producción agraria almacenada, de arroz y maíz, hacia la Costa (problema aún por resolverse). Es discutible en todo caso el envío de alimentos a una de las más importantes regiones productivas de alimentos del país y cuya problemática verdadera consistía en como evacuar sus excedentes. Tampoco se puede decir que el terremoto destruyó los cultivos en sus chacras. Según versiones de la población los envíos incluyeron . . . . . sacos de arroz.

En segundo lugar, y tal como ocurre en todo el mundo, la población en general se mostró poco entusiasta en abandonar sus viviendas para ocupar una carpa en la plaza, por temor a perder sus posesiones o enseres. La mayoría de las viviendas en Soritor y Moyobamba son casahuertas, con un tambo al fondo que también sirve de cocina. Por lo tanto, muchas de las familias optaron lógicamente por permanecer en sus propiedades acondicionando sus tambos como refugios provisionales.

Los envíos más útiles resultaron siendo las medicinas y las calaminas (las cuales fueron entre-

gadas en cantidad por agencias privadas e internacionales). Sin embargo, habrá que entender que en el momento de ocurrir el desastre, el Sector Salud se encontraba totalmente desabastecido de medicinas, en el contexto de crisis de los servicios públicos a nivel nacional. Las medicinas enviadas suplieron efectivamente una deficiencia generalizada en el servicio y no sólo las necesidades inmediatas de auxilio a los heridos. En la misma forma, las calaminas pudieron utilizarse para la ampliación de los tambos provisionales, además de encontrar utilidad posterior en la reconstrucción definitiva de la vivienda.

Si bien muchos de los envíos fueron innecesarios y demostraron un gran desconocimiento de la región, de la población y de sus necesidades, es preciso destacar que su transporte y distribución fueron organizados en forma bastante eficiente si bien vertical, por el INDECI. Es encomiable que no haya habido quejas de corrupción ni malversación masiva de recursos, algo que con tanta frecuencia se ha visto en otros desastres.

La reacción de la población sirvió para romper un mito más: que la población queda traumatizada, indefensa e inerte después de un desastre. Lo que sí se comprobó fue que la efectividad y rapidez de su recuperación después del "shock" inicial dependió de su grado de organización: el Frente de Defensa. El día siguiente al terremoto, esta organización ya había realizado su

propia evaluación de daños y de necesidades, la cual se entregó a un sorprendido ex-presidente de la República quien visitó Soritor acompañado por la televisión y prensa nacional.

El Sistema Nacional de Defensa Civil, se basa en Comités a nivel Distrital y Provincial, y está conformado por las autoridades Municipales y Políticas y por representantes de los diversos Sectores del Estado. No existe un canal claro de participación para las organizaciones poblacionales como los Frentes de Defensa, o los Comités de Productores agrarios. En casos como Soritor, donde la organización que predomina, (y en la cual participa el Municipio) es el Frente de Defensa, se produjo una contradicción. En Soritor, se insistió en la necesidad de crear un Comité Distrital de Defensa Civil, que debiera encargarse de la distribución de la ayuda y las acciones de limpieza de escombros al margen de las organizaciones existentes. Felizmente en Soritor el sentido común prevaleció sobre la visión oficial. En forma pragmática, la población instaló un Comité de Defensa Civil con una participación protagónica del Frente de Defensa. Pero, en general, el desastre del Alto Mayo demostró que la respuesta oficial se basa en una estructura de gobierno formal que en muchas partes del Perú siempre ha sido ausente y ha dejado de funcionar o se ha convertido en una ficción más. A la vez las organizaciones propias de la población no gozan de legiti-

dad oficial, y por lo tanto no pueden participar adecuadamente en las acciones de emergencia.

## Hacia la Reconstrucción

La sorprendida población del Alto Mayo, no acostumbrada a las atenciones ni del gobierno, ni de agencias privadas e internacionales, fue objeto (y mas no sujeto) de una avalancha de visitas por misiones de evaluación de la más diversa índole. Otra suposición básica de la versión teatral de los desastres es que cada institución que tiene algún vínculo con la situación debía enviar una comisión evaluadora para recorrer la zona.

La población experimentó lo que en sus propias palabras era una plaga de zancudos. Inicialmente recibieron las visitas con gran expectativa e interés, pero conforme avanzaban las semanas, seguían llegando las misiones evaluadoras y no se producía ninguna propuesta concreta para la reconstrucción de la región y empezó a calar el escepticismo.

En realidad, una vez pasada la etapa de "emergencia" se retiró INDECI de la zona y con él, muchas de las entidades de ayuda privadas. Del Estado no llegó ninguna propuesta de reconstrucción. Muchas de las entidades privadas levantaron ilusiones con sus visitas pero no volvieron a reconstruir sus propiedades en la medida de lo posible. Había acabado la fiesta del desastre.

## Lecciones del Alto Mayo

En contextos como el peruano, los supuestos convencionales acerca de la mitigación de los desastres se hacen agua. En el Perú, la mitigación de desastres como tal no existe, no se hace.

En vez de mitigación, se aplica una versión ficcional de los desastre con resultados de por sí previsibles. Una población atónita se convierte en receptora de la ayuda que los medios de comunicación aseguran que necesita y espectador de un





desfile de misiones evaluadoras que luego de hacer lo suyo desaparecen del escenario. Nadie se preocupa de preguntar a esta población "objetivo" acerca de sus propias necesidades y prioridades, ni tampoco se le reconoce el esfuerzo de haber impulsado su propia organización. Sencillamente la población es objeto y no sujeto en una obra teatral harto ensayada en anteriores oportunidades, pero cuyo guión nadie se preocupa en cambiar. Felizmente, en el Alto Mayo la obra fue puesta en escena eficientemente y con buenas intenciones. Pero aún así no deja de ser un gasto poco efec-

tivo de recursos escasos.

La ausencia total de acciones de mitigación o reconstrucción como tales en el Alto Mayo tiene a nuestro entender una explicación más o menos obvia. El Estado, a todo nivel nunca ha tenido una presencia significativa en la selva. Con su deterioro en los últimos años (agravados en el Alto Mayo por la coincidencia temporal de un cambio de régimen político a nivel nacional y la inoperancia del proceso de regionalización) se le restó a su accionar la coherencia y consistencia necesaria para hacer algún esfuerzo coordinado frente a un desastre, una vez bajado el telón de la emergencia y efectuado el retiro de Defensa Civil. Es cierto que entidades estatales individuales hicieron intentos de intervenir en la reconstrucción pero sin la fuerza necesaria para acercarse al conjunto de la población y sin tener canales de interlocución con ella. Por su parte, la población, golpeada por la crisis económica y mareada por las promesas incumplidas de las diferentes entidades que los visitaron, tampoco podían levantar una alternativa de reconstrucción autónomamente. Existía un vacío social sobre el cual la reconstrucción no podía prosperar.

No hay un problema técnico como tal para la reconstrucción del Alto Mayo, sino un problema básicamente político e institucional. En esas circunstancias el papel de la ONG tenía que ver necesariamente con el desastre como una oportunidad para reconstruir un nuevo

marco social, político e institucional dentro del cual los diferentes actores sociales (la población y sus organizaciones; las ONGs) y las diferentes entidades y niveles del Estado podrían confluír y establecer nuevas relaciones. Había que crear un nuevo guión para una nueva puesta en escena.

El Plan de Reconstrucción resultó ser un eje central alrededor del cual fue posible ir reconstruyendo desde los libretos sueltos del Estado y de la sociedad civil. El papel de la ONG en este caso fue más que nada la construcción de puentes entre todos los actores, atando cabos sueltos y permitiendo la formación de nuevas relaciones. Sólo en el contexto de este marco, aunque provisionalmente, surgieron nuevas relaciones y diálogos entre los actores sociales, en torno a la reconstrucción.

Los problemas de trabajar de esta forma son inmensos. Para poder convocar, el Plan tiene que legitimarse ante todos. Uno de los problemas endémicos de las ONGs es su falta de legitimidad. (Tanto frente al Estado; y por qué no decirlo, a menudo frente a la población). Es crítica entonces, la comunicación a todo nivel; la rapidez de la convocatoria y el intento de abarcar todos los posibles espacios. En el caso del Alto Mayo obraron a favor del Plan de Reconstrucción el conocimiento previo y la familiaridad con la zona y la cobertura lograda en los medios de comunicación.

Sólo de esa forma fue posible plantear una alternativa tecnológica

que la población sentía que recogía sus necesidades e intereses y que las financieras estatales y privadas podrían apoyar. La base de la propuesta tecnológica es que fue naciendo desde la necesidad de la población y no desde una innovación técnica como tal.

En conclusión, la experiencia del Alto Mayo hasta la fecha refuerza nuestro convencimiento que sólo

una participación complementaria del Estado y las organizaciones de la sociedad civil permite que surja la mitigación de desastres. Asimismo, que la organización poblacional sigue siendo clave para la gestión local. Con la crisis del Estado el único punto de referencia estable no sólo para la mitigación sino para cualquier programa de desarrollo es la población y sus organizaciones. En este contexto de vacío social que

vivimos, las ONGs tienen que actuar como mediadores, comunicadores y asesores buscando nuevos consensos y relaciones entre las partes comprometidas; rehilando los tejidos rotos o deteriorados de la sociedad peruana. Sólo así será posible lanzar iniciativas de desarrollo democrático que van más allá de la simple sobrevivencia frente al desastre global que nos envuelve. □

---

In this article Andrew Maskrey deals with the options and the potentials of reconstruction which the communities in Peru possess, initiating from the experiences of the earthquakes which occurred in the Alto Mayo valley of San Martin in 1990. The main brake on state inefficiency seems to be principally the democratic organization of the civil population. There is little doubt that natural disasters are less frequent and less damaging than the economic and social disasters which have occurred in the last five centuries. The conclusions which can be drawn in order to rebuild this country from its foundations can be plainly seen.

---

# LA OTRA COMUNICACION

Los mecanismos que los medios nunca entendieron



A partir de su experiencia en la “Asociación de Comunicadores Calandria”, Mario Gutiérrez cuestiona una serie de concepciones que los medios formales han manejado y que parecen no coincidir con la refuncionalización de los mensajes que hacen los “receptores” populares. Ello ha puesto en entredicho buena parte de la tradición académica comunicológica. Basta recordar la derrota que sufrieron los medios, en la última campaña electoral, que ungió a Fujimori al margen y a contracorriente de los grandes aparatos publicitarios que manejaban supuestamente las corrientes de opinión. Esbozar una alternativa comunicológica, que rescate el papel de la interlocución es un desafío de la hora peruana.

Mario Gutiérrez

□ Tan tenaz es el mito, que decir comunicación nos remite rápidamente a los medios y sus contenidos y a negar automáticamente la sola posibilidad de que existan otras formas de comunicación que no pase por ellos. Para muchos, la ciudad es la homogenización de los mensajes y la antinomia irremediable de todo lo que encierra lo popular que, para conservadores (de derechas e izquierdas) sigue siendo lo primitivo, lo artesanal y lo estático. Para otros en la ciudad, lo popular resiste heroicamente la dominación y las distorsiones que el poder de los medios imponen con fines hegemónicos a las culturas subalternas.

Creemos que ni pureza ni sumisión es lo que configura lo popular en los espacios urbanos. Una compleja y conflictiva articulación se establece hoy entre la dinámica citadina que oferta cultura de masas y seduce con el progreso de los servicios públicos y la dinámica del desborde popular. De esta forma se es capaz de reciclar las ofertas de la modernidad y reelaborar con "usos prácticos" los elementos de su nueva cultura. Aceptar que desde esta relación el pueblo hace cultura, significa abandonar el mito del "congelamiento cultural" y aceptar la pluralidad y el mestizaje como la única forma de producir y de existir culturalmente en la ciudad, apropiándose al mismo tiempo de la oferta de lo masivo, de sus medios y de sus lenguajes.

Esto es lo que nos demuestran, no sólo las experiencias locales de

comunicación popular usando las bocinas, los boletines o los videos en los barrios, sino la lección que nos empiezan a dar por ejemplo, las mujeres organizadas en el Vaso de Leche, los comedores o las asociaciones vecinales que vienen convocando a la prensa, la radio y la televisión. Ya no se trata de pedir y hacer de víctimas, sino de proponer leyes, exigir derechos y exponer sus puntos de vista frente al Estado y la sociedad como parte de su persistente lucha por hacerse visibles social y políticamente.

Entre la seducción hegemónica de lo urbano y la plural realidad cultural de lo popular, se abren nuevos sentidos y modos de comunicación que hacen ya imposible seguir pensando ésta, sólo desde los medios. Las ortodoxas teorías que se limitan a lo masivo obviando las dinámicas, los conflictos y los profundos choques culturales de hoy, deben entrar en una profunda revisión.

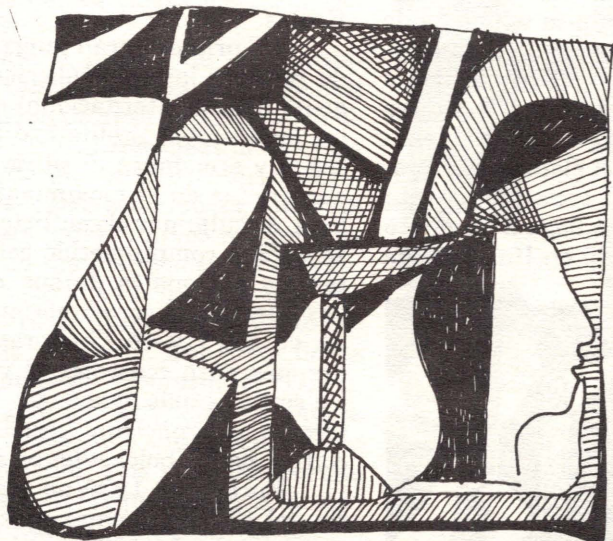
Esta es también la paradoja del "burgomaestré de la televisión y la radio" que habiéndose hecho "popular" a través de "sus" medios, hoy no sabe cómo relacionarse con la gente que lo eligió ni con las demandas (más vivenciales que objetivas) que con una nueva realidad lo confrontan. Porque se va entendiendo que los medios no pueden reemplazar lo que la realidad no satisface, ni separar las dimensiones técnicas de las vivencias cotidianas de los sujetos, donde se resuelve y refuncionaliza todo lo que se ve, oye o lee. Ello evidencia significaciones que autori-

dades y políticos pocas veces consideran. Paradójicos son también los tecnocráticos documentales que expusieron por fin, en diciembre último los planes municipales, los carteles de "El alcalde lo hizo", los slogans de "Manos a la obra..." y los spots de "Contamos contigo vecino", que nuevamente se quedan en una retórica funcional, creyendo que la comunicación es sólo un instrumento de difusión y no una estrategia de consenso para hacer posible la construcción del espacio común que es la ciudad.

Lo que queremos afirmar es que los ideales, las utopías y la experiencia de los pobladores nunca han sido parte real de los proyectos técnicos y políticos de los que gobiernan las ciudades, y en la práctica no podremos concebir ningún plan de desarrollo, ni metropolitano ni distrital, si no damos un giro al entendimiento de la comunicación, las alternativas y los acuerdos desde cada barrio hasta el Centro para modelar el posible desarrollo urbano. Este es el reto, también de los Comités de Gestión, donde los distritos con sus fuerzas representativas, empiezan a compartir responsabilidades y asumir propuestas de cogestión con las organizaciones vecinales. Una cogestión donde la comunicación puede articular lo individual con lo colectivo, donde el interés personal corresponda con el bienestar común, donde se revalore la palabra de unos y otros, y donde se pueda construir una relación de confianza, interlocución y de saber común. □

## POLEMICA FINITA

Una visión diferente sobre la polémica Haya-Mariátegui



Todavía seguimos sometidos al influjo de la polémica entre Haya Y Mariátegui que se suscitó entre 1926 y 1930 y que polarizó durante 60 años el pensamiento político peruano alrededor de dos únicas y antagónicas vías de desarrollo nacional. Un nuevo registro en la polémica permitiría observar sin tanta carga ideológica los puntos de contacto y las reales discrepancias de ambos personajes casi paradigmáticos. La historia por otro lado se ha encargado de fijar el peso de dos personalidades tan distintas y de calibrar los desencuentros episódicos que de repente aumentaron el enfrentamiento. Lo cierto es que Paul Maquet, toma como punto de referencia los vaivenes de la Tercera Internacional para entender ambas posiciones que no necesariamente contraponían reforma o revolución. Maquet, en colaboración con otros autores, prepara un libro (sobre la base de este primer capítulo) denominado "Polémica Finita".

Paul Maquet

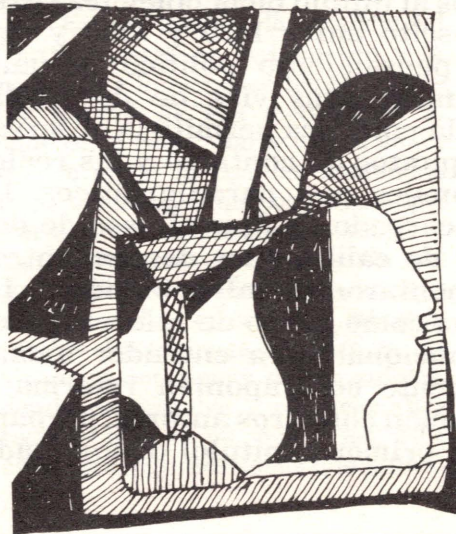
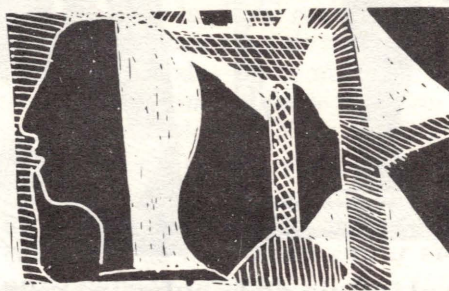
□ La década del 20 es esencial para comprender muchos de los sucesos posteriores del siglo. Estos turbulentos años estuvieron caracterizados por la aceleración del tiempo políticos y por la acumulación de nudos que luego darán pie a enormes desenlaces como repercusión de dos hechos fundamentales que determinan el arribo al verdadero siglo veinte. La primera guerra mundial que reordena todo el panorama de las relaciones y las hegemonías internacionales y la revolución de Octubre en Rusia que abre un cauce inusitado de desenvolvimiento económico y político social en la historia de la humanidad.

## El escenario europeo

El movimiento obrero de la postguerra había alcanzado en Europa una amplitud sin precedentes. En Marzo de 1917 era derrotado el zarismo en Rusia y en el siguiente Noviembre los bolcheviques, apoyados en los soviets conquistaban el poder aprovechando el vacío de poder abierto por el régimen de Kerenski.

Es preciso anotar a estas alturas el ejercicio de audacia que supuso la toma del Palacio de Invierno. Una minoría que era la clase obrera en la inmensa Rusia, conducida por una genial generación de dirigentes revolucionarios encontraba la oportunidad única e irrepetible de hacerse del poder en un intersticio clave de la historia. Un año después caería la monarquía alemana y austro-húngara

como consecuencia directa de la derrota bélica y del movimiento de los trabajadores que se insubordinaban contra años de privaciones de guerra. En Marzo de 1919 se estableció la efímera república socialista de Hungría bajo la batuta de Bela Kun. En Marzo la insurrección alcanza a Alemania, teniendo como mentores a Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, la que es debelada por el precario gobierno del social demócrata Ebert. La situación llega a un punto culminante en 1930 en Italia donde



se generalizan la toma de fábricas talleres y tierras agrícolas y se crean los Consejos de Fábricas como forma original de emular las experiencias de los soviets de más allá de los Urales.

La primera gran guerra, antes de resolver las contradicciones a la acumulación internacional del capital en Europa, profundizó la crisis social y económica. Y abrió profundas grietas en el movimiento socialista. Al culminar el conflicto, los que se habían comprometido con los intereses nacionales de sus respectivas burguesías se reunieron en Berna en 1919 y en Ginebra un año después para controlar el viraje de los sectores más avanzados hacia la tercera internacional creada a iniciativa de los bolcheviques en 1918.

Europa en 1920 no era la Rusia del 17. Los movimientos revolucionarios hacia 1921 iniciaban un camino cuesta abajo.

La división entre socialistas y comunistas era hábilmente utilizada por los sectores conservadores. Los socialdemócratas se hallaban demasiado hipotecados al restablecimiento de las democracias liberales como para oficiar de incendiarios de sus sistemas políticos. Habían en sus congresos ratificado las iniciativas del programa de Paz propuesto por el presidente Woodrow Wilson que no había dejado de llamar a las clases laboriosas para que colaboraran en la tarea de reconstruir en paz el territorio europeo.

Además se hallaba demasiado internalizada la concepción del tránsito pacífico y paulatino hacia el

socialismo sin abjurar de la democracia representativa. La estigmatización occidental a las expropiaciones de los bolcheviques habían además permeabilizado a amplios sectores de las clases medias europeas (2).

Bajo el prisma de la Internacional Comunista era fundamental terminar el proceso de depuración de los elementos moderados de las filas de los partidos revolucionarios europeos. Pero este esfuerzo organizativo para "deslindar" con los colaboracionistas no dio los resultados esperados o en todo caso fue una apreciación un tanto subjetiva de parte del Segundo y Tercer Congreso de la Internacional Comunista, donde Lenin planteó una abierta pugna contra la Segunda Internacional y la Internacional "Dos y media" porque actuaban en bloque con toda la contrarrevolución burguesa "sic" (3).

1920 y 1921 serían testigos de una serie de derrotas consecutivas en Hungría, Alemania e Italia.

El Tercer Congreso se adelantó a estos reveses cuando planteó como consigna y tarea central volver "a las masas".

Era necesario regresar al movimiento social para desde allí remover su "vena revolucionaria" y formar el avance de la revolución".

Cuando en Noviembre de 1922 se reúne el Cuarto Congreso de la Internacional Comunista la suerte ya estaba echada.

El fascismo se afianzará en Italia con la Gran Marcha sobre Roma y el proletariado alemán sufriría una nueva debacle con el arribo al Go-



bierno de Gustav Stresemann. Todo ello en 1923.

La revolución europea parece escaparse de las manos y los comunistas reunidos en Moscú usan el eufemismo "estabilidad relativa" para caracterizar la situación. Insisten además en la importancia de fortalecer el Frente Único Proletario (FUP).

Es necesario puntualizar que la particular experiencia de octubre había sido obra exclusiva de la estrecha clase obrera y su vanguardia

dirigencial. Ninguna otra revolución posterior llevaría este sello distintivo. Y tras la profunda división de los obreros europeos, la esperanza de una revolución inmediata parecía alejarse. Sin embargo la épica de octubre continuaría incólume, gracias quizá a la magistral dirección de Lenin que logró conjurar la guerra civil y neutralizar hacia 1921 la agresión imperialista. Ya estaba en marcha además la "nueva Política Económica", que buscaba estabilizar la situación interna.

En 1924, luego de más de un año de postración Lenin moría sin haber definido el rumbo de la revolución y sin crear los mecanismos que permitieran institucionalizar el juego de fracciones y la supervivencia de la democracia partidaria.

Las voces más realistas dentro del PCUS, en el marco del XIV Congreso recalcarían la necesidad del "socialismo a paso de tortuga". Bujarín sentenciaría que "no existen las condiciones para una nueva revolución europea" y añadiría que "el pueblo ruso quiere la normalización. "Estas posiciones que poco antes se habían expresado bajo la consigna de "proletarios enriquecidos" se trasladarán a nivel internacional como un brusco viraje en las directivas de la IC. Una profunda contradicción surgiría entonces al interior de una organización que pretendía representar simultáneamente intereses del estado soviético y los requerimientos de los partidos y movimientos nacionales de Europa, Asia y América.

Para muchos militantes, ali-

mentados en el purismo de los años iniciales de la revolución rusa y en la transparencia doctrinaria del discurso bolchevique, estos reacomodos, signados por la situación internacional y las necesidades internas del estado soviético, significaron agudos problemas de conciencia. Pero seguramente Lenin habría avalado estas rectificaciones tácticas. Un año antes de su muerte el líder indiscutible de los comunistas rusos, expresó su preocupación por las dificultades de una nueva revolución en Europa y la necesidad de la estabilización de las



conquistas logradas.

Así el dos de Marzo de 1923, en un artículo de Pravda, señalaba: "podemos mantenernos con la producción de nuestros pequeños y muy pequeños campesinos rusos en nuestro estado ruinoso, hasta el momento en que los países capitalistas de Europa Occidental lleven a término su desarrollo hacia el socialismo. Nos hace falta civilización para pasar al socialismo".

Pero junto con el señalamiento

de la imposibilidad de concebir el socialismo ruso sin el socialismo en la Europa industrial y desarrollada, Lenin remarcaba otro elemento igualmente significativo: Ya no era sólo la revolución de occidente la que habría de concurrir en auxilio de la Rusia-Soviética, sino los países del oriente atrasado.

Dicha ampliación del campo de mira significaba una reformulación profunda de la estrategia revolucionaria mundial al incorporar a India y China dentro del movimiento socialista internacional.

Dentro de esta perspectiva que Lenin avizoraba se había llevado a cabo en 1920, una conferencia de pueblos orientales en Bakú, hoy Azerbaijan. Algunos delegados europeos reprocharon, ante 24 naciones de oriente, los contactos de los bolcheviques con movimientos de estructura nacionalista, Zinoviev, un peso pesado dentro del staff bolchevique, polemizando con Hilferding, respondió que una revolución mundial no era posible sin Asia. Vive allí una población cuatro veces mayor que en Europa. Europa es una pequeña ciudad del mundo.

Estas posiciones se consolidaron entre 1925 y 1926, cuando con el desplazamiento de la línea izquierdista de Trotski, se impusieron posiciones de moderación que anhelaban la estabilización política y la necesidad de ampliar los vínculos del estado soviético con el exterior a través de la normalización de relaciones diplomáticas con Occidente. Eso llevó a que el Comité Ejecutivo de la III Internacional no viera con

muchas simpatías el aliento revolucionario de los partidos comunistas europeos y más bien reforzara las expectativas en Oriente, particularmente el naciente Movimiento Nacional chino del Kuomintang. La IC, planteará asimismo entre 1925 y 1926 (Congreso) la necesidad de estimular el Frente Amplio Antimperialista, a través de ligas antimperialistas nacionales. Ello significó la entrada de América Latina a la esfera de preocupación de la IC. Pero sólo a partir del Sexto Ejecutivo Ampliado de la IC, entre Febrero y Marzo del 26, se esbozará una estrategia particular para nuestros países.

## El escenario americano

En este hemisferio poco era lo que lograba vencer el dique noticioso impuesto por la prensa occidental. Las informaciones más cercanas correspondían a los vaivenes de la revolución mexicana, la resistencia de los pueblos centroamericanos contra el intervencionismo de Washington y las dictaduras aliadas o la lucha sectorial de los estudiantes para la reforma universitaria. La guerra del 14, no significó otra cosa que la reafirmación de la presencia norteamericana en nuestras tierras, con la entronización del gran garrote como garantía de las inversiones directas estadounidenses. Esta nueva forma de penetración económica en minas, plantaciones y algunas industrias dio nacimiento a nuevas

clases sociales y al repliegue de algunos sectores medios desplazados por la nueva dinámica del capital. Estos sectores pronto se sensibilizaron tras el derribo de fronteras, soberanías y las precarias democracias representativas, dando pie a fuertes movimientos antinorteamericanos y antidictatoriales principalmente en Centro América, el Caribe y México, los que tenían un carácter eminentemente pluriclasista.

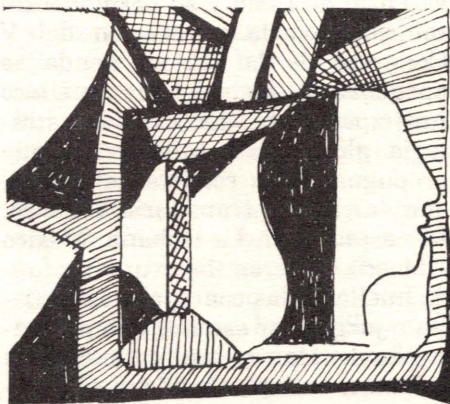
Paradójicamente la década del veinte que termina con el gran crack de Nueva York, significó una época de bonanza económica y de expansión de la economía norteamericana que encontró tierra fértil para las inversiones en su patio trasero y un retroceso de Inglaterra y Europa en general por el esfuerzo que supuso la lenta reconstrucción.

Resulta interesante anotar las diferencias de escenarios en que se desarrolló el itinerario intelectual de Haya y Mariátegui. No sólo las fuentes del que nutrieron sus respectivos marxismos era disímil sino el tiempo fue distinto. Mariátegui regresa de Italia el mismo año en que Haya marcha exilado para México y Centroamérica.

Mientras Mariátegui se imbuje de las primeras posiciones de la Tercera Internacional marcada por la épica revolucionaria de un proletariado a punto de desarrollar la revolución mundial, Haya se vincula con figuras ligadas a la Internacional como José Antonio Mella en La Habana en momentos en que se formulan las primeras alternativas del Frente Unico Antimperialista,

como forma particular de acceder a la vía revolucionaria en los países coloniales y semicoloniales. No estamos planteando una matriz europea versus una posición americana. Estamos señalando sencillamente dos momentos y dos énfasis diferentes a la hora en que ambos pensadores delinearon sus tesis programáticas.

En todo caso Haya podría ser tildado de centroamericanismo en ese momento de arribo a una perspectiva marxista.



Pero más allá de los adjetivos es bueno rastrear la impresión que le causa Europa a Mariátegui en 1923, y que se encuentra bien retratada en la conferencia primera que dicta en la Universidad González Prada:

"Presentamos la disgregación, la agonía de una sociedad caduca, senil, decrepita y al mismo tiempo asistimos a la gestación, a la formación inquieta de la sociedad nueva". En la décima conferencia Mariátegui todavía mantenía el optimismo frente a las posibilidades revolucionarias

italianas y mundiales al afirmar que era un momento de ofensiva del proletariado y que el fascismo como reacción aceleraría el proceso revolucionario porque traía abajo a las instituciones democráticas. Dichas apreciaciones ya estaban desfasadas de las propias evaluaciones de la Internacional Comunista y sólo pueden ser comprendidas a la luz del optimismo y de la férrea esperanza en el socialismo.

Cuando Haya inicia su periplo centroamericano la revolución mundial ya no está en el tapete y se visualiza más bien la necesidad de estimular los procesos nacionalistas como retaguardia de la revolución soviética. El nacimiento del Apra se inscribe entonces en las primeras formulaciones del Frente Amplio Antimperialista del año 24 y 25. Y no es un secreto que Haya intente convertirse en un interlocutor privilegiado de la IC en América Latina.

## El itinerario ideológico de Haya

"Marx y el marxismo fueron poco conocidos por nuestra generación, protagonista de la reforma universitaria iniciada en 1918 "sentencia Haya, casi al final de su vida cuando debe escribir la nota prologal que antecede a la compilación de sus obras completas editadas en 1977. Mucho más se difundieron Proudhon y Mijail Bakunin, además del príncipe Pedro Kropotkin, padre del comunismo anárquico, añade. "La reforma universitaria no fue marxista" ni siquiera en sus países de ori-

gen como Argentina y Chile termina afirmando.

Estas afirmaciones nos dan derroteros en torno a la originaria formación intelectual del activista estudiantil que en 1919 fue elegido presidente de la Federación de Estudiantes del Perú. En efecto, hacia este año ya se comenzaban a perfilar sobre todo las influencias anarco-sindicalistas, que lo llevan a propugnar una mayor articulación entre la naciente clase obrera y el movimiento sectorial de los estudiantes. Esto se evidencia por el apoyo universitario a la lucha por la jornada de las ocho horas y el abaratamiento de las subsistencias. La otra cantera de influencia ideológica parece estar constituida por el agrarismo y el romanticismo revolucionario mexicano. No es casual entonces que en México se lleve a cabo el Primer Congreso Latinoamericano de Estudiantes en 1922 que formula un apoyo a la naciente experiencia de la universidad González Prada de Lima.

Desterrado Haya por Leguía en Octubre de 1923, el líder estudiantil hace una estadía en La Habana en donde conoce y traba amistad con Antonio Mella, que dos años más tarde será nombrado primer secretario general del PC cubano. Haya además estará presente en la inauguración de la Universidad Popular José Martí, simil de la entidad nacida en nuestro país. Recibe asimismo el título de Presidente honorario de la Federación de Estudiantes de Cuba, según relata Basadre en "La Vida y la Historia". Pocos

meses después Víctor Raúl funda en ciudad de México la "Alianza Revolucionaria Popular Americana", como un espacio de Frente Unico en la lucha contra el Imperialismo Norteamericano. Cuenta para levantar este proyecto con el aval de figuras de la talla de Romain Rolland, José Vasconcelos, José Ingenieros y de la Propia Internacional Comunista.

Días después se embarcará para la Unión Soviética en el "Esthonia". Para dicho viaje contará con credenciales de la Federación Obrera Local de Lima y su permanencia coincide con la realización del V Congreso de la IC, en donde se aprueban las tesis del Frente Unico Antimperialista, dentro de la estrategia global de estabilización que propugna el ala realista del PCUS, que inicia un transitorio ascenso. Las estadías en La Habana, México y Moscú debieron dejar una profunda huella en las concepciones hayistas a juzgar por escritos que prontamente denotan un profundo estudio del materialismo histórico. La influencia de Mella parecerá ser preponderante y decisoria en la formación marxista del peruano, dejando atrás el sesgo intuitivo de su rechazo al intervencionismo norteamericano.

En Diciembre de 1923, a sólo dos meses de su forzada partida del Callao, Víctor Raúl escribirá:

"Si el imperialismo yanqui es de recia médula capitalista el problema queda involucrado dentro del otro grande e ineludible de la lucha de clases"

A su regreso de Rusia esbozará su primera crítica al proceso mexica-

no cuando arguye que "en México no se ha hecho ni se piensa hacer una organización política clasista de extensión. Y ese es otro error de México".

De 1923 a 1926, en la recopilación hecha bajo el título "Por la Emancipación de América Latina" Haya desarrolla un discurso antimperialista de tono marxista con el cual Mariátegui estará de acuerdo en más de una oportunidad, a lo largo de los "7 Ensayos". Así por ejemplo, en "La Unidad de América Latina" (24) el fundador del APRA afirma en ese texto que "el carácter de todos los estados burgueses de la tierra es semejante porque la textura que los mantiene es el capitalismo.

Esta similitud de organización establece automáticamente una poderosa vinculación de interés económico de clase".

En el mismo texto, con el título "La realidad del Perú" el autor del Antimperialismo y el APRA será aún más enfático cuando puntualiza que la revolución que propone no es solamente contra Leguía sino contra la clase que oprime y vende al extranjero el pueblo del Perú.

En 1925, Haya parte a Suiza y después a Inglaterra donde permanecerá hasta 1927. En un discurso en París en 1925, sostiene que no se puede hablar del avance del conquistador económico en nuestros países sin tomar en cuenta los factores que desde nuestro lado le ayudan a adueñarse de nuestras riquezas. "Tenemos que aceptar que se trata de un problema de clases. Si el

Imperialismo yanqui significa en América Latina un avance de la clase explotadora, las clases explotadas de nuestros países tienen que ser aliadas".

En Londres, el mismo año, refiriéndose al problema de la tierra Haya manifiesta en "Carta a un universitario argentino", que el problema del Perú era el problema agrario. Que en México había encontrado una experiencia muy importante que había cometido el error del individualismo, la pequeña propiedad individualizada. La pequeña propiedad individualiza y hace egoísta al poseedor de la tierra y al mismo tiempo le limita la posibilidad de incrementar la producción.

Qué acontece sin embargo entre 1926 y 1927 en la vida de Haya, para llegar al Congreso Antimperialista de Bruselas de Febrero de 1927 con tanta animadversión hacia las posiciones oficiales de la Internacional. Qué lo lleva a escribir el folleto ¿Qué es el Apra?, que aparece en Montly Review de finales del 26, donde por primera vez considera a su organización como el partido revolucionario Antimperialista Latinoamericano, es decir un partido pluriclasista antes que como uno de los brazos del Frente Antimperialista. ¿Cómo se incuba este cambio de posición tan abrupto?, cuando a su regreso de Rusia había expresado por ejemplo que se trata "de una revolución más grande que la gran Revolución Francesa" (notas de su viaje a la URSS).

Ciertamente durante su convalecencia en un sanatorio suizo, de

regreso del Este, muchos pensamientos debieron correr por la cabeza del trujillano. Su viaje a la URSS significó un serio revés para sus expectativas personales pues no pudo conversar con nadie de la guardia bolchevique y su paso por el V Congreso de la IC fue el de cualquier observador de segundo o tercer orden. Los originales del informe que debió entregar a la Federación Obrera Local nunca llegaron a destino y Haya justifica la situación arguyendo que le robaron los textos de un libro sobre la URSS en el sanatorio suizo cuando Leguía obligó a las autoridades helvéticas a realizar una requisita de sus pertenencias. Indudablemente se trata de un suceso bastante improbable, pues la neutralidad suiza es reconocida y es difícil dicho proceder de las autoridades con un enfermo de tuberculosis.

Los biógrafos oficiales del aprismo aseveran que Haya estuvo casi seis meses en la URSS cuando está comprobado que el periplo no duró más allá de algunas semanas. En sus disgregadas impresiones sobre la URSS, que no tienen ni la densidad de un libro ni poseen la estructura sistemática de su trabajo sobre Inglaterra, Haya se delata al simular el relato de una entrevista con Lunachaski, que luego resulta ser de idéntica temática de un impersonal cuestionario que el comisario de Educación responde a distancia con ayuda de un intérprete.

En suma, el viaje resultó ser un fracaso para convertirse en el interlocutor de la IC para América Latina. Dicho papel parece haberlo de-

sempeñado desde entonces (Julio del 24) su antiguo hospedante Mella, que en 1925 es el líder del PC Cubano. Es sintomático además que el duelo Haya-Mella tenga una virulencia excesiva, que no se condice con el carácter amplio de los eventos no partidarios en los que se invitaban a personalidades incluso solamente democráticas.

Puede constatarse además que durante 1925, la inactividad política de Haya fue un hecho, producto de su enfermedad. Más allá de algunas comunicaciones personales es poca la obra firmada en esas fechas. En el segundo semestre del 26 Haya habría reinteresado en perfilar su propia organización política, al margen de las directivas de la IC, que no lo consideraba una personalidad de confianza.

La táctica hayista es entonces iniciar un proceso de diferenciación con las posiciones oficiales. En su carta a los compañeros de "Mañana", publicación habanera, Haya explica: "El revolucionario que quiere hacer en América exactamente lo que se hace en Europa, es traidor del más elemental principio socialista y marxista".

La distancia queda clarificada como eminentemente táctica. La sumisión a los intereses del estado soviético es en todo caso una contradicción real para todo aquel que intente formular una alternativa para América Latina. La estrechez de los postulados internacionalistas impedía la gestación de un amplio movimiento nacional y democrático en América Latina, pues el desarro-

llo obrero además de precario y difícil no aseguraba el carácter masivo que debería tener la resistencia antimperialista. La audacia hayista consistió en crear las bases de un:

"Partido Antimperialista (que) es una Alianza Popular de todas las fuerzas populares nacionales afectadas por el Imperialismo, alianza o frente único de las clases productoras (obreros, campesinos) con las clases medias (empleados, trabajadores, intelectuales pequeños propietarios, pequeños comerciantes). Nuestra Apra implica pues un partido de Frente Unico Nacional Popular". (Amauta Nro. 9 Mayo del 27)

Esta ruptura con el esquema clásico, esta heterodoxia programática no estaría lejana de otros intentos, como el de Mariátegui por

ejemplo, que se fueron procesando entre 1927 y 1930, con otros matices, otros acentos y rasgos personales característicos.

## Encuentros y desencuentros

La historia del debate entre Haya y Mariátegui no solamente es el recuento de las opiniones y caracterizaciones enfrentadas por dos tipos diferentes de entronque con la tradición marxista. Especialmente ambos pensadores estuvieron separados por miles de kilómetros. Mientras Mariátegui iniciaba su aprendizaje periodístico, lejos de las aulas universitarias, Haya alcanzaba el más alto cargo en la Federación de

Estudiantes del Perú. Salvo el breve período de agitación obrero-popular de 1919 Haya y Mariátegui nunca coincidieron en suelo peruano. El mismo año en que Haya salía del destierro (1923) tras la manifestación contra la entronización de Lima al Corazón de Jesús, Mariátegui regresaba de Europa cargado de experiencias y de ideas germinadas a la luz de la crisis europea mirada con el prisma italiano. A su retorno Mariátegui llenaría el vacío dejado por Haya en la Universidad Popular González Prada y se incorporaría a la revista "Claridad". Acto seguido prepararía una serie de conferencias sobre la crisis mundial, muchas de las cuales serían convertidas en agudas crónicas en la revista Variedades. □

---

We continue to be caught between the cross fire of Haya and Mariátegui which began between the years of 1926 to 1930 and which divided peruvian political thinking on the only two existing antagonistic strategies for national development.

A new look at the debate, free from the political bias, would allow us to see the true coinciding and contrasting points of view between the two political, almost paradigmatic, actors. On the other hand history has played its part in establishing the influence of these two completely different individuals and measuring the effects of their powerful clashes with each other, which always deepened the conflict. Indeed Paul Maquet takes as a point of reference the inconstancy of the Third International in order to understand the thoughts of both men which did not necessarily oppose reform nor revolution. Maquet, in collaboration with other authors is preparing a book (based on this first chapter) titled "Polemica Finita".

---

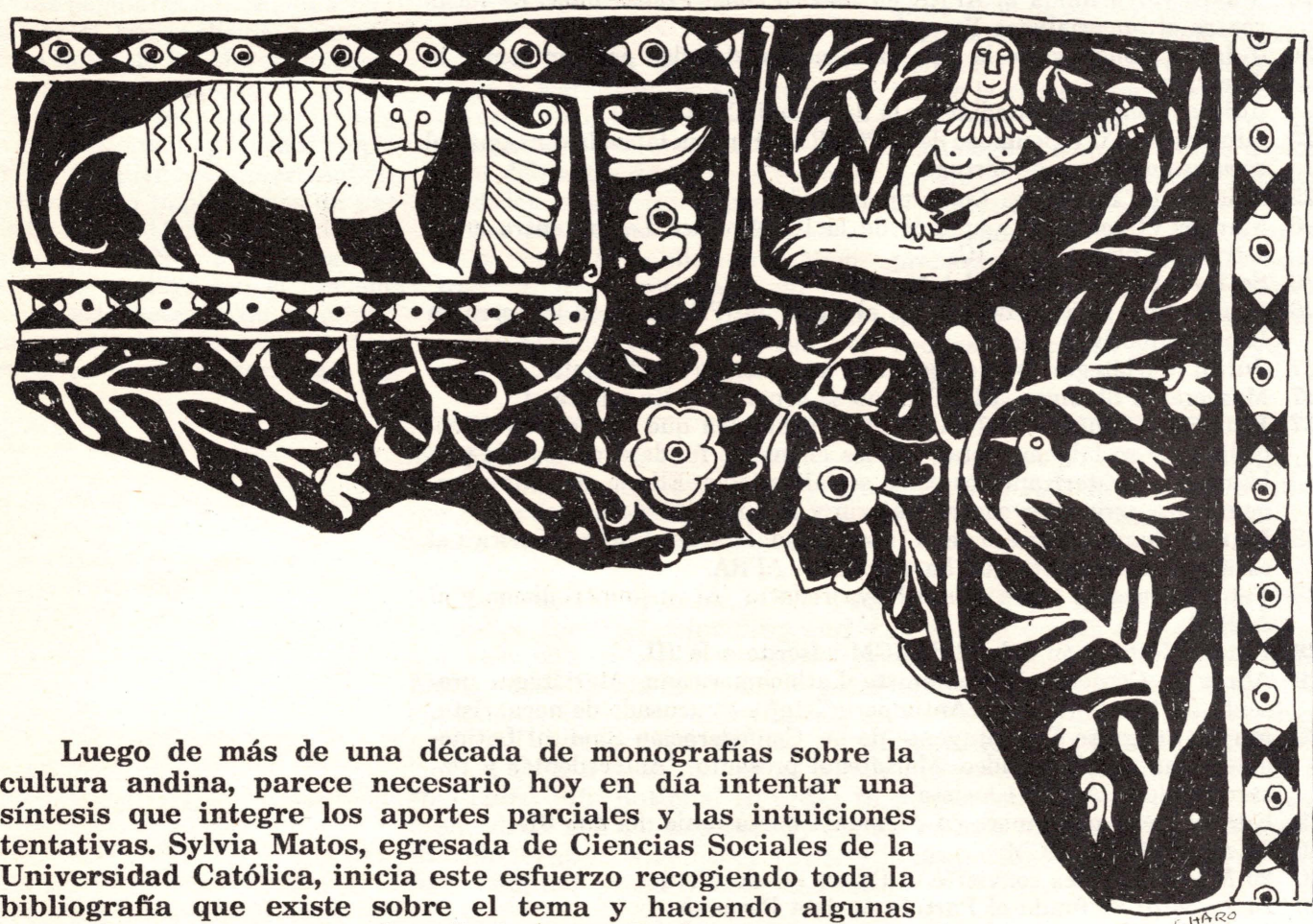
---

## Cronología

- 1924 **Mayo:** Haya funda el APRA en México como Frente único de lucha contra el imperialismo Yanqui.
- 1924 **J-J:** 5to Congreso de la IC. Posiciones moderadas parecen tomar la dirección.
- 1924 **Julio:** Congreso Mundial de la Juventud Comunista.
- 1925 **Diciembre:** XIV Congreso de la PCURSS. Bujarin lanza la consigna del socialismo a paso de tortuga.
- 1925: Edición de "La escena Contemporánea".
- 1926 **Marzo:** VI congreso ampliado de la IC. América Latina entra en la estrategia global de la IC.
- 1926 **Setiembre:** Fundación del Amauta.
- 1926 **Diciembre:** Edición de Qué es el Apra? de VR Haya de la Torre en Labour Montly.
- 1927 **Julio:** Mariátegui es encarcelado y se clausura el "Amauta".
- 1927 Masacre de Shangay. El PC chino se separa del Kuomintang.
- 1927 **Final:** XV Congreso del PCUS. Stalin plantea que las corrientes socialistas y socialdemócratas son los enemigos fundamentales del proletariado, caracterizándolos como socialfascistas. Ello le sirve de paraguas para arremeter contra Bujarin y la oposición de derecha.
- 1928 **Marzo:** Cuarto congreso de la Internacional Sindical Roja. Se critica el carácter pluriclasista que ha tomado el APRA.
- 1928 **Feb-M:** Durante estos meses Haya redacta "El Antimperialismo y el APRA".
- 1928 **Fines:** Fundación del PS de JCM adscrito a la III.
- 1929 **Abril:** 1ª Conferencia Comunista Latinoamericana. Mariátegui presenta su "punto de Vista Antimperialista" y es acusado de neoaprista.
- 1929 **Mayo:** Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latinoamericana en Montevideo. Mariátegui presenta: "Antecedentes y Desarrollo de la Acción Clasista".
- 1929 **Enero:** Haya permanece en Alemania hasta junio del año 31.
- 1930 **26 Abril:** Muere JCM.
- 1930 **20 Mayo:** Ravines convierte el PS en PC del Perú.
- 1930 **24 Agosto:** Se funda el Partido Aprista Peruano.
- 1930 **Octubre:** Elecciones en el Perú entre Sánchez Cerro y Haya.
-

## UNA DÉCADA DE CULTURA ANDINA

De las monografías a la síntesis



Luego de más de una década de monografías sobre la cultura andina, parece necesario hoy en día intentar una síntesis que integre los aportes parciales y las intuiciones tentativas. Sylvia Matos, egresada de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, inicia este esfuerzo recogiendo toda la bibliografía que existe sobre el tema y haciendo algunas anotaciones en torno a los distintos enfoques que se han cultivado durante los ochenta. El camino es largo pero el empeño es plausible.

Sylvia Matos

□ La de los 80, ha sido una década particularmente rica para el estudio de la cultura andina en sus diversas manifestaciones. Ha sido, además, una década en la que el tema ha entrado al debate, muchas veces ardoroso, y se ha constituido como uno de los cauces centrales por los que pasa la reflexión de las Ciencias Sociales sobre el país. Puede decirse que, a través de las discusiones en torno a este tema, científicos sociales de distintas disciplinas retoman el esfuerzo de intelegir los nuevos acontecimientos nacionales.

## Riqueza de la Producción

Esta década, como hemos señalado, está caracterizada por la publicación de numerosos trabajos sobre aspectos específicos de lo cultural andino (1). Se han enriquecido los aportes al estudio de la tecnología andina (Earls: 1989, Cepia: 1986), la música (2), la poesía (Montoya: 1987), la producción de objetos artísticos (Lauer: 1982 y 1989, Stastny: 1981, Macera: 1982, Acha: 1984; Salas: 1984, Liebscher: 1986), la tradición oral (Gow y Condori: 1982, Razzeto: 1982), la medicina (Lira: 1985), y la lingüística (López: 1988, Cerrón-Palomino: 1988).

Así mismo, se ha aportado al conocimiento de las estructuras políticas (Rostworowski: 1983), las estructuras económicas (Golte: 1980), las estructuras sociales (Mayer: 1980), las estructuras religiosas (Marzal: 1988, González y Van

Rozelen: 1983), la historia (Rostworowski: 1987, Espinoza: 1987), y el pensamiento mítico (Urbano: 1981, Ansión: 1987, Vega-Centeno: 1985, 1986, Valcárcel: 1988, Flores Galindo: 1987, Burga: 1988). Igualmente, se ha contribuido al estudio de las transformaciones de lo cultural andino a raíz del proceso migratorio (Golte: 1987, Degregori y otros: 1986, Altamirano: 1988).

Aunque en muchos casos estos aportes no han pasado a formar parte de un amplio debate, su abru-



madora presencia es indicador de que una preocupación reaparece con fuerza renovada en la década.

Esta última afirmación se ve reforzada por el hecho, característico, de que en este período se produjo la reedición y/o publicación de textos inéditos o poco conocidos de profundos conocedores de la cultura andina, cubiertos durante muchos años por el polvo del olvido. Citamos el caso de Jorge Lira (1985), Alejandro Vivanco (1988), Efraín Morote Best

(1988) y, por supuesto, José María Arguedas (1983).

A esta riqueza de la producción se suma la variedad de las perspectivas desde las cuales se ha estudiado el tema. En estos años el estudio de la cultura andina deja de ser trabajo especializado de arqueólogos, historiadores y antropólogos y se ve enriquecido con aportes desde la sociología (por ejemplo en los trabajos de J. Ansión y de I. Vega-Centeno), la etnohistoria (los trabajos de M. Rostworowski, alcanzan mayor difusión en estos años), la historia del arte (Macera, Stastny) la psicología (M. Hernández, C. Delgado Díaz del Olmo) y la lingüística (R. Cerrón-Palomino).

Pero no es solamente que la producción de textos se incremente, con todo lo que ello puede significar en términos de los canales por donde discurren las grandes búsquedas de explicación. Es que, además en esta década, la reflexión sobre la cultura andina abandona esa especie de clandestinidad que la caracterizó en la década anterior, para tomar, en distintos momentos, un lugar de prioridad en el debate de las Ciencias Sociales.

## Interés intelectual y problema nacional

No es de extrañar que entre los temas ampliamente discutidos en la pasada década, estén los relacionados a la presencia, actualidad, transformaciones y futuro de la cultura andina en el país.

Sabemos que uno de los fenómenos sociales más importantes que ha experimentado el país en las últimas dos décadas, ha sido la progresiva transformación que ha producido en la urbe limeña, la consolidación de la presencia de pobladores migrantes.

En la ciudad se han confrontado los míticos zorros de Arguedas, y, al mirarse uno al otro, después de siglos de separación, nos inundan sorpresas, dudas, innumerables preguntas. Pero, sobre todo, una pregunta impostergable: ¿qué somos como nación?

La avidez por el conocimiento del mundo andino en éste período, manifiesta, a nuestro entender, una premura por responder a esta pregunta. Es mucho más evidente, en estos años, que, de alguna manera, lo nacional se entronca con lo andino, y que, es preciso iluminar las formas y profundidad de esta relación.

## La respuesta de las ciencias sociales

Es significativo que gran parte de la producción intelectual sobre el tema de la cultura andina se haya generado principalmente en la universidad limeña o en círculos muy cercanos a ella.

En efecto, además de auspiciar investigaciones, los trabajos de tesis recientes acerca de aspectos diversos de la cultura andina, son indicador de la presencia de un renovado interés académico por el tema (3). Más

aún, en ésta década la universidad ha constituido uno de los principales centros de discusión sobre los problemas de la cultura en relación a la identidad nacional. A través de paneles y conferencias (4) abrió un espacio para el encuentro e intercambio fructífero de ideas entre intelectuales de las distintas disciplinas sociales. No sería excesivo afirmar que, por esta razón, la universidad recobró una de sus funciones principales: la de ser escenario principal de la discusión intelectual sobre los problemas nacionales.

Vinculados estrechamente a la universidad, los centros de investigación (IEP), desarrollo urbano (DESCO), desarrollo rural (IAA, CEPES), y de comunicación (TAREA), también tuvieron papel destacado en la producción intelectual en



torno a lo cultural andino.

## Desplazamiento de los Centros de Producción

Por lo visto anteriormente, se podría decir que se ha producido un desplazamiento del interés por la cultura andina, desde las regiones propiamente serranas, hacia la metrópoli.

Es importante recordar que, durante las décadas del 40 y del 50, quienes más aportaron al estudio de la cultura andina en sus manifestaciones actuales (no en su historia o en sus restos arqueológicos), fueron los despectivamente denominados "folkloristas". Una parte importante de ellos trabajaba en y alrededor de las Universidades San Antonio de Abad, del Cusco y San Cristóbal de Huamanga, de Ayacucho (5). Entre ellos cabe destacar el trabajo etnográfico de Efraín Morote Best, cuyos principales artículos han sido recientemente recopilados y publicados por el Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", (Ver bibliografía) antropólogo de la universidad del Cusco, profundísimo conocedor de la tradición oral andina.

Avanzando en la década de los 60, encontramos el apasionado y apasionante trabajo de José María Arguedas y los aportes de otros autores menos conocidos contemporáneos a él, como Mildred Merino, Josafat Roel Pineda, Emilio Mendizábal, A. Alencastre, entre otros. Todos ellos autores que, a pesar de la importancia de su contribución,

cultivaron el estudio de lo cultural andino, más como una pasión personal que como un trabajo estrictamente científico.

Sólo en las dos últimas décadas, se puede hablar de la presencia de un interés y de un trabajo de las ciencias sociales limeñas por el tema; y, sobre todo, sólo en la última década, el debate sobre la cultura andina ha vuelto a ocupar un lugar preponderante en su trabajo de reflexión sobre el país.

## Niveles diferentes de discusión

Es preciso distinguir los niveles distintos en los que se ha dado la discusión sobre la cultura andina en la pasada década. Por un lado tenemos el trabajo de investigación en estricto sentido, y, por otro, el debate propiamente dicho.

En cuanto al **trabajo de investigación**, es importante, en este período, la producción de estudios que, a partir de evidencia empírica, fruto del trabajo en archivos, o el trabajo en el campo, extraen conclusiones provisionalmente válidas (como todo el conocimiento científico), acerca de ciertos aspectos de lo cultural andino (6). El ejercicio del método científico aplicado a la comprensión de este sistema cultural, ha planteado nuevos retos a nivel metodológico, y ha dado lugar a notables esfuerzos por desarrollar una metodología adecuada verdaderamente hermenéutica (7).



Es de esperar que en la década siguiente el trabajo científico acerca de la cultura andina se multiplique, y se complejicen las técnicas orientadas a la búsqueda de una mayor y mejor comprensión del **sentido** de la producción cultural andina.

En este nivel de la producción, se ha generado una discusión propiamente académica, que ha discurrido, en muchos casos, ignorada y silenciosa, pero sumamente enriquecedora. Espacios de discusión en el estudio de la cultura andina a lo largo de toda la década, y, desde muchos años antes, se abrieron en las páginas de las prestigiosas revistas *Allpanchis*, *Phuturinqa*, *Revista Andina*, *Revista del Museo Nacional*, entre otras.

En un segundo nivel, tenemos **el debate propiamente dicho**. En este nivel se ha planteado lo cultural

andino al interior de una discusión acerca del proyecto nacional. Se genera aquí, la discusión más intensa, más ágil y si se quiere, más periodística. Espacios de debate han constituido la universidad, y revistas como *El Zorro de Abajo*, *Márgenes*, *Hueso Húmero*, *Páginas*, *Tarea*, entre otras.

No es que la preocupación por las relaciones de la cultura andina con la sociedad en general esté ausente en el nivel anterior, es quizás una cuestión de prioridades: en el último de los niveles señalados, la referencia a lo cultural andino se vincula, directamente, a una reflexión sobre el país.

## Aspectos Estudiados

La preocupación que **sustenta** los trabajos de investigación sobre la cultura andina, es vieja. Tiene sus antecedentes en los trabajos de investigadores extranjeros, que se remontan a la década de los 60 y principios del 70 (Murra, Zuidema, Earls, Wachtel, Duviols). Ya en la década de los 70, retomaron esta línea de reflexiones, investigadores e instituciones nacionales, destacando en esta labor, como ya señalamos, instituciones como el Centro de Estudios Rurales "Bartolomé de las Casas" del Cusco, y el Instituto de Pastoral Andina a través de su revista *Allpanchis*.

En historia, destacaron los trabajos acerca del surgimiento, consolidación y destrucción del Esta-

do Inca. Esta problemática fue abordada por María Rostworowski principalmente (1988), pero también por Waldemar Espinoza (1987). Se desarrolló así mismo la temática acerca de los esfuerzos de la cultura andina, durante los años del coloniaje, por reestructurar una visión del mundo y de la historia, y las proyecciones actuales de dicha visión. En este aspecto, fueron ampliamente difundidos los trabajos de Alberto Flores Galindo y Manuel Burga.

En la Antropología y Sociología, resaltan las investigaciones acerca del pensamiento mítico andino actual, sus permanencias y reelaboraciones en relación con los procesos sociales actuales. En la temática sobresalieron los trabajos de Juan Ansión (1987) y, desde otra perspectiva, Rosina Valcárcel (1988). Se investigó igualmente, la vigencia de lo cultural andino en el país, y su difusión en todos los estratos de la sociedad peruana, a partir del análisis del discurso de partidarios apristas de todo el país. Se propuso, desde esta perspectiva, el concepto de **matriz cultural andina** (8) para la comprensión de este fenómeno. Este ha sido el trabajo de investigación de Imelda Vega-Centeno (1985 y 1986).

Un tema relativamente nuevo de investigación que se desarrolló con especial énfasis en la década pasada fue el de las estrategias de los migrantes andinos en la ciudad, y las transformaciones y reelaboraciones de la tradición cultural que portaban a partir de su inserción en la ciudad. Los trabajos de Jurgen

Golte (1987) y de Carlos Iván Degregori y otros (1986), y la difusión que alcanzaron, son ilustrativos de la importancia del tema en la década.

Una vertiente nueva de estudio que se ha revelado sumamente fecunda en la década anterior, ha sido la aplicación del psicoanálisis a la interpretación de fenómenos históricos del país. Tenemos los trabajos acerca del funcionamiento de las categorías fundamentales del psicoanálisis en el pensamiento mítico andino, del grupo SIDEA (1987). Por otro lado, la propuesta de Delgado Díaz Del Olmo, acerca de la presen-



cia de un factor psicótico en el proceso de mestizaje (1985).

Se han hecho, además, importantes contribuciones al estudio de la producción artístico popular, a través de los trabajos de Mirko Lauer (1982 y 1989), que constituyen un intento de teorización del fenómeno. Las investigaciones de Pablo Macera (1982a y 1982b) intentan por otra parte, comprender la lógica del pensamiento popular a través del análisis de objetos artísticos.

También se han producido una serie de trabajos de campo de carác-

ter descriptivo que aportan al conocimiento más preciso de ciertas manifestaciones artísticas andinas como los mates (Salas: 1984), o los retablos ayacuchanos (Acha: 1984).

## La cultura andina en la actualidad

Como hemos señalado ya, uno de los temas, en torno a lo cultural andino, que ha suscitado mayor interés y ha dado lugar a un interesante debate, ha sido el de la relación entre la cultura andina y la identidad nacional. Sobre todo, ha interesado discutir cuál sería el papel de lo andino en el proceso de construcción de un proyecto nacional. En función de esta preocupación, se ha discutido ampliamente qué es lo andino en la actualidad (9), o qué queda de él después del enfrentamiento con "la modernidad".

No es casual que en estos años se revalore el conjunto del trabajo literario y antropológico de J.M. Arguedas (1983 y 1985), autor que en su tiempo había reflexionado, con peculiar profundidad, acerca de estos temas. Arguedas identificaba la génesis del problema de identidad, en el momento histórico de la conquista. Este suceso histórico habría dado lugar a una fractura en la conciencia nacional, y, a la formación de una compleja estructura social, en la que los problemas étnico-culturales se entrecruzan con los económicos. En su concepción la comprensión y propuesta de alternativas de solu-

ción a los problemas económico-sociales del país, implicaba comprender y plantear soluciones al problema étnico-cultural.

La reivindicación del mestizaje como solución fecunda al problema nacional, fue propuesta por Arguedas, cuya desaparición violenta ha sido interpretada en estos años como una evidencia de lo desgarrador del drama de la identidad irresuelta de nuestro ser nacional.

En los 80 se han colocado entre los principales problemas de discusión de las ciencias sociales el problema del mestizaje, del trauma de la conquista, y del peso de lo andino en la constitución del **ethos** (10) cultural nacional. Puntos de vista divergentes se han expresado acerca de estos temas. Por una parte tenemos a quienes se resisten a hablar de la vigencia de lo andino en la actualidad (11), por otro, a quienes, limitan esa vigencia a las zonas propiamente serranas del país y que auguran su desaparición a través del proceso de modernización y de migración (12). Por último, otros investigadores señalan que existen evidencias empíricas de la difusión y vigencia de lo cultural andino por todo el país (13).

## A manera de conclusión

La presentación del libro de los hermanos Montoya **La sangre de los Cerros**, se realizó en la sala de grados de la Universidad Mayor de San Marcos. A la ceremonia fueron invitados prestigiosos intelectuales de los diferentes centros de investigación de la ciudad. Al lado de ellos fueron también invitados a participar el dúo Las Hermanitas de Huancayo, el violinista Máximo Damián, Jaime Guardia, Raúl García Zárate, Manuelcha Prado, una delegación de comuneros de Puno que interpretó temas recientemente escritos por uno de ellos, y, por supuesto, el Puquiayo de Oro, Edwin Montoya.

Esta ceremonia, inusual y conmovedora, es señal de que los tiempos han cambiado. A lo largo de la pasada década, no sólo se ha retomado un tema antiguo de debate y de investigación, se ha abierto, sobre todo, una nueva forma de entender lo andino: deja de ser la cultura de "aquellos" para formar parte de la cultura de "nosotros".

## NOTAS

- (1) Adjuntamos al presente artículo, una breve bibliografía, la cual no pretende ser exhaustiva. Su finalidad es ilustrar, mediante la mención de algunos trabajos de investigación, los diferentes aspectos de lo andino cuyo estudio ha sido abordado a lo largo de la década. Al respecto ver también Patronato Popular y Porvenir -PUC- Instituto Riva Agüero, Proyecto de Preservación de la Música Tradicional Andina, Lima, 1986. Se hallan editados 4 cassettes en dicha colección.
- (2) Ver la bibliografía adjunta.
- (3) Citamos dos conversatorios realizados en la Pontificia Universidad Católica y publicados posteriormente en diferentes revistas: Salas, M.R. Flores Galindo, A. Ansión, J. Degregori, C.I.: "Proyecto Nacional e Identidad Cultural". En: **Tarea**. Revista de Educación y Cultura, Nº 21, Lima, 1988; y Vega-Centeno, I. Hernández, M. Rochabrún, G.: "Ideología y cultura". En: **Socialismo y Participación**, Nº 37, Cedepe, Lima, 1986.
- (4) Sobre la fecundidad del clima intelectual de la década del 50 en el Cusco, véase el prólogo de Enrique Urbano a Morote Best: 1988.
- (5) Véase por ejemplo Golte: 1987, Ansión: 1987, Vega-Centeno: 1985, 1986a, Marzal: 1988, Altamirano: 1989.
- (6) Es el caso de Macera: 1982a y 1982b, Liebscher: 1986, Hocquenghem: 1987.
- (7) Acerca del concepto de **matriz cultural andina** véase Vega-Centeno: 1985, 1986a y 1986b, 1987.
- (8) Gran interés suscitó la entrevista que la revista Hueso Húmero realizó al antropólogo Rodrigo Montoya, la cual llevó por título precisamente, "La Cultura quechua hoy". Ver bibliografía adjunta.
- (9) Acerca del concepto de **ethos cultural** véase Vega-Centeno: 1987.
- (10) Ver Nugget: 198
- (11) Ver Golte: 1987, Degregori y otros: 1986, Montoya: 1987.
- (12) Ver Ansión: 1987, Vega-Centeno: 1985, 1986a y 1986b, 1987.

After more than a decade of monographs on the Andean culture it seems necessary today, to try to synthesize the partial and intuitive written efforts on the subject. Sylvia Matos graduated in Social Sciences from the Catholic University, begins this task by collecting all of the existing bibliography on the matter and pointing out in turn those different focuses which have developed during the eighties. The road is long but the effort is plausible.

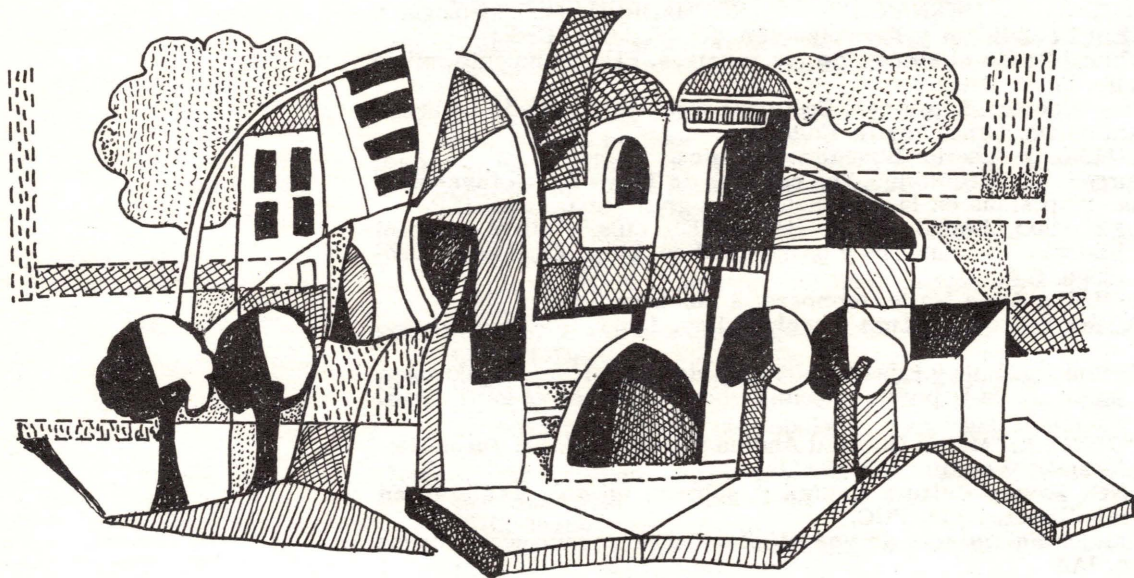
## bibliografía

- 1980 GOLTE, Jurgen, **La racionalidad de la organización andina**. Lima, IEP.
- 1980 MAYER, E., BOLTON, R., Editores, **Parentesco y Matrimonio en los Andes**. Lima, PUC.
- 1980 QUIJANO, Anibal, **Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú**. Lima, Mosca Azul.
- 1981 LIENHARD, Martín, **Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas**. Lima, Tarea-Latinoamericana editores.
- 1981 URBANO, Henrique, **Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas**. Cusco, Centro de estudios rurales "Bartolomé de las Casas".
- 1982 GOW, Rosalind, CONDORI, Bernabé, **Kay Pacha**. Cusco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas".
- 1982 KUDO, Tokihiro, **Hacia una cultura nacional popular**. Lima, Desco.
- 1982 LAUER, Mirko, **Crítica de la artesanía**. Plástica y sociedad en los andes peruanos. Lima, Desco.
- 1982 MACERA, Pablo, "Los retablos andinos y Don Joaquín López Antay". En: **Boletín de Lima**, N° 19. Lima.  
-"Pintura Rural Cusqueña: un análisis iconográfico". en: **Debate** N° 15, Lima.
- 1982 RAZZETO, Mario, **Don Joaquín**. Testimonio de un artista popular andino. Lima, IADAP.
- 1983 ARGUEDAS, José María, **Obras Completas**. Lima, Editorial Horizonte.
- 1983 GONZALEZ, José Luis, VAN ROZELEN, Teresa, **Religiosidad popular en el Perú: bibliografía** (antropología, sociología, historia y pastoral). Lima, CEP.
- 1984 ACHA, Elizabeth, **Aproximación a la cultura andina a través de una manifestación plástica: San Marcos y Retablos ayacuchanos**. Lima, PUC, Tesis.
- 1984 SALAS, María, **Los mates burilados de cochás**. Lima PUC. Tesis de bachillerato en antropología.
- 1985 ARGUEDAS, J.M., BRAVO BRESANI, J. ESCOBAR, A. y otros, **¿He vivido en vano?**. Mesa redonda sobre Todas las sangres. 23 de junio de 1965. Lima, IEP.
- 1985 DELGADO DIAZ DEL OLMO, César, "Psicosis y Mestizaje". En: **Virtual**, N° 3, Arequipa.
- 1985 LIRA, Jorge: **Medicina Andina**. Farmacopea y rituales. Cusco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas".
- 1985 OSSIO, Juan, **Familia Campesina Economía de mercado** El caso de las comunidades de Pazos, Mullaca y Nahuin del departamento de Huancaavelica. Lima, CRESE.
- 1985 VEGA-CENTENO, Imelda, **Aprismo popular: mito, cultura e historia**. Lima, Tarea.
- 1986 BRIGGS, L., T., LLANQUE, D., PLATT, T., y otros, **Identidades andinas y lógicas del campesinado**. Lima-Ginebra, Mosca Azul - Institut Universitaire D' études du Développement.
- 1986 Cepia - Centro Canelo de NOS, **Tecnologías campesinas de los andes del sur**. Curso taller de rescate y sistematización del conocimiento campesino. Marzo 3-15.

- 
- 1986 DEGREGORI, Carlos Iván, BLONDET, Cecilia, LYNCH, Nicolás, **Conquistadores de un nuevo mundo**. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres. Lima, IEP.
- 1986 LIEBSCHER, Verena, **La iconografía de los gueros**, Lima, G/H Editores.
- 1986 VEGA-CENTENO, Imelda: **Ideología y cultura en el aprismo popular**. Lima, Tarea - Fundación Friedrich Ebert.
- 1986 VEGA-CENTENO, I., HERNANDEZ, M., ROCHABRUN, G., "Ideología y Cultura". En: **Socialismo y Participación**. Nº 37, Lima, Cedep.
- 1987 ANSION, Juan, **Desde el rincón de los muertos**. El pensamiento mítico en Ayacucho. Lima, Gredes.
- 1987 ESPÍNOZA, Waldemar, **Los incas**. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo. Lima, Amaru Editores.
- 1987 FLORES GALINDO, Alberto: **Buscando un inca**.
- 1987 GOLTE, Jurgen, ADAMS, Norma, **Los caballos de Troya de los invasores**. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima, Lima, IEP.
- 1987 HERNANDEZ, Max, LEMLIJ, Moisés, MILLONES, Luis, y otros: **entre el mito y la historia**. Psicoanálisis y pasado andino. Lima, Ediciones psicoanalíticas Idago, S.A.
- 1987 HOCQUENGÜEM, Anne Marie, **Iconografía Mochica**. Lima, PUC.
- 1987 MONTOYA, Rodrigo, **La cultura quechua hoy**. Lima, Ediciones Hueso Húmero.
- 1987 MONTOYA, Rodrigo, Luis y Edwin, **La sangre de los cerros**. Urqkunapa yawarnin, antología de la poesía quechua que se canta en el Perú. Lima, Cepes.
- 1987 VEGA-CENTENO, I., "Matriz Cultural Andina y Mestizaje". En **Tarea**. Revista de educación y cultura, Nº 18. Lima.
- 1988 ALTAMIRANO, Teófilo: **Cultura andina y pobreza urbana: aymaras en Lima Metropolitana**. Lima, PUC.
- 1988 BURGA, Manuel: **Nacimiento de una utopía**. Muerte y resurrección de los incas. Lima, IAA.
- 1988 CERRON-PALOMINO, Rodolfo, **Lingüística Quechua**.
- 1988 MARZAL, Manuel, **El sincretismo iberoamericano; un estudio sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (bahía)**. Lima. PUC 2da. Edic.
- 1988 MOROTE BEST, Efraín, **aldeas Sumergidas**. cultura popular y sociedad en los andes. Cusco, Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas".
- 1988 ROSTWOROWSKI, María, **Historia del Tahuantinsuyo**. Lima, IEP.
- 1988 VALCARCEL, Rosina, **Mitos**.
- 1988 VIVANCO, Alejandro, **Cien temas del folklore peruano**. Lima, Librería, importadora, editora y distribuidora "Lima" S.A.
- 1989 ANSION, Juan, Editor, **Psihtacos**. De verdugos a sacaojos. Lima, Tarea.
- 1989 EARLS, John **Planificación agrícola andina: bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes**. Lima, Universidad del Pacífico, COFIDE.
- 1989 LAUER, Mirko, **La producción artesanal en América Latina**. Lima, Mosca Azul.
-

## LIMA POR LIMACHE

Viaje alrededor de la palabra y la ciudad



Los poemas que publicamos pertenecen a “Viaje por la Lengua del Puerco Espín”, obra premiada en el concurso Copé de 1988 que consagra a Oscar Limache como uno de los más sistemáticos poetas peruanos de los ochenta. Llama la atención la unidad global del libro y la estructura que vincula las secciones y los poemas tras una aventura geográfica y viajante. El autor inicia a través de la palabra, este itinerario por disímiles ciudades, recalando también en Lima. Este viaje por la Lengua del Puerco Espín viene acompañado también por una exhaustiva recopilación de epígrafes que se incorporan a la poética personal de Limache.

Oscar Limache

---

---

## Lima año huno

un año  
más o menos / no hay lugar  
para recoger una serie de hechos  
y confrontarlos / pero realmente  
en tiempos como los que estaban corriendo  
nada era raro  
lo común era la anormalidad / dicho de otra manera  
a veces me produce una notable desolación  
haber nacido  
en la prehistoria / los años mozos pasaron  
y ahora saber que hay que ser  
y hay que estar / hay un momento en que mi civilización  
clama por mi barbarie  
exige por lo pronto que los bárbaros  
esos analfabetos inocentes sensibles  
aplasten  
con su odio creador  
a los civilizados sapientes y asesinos  
pero exige también  
y eso es lo grave  
que en mi propio claustro  
en mi propio territorio  
en mi defendida soledad  
la violencia abrume  
con odio igualmente creador  
a los infinitos pudores y credos  
el delirio de lo real  
haga trizas  
las opulentas dudas del intelecto  
el ultimátum de la pobre alegría  
derribe para siempre  
mis sólidas barricadas de sinsabor / para tocar el sueño  
para tocar la vida

---

---

con toda su enorme humanidad / como hunos  
con cabezas rapadas y trenzas solitarias  
mirando el horizonte  
con olores nauseabundos  
visitando a los amigos  
y a los enemigos  
sentados a horcajadas  
sobre la realidad  
realidad medida  
calculada soñada admirada  
toda la vida  
sobre patas cortas e hirsutas  
avanzaron con maestría  
dueños de sus medios

(con agradecimientos a  
josé agustín / juan josé arreola  
rené avilés fabila / félix grande  
pablo milanés / mario benedetti  
silvio rodríguez / pablo guevara  
por todas las palabras)

## **Los fuegos de la calle Capón**

El chino  
viviría mezclando la maicena  
para la salsa de ostiones  
y nuestro padre  
seguiría exprimiendo viejos lazos

---

en los tranquilos solares  
que crecen como pulpos por los barrios altos

La tradición familiar quedaba así abolida

Quién recordaba ya los arrozales en los remotos cantones  
los cupos de algodón en los jardines sagrados  
las piernas de hierros dormidos en las cuadras  
el puñado de harina en las haciendas del norte

Procuraríamos volver  
un poco por deporte  
al tiempo nebuloso en que el abuelo Kou  
llegaba cargado de pelos lacios y malos olores  
(eran estrechos los barcos y la travesía larga)  
y el primo historiador corregiría  
que no el abuelo sino el bisabuelo  
quien había traído  
desde ese lado del mar  
las voces que hacen descendente  
el tono de las olas

Gajes del oficio la tanta exactitud  
mas siempre correríamos  
el riesgo de requisas  
tras los humos de opio  
y la vieja explosión arancelaria nos alcanzaría  
con sus nuevos cohetes en honor a los dragones

Nadie detendría sus gritos o sus gestos  
para oírnos hacer flacos  
en las quintas de carrizo  
nadie levaría sus tiendas de alfileres  
para contemplar los pasos de ave con que andamos  
este tráfigo de esquinas saturado de incisiones

---

---

## Final

Y adentro  
todo era oscuro en los callejones  
    los gatos peleadores que rajaban el techo  
    la escala apolillada por donde íbamos a los pájaros  
    el río atrás  
    con su ferrocarril de alambre

Eran las madrugadas  
    un ruido puntual cada dos horas  
(de luz se alargaba un instante la línea)  
luego en los rieles  
    la noche de vuelta

Siempre las calles  
    dieron la espalda a los trenes  
y los anchos tubos de las fábricas  
    despreciaron toda su vida  
    al humo enano de los carros

Yo buscaba en los planos  
    el rincón de barro que ocupábamos  
pero allí  
    se acababa la tierra  
y detrás de esos montes  
    ya no quedaba vida

Mi casa era un ángulo recto y una sorpresa

Por Quilca salía el tren  
    para clavarse en los maizales  
costeaba las cargas de la compañía de gas  
pasaba entre los brillos del estadio de madera  
cruzaba las aguas

---

---

que fluían lentas desde el ojo original  
revisaba las puertas falsas de los depósitos  
daba visto bueno a los pestillos  
y seguía su calmo tranco hacia los muelles de niebla

Nadie anduvo en esta vía  
cuando era de tierra  
y los primeros cruzaban la selva a zarpazos  
y trepaban las inciertas montañas azules  
    sabieno el nombre de las aves y de los árboles  
para bajar al fin a este valle  
y decidir la longitud de los pasos  
    y la dirección del viento  
y establecer un corazón junto a la plaza  
allí donde los caminos se anudan  
    para correr distraídos hacia el norte  
        o hacia el mar  
        o hacia los lados opuestos del cielo

Y de nuevo sería la noche  
    viviendo en Mirones  
y el silbo del tren se oiría  
    desde las sierras que aún no pisábamos  
y entonces el carbón  
    la memoria  
        el abuelo de Jauja  
y a tiempo los durmientes  
    los temblores  
        el sueño  
y otras vez qué puntual  
    el hollín o el hallazgo

## LA FUNCION DEL INTELECTUAL

Claudín y su homenaje a Octavio Paz



Este pequeño ensayo cumple para nosotros la función de un doble y recíproco homenaje. Fernando Claudín, que alimentó nuestra imaginación rebelde en los sesenta y en los setenta, rescata la figura de otro disidente perpetuo como Octavio Paz. Claudín murió hace casi un año, y Paz, recibió el premio Nobel seis meses después. Este tributo adelantado de Claudín, restablece la unidad de la heterodoxia como fuente de creación y de sabiduría. Mientras el español nos acercó a la desmitificación de los socialismos reales, Paz restituyó la universalidad a América Latina.

Fernando Claudín

□ Se ha hablado de Octavio Paz como uno de los máximos poetas y escritores de nuestro tiempo. Yo quisiera referirme a él como uno de los más eminentes pensadores y ensayistas de esta época dramática e incierta que nos ha tocado vivir. Referirme a su visión del mundo actual expresada en términos histórico-políticos, en la que subyacen y afloran graves interrogantes filosóficas y, desde luego, una permanente preocupación moral. Una visión que se asienta -es importante subrayarlo- en un saber enciclopédico. No sólo en el campo que le es más propio -la poesía, la literatura- sino también en el de la historia, la política, la cultura en su dimensión más amplia, desde la antigua hasta la moderna. Octavio Paz me recuerda a los grandes pensadores de la Ilustración, a su insaciable curiosidad intelectual, a su afán de conocimiento universal. Cosa no muy frecuente en estos tiempos de pequeñas o grandes especializaciones.

Me parece que en esta faceta de la obra de Octavio Paz se refleja en sumo grado su concepción del intelectual. A su juicio, "las dos misiones del intelectual moderno son, en primer término, investigar, crear y transmitir conocimientos, valores y experiencia; en seguida, la crítica de la sociedad y de sus usos, instituciones y política". Creo interpretar correctamente esta idea de Paz sobre la función del intelectual diciendo que la crítica de Octavio Paz, cualquiera que sea el campo en que se ejercite, se asienta en una investiga-

ción, un serio estudio, de la materia en cuestión, que con frecuencia sorprende por su amplitud y profundidad; y también -hay que decirlo- por la modestia con que se expresa. Todo lo cual es muy de agradecer en esta época, cuando tanto abunda la crítica superficial o demagógica, además de petulante.

En segundo lugar, esta vertiente histórico-política de Octavio Paz se basa en una concepción de la relación entre moral e historia, moral y política, particularmente fecunda,



que excluye unilateralismos y conserva permanentemente la inevitable tensión conflictiva entre ambas categorías. La ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, según la conocida dicotomía weberiana, son asumidas en la obra de Paz con una voluntad permanente de integración, de superación de la antinomia. "Cierto -dice Paz- no puede haber visión del otro, es decir, visión de la historia, sin una moral, pero ésta no puede reemplazar la auténtica visión histórica". A su jui-

cio, "la herida de Occidente ha sido la separación entre moral e historia". En los Estados Unidos -dice- "esa división ha adoptado dos expresiones paralelas: empirismo por un lado y, por el otro, abstracciones morales", ninguna de las cuales "puede oponerse con eficacia a la lepra moderna: la confiscación, en los países comunistas, y en muchas otras naciones, de la moral por una pseudo-necesidad histórica". Y Octavio Paz llega a esta conclusión fundamental: "el secreto de la resurrección de las democracias -y así de la verdadera civilización- reside en restablecer el diálogo entre moral e historia. Esta es la tarea de nuestra generación y de la siguiente".

Yo quisiera adentrarme más concretamente en la aplicación que Paz hace de su idea del intelectual y de su concepción sobre la relación entre moral e historia, moral y política, examinando dos temas que han constituido en él una preocupación permanente, y no por casualidad sino por referirse a dos realidades, estrechamente interrelacionadas, que figuran entre las de máxima influencia en nuestro siglo: en el terreno de las ideas, el marxismo; en el de las formaciones sociales, ese nuevo sistema, sin precedentes históricos, nacido en la segunda década del siglo: el sistema soviético.

Respecto a este segundo tema, todos sabemos que la crítica de los sistemas totalitarios, y en especial de su modelo más integral (en el sentido de englobar más totalmente a todas las esferas de la realidad so-

cial: economía, política, ideologías, cultura, moral) -el sistema soviético o estalinista, como le queramos llamar- ha sido una constante de la trayectoria intelectual y política de Octavio Paz. Y sabemos también que ello ha servido de fundamento para muchos de los sambenitos que se le han colocado como enemigo del socialismo y adepto del "imperialismo". Pero el conocimiento objetivo, sin prejuicios, de la obra intelectual de Octavio Paz, así como de sus posiciones políticas, muestra la inconsistencia de esas acusaciones. Sin hablar ya de la crítica y condena a las dictaduras latinoamericanas, en Octavio Paz tenemos uno de los críticos más lúcidos de la sociedad norteamericana. Junto a una justa valoración de su democracia -la primera de la modernidad- la puesta en relieve de sus contradicciones internas, sociales: de la contradicción entre el carácter democrático de la sociedad norteamericana y el papel imperial que desempeña en el mundo. Encontramos en Octavio Paz una crítica acerba de Occidente con fórmulas que dibujan un panorama nada idílico: crecimiento hipertrófico del Estado, actitud insolidaria hacia los países pobres, modestia de los proyectos frente a la magnitud de los problemas, ideología del proceso como sucedáneo de la religión, que ha conducido a una encrucijada. Todo lo cual no significa, como alguien ha dicho, que Paz no esté ni de un lado ni de otro: está netamente, rotundamente, por la libertad como condición esencial del ser humano; con la democracia como único sistema político en el que esa libertad

puede ser garantizada. No idealiza la democracia, no la considera una panacea, pero sabe que el sistema democrático es el único en el que la sociedad -una realidad esencialmente conflictiva y que no puede dejar de serlo- puede tener cauces abiertos de expresión y vías legales, pacíficas, de superación de sus conflictos. La futilidad de las acusaciones a Octavio Paz se revela justamente, de manera evidente, en sus críticas al marxismo y al sistema soviético, a las que ahora voy a referirme.

Paz ha explicado en numerosas ocasiones que su crítica al experimento soviético no es un ataque al socialismo como ideal de una sociedad más justa y libre. "Es inexacto decir -afirma- que la experiencia soviética condena al socialismo. La planificación de la economía y la expropiación de capitalistas y latifundistas no engendran automáticamente el socialismo pero tampoco producen inexorablemente los campos de trabajo forzado, la esclavitud y la deificación en vida del Jefe. Los crímenes del régimen burocrático son suyos y bien suyos, no del socialismo". Es cierto, reconocía Paz, que bajo el sistema soviético Rusia se convirtió en una potencia industrial, pero con métodos que fueron la negación misma del socialismo. Paz no estuvo nunca entre los que identificaron socialismo y sistema soviético. Eran los dirigentes soviéticos, y durante mucho tiempo gran parte de la izquierda occidental, los que sostenían tal identificación. Durante mi reciente estancia en Moscú un intelectual soviético, destacado protagonista de la *perestroika* me decía:

"mira, en esto que llamamos 'socialismo real' lo que hay de real no es socialismo y lo que hay de socialismo no es real". No otra cosa dice Paz, pero desde hace más de treinta años: las frases antes citadas pertenecen a 1951. En una entrevista de 1977 el entrevistador le preguntaba qué alternativa tenía si rechazaba la solución socialista. Con su estilo paciente y tranquilo Octavio Paz repetía una vez más que no rechazaba el socialismo: "Al contrario, el socialismo es, quizá, la única salida racional a la crisis de Occidente. Pero, por una parte, me niego a confundir el socialismo con las ideocracias que gobiernan en su nombre en la URSS y en otros países. Por otra parte, pienso que el socialismo verdadero es inseparable de las libertades individuales, del pluralismo democrático y del respeto a las minorías y a los disidentes". Lo mismo dicen ahora los protagonistas de la *perestroika*, pero diez años después. Verdad es que ya entonces lo decían también los disidentes, pero pocos en la izquierda occidental le concedían crédito y atención. En una palabra, la *perestroika*, ese gran proceso de autocritica y reforma de la sociedad soviética, cuya trascendencia mundial no es necesario subrayar, viene a confirmar la clarividencia intelectual de Octavio Paz y revela la miopía, cuando no la mala fe de sus detractores.

Me parece importante ahora destacar que los juicios de Octavio Paz sobre el sistema soviético no se basaban en simples reacciones morales sino en un conocimiento de esa realidad mundial nacida en 1917,

porque en su opinión -como ya vimos- la moral "no puede reemplazar a la auténtica visión histórica". Y, efectivamente, en sus ensayos encontramos un análisis de las sucesivas interpretaciones críticas del sistema soviético. Desde Trotski a Bettelheim, pasando por Boris Suvarin, Bruno Rizzi, Burman, Kostas Papaioannou, Daniel Bell, Naville y tantos otros, las diversas tesis sobre la naturaleza de ese sistema han sido objeto de atención y estudio por parte de Octavio Paz. Su conocimiento del sistema soviético le permite comprender que pese a su apariencia de "gran mole de hielo y hierro" no es algo monolíticamente inmóvil y está minado por profundas contradicciones. En 1980 formula el siguiente juicio que se confirmaría plenamente cinco años después: "No es fácil saber cuál será la evolución de la sociedad soviética. Sí lo es prever que la contradicción que he descrito sumariamente va a acentuarse apenas desaparezca la generación de septuagenarios que hoy dirige la URSS". No podemos extendernos ahora en el análisis que hace Paz de los múltiples aspectos de esa contradicción: entre los principios que invoca el sistema y la realidad social, entre la nueva clase dominante y la sociedad; entre el desarrollo industrial y el sistema político-económico; entre la hegemonía rusa y las nacionalidades no rusas; entre la dominación de Moscú y los movimientos de emancipación social y nacional en los países europeos del bloque soviético. A todo ello se refieren los análisis de Octavio Paz, y no



de modo superficial. Y todo esto es lo que está hoy en la base de la actual crisis del sistema soviético. Citaremos un juicio más que revela la aguda conciencia de Paz respecto a lo que está sucediendo en la Unión Soviética, conciencia que es raro encontrar aún entre los intelectuales españoles y latinoamericanos: "Estoy seguro de algo: la suerte del mundo depende, en gran medida, de los movimientos de reforma y liberación en los países del Este. Allí pueden aparecer soluciones inéditas, nuevas".

En lo que respecta al marxismo encontramos en Octavio Paz una crítica que es también apropiación: "El marxismo -dice- es parte de la

herencia intelectual y moral de Occidente. Las contribuciones de Marx -y en menor medida las de Engels- han sido capitales, sobre todo en el campo de la historia y de la economía. No podemos renunciar a Marx como no podemos renunciar, en el campo de la economía, a Adam Smith o, en el de la historia, a Tocqueville. Además, el marxismo ha sido un pujante y profundo pensamiento crítico y moral; su influencia ha sido decisiva en la formación de la conciencia moderna. En este sentido, todos somos, de alguna manera, marxistas (...) Por lo que a mí toca, cuando repaso mi vida intelectual y política me doy cuenta de que buena parte de ella ha sido un diálogo -con frecuencia polémico- con

Marx y, sobre todo, con los marxistas. Leer a Marx refresca y vigoriza; es un ejercicio de intrepidez intelectual que nos enriquece. Cada generación tiene dos o tres grandes interlocutores. Para la mía, Marx es uno de ellos. Reconocer esto no implica cerrar los ojos ante las exorbitantes pretensiones filosóficas de ese pensamiento ni ante sus rasgos intolerantes y dogmáticos (...) El marxismo ha sido, contradictoriamente, un pensamiento crítico y una ortodoxia. En la segunda mitad del siglo XX ha cesado de ser crítico y se ha convertido en un dogmatismo pseudo-religioso. Nos ayudó a pensar libremente y hoy es un obstáculo que impide la libertad de pensamiento". (Del contexto en el que Octavio Paz formula este último juicio se deduce que está refiriéndose a la forma que el marxismo ha tomado en esta segunda mitad del siglo XX como ideología de Estado en los sistemas de tipo soviético, miméticamente reproducida por partidos comunistas o grupos afines de Occidente). Y comparando el descrédito del marxismo en el siglo XX con el del neoplatonismo renacentista -que después de haber contribuido poderosamente, en el siglo XVI, al advenimiento de la época moderna, perdió más tarde su vigencia frente al pensamiento de Descartes y Newton-Paz hace una interesante observación: "El descrédito del neoplatonismo fue de orden intelectual mientras que el del marxismo ha sido y es sobre todo moral y político. La crítica contemporánea del marxismo es semejante a la que hizo el marxismo

al liberalismo burgués; así como él opuso la realidad atroz de la sociedad capitalista a los principios e ideas que proclamaban sus códigos y constituciones, nosotros hemos enfrentado los regímenes que se dicen marxistas a los principios e ideas del marxismo. La contradicción no puede ser mayor ni más escandalosa". Todo lo cual es muy lógico, no tiene nada de extraordinario, precisamente porque el marxismo no está fuera de la historia, y sus insuficiencias, como bien dice Paz, son las de las filosofías del siglo XIX. Como ellas, tiene límites históricos, es prisionero de sus orígenes. "Marx pensó el *Otro* opina Paz- dentro de la cultura europea del siglo XIX. Marx reconoció a ese *Otro* en la clase obrera y comprendió así una de las contradicciones sobre la que se ha constituido la sociedad actual. Ahora sabemos que este esquema olvida -y cuando toma el poder las reprime- otras diferencias y oposiciones: los campesinos, la mujer, las nacionalidades oprimidas, las culturas sumergidas, el hombre subterráneo de Dostoievsky: el *otro* que es cada uno de nosotros, la sexualidad y su complemento contradictorio: la aspiración hacia lo divino, las creencias que llamamos irracionales, la poesía... en fin, todas esas zonas regidas por la excepción y la diferencia, el mundo de los *Otros* y de lo *Otro*. Ese *otro* múltiple que Marx no pudo reconocer". Pero, además, el marxismo "quiso ser, asimismo, por voluntad de sus fundadores, el instrumento de la clase universal, los obreros, para la gran tarea del cambio revolucio-

nario de la sociedad. Desde este punto de vista, la doctrina se ha mostrado singularmente insuficiente. Los primeros sucesores de Marx, especialmente los marxistas alemanes y austríacos, creyeron siempre que entre la doctrina y la clase obrera había la relación que une a la mano con el martillo que la sirve, al mismo tiempo, para destruir y construir. Pero la clase obrera europea no quiso usar ese martillo y escogió otras formas de lucha. Lenin y los bolcheviques arrancaron el martillo a la clase obrera y se lo entregaron a su supuesta vanguardia, el partido comunista. Desde entonces, las deformaciones del marxismo han sido incontables (...) Extraño destino. El marxismo, que fue pensado y diseñado como un arma de la clase obrera de los países industriales de Occidente, hoy es la ideología de las naciones atrasadas de la periferia, poco e insuficientemente desarrolladas, dependientes del exterior y con proletariados recientes y poco numerosos. El marxismo fue un internacionalismo revolucionario que se propuso borrar las fronteras y acabar con el Estado: hoy es un nacionalismo y una estadolatría". Así ha sido, en efecto, desde Rusia, que inició este camino, hasta China y otras naciones del llamado Tercer Mundo. Refiriéndose al caso que le es más próximo, el de América Latina, Octavio Paz señala que allí el marxismo "no es una doctrina sino una creencia y de ahí simultáneamente su ramplonería intelectual y su poder de contagio. No es la ideología de la clase obrera y menos aún

de los campesinos, sino de una clase media exasperada y desesperada. A pesar de su vocabulario, es en el fondo un cientismo que mezcla, en altas dosis, nacionalismo, populismo y adoración del Estado". Podría matizarse este último juicio con la observación de que en los últimos años crece el número y la importancia de intelectuales latinoamericanos que enfocan el marxismo en términos semejantes a los de Octavio Paz, procediendo a una crítica rigurosa de ese "leninismo" específico de América Latina y revalorizando los aspectos aún fecundos del marxismo original.

No es la ocasión para prolongar esta somera exposición -tal vez me

he extendido ya demasiado- de cómo Octavio Paz es consecuente con su idea de la misión del intelectual, y con su concepción de la relación entre moral e historia, moral y política, al enfocar dos de las mayores realidades de nuestro tiempo: el marxismo y el sistema soviético. Dos temas que he escogido, obviamente, porque me siento con mayor competencia para tratarlos. Pero podríamos comprobarlo también si examináramos sus análisis de la sociedad norteamericana, de China, de la India, y no digamos de México. Veríamos el mismo esfuerzo de rigor, la misma lucidez, la misma fidelidad a su precepto de que el intelectual está obligado a conocer para juzgar, de

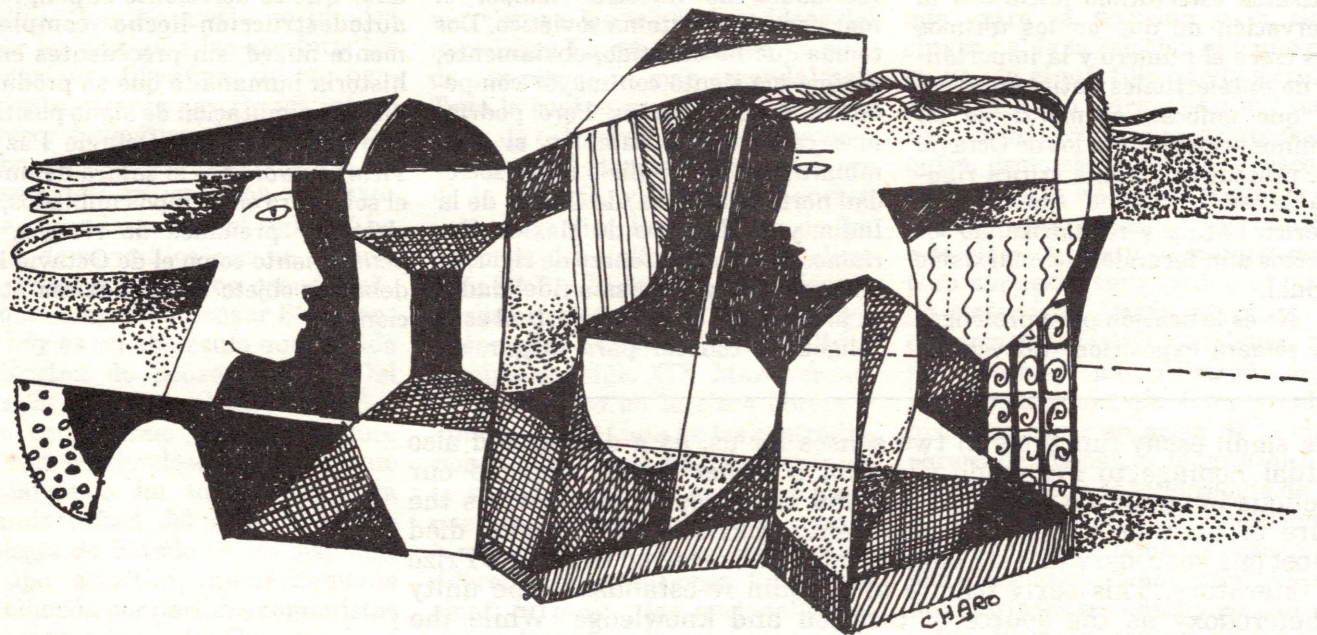
que la crítica de la política y la historia no puede reducirse a abstractos juicios morales, aunque la moral sea un componente esencial de la crítica histórica. Hoy nos encontramos ante una gran encrucijada de la humanidad. Que se acreciente el peligro de autodestrucción-hecho completamente nuevo, sin precedentes en la historia humana- o que se produzca una gran mutación de signo positivo. "No sabemos -dice Octavio Paz en *Tiempo nublado*- si saldrá de nuevo el sol". Pero en tiempos nublados, inciertos y preñados de riesgos, un pensamiento como el de Octavio Paz debe ser objeto de la máxima atención. □

---

This small essay functions in two senses for us, as a double and also mutual homage to Fernando Claudin, a father figure who fed our rebellious imagination in the sixties and seventies. It also revives the figure of another everlasting dissident, Octavio Paz. Claudin died almost one year ago while six months later Paz received the Nobel Prize for Literature. This early tribute to Claudin re-establishes the unity of heterodoxy as the source of creation and knowledge. While the Spanish writer tears down the myths of present day socialism, Paz restores Latin American universality.

---

## PROMETEO



Este relato corto de Antonio Stoynic obtuvo el segundo premio del concurso de las Mil Palabras del año 1989. El autor, que camina a caballo entre la arquitectura y la narración, nos conduce hacia un viaje por el monólogo interior donde el desencanto echará raíces, convirtiendo la deriva en una forma de vida. Como si Prometeo hubiera perdido la fuerza y la energía ante el hecho necesario de sobrevivir. El tedio se confunde con la pobreza, el abatimiento con la puerta clausurada de una casa de esteras. El discurso no es otro que el de la marginación entendida como condena antes que como libertad. El fatalismo corroe cada recuerdo, cada asociación. ¿Se puede escribir de otra manera en el Perú?

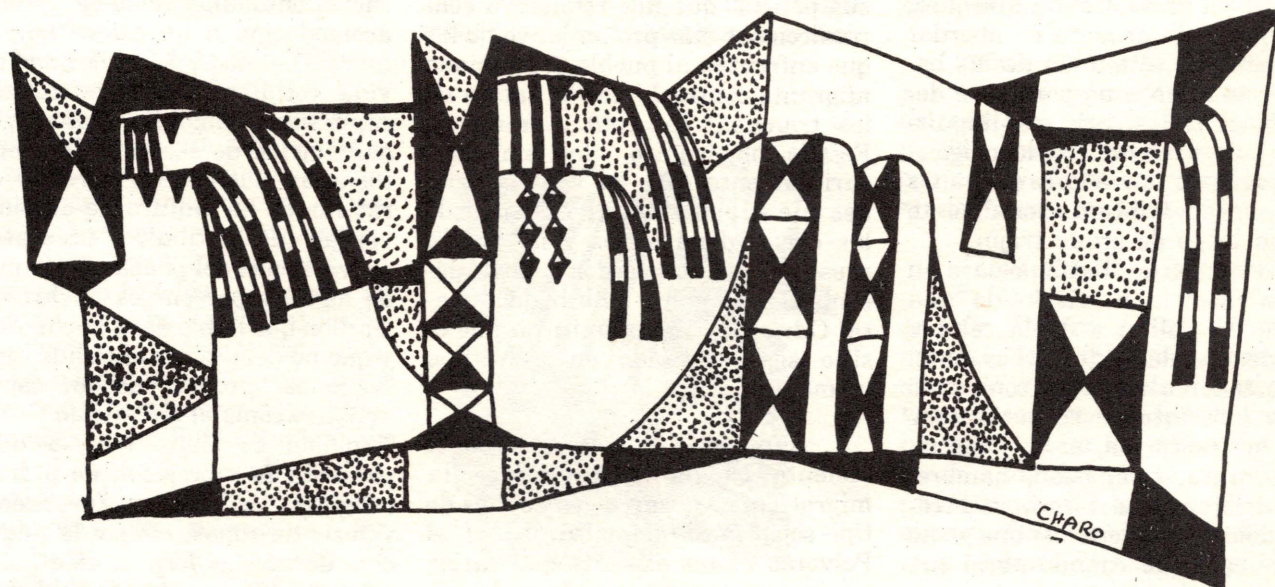
Antonio Stoynic

□ Es como el estallido del rayo a la distancia, o como la repentina conciencia de un sueño olvidado, un ramalazo de memoria que reúne en un único segundo el pasado, el presente y el futuro. Entonces todo me resulta transparente, claro. En ese segundo tengo la certeza de lo inevitable; sé, sin lugar a dudas, que como otras tantas veces un día descubriré que en algún rincón aguarda impaciente desde hace mucho tiempo la próxima estocada, acechando mi paso, lista para derribarme al primer descuido: un verano especialmente caluroso, un viaje de trabajo, o cualquier pequeña ausencia serán un buen pretexto y lo harán todo más fácil; entonces será inútil abrir la puerta de casa y buscar al otro lado los gritos de Julio y Rosanita saliendo de entre las sombras de algún mueble, con el beso de todas las noches envuelto en restos de turrón y los brazos alrededor del cuello y él adivina qué hizo hoy el Colorado, y el Colorado, cada día que pase dejará el cómodo refugio bajo el sofá con menos bríos y la cola más quieta y después nada, algún gruñido de cumplido tal vez, y quién sabe si por ahí no asomen al final colmillos pelados y orejas encogidas y pelos que se erizan y todo eso. Y no importará la hora, será lo mismo acostarse que levantarse, el desayuno que el almuerzo, y la botellita con el vinagre o el azucarero ya no vendrán al primer llamado, habrá que repetir el mira, tú que estás más cerca, Rosanita, por favor, Marcela, dos, tres veces, y al fin no quedará otra cosa que pararse, caminar los cuatro pasos de reglamento y servirse uno mismo. De allí a encontrar en cada ademán de Marcela la confirmación tenaz de mis temores será sólo cuestión de tiempo: primero la negativa consciente, si supieras qué terrible jaqueca, y rotunda a mis urgencias, por favor dejémoslo para mañana, en nombre de algún indefinible malestar, buenas noches querido, y después sólo la línea indiferente de su espalda, el imperceptible movimiento de su cuerpo, mudo, dormido, por completo ajeno a mi proximidad y a mi desconcierto. Y como siempre, de la casa saltará a la vereda cruzando los dos metros del jardín del frente y traspone la valla de geranios para ir a detenerse en los ojos de algún vecino que me mirará sin verme, y tan sólo mis buenos días producirá el efímero milagro, y recogeré su buenos días extrañado y de compromiso, y casi escucharé el a duras penas contenido y -éste-de-dónde-salió, y entonces será un alivio refugiarme en la natural displicencia del taxista que me lleva al centro, o la del vendedor de cigarrillos que me alcanza el cambio. Y una noche de viernes cualquiera, sentado a una mesa amiga en un altillo del Callao, entre naipes y cerveza, sabré también que la vereda ya no se da abasto, que las miradas de recelo que sobrevuelan el mantel cubierto de fichas, no son casuales, sino un indicio de que la ciudad toda gira en el carrusel y que ya no hay regreso posible, que los desencuentros y diarios vacíos en la oficina, segundo piso, control de expedientes, no son otra cosa que el eslabón más débil y último del ineludible ciclo, y si bien hay ocasiones en las que juraría que éste se acorta, sé también que eso no puede ser, que nunca ha ocurrido, que es sólo mi deseo, mi desvarío febril, el que lo comprime ilusoriamente e inventa, en vano, un

espacio nuevo donde hasta mi muerte tiene cabida. Sí, en vano, porque desde los primeros días siempre ha sido uno solo: inesperado en su final, incierto en su inicio y entre los dos extremos del relámpago de lucidez, repetido hasta el infinito, que pone en mis manos nuevamente el acero victorioso levantado en Queronea sobre los cuerpos vencidos y mutilados de los tebanos y los atenieneses, que me empuja a huir entre el humo de las explosiones en el infierno de Verdún, o que me hunde hasta la extenuación en los helados arrozales del Yun-Nan. Miles de veces la sorpresa se ha renovado y miles de veces se renovará, y nada podré hacer para cambiar una sola línea de lo que en un principio fue escrito, ni una sola palabra de atroz veredicto que me condena sin apelación a errar para siempre bajo este único sol, guiado por mil dioses distintos, cruzando mil mares por cada dios y mil tierras por cada mar, y otra vez a empezar de nada, con la vieja lección aprendida desde siempre, a cuestas; otra vez repitiendo los mismos errores, perdiendo las mismas batallas, como en un eco que nunca se apaga; nuevamente aferrándome a esa constante, a ese solitario punto visible en el horizonte que me permitirá seguir, a oscuras, la huella ya borrosa del paso siguiente. Y así en algún lugar ignorado alguien apartará la botella cubierta de cera, con los restos de vela aún tibios que humea a dos palmos de su cabeza, y con un gesto de decisión se levantará del colchón sobre el que descansaba; un libro resbalará desde sus rodillas hasta quedar cerrado frente a él, y la cubierta de colores apenas podrá adivinarse bajo el débil resplandor que llega desde lo alto a través del toco tragaluz abierto en el techo de estera; los pies que abandonarán el cuarto no harán ruido al rodear el camastro donde un viejo dormita; después será el frío de la noche, el ligero alboroto de los cuyes allá en el corral al otro lado del patio, la cocina en sombras, el leve forcejeo con el alambre que clausura la puerta de entrada, y la calle de tierra, a la misma que yo llegaré luego de atravesar, barrio tras barrio, siglo tras siglo, toda la ciudad, a la deriva, para detenerme frente a una puerta cualquiera el tiempo suficiente y comprobar que está entreabierta; la franquearé y tras cruzar la cocina y el patio sabré del cuarto que se levanta al fondo. Entro procurando no hacer ruido, y me siento, ahogando un bostezo, sobre el colchón bajo el tragaluz; tanteando en la oscuridad reemplazo la vela que se ha consumido vigilando mi sueño, levanto el libro que he dejado caer y doy un último repaso al capítulo sobre la Fundación de Lima por los españoles, no vaya a ser que mañana en el examen de Historia me reprueben por no saberlo y tenga que soportar, además de la baja calificación, uno más de los archisabidos discursos del "cojo" Vizurraga sobre lo que les pasa a aquellos que no siguen por la senda del estudio y el trabajo, discursos que por cierto ya empiezan a aburrirme. □

# DE CABALLOS Y MONTACERDOS

Un estudio sobre la narrativa de Cronwell Jara



Uno de los narradores jóvenes que ha insurgido en el relato largo con más fuerza y dedicación es Cronwell Jara. “Patíbulo para un Caballo”, su primera novela, persiste en la línea trazada por “Montacerdos”. Alfredo Quintanilla penetra en el universo narrativo de Jara haciendo de la crítica un filudo bisturí y revalora el terreno del lenguaje y la fortaleza de las imágenes que provienen de una magistral capacidad de síntesis. Asume sin embargo que la finura de la prosa no basta para construir una buena novela, y que la propuesta racionalista no necesariamente es una buena apuesta literaria.

Alfredo Quintanilla

□ Recibida casi con indiferencia y en medio de un injusto silencio, "Patíbulo para un Caballo", la primera novela de Cronwell Jara es, sin lugar a dudas, una de las más importantes de los últimos veinticinco años. No sólo por su lenguaje que, por momentos recuerda la prosa poética del joven Martín Adán o la exuberancia de un García Márquez; ni porque es la primera en abordar a profundidad el mundo de las barriadas de Lima; sino porque se desarrolla en varios registros -lingüístico, sociológico, estético e ideológico- a los que otros narradores peruanos ya consagrados internacionalmente llegaron luego de arduo trajín.

La lectura de "Patíbulo para un Caballo" semeja la visión de una película de Fellini o de la célebre "Novecientos" de Bertolucci es decir, el espectador o lector es conducido por un laberinto de sensaciones y emociones: sorpresa, asco, indignación, ternura, compasión, hambre, risa y tristeza que terminan involucrándolo; de manera que uno ya no es el mismo que cuando abrió sus primeras páginas.

Hija del cuento "Montacerdos" que Jara publicó en 1981 y emparentada con "Guitarrón Florido" de 1986, la novela narra la historia del cerco policial a Montacerdos, una barriada ubicada en la ¿Pampa? de Amancaes durante las postrimerías del gobierno de Bustamante y Rivero. Quien cuenta la historia es Maruja, una niña "tragalibros" y silenciosa, perteneciente a una banda de palomillas y cerdos -los auténticos montacerdos- Yococo y

"Celedunio", Chivillo y "Alfalfa", Pablo el Malo y "Alunado" que participan plenamente del drama y la guerra que entablan los adultos por romper el asedio, conquistar la ciudadanía y el derecho a buscar la felicidad.

La historia se sitúa en medio de la contradicción "Montacerdos versus policía" que nos remiten a contradicciones más profundas como las que enfrentan al pueblo provinciano migrante contra Lima "la nación de los tranvías" (p. 100) o frente al Estado oligárquico. Sin embargo, curiosamente, son las contradicciones que se dan al interior del polo de las clases dominantes y no por la presión de Montacerdos y cuyo desenlace es el golpe militar del general Odría, las que permitirán que el sitio sea levantado en el último momento.

Aunque la novela observa el violento choque que produce la migración, su observación es más de tipo sociológico que cultural. Así, el Polvoras Flores advierte que varias naciones oprimidas "quechuas, aymaras, culíes, angoleños, shipibos, huitotos..." son invasoras y por tanto, "transgresoras del Estado de esta nación de los tranvías".

Gorilón, por su parte, cuando descubre y acepta la naturaleza real de su musa y pone los pies en tierra "se propuso elaborar un libro de historia del Perú, América y del Mundo, desde la perspectiva de los países pobres y dominados por las industrias, las ciencias y las economías de los países ricos..." (p. 358) para educar a las nuevas generacio-

nes de limeños y montacerdinos en "la reflexión crítica de esta sociedad..." (p. 359).

Este enfoque sociológico del proceso migratorio impide ver la transculturación que se produce en concreto entre los "piuranos, cajamarquinos, chinchanos, huancaínos" llegados a Montacerdos. Transculturación entendida como el proceso de acomodación a un nuevo lenguaje, nuevos empleos, a la velocidad de la vida cotidiana que caracteriza al capitalismo como dice Güenón; y de asimilación de esos nuevos elementos a las matrices cognitivas y valorativas de su cultura de origen. Es verdad que "Patíbulo..." presenta las pervivencias del pensamiento mítico en algunos personajes -inclusive en Gorilón que habla de la Pachamama- y que no debe ser confundido con las "visiones" propias de un espíritu artístico como el del mismo Gorilón. También es cierto que la novela presenta la recreación de prácticas religiosas o rituales (procesiones, velorio de ropas, etc.) y la adquisición de nuevas formas de organización social (asociación de pobladores, club de madres pobres, olla común, etc.) que tal vez históricamente apreciaron más tarde. Pero la exploración del tránsito del migrante, psicológico y espiritual, si se quiere, continúa siendo una tarea pendiente para la literatura peruana, como afirma Mirko Lauer.

Jara, que ha ido más allá de su pueblo de origen en la exploración de la oralidad -"Las Huellas del Puma"- hasta alcanzar la del pueblo negro costeño en "Baba Osaim..." parece

estar especialmente dotado para continuar en este nivel la tarea que inició en su obra José María Arguedas; de tal manera que podamos apreciar la dinámica entre lo viejo y lo nuevo, entre la confusión y el discernimiento, entre el significado y el signifiante, entre lo cognitivo y lo efectivo, entre lo funcional y lo estético que se produce en el habla del migrante campesino llegado a la gran ciudad.

El telón de fondo de la historia de Montacerdos es la violencia. Pero no sólo la violencia que ejerce la policía contra los inmigrantes sitiados, sino la violencia intestina que los enfrenta a éstos, nacida de los prejuicios ideológicos (el linchamiento de la profesora comunista Celia Ordóñez), del hambre (el saqueo de la tienda de Heraclio Rojas), de la venganza (el asesinato del cholo Mostajo, el conato de linchamiento de Griselda), de la acción punitiva (la lapidación del Puma Santos), de la desesperación (el suicidio de Florencia) y de la ambición (el despanzurramiento del cuerpo de Jer Bruckman). Estando cargada de violencia, la novela, sin embargo, no está al servicio de la demostración de la tesis freudiana del instinto de muerte; por el contrario, enhebra satisfactoriamente, a mi entender, los complejos factores que la desencadenan y que fijan sus límites, sin provocar el quiebre de la normas del grupo. Por eso mismo, es necesario destacar que la vida de los sitiados -por más que se desenvuelve en una situación extrema- no es reducida al reemplazo de la palabra por la fuerza en las relaciones humanas. Episo-

dios como los del circo, la procesión, el vuelo de Yococo, la desafortada jornada sexual de Heraclio Rojas y la Santísima, la misa y tantos más expresan esa riqueza y multiplicidad de la vida popular, que Jara recrea con acierto.

Es en el terreno del lenguaje donde el trabajo de Jara destaca con toda nitidez. La fuerza de sus imágenes que provienen de una magistral capacidad de síntesis, transmi-



ten al lector las claves que permiten seguirlo en el develamiento de ese microcosmos llamado Montacerdos, en reconocer en sus polvorientas callejuelas a los sudorosos, alegres, rencorosos, hostiles, orgullosos, callados, enérgicos, extraviados -y tantas cosas más- personajes.

Al azar se puede abrir las páginas de la novela y leer y comprobar la versatilidad y riqueza del

verbo de este excelente escritor:

*"...y él le correspondía con la guitarra deshojando sus dedos en picaflores, ríos, arco iris y luna con quebrada y puentes colgantes; descifrando el idioma musical de los grillos, las abejas y el rumor de los vientos; el lloro de las pampas, las lágrimas de los abigeos en los floridos cajones de don Prodigios el de los retablos maravillosos..."* (p. 33).

*"Fauces abiertas, colmillos desaparejos y un ojo chico y el otro grande, esa era mamá Griselda en su pánico, orinándose de pie tal vez y con el cuy de su corazón buscando madriguera".* (p. 118).

*"Una voz de flores, aromas y dichas, la voz de Liliana Leyva, eso se sabe. Que su canto ordenaba el mundo, obsequiaba galanuras prístinas a la luz, luces de Bengala y tibieza al sol, gracias de señorita a las palomas, paz a los pájaros y facha linda a las flores; que eso se sentía imperiosamente de la voz de Liliana cuando, feliz hechizo, se la oía, como en un cuento de hadas".* (p. 135).

*"Pompeyo Flores volvió cuando arrebatado de las ratas curioseábamos con un palito un feto humano con rostro de pez; los ojos húmedos, crinuda y aterrada la vaga testa que recordaba a la de un asno, nos mostró en la mano la cabeza decapitada de Scipión el perico..."* (p. 189).

*"Aguijoneados por los alacranes del pánico, apenas se erizó el ventarrón de fusiles, borbotearon los cascos sobre el reseco pellejo de la*

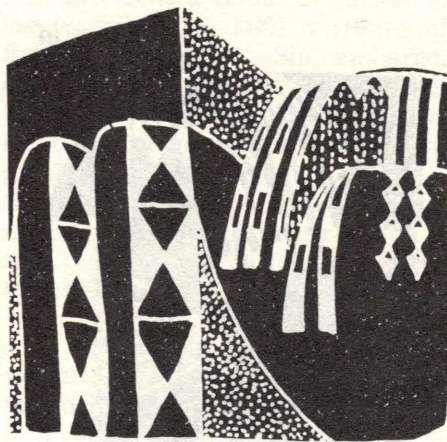
tierra, crujieron los aperos, tintinearón los metálicos frenos y azules se oyerón los relinchos en los húmedos belfos..." (. 317).

Y sin embargo... Y sin embargo, la riqueza y finura del lenguaje no basta para construir una buena novela. Como cuando se prueba un rico manjar, el paladar necesita refrescarse o alternar con otro sabor, en ocasiones sentí que la lectura me producía similar sensación. Tal vez porque lectores como yo gozan también con el desarrollo de la historia y ella no se perfila con claridad hasta ya bien entrada la novela. Acaso algunos episodios debieron eliminarse o acortarse, pero la estructura se debilita porque no se ven ingresando a la acción los elementos que configurarían el nudo. Si bien hay una tensión ascendente hacia la última batalla que no llega a producirse por el golpe de Odría -y más bien cabría preguntarse por qué siendo algunos de los montacerdinos apristas no participan o no tienen noticias del levantamiento aprista ocurrido tres semanas antes del cuartelazo- al final se insinúan elementos de un nudo de tipo policial (la nota en clave en el cadáver de Bruckman, la búsqueda de los diamantes de pólvora en el cadáver, etc.) que no es resuelto y que más bien deja mal parado a Gorilón.

Nuevas luces nos presta Jara para responder la pregunta -para muchos ilícita o fuera de lugar, aunque plenamente válida y más común de lo que se piensa entre quienes provienen de realidades semejantes a Montacerdos- ¿qué función cumple la literatura en medio del dolor y la

miseria que implica la lucha por una vida digna? ¿Tiene algún sentido leer poesía o escribir cuentos -seguramente Cronwell se lo ha preguntado- cuando lo más urgente es colaborar con empleo, salario, alimentos para superar la realidad de miseria que abate a los peruanos?

A mi entender Jara ha construido exitosamente con el personaje del Gorilón, un símbolo del escritor y nos ha presentado con Liliana la cantora invisible, a la musa inspiradora. Gorilón es el antihéroe, enorme



y desmedido en sus formas como en su imaginación, desconocedor y temeroso de su propia fuerza, aislado de las gentes, pacífico, en comunicación sólo con las almas sencillas como las de los niños y que alcanza finalmente una convocatoria universal si se une a su comunidad, su pueblo, su nación en los momentos decisivos.

Liliana, como la mujer del profeta Oseas es una prostituta, y como Aldonza Lorenzo, una mujer vulgar, pero aquella como éstas logra imprimir a la dialéctica cerca-

nía-lejanía del héroe, una transformación en la dialéctica vigilia-ensañación, de tal manera que las ausencias o facetas ignoradas de la dama de amores son llenadas con la densidad de las creaciones impelidas por sus necesidades afectivas o existenciales.

Ahora bien, en la novela Gorilón evoluciona desde la fase del "amante de las letras" pasivo frente al cerco y más bien rechazado por ser un fenómeno y ladrón (cap. 3 y 6), hacia una fase intermedia que podríamos llamar la del "literato-profeta" luego que ocurre su heroica -aunque no buscada- intervención en la primera batalla campal (cap. 4). Al caer herido, viene hacia él, el conjunto de su pueblo a darle ánimos para no dejarse vencer por la muerte, descrita en una hermosa página (p. 8) que bien podría decirse que es una recreación del poema "Masa" de Vallejo. Su retorno a Montacerdos es un ingreso triunfal no sólo porque vuelve quien es creído muerto sino porque es una burla a la policía y una primicia de la victoria que les aguarda (cap. 6).

La pandilla de niños que son sus seguidores, descubre que Gorilón "había cambiado su visión del paisaje y del mundo" luego de haber sido abaleado y capturado. Ya no sólo posee "la pirotecnia de su juego verbal" que tanto les divierte y les hace gozar, sino que tiene una visión que trasciende lo evidente:

*"Oigo relinchos, crujir de llamaradas, gritos y execraciones de policías a atropellada de caballo, y un hormiguero de hombres y mujeres defendiéndose con uñas y dientes"* (p. 151).

El alargamiento del sitio y sus secuelas de violencia intestina, provocan que algunos montacerdinos luego del apedreamiento del Puma sindiquen a Gorilón, pese a que ha robado un buey para la olla común, como el portador de la mala fortuna, "está salado, por culpa de él estamos así, hay que apedrearlo" (p. 280). Pero eso no afectará la vocación de Gorilón. Seguirá "hablando el lenguaje de las flores" y tratando de convertir la función estética de la poesía en función nutricia para el pueblo hambriento (cap. 9 y 10).

La crisis vocacional de Gorilón ocurrirá cuando descubra la naturaleza real de Liliana, cuando ocurra la ruptura con su musa, cuando enterado que es una prostituta y acude donde ella, es rechazado (p. 355 cap. 10). A partir de allí "sentará los pies en la tierra", tiene el proyecto de escribir un curso de historia del Perú, América y el Mundo, y de implantar biohuertos. En esta tercera fase del hombre de letras convertido en "científico social" o militante ecológico, Gorilón cree ver una ga-

rantía de eficacia para lograr la "perfecta y verdadera comunicación entre los Dioses y los Hombres" (p. 359).

Este voto a favor de la eficacia de las ciencias sociales en pro de las transformaciones sociales y humanas se ve ratificada en las páginas finales de la novela cuando nos encontramos años más tarde a Maruja, convertida ya en una universitaria a punto de graduarse recogiendo el testimonio de Juana Almontes sobre la historia de Montacerdos, porque "a las ciencias sociales le (s) interesa (n) este acelerado proceso de migración desde los Andes y la selva hacia Lima, en esos años de postguerra y fundaciones de barriadas" (p. 375). A diferencia del dramático encargo final que le hacen los comuneros de Rancas al narrador de "Garabombo el Invisible" para que deje la batalla y huya "para contar" a los demás, aquí tenemos a la narradora Maruja que quiere trasladar, traducir, encorsetar los testimonios de muchas vidas en los textos y conceptos de una tesis científico-social.

Aquí parece residir, a mi entender la ambivalencia en la que navega la novela, pues por un lado termina venciendo la propuesta racionalista, científicista que empieza con el discurso del Pólvoras sobre las decenas de naciones que habitan en nuestro territorio y acaba con la renuncia de Gorilón a la literatura; pero por otro, Jará -felizmente, si de ello es consciente- nos ha entregado Montacerdos y con ella ha dado vida a Gorilón y a Yococo, a Griselda y a Juana Almontes, a las muchachas del burdel El Paraíso y al hombre contrahecho Jer Bruckman. Es decir, gracias a la literatura y no a las ciencias sociales, tenemos hoy arquetipos que pueden no sólo explicar lo que pasa en el mundo de los pobres de las ciudades del Perú, mucho más vívidamente que varias tesis universitarias; sino sobre todo, tenemos símbolos y nuevos mitos que pueden otorgar sentido a la acción de millones de montacerdinos que habitan en nuestras tierras. □

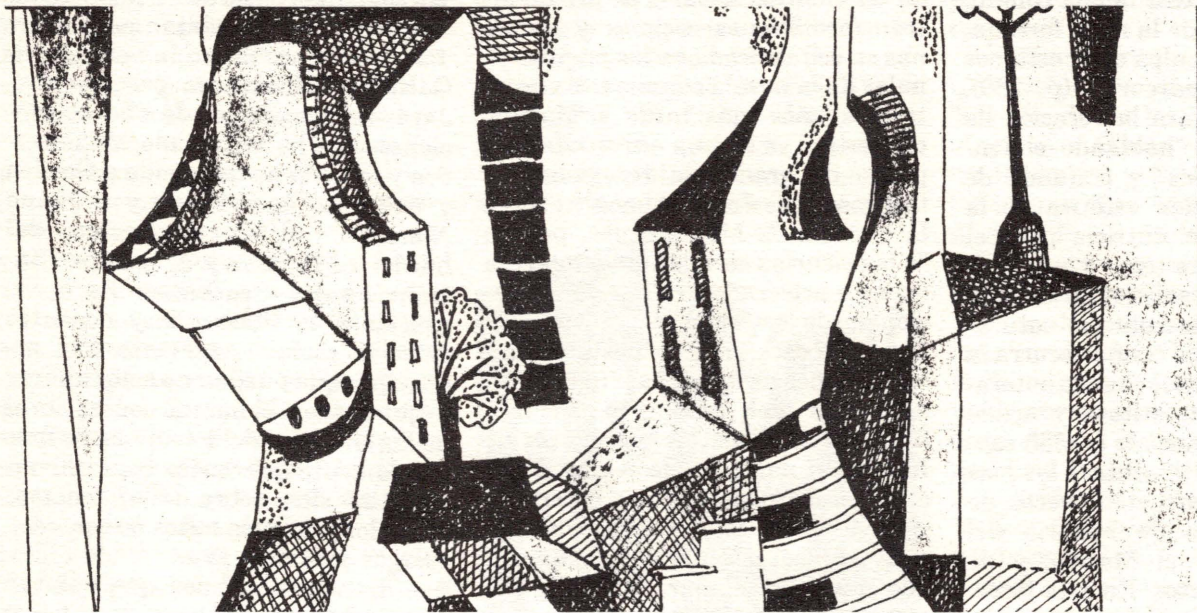
---

One of the young writers who is beginning to impact on the literary world is Cronwell Jara whose first novel "Patíbulo para un Caballo" (Gibbet for a Horse) written in the same tradition of "Montacerdos". Alfred Quintanilla penetrates into Jara's narrative world, his razor sharp comments revaluing the use of the language and crating vivid images which derive from his remarkable ability to synthesise. He states that fine writing alone is not sufficient to produce a good novel and that Jara's rationalist proposal is not necessarily a good literary bet.

---

## LA AGONIA DEL ARTE

### Apuntes sobre el debate posmoderno en Iberoamérica



Néstor García Canclini sumándose al debate sobre la posmodernidad en Iberoamérica propone que la cultura de la nueva modernidad es la escenificación de una doble pérdida; del libreto y del autor. El post modernismo no es un estilo sino la multipresencia de todos, en lugar donde los capítulos de la historia del arte se cruzan con los del folklore. La cultura visual y la cultura política son testimonios también en la post modernidad, de la discontinuidad del mundo y de los sujetos. Se carece de la voluntad teológica de imponer y de inventarle un sentido al mundo. De esta manera se desdibuja la línea que separa lo culto de la sensibilidad masiva y cotidiana. Se trata en todo caso de una situación compleja de transformación cultural, de construir un espacio común entre todos los desarraigados y sincréticos.

Néstor  
García Canclini

□ Una manera de avanzar en esta reformulación es enfrentar conjuntamente dos hipótesis coincidentes en el análisis de la modernidad: las que parten de una supuesta muerte del arte y de las artesanías. Pese a la separación histórica entre lo culto y lo popular, y entre las estrategias con que se los estudia, hay semejanzas provocativas. Una de ellas es la que existe entre las apelaciones urgentes de los folkloristas y antropólogos para ocuparse de las artesanías que estarían a punto de extinguirse y las declaraciones de artistas e historiadores sobre la muerte del arte.

1. *¿Muerte del arte?* Quizá nada haya sido enterrado tantas veces como el arte. Su fin, anunciado por casi todas las vanguardias, favorecido por la crítica desmitificadora de políticos, moralistas y sociólogos, nunca terminará de ocurrir. Al contrario, sigue siendo "tema artístico de obras bellamente suicidas", escribió hace quince años Jean Galard. También la estética y la historia del arte fueron declaradas caducas. Una de las últimas ceremonias se realizó el 15 de febrero de 1979 en el Centro Pompidou de París. Luego de la inauguración de las Jornadas de Arte Corporal y Performance, organizadas por el Centro de Arte y Comunicación de Buenos Aires, Hervé Fischer anunció el fin de la historia del arte, siendo depositado su cadáver en una caja metálica, en la Oficina de Objetos perdidos del Centro Pompidou. Cuatro años después, el 14 de abril de 1983, a las 15 horas, seguía habiendo deudos, sobrevivientes y herederos: el artista Fischer, el crítico Pierre Restany y el "Muy suboficial" Denys Tremblay, procedieron a la recuperación, traslado e inhumación definitiva de los restos mortales de la Historia del Arte en una galería anónima.

Quizá el origen de la agonía del arte y de su lugar en la sociedad estuvo en la pérdida de los grandes temas. A fines del siglo pasado, cuando en los países latinoamericanos aún los pintores y escultores se dedicaban a representar las gestas de liberación y la formación de las naciones en murales, retratos de próceres y monumentos, los impresionistas pensaban que, si un cuadro tiene alguna cosa que representar, puede ser cualquiera: tres manzanas, un campo de flores, los juegos de luz. En vez de pintar los objetos, el artista presenta como tema el acto de pintar. Lo que se representa se volverá aún más intrascendente e inocuo en el arte abstracto, los collages o los *readymade*: cualquier objeto, desde un urinario a una rueda de bicicleta, puede pasar por obra de arte.

En la década del 60, la estética de la representación toca fondo. Keith Arnat pide que su frase "no tengo nada que exponer" sea considerada como su participación en una muestra, Robert Barry realiza en Turín y Düsseldorf dos exhibiciones que consistían en cerrar las galerías durante las fechas de las mismas, el argentino Carlos Ginzburg envía a una exposición de obras en acrílico del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires -para que se cuelguen las facturas que le entregaron al comprar el acrílico. Los artistas intervienen en la vida cotidiana, realizan acciones en las calles y plazas destinadas no a representar las relaciones sociales sino a poner de manifiesto las condiciones

sociales y comunicacionales que rigen nuestra interacción. Algunas formas extremas de desmaterialización y desrepresentación se manifiestan en los happenings, los *performances* y el arte de los medios.

La mayoría de las declaraciones fúnebres del arte en América Latina han tenido la forma de crítica social: el arte habría muerto al extraviar su significado y su función en las sociedades actuales. Es bien conocida la historia de los 60 y principios de los 70, cuando los artistas dejan de pintar, agreden a los museos y galerías, sobre todo los que representan la modernidad: el Instituto Di Tella en Buenos Aires, la Bienal de San Pablo, la Bienal Esso en México. Son impugnados todos los rituales de selección y consagración que intentan sintonizar el arte periférico con el de las metrópolis. La crítica a esas instituciones internacionalizantes cuestiona la imposición de patrones visuales ajenos a nuestra identidad, y muchos artistas van a buscarla a sindicatos y organizaciones populares, se convierten en diseñadores de carteles e historietas donde intentan expresar los hábitos sensibles e imaginarios de las masas.

No podemos encarar aquí una interpretación de por qué veinte años después muchos de esos artistas volvieron a pintar, a esculpir, realizar obras y exhibirlas. Sospechamos por ahora que, si se sigue produciendo, exponiendo, y escribiendo sobre lo que se produce y expone, las insistentes muertes del arte y de sus instituciones no han extinguido sus funciones sociales. Algunas subsisten, brotan nuevas y aparecen también vías inéditas de circulación para las imágenes plásticas. Bajamos en el aeropuerto de Caracas y encontramos que todo el piso es un enorme juego cinético de Cruz Diez, recorreremos las calles de Bogotá o México y hallamos no sólo esculturas de Negret y Villamizar, de Goeritz y Tamayo, sino ecos de ellos y de otros geométricos, pop, cinéticos, en la publicidad comercial y la propaganda política, en la visualidad urbana y televisiva. En México, donde la crítica al elitismo y la construcción de alternativas en contacto con las culturas populares tienen una historia de muchas décadas, la crisis actual del universo culto va unida estrechamente a la crisis del arte popular, pero las condiciones colocadas por el reordenamiento posmoderno no permiten ya explicar la situación en los términos en que lo hicieron los muralistas, la gráfica popular ni los movimientos alternativos de los sesenta y setenta.

2. *¿Muerte del arte popular?* Una manera de entender qué pasa hoy con algo tan supuestamente amenazado como las artes populares es recordar cómo se veía hace dos décadas lo que les iba a ocurrir en los 80. Esa mirada aparece en la Carta de Folklore Americano, que la OEA elaboró en 1970 con algunos de los principales especialistas del continente. Allí leemos que el folklore, definido como la cultura tradicional, de carácter oral, base de la identidad y el patrimonio, estaría viviendo "el proceso final de desaparición" frente al avance de los medios masivos y el "progreso moderno". La política cultural solo podría "conservar" y "rescatar", hacer melancólicos museos y concursos de estímulo.

Sabemos que la expansión modernizadora no logró borrar el folklore. Las investigaciones sobre artesanías muestran el crecimiento del número de artesanos y del volumen de la producción. En Perú, las estimaciones de 1977-78 hablan de 700,000 productores, cuya mayor concentración no está en las zonas de bajo desarrollo económico sino en la ciudad de Lima: el 29%. México, que lleva cincuenta años de intensa industrialización, cuenta con el mayor número de artesanos del continente: seis millones. No es posible entender por qué se sigue incrementado el número de artesanías, no por qué el Estado multiplica los organismos para fomentar un tipo de trabajo que ocupando a un 28% de la población económicamente activa, apenas representa el 0.1% del producto nacional bruto y del 2 al 3% de las exportaciones del país, si lo vemos como simple supervivencia atávica de tradiciones enfrentadas a la modernidad.

Una de las principales explicaciones de este incremento, dada tanto por autores del área andina como mesoamericana, es que las deficiencias de la explotación agraria y el empobrecimiento relativo de los productos del campo impulsan a muchos pueblos a buscar en la venta de artesanías la elevación de sus ingresos. Si bien es cierto que en algunas regiones la incorporación de fuerza de trabajo campesina a la agroindustria y las fábricas han reducido la producción artesanal, existen a la inversa pueblos que nunca habían hecho artesanías, o sólo las hacían para autoconsumo, y en las últimas décadas recurren a ellas para sobrellevar la crisis. La desocupación es otra de las razones por las que está aumentando el trabajo artesanal, tanto en el campo como en las ciudades, trasladando a este tipo de producción incluso a jóvenes procedentes de sectores socioeconómicos que nunca se ocupaban de esta rama.

Un segundo impulso viene del mercado capitalista, que suele analizarse como si su única tendencia fuera homogeneizar el consumo y reemplazar artesanías por bienes industriales. Hay que decir que para expandirse busca también abarcar a aquellos sectores que resisten este consumo uniforme o encuentran dificultades para participar en él. Con este fin, debe diversificar su producción y utilizar los diseños tradicionales, las artesanías y la música folklórica, que siguen atrayendo a indígenas, campesinos, grandes masas de migrantes y aún a nuevos grupos, como intelectuales, estudiantes y artistas. Más allá de las variadas motivaciones de cada sector -afirmar su identidad, marcar una definición política nacional-popular o la distinción de un grupo refinado con arraigo tradicional- lo cierto es que esta ampliación del mercado contribuye a extender el folklore.

Por discutible que nos parezca la reorientación comercial de este proceso, es innegable que gran parte del crecimiento y la difusión de las culturas tradicionales se debe a la promoción de las industrias del disco, los festivales de danza, las ferias que incluyen artesanías, y, por supuesto, a su divulgación por los medios masivos. La comunicación radial y televisiva amplificó a escala nacional e internacional músicas de repercusión local, por ejemplo el vals

criollo y la chicha peruanos. En otros casos, colaboró para el resurgimiento de formas tradicionales declinantes, como ocurrió en Brasil hace unos años con la música nordestina y ahora con las canciones gauchas, en la Argentina con el chamamé y en México con los corridos revolucionarios y las músicas folklóricas regionales incorporadas al repertorio de quienes promueven la nueva canción urbana.

En tercer lugar, varios Estados latinoamericanos se vienen ocupando en las últimas décadas de promover la producción folklórica (créditos a artesanos, becas y subsidios, concursos, etc.), su conservación, comercialización y difusión (museos, libros, circuitos de venta y salas de espectáculos populares), con una intensidad y una extensión sin precedentes. Hay diversas motivaciones: crear empleos que disminuyan la desocupación y el éxodo del campo a las ciudades, fomentar la exportación de bienes tradicionales, atraer al turismo, aprovechar el prestigio histórico y popular del folklore para cimentar la hegemonía y la unidad nacional bajo la forma de un patrimonio que parece trascender las divisiones entre clases y etnias.

Pero todas estas utilizaciones del folklore serían imposibles sin un hecho básico: la continuidad en la producción cultural de artesanos, músicos, danzantes y poetas populares, interesados en mantener su herencia y renovarla. La preservación de estas formas de vida, de organización y pensamiento se explica por razones culturales, pero también, como dijimos, por intereses económicos (sobrevivir o aumentar sus ingresos). Las políticas culturales debieran tomar en cuenta, entonces, las múltiples funciones materiales y simbólicas del folklore y no sólo, como ocurre con frecuencia, la protección artística de sus productos. El problema no se reduce a conservar y rescatar tradiciones supuestamente inalteradas. Ahora se trata de preguntarnos cómo se está transformado el folklore, cómo interactúa con los agentes de la modernidad, circula entre ellos, se entremezcla, y si todavía podemos denominar a esos bienes y mensajes "cultura popular".

3. *Dos conclusiones provisionales.* Las supuestas muertes del arte culto y del popular no son tales cuando empezamos a admitir que ambos se han desarrollado transformándose. Parte de ese cambio consiste en que ya no configuran bloques compactos homogéneos, con contornos definitivos (si es que en América Latina alguna vez los tuvieron). Las tradiciones de producción y circulación de bienes simbólicos que agrupamos bajo los mimbretes de culto y popular son procesos dinámicos que tienden a convertirse en dimensiones internas de una cultura visual, literaria y musical generalizada. Esta cultura se unifica por la homogeneización industrial y masiva del mercado simbólico, pero la tendencia a la uniformidad coexiste con las diversas identidades en que se reconocen los sujetos sociales, se apropian de lenguajes heteróclitos, siguen manifestando sus códigos de representación y sus estilos narrativos. En las sociedades contemporáneas las culturas se forma interdiscursivamente a partir de textos o sistemas de imágenes tradicionales y modernos. La hetero-

geneidad es una necesidad constitutiva de la cultura actual que aspira a poseer una hegemonía extensa.

## **Posmodernidad: ¿la clausura del sentido?**

La cultura posmoderna es la escenificación de una doble pérdida: del libreto y del autor. La desaparición del libreto quiere decir que ya no existen los grandes relatos que ordenaban y jerarquizaban los períodos del patrimonio, la vegetación de las obras cultas y populares en las que las sociedades y las clases se reconocían y consagraban sus virtudes. Por eso en la pintura y la artesanía recientes -casas de citas- un mismo cuadro es a la vez hiperrealista, impresionista y pop, un retablo o una máscara combinan iconos tradicionales con lo que vemos en la T.V. El posmodernismo no es un estilo sino la copresencia tumultuosa de todos, el lugar donde los capítulos de la historia del arte y del folklore se cruzan.

El otro intento moderno de refundar la historia fue la subjetividad del autor. Hoy pensamos que la exaltación narcisista del pintor o el cineasta que quieren hacer de su gestualidad el acto fundador del mundo es la parodia pseudolaica de Dios. No creemos al artista que quiere erigirse en gramático ilustre, dispuesto a legislar la nueva sintaxis del mundo. Con la ayuda de los historiadores del arte, quiso convencernos de que el período rosa sucede al azul, o el de las manzanas al de los bosques, que habría una progresión del impresionismo al futurismo, al cubismo, al surrealismo, etc. En América Latina, supusimos que las vanguardias de posguerra eran la superación del realismo socialista exaltado por la escuela muralista mexicana y los variados telurismos de otros países; luego, nos pareció que las vanguardias experimentales eran reemplazadas por la visualidad heroica, comprometida, de los sesenta y los setenta.

El vértigo frenético de las vanguardias estéticas y el juego de sustituciones del mercado, en que todo es intercambiable, quitó verosimilitud a las pretensiones fundadoras de la gestualidad. El arte moderno, que ya no podía ser representación literal de un orden mundano deshecho, tampoco puede ser hoy lo que Baudrillard sostenía en uno de sus primeros textos: "literalidad del gestual de la creación" (manchas, chorreados), repetición incesante del comienzo, como Rauschenberg, entregado a la obsesión de reiniciar muchas veces la misma tela, rasgo por rasgo. Ni tampoco metáfora de la gestualidad política que soñaba con cambios totales e inmediatos. El mercado artístico, la reorganización de la vida simbólica urbana generada por las industrias culturales y la fatiga del voluntarismo político se combinan para volver inverosímil todo intento de hacer del arte culto o del folklore la proclamación del poder inaugural del artista o de actores sociales prominentes.

La organización de los mercados del arte y artesanías, aunque mantengan diferencias, coinciden en cierto tratamiento de la obras. Tanto el artista que al colgar los cuadros propone un orden de lectura como el artesano que diseña

sus piezas siguiendo una matriz mítica, descubren que el mercado los dispersa y resemantiza al venderlos en países distintos, a consumidores heterogéneos. Al artista le quedan a veces las copias, o las diapositivas, y algún día un museo tal vez reúna varios de esos cuadros, según la revalorización que experimentaron, en una muestra en que un orden nuevo borraría la enunciación "original" del pintor. Al artesano le queda la posibilidad de repetir piezas semejantes, o ir a verlas -seriadas en un orden y un discurso que no son los suyos- en el museo de arte popular, en libros para turistas.

Algo equivalente ocurre en el mercado político. Los bienes ideológicos que se intercambian, las posiciones desde las cuales se les apropia y defiende, se parecen cada vez más en todos los países. Los antiguos perfiles nacionalistas, o al menos nacionales, de las fuerzas políticas se ha ido diluyendo en alineamientos generados por desafíos comunes (deuda externa, recesión, reconversión industrial) y por las "salidas" propuestas por las grandes corrientes internacionales: neoconservadorismo, socialdemocracia, socialcomunismo. Esto es así aún en México, que a partir de su revolución construyó un nacionalismo político y cultural más sólido, y que logró darle mayor continuidad que en otros países gracias a la estabilidad de su sistema político y las redes de poder simbólico que lo sostuvieron.

Sin libreto ni autor, la cultura visual y la cultura política posmodernas son testimonios de la discontinuidad del mundo y de los sujetos, la copresencia -melancólica o paródica, según el ánimo- de variaciones que el mercado auspicia para renovar las ventas, y que las tendencias políticas ensayan... ¿para qué?

No hay una sola respuesta. Baudrillard decía que "en una civilización técnica de abstracción operatoria, donde ni las máquinas ni los objetos domésticos requieren apenas otra cosa que un gestual de control", el arte moderno "tiene ante todo como función salvar el momento gestual, la intervención del sujeto entero. Es la parte de nosotros deshecha por el hábito técnico lo que el arte conjura en lo gestual puro del arte de pintar y en su aparente libertad".

Otros rehusan por motivos estéticos o socioculturales o políticos este manierismo de la inauguración inacabable. Aunque no vinculen ya su trabajo a la lucha por un nuevo orden total impracticable, quieren repensar en las obras fragmentos del patrimonio de su grupo. Pienso en Toledo reelaborado el bestiario erótico zapateco del sur de México, con un estilo que cruza su saber indígena y su participación en el arte contemporáneo. Me acuerdo de los argentinos Paternostro y Puente, del colombiano Ramírez Villamizar, que reorganizan su austero geometrismo para experimentar con los diseños precolombinos otras imágenes, ni repetitivas ni folklorizantes. Y también de la apropiación heterodoxa, la resemantización de mensajes masivos hecha por movimientos populares urbanos, que entre otros ejemplos tiene en México la creación del personaje "Superbarrio", defensor de los inquilinos pobres y parodia a la vez de Superman, los usos comerciales de la lucha libre y últi-

mamente de la incredibilidad del gobierno al proponerlo como candidato a presidente y hacerlo participar en la campaña electoral.

Todos ellos se oponen a la función social más extendida de los medios masivos, que sería, según Lyotard, fortalecer un cierto orden reconocible del mundo, revitalizar el realismo y "preservar a las conciencias de la duda". Convergen con el teórico del posmodernismo al pensar que la tarea del arte consiste, en medio de esas fáciles certezas, en interrogarse sobre las condiciones en que construimos lo real.

No veo en esos pintores, escultores y artistas populares la voluntad teológica de inventar o imponer un sentido al mundo. Pero tampoco el nihilismo abismado de Andy Warhol, Rauschenberg y tantos practicantes del *bad painting* y la transvanguardia. Su crítica al genio artístico, y en algunos al subjetivismo elitista, no les impide advertir que están surgiendo otras formas de subjetividad a cargo de nuevos actores sociales (o no tan nuevos), que ya no son exclusivamente blancos, occidentales y varones. Despojados de cualquier ilusión totalizadora o mesiánica, estos artistas mantienen una tensa relación interrogativa con sociedades, o fragmentos de ellas, donde creen ver movimientos socioculturales vivos, utopías practicables.

Sé qué angosto es el uso de estas palabras entre los precipicios dejados por los derrumbes de tantas tradiciones y modernidades. Pero ciertos trabajos de artistas y de productores populares nos permiten pensar que el tema de las utopías y de los proyectos históricos no está clausurado. Algunos entendemos que la caída de los grandes relatos totalizadores no elimina la búsqueda crítica del sentido -o mejor de los sentidos- en la articulación de las tradiciones y la modernidad. Y que la renovación en el tratamiento de esta cuestión debe partir del reconocimiento de la pluralidad semántica, que se da no sólo en el arte culto y el popular sino en sus entrecruzamientos inevitables y en su interacción con la simbólica masiva.

### **Crítica del "evolucionismo" posmoderno**

¿Cómo reformular, en este contexto, las nociones de tradición, modernidad y posmodernidad? Así como el evolucionismo modernizador y sus representantes culturales pensaron, equivocadamente, las relaciones entre tradición y modernidad en términos de ruptura y sucesión, hoy existe la tentación de ver lo posmoderno como una nueva tendencia que reemplazaría lo tradicional y lo moderno. Esto no corresponde al carácter internacional de lo posmoderno ni menos aún, a su modo de realizarse en América Latina.

Más que una discontinuidad respecto de lo moderno, la posmodernidad -afirman varios autores: Jameson, Huyssen- es una reorganización de los vínculos internos y de su conexión con las tradiciones. El posmodernismo no es un nuevo paradigma, sino un tipo peculiar de trabajo sobre las ruinas de la modernidad, saqueando su léxico, agregándole imágenes premodernas y modernas. Lo moderno persiste en usos sociales posmodernos del arte: la publicidad, el diseño de tapas de discos, de muebles, de vidrieras. En vez de

reemplazar a la modernidad, lo posmoderno viene a desdibujar la línea que separaba lo moderno "culto" de la sensibilidad masiva y cotidiana.

Entre nosotros lo posmoderno tampoco aparece como una *tendencia* que venga a sustituir al arte moderno, como lo creen las transvanguardias. Ni al arte popular tradicional, según insisten algunos tecnócratas modernizadores. Es más bien una *situación* compleja del desarrollo cultural, un proceso de transformación. Su núcleo es un reordenamiento de los principios que regían el arte culto, el popular, y la oposición entre ellos, cuando funcionaban como estructuras separadas.

Pero ¿es posible seguir hablando de cultura popular en esta situación posmoderna? ¿Cómo definirla? En este fin de siglo en que se arruinan los relatos y los dispositivos que parecían preservar los orígenes de la cultura tradicional, lo popular no puede ser definido por una esencia ahistórica sino por la posición sociocultural de los productores y los usuarios. En consecuencia, cae también el criterio de "autenticidad" como garantía de la relación fiel que tendrían ciertos objetos y prácticas con ese origen mítico. Ni en la investigación, ni en la política cultural, es posible reducir lo popular a los bienes y hábitos tradicionales, los que permanecerían "puros", iguales a sí mismos. En los *procesos* culturales (más que en objetos o costumbres) buscaremos lo popular atendiendo más bien a la *representatividad sociocultural* que tienen para los que los producen y actúan en ellos.

Respecto de la investigación, esto implica que el estudio de lo popular no puede restringirse a analizar aisladamente la producción preindustrial y el consumo premasivo. Es preciso incluir, además de los bienes artesanales y sus usos tradicionales, las relaciones modernas en que se insertan y el proceso de su reelaboración: el sentido sociocultural presente de las artesanías no está fijado de una vez para siempre por las tradiciones de la etnias o los campesinos que las producen; se reformula en su circulación y su consumo, al pasar por mercados rurales y urbanos, por tiendas y museos, al ser apropiado desde códigos y hábitos diversos por otros grupos.

Además, surge otro tipo de objetos y costumbres que no tienen los rasgos clásicamente valorados por el folklore, pero dan a los sectores populares signos de identificación. La mayor parte de los bienes y mensajes culturales que circulan hoy por las ciudades y aún por muchas regiones consideradas folklóricas no son producidos manual o artesanalmente, ni son exclusivamente tradicionales (transmitidos de una generación a otra), ni circulan en forma oral de persona a persona, ni son anónimos, ni se aprenden y transmiten fuera de las instituciones educativas o de programas comunicacionales masivos. Aun la investigación folklórica debería trabajar con las vías difusas y dispersas en que lo tradicional persiste en formas artesanales de vestir y vivir, de decorar centros históricos y barrios antiguos o se transforma en los modos de micro-comunicación que intervienen artesanalmente en la cultura masiva: comentarios familiares y barriales de telenovelas, usos irónicos de canciones y *slogans*

publicitarios en coplas políticas y en grafitis.

Del mismo modo, *la política cultural* no se encerrará en el rescate y la conservación, no tendrá por única tarea guardar en museos y libros la memoria de lo que se desvanece. Deberá intervenir en los procesos actuales en que las clases populares producen y renuevan su cultura propia, en los circuitos macrosociales o masivos en que otros sectores la apropian. Esto significa no ocuparse sólo de las artesanías o las cooperativas de productores, sino de los problemas agrarios, étnicos y ecológicos vinculados. No apoyar únicamente a quienes preservan la música tradicional de cada región, sino orientar los programas folklóricos radiales y televisivos para que hagan uso digno del valor estético-cultural de esa música, y también constituir esos programas en ejes del acopio de las tradiciones orales de campesinos y migrantes. "Las políticas culturales que beneficien a los sectores populares tienen que incluir a la vez el museo y los medios masivos, la difusión escolar y el mercado.

¿Terminamos entonces sin saber dónde está la cultura popular? A diferencia de aquellos tiempos en que la creación y reproducción de cada cultura estaba ligada a un territorio, hoy la cultura popular -igual que las otras- es a menudo una cultura desterritorializada. Quizá por eso la avanzada de los procesos de reorganización se ve en la frontera de México y EE.UU. De cualquiera de los dos lados, los mexicanos que quieren pasar a los chicanos nostálgicos de su origen, viven saltando todo el tiempo de un código a otro, o más bien en la intersección, en lo intermedio, "en la grieta entre dos mundos". Somos "los que nos fuimos porque no cabíamos, los que aún no llegamos o no sabemos a dónde llegar", dice Guillermo Gómez Peña. "Nuestro sentimiento generacional más hondo es el de la pérdida que surge de la partida"; pero también son lo que han ganado: "una visión de la cultura más experimental, es decir multifocal y tolerante". Ellos mismos ven su situación como síntoma de la "fronterización del mundo", del cruce de repertorios múltiples y la utilización combinada de vías de comunicación heterogéneas. Para vencer la marginalidad, los artistas diversifican sus formatos y sus públicos, usan desde las revistas de gran tiraje y la T.V. hasta el arte-correo y el *poster*. Sugieren que hay una posibilidad de hallar un nuevo territorio y recontextualizarse: consiste en construir un espacio común entre todos los desarraigados y sincréticos, los que

trazando caminos andamos  
entre barrios & mentes  
con los sucios pinceles de la memoria  
aaahhh -she sighs  
my proletarian memory

my subemployed fingers  
my pre-Columbian torso  
my postmodern vagina  
she faints into the mirror . □



**GUTIERREZ,**  
**Gustavo. Entre las**  
**Calandrias. Un**  
**ensayo sobre José**  
**María Arguedas.**  
**Instituto**  
**Bartolomé de las**  
**Casas-CEP. Lima,**  
**1990. 94 pgs.**

□ Cuando conmovida leí entre las últimas líneas escritas por Arguedas aquellas que decían: "Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos, Gustavo? Puedes decirlo tú, el teólogo del Dios liberador (...)?", aludiendo luego a la escena de Todas las Sangres sobre el sacristán de San Pedro de Lahuaymarca y el cura del dios inquisidor, intuí que era menos lo que en ese momento entendía que la certeza de que todo ello portaba un enorme sentido. Así, no me sorprendió encontrar posteriormente, encabezando la primera edición de la Teología de la Liberación, dichos extractos de Todas las Sangres y la dedicatoria del libro a José María Arguedas. El diálogo y la breve amistad entre estos dos peruanos y las circunstancias en que se produjeron, no podían constituir algo ocasional. Estarían simbólicamente ligados al destino del Perú.

La publicación reciente de este madurado ensayo es una expresión de ello. A través de él, el amigo teólogo responde a una elocuente aunque implícita invitación que Arguedas le habría sugerido: la de proseguir esa comunicación tremendamente densa que habían entablado, al interior de su común apuesta en favor de los desposeídos.

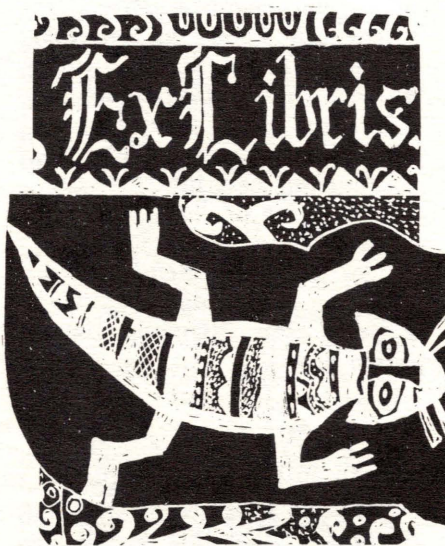
La vida y muerte de José María Arguedas constituyen acontecimientos en demasía significativos para los peruanos. Su obra -tal como lo anota Gustavo Gutiérrez en la introducción- "nos sigue interpelando". Escuchamos su voz "en medio del bullicio nacional (...) acompañada por el coro dispar de los gritos -en quechua y castellano- de alegría y de dolor, de liberación y opresión, de vida y muerte que se dan en el país" (p. 1). El autor enfatiza desde el comienzo, lo **medular** del compromiso de Arguedas con un pueblo al que amó con profunda ternura y de cuyas fuentes siempre bebió. En él, "itinerario personal y periplo histórico del Perú se confunden" (p. 5). Esta lacerante pero a la vez fecunda vocación tuvo para su existencia inmensos costos llevándolo hasta la muerte. En extremo fiel a los llamados de su sensibilidad, no podemos imaginarlo en el refugio cómodo de la inconciencia. Desde lo dramático de su experiencia sin embargo Arguedas

nos transmite la esperanza que él encarna. Confiesa en el *¿Ultimo Diario?* a manera de testamento:

*"Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote; del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres 'alzamientos', del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador. Aquel que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin".*

Gustavo Gutiérrez retoma este texto como hilo conductor para sus reflexiones, las que desarrolla en 4 capítulos. El primero, bajo el título "La Luz que nadie apagará" nos hace ver el proyecto liberador presente en la búsqueda de Arguedas. Proceso en el cual iba recogiendo los diversos elementos de nuestra compleja realidad. Identificado con una alternativa socialista en la que se considera tributario de Mariátegui, señala Arguedas con vigor que ésta no mató en él "lo mágico". Gutiérrez resalta el papel dinamizador de lo mítico desde los primeros escritos arguedianos y los desgarramientos interiores que implicaron para él desplazarse de los andes y penetrar en el mundo costeño. El gran mito que atra-

viesa este camino es la "fraternidad de los miserables" que tanto temen los principales de todas partes. Impulsado por el "odio puro" que brota de los "amores universales", José María sintetiza la fuerza de su ternura y de su indignación por la injusticia. Son vivencias que él aprende de los **runas** de este pueblo. Y de ellos también extrae su esperanza.



El segundo capítulo: "Sólo los limpios consolarán", trata sobre la visión de Arguedas respecto a determinadas condiciones para una auténtica liberación. Entre ellas, según Gutiérrez, sería particularmente importante la "limpidez" la que vincula de raíz con la afirmación de la **identidad**. El "sucio" no tendría identidad, como Cisneros en Todas las

Sangres: "No es cristiano mestizo, ni cristiano indio ni misti blanco". Por eso sirve al pintor ambulante de modelo "para Judas, para Herodes, para Caín". De acuerdo a la perspectiva arguediana, cuando alguien quiere ensuciarnos intenta destruir nuestra identidad. El maltrato al pongo implica eso: le quita su lugar en el mundo. La obra de Arguedas se inscribe en dirección inversa: es el esfuerzo por recuperar el lugar de los vejados de este país.

El autor relievra cómo en algunos personajes arguedianos el contacto con su propio mundo los mantiene limpios. Pero esta experiencia personal sería también válida para el pueblo en su conjunto; tiene que ver con la importancia de la **memoria** que en el pobre "es subversiva porque es un factor de identidad histórica" (p. 39) memoria que no significa nostalgia sino vínculo con las propias fuentes para revitalizarse.

Otro elemento destacado por el teólogo de la liberación es aquel de la **universalidad** del aporte de José María, la que "le viene no por la **extensión** de su experiencia "soy... un escritor provincial" decía (ZZ, V25) sino por la **intensidad** con que vive su propio universo (p. 50).

Arguedas afirmaba con orgullo no ser un aculturado y se definía como peruano que "como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en es-

pañol y en quechua". Señala agudamente el padre Gutiérrez que la utopía arguediana se opone a los planes de aquellos cuyo interés es conservar sus privilegios con una pretendida modernización del país. Desde la "fraternidad de los miserables" se forja la identidad de la nación; para Arguedas ellos serían portadores de una auténtica universalidad porque son capaces de "combatir la deshumanización en los opresores y en ellos mismos" (p. 52). Hundiéndose en los valores del pueblo que conoció y amó y considerando al Perú como una "fuente infinita de creación" es como Arguedas se abre al conjunto de la humanidad.

A continuación, Gutiérrez alude a la relación que establece Arguedas entre **consolar** y **liberar**. A partir de su contacto con algunos textos bíblicos atisba José María una fe de contenido liberador, opuesta a aquella religión que entristece y oprime más a los indios. Y no tarda en incorporar esta realidad en lo que va escribiendo. Recoge entonces trozos de los profetas repetidos a su propia manera por algunos personajes de sus obras. Aparece así el testimonio de una fe situada en la lucha contra lo que hay de sucio en el país y hace sufrir al pueblo.

El capítulo 3: "Aquel que se reintegra" se refiere específicamente al **factor religioso**

en Arguedas a quien Washington Delgado en el prólogo ha definido como un "escritor religioso". Esta dimensión -nos dice Gutiérrez- es un aspecto de la identidad popular y nacional (p. 65). José María "encuentra lo religioso muy dentro de la vida del pueblo desde el que escribe y del que forma parte" (p. 66) y esa ruta lo encamina a la gran pregunta sobre Dios mismo. En *Todas las Sangres*, Arguedas presenta con nitidez el hecho de la fabricación de diferentes dioses y también de diversas versiones de Jesucristo, funcionales a intereses contrarios a los de los oprimidos. "¿Cuál Dios es de tí, joven Hidalgo?" interroga Rendón Willka. Y en otro momento vuelve a preguntar: "¿Cuánto Jesucristo hay?".

Para el teólogo este tratamiento introduce a Arguedas en el tema profético de la idolatría, del falso dios (p. 68), lo que lo inscribiría en la óptica bíblica hermanándolo también -históricamente- con aquellas voces eclesiales que como Bartolomé de las Casas denunciaban en el siglo XVI el nuevo ídolo surgido en las Indias: el oro, acumulado sobre la explotación. Con penetrante mirada, Gustavo Gutiérrez va analizando esta perspectiva a través de diferentes personajes y obras de Arguedas mostrándonos su

palpitante similitud con las palabras de profetas como Isaías y Jeremías. El escritor denuncia la religión instrumento de opresión. Pero no se queda allí. Es capaz de escuchar en la sencilla fe de los humildes el canto que consuela "en la Kurku está Dios cantando". Ese Dios diferente al de los poderosos, "Es esperanza, Dios alegría, Dios ánimo". En el *¿Último Diario?* José Ma. manifiesta esta oposición entre un "Dios Inquisidor" y un "Dios liberador". Gustavo Gutiérrez nos ilustra a través de otro escrito de Arguedas incluido en sus *Obras Completas* como éste anota la novedad que le significaba el descubrimiento de "este nuevo Dios católico que los nuevos teólogos predicán" y agrega que dicha prédica le había sido desconocida **pero ya él la había puesto en boca del sacristán de San Pedro con anterioridad.**

Finalmente, regresando al hilo conductor del tránsito de la calandria consoladora a la calandria de fuego, el autor termina remarcando la fecundidad de la vida de nuestro escritor, el camino que nos señaló para "seguir chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria". Arguedas se yergue hoy más allá de la "pequeña muerte" anunciando junto a un pueblo con la frente en alto, un futuro de esperanza. □

**DE MOURA,**

**Alexandrina.**

**Terra do Mangue:  
invasoes urbanas  
no Recife.**

**Fundação**

**Joaquim Nabuco,  
Recife 1990,  
161 pp.**

□ El estudio se ocupa de las invasiones de tierras urbanas ocurridas en Recife -Brasil entre 1916 y 1987, así como su posterior proceso de legalización; bajo un sugerente marco teórico que vincula los conflictos entre los sectores de bajos ingresos y los propietarios de tierras, con la redefinición de la acción política del Estado y, especialmente, con los cambios en el nivel de las argumentaciones jurídicas.

El primer capítulo desarrolla un conjunto de reflexiones teóricas en torno a los procesos de cambio legal que emergen como producto de las luchas urbanas. La perspectiva adoptada analiza al Estado y los movimientos sociales, tomando en consideración la utilización del derecho. Mediante este abordaje la autora asume una definición del Estado como producto de la relación de fuer-

zas entre las clases, descartando tanto la visión instrumental (que ubica al Estado controlado íntegramente por la burguesía) como la postura liberal (que lo ubica por encima de las clases y de los intereses sociales).

Este abordaje también reconceptualiza la definición del derecho, asumido como un objeto de lucha utilizado por las clases sociales. Introduce una distinción entre el derecho de propiedad, normado por el código civil, y el derecho urbano (normas urbanísticas), sosteniendo que pueden entrar en contradicción aperturando espacios de presión y de lucha. Asimismo, descartando una interpretación instrumentalista, sostiene que los procesos de democratización, como los observados en Brasil, permiten al Estado mayores márgenes de maniobra en la búsqueda de su legitimación e integración, produciendo efectos en la modificación de las políticas urbanas.

El segundo capítulo resume una investigación de varios años sobre las invasiones urbanas ocurridas desde 1916 hasta 1987, distinguiendo diferentes etapas a partir de la interrelación de elementos como los condicionamientos políticos, la disponibilidad de tierras, las políticas urbanas, las características de los movimientos sociales, etc.

Finalmente, de Moura presenta un sugerente III capítulo construido a partir de las propias perspectivas y opiniones de los pobladores. Acogiéndose a la idea de Pablo Freire, para quien la realidad concreta es la suma de los hechos, los datos y la percepción que de ellos tiene la población involucrada; la autora recoge diversas declaraciones de los pobladores formuladas a lo largo de varios años. Podemos así conocer sus impresiones sobre los abogados y jueces, el derecho de propiedad y el poder judicial, etc.

De Moura constata que el imaginario de los invasores permite construir una determinada racionalidad, en la que observa el abandono de las relaciones clientelistas y de la concepción burguesa de la individualidad. Constata lo ambiguo de la idea de "exclusión" en los pobladores, quienes, a la vez, se sienten trasgresores de un orden y poseedores de unos derechos que deben ser protegidos.

En suma, un interesante libro que, bajo un marco teórico novedoso, analiza bajo otra óptica el conocido fenómeno de las invasiones urbanas y profundiza en una comprensión del derecho como objeto de estudio y de cambio. (JC) □

**BALBI, Carmen  
Rosa, et. al.  
Movimientos  
Sociales:  
elementos para una  
relectura. DESCO,  
Lima 1990,  
255 pp.**

□ Este libro, que fue el primero de 5 títulos con los que DESCO celebró su 25 aniversario, se propone presentar un balance inicial de las lecturas sobre los movimientos sociales que se han producido en el país. Esto revela la importancia de esta publicación en un medio como el nuestro en que los movimientos sociales han sido uno de los temas por excelencia de las ciencias sociales.

El libro se inicia con un capítulo a cargo de Eduardo Ballón que muestra las diferentes lecturas que las ciencias sociales han ofrecido sobre los movimientos sociales. A la capacidad de sintetizar ordenadamente una temática tan amplia, el artículo añade una capacidad crítica y autocrítica frente a la producción bibliográfica nacional (especialmente los casos de estudios de los movimientos obrero y campesino). Esta contribución representa tanto el más ceñido a los objetivos del libro como el más pretencioso en el sentido de postular una comprensión globalizadora.

En buena cuenta, Ballón ofrece un balance de las matrices conceptuales que se inician con la suscripción de una "teoría universal" y rígida, hasta llegar a las tendencias actuales, más laxas y flexibles, que han abandonado el énfasis en los condicionamientos estructurales para abordar la comprensión de los sujetos. En este último caso también se desarrolla una línea crítica que permite hacer precisiones a los trabajos actuales y futuros.

El trabajo de Balbi y Gamero centra más bien su interés en interpretar la dinámica del movimiento sindical durante los años 80's, siendo su foco de interés, en este caso, la comprensión de un fenómeno histórico particular. Bajo una sólida y fundamentada estadística se muestran los procesos de reducción de la fuerza de trabajo laboral, la disminución salarial, el crecimiento de la informalidad, etc. que fundamentarían la hipótesis manejada por los autores de que la clase obrera peruana ha perdido su capacidad de aglutinar en torno suyo a otros estratos sociales (la llamada centralidad obrera). Es de notar que el análisis se centra en la práctica de los gremios laborales, sin detenerse en el correlato del comportamiento patronal, y observa al sistema democrático como dotado de amplias posibilidades para ofrecer oportunidades políticas.

Tovar y Zapata abordan un tema tan sugerente como poco explorado. Los elementos de la constitución de los pobladores como sujetos y sus mentalidades. A partir de una aproximación tanto diacrónica como sincrónica se ensayan propuestas respecto a la mentalidad del poblador, ubicado en la encrucijada de su origen andino y los efectos del proceso de modernidad, haciéndose alusión al proceso de mestizaje. El análisis sincrónico aborda situaciones actuales como la emergencia social y el impacto de los municipios para entender los cambios en la fisonomía de los pobladores. Finalmente estas proposiciones se insertan en el debate sobre lo popular urbano, la democracia y la modernidad, incluyéndose una reflexión sobre la crisis de los paradigmas.

El libro continúa con un artículo de Maruja Barrig que, también abocado a un tema específico, aborda la historia del Prorama Municipal del Vaso de Leche (PMVL). Un elemento interesante es la articulación que la autora postula entre las políticas sociales estatales y el PMVL, con lo que la experiencia concreta, lejos de limitarse a su entorno inmediato, se observa en relación al modo de ser del Estado peruano. El trabajo hace hincapié en la importancia de la participación de la comunidad en el PMVL y sus enfrentamientos con las prácticas clientelares de

los partidos políticos.

Finalmente, Manuel Castillo, en el que quizás es el trabajo específico más ceñido al propósito del libro, efectúa un balance de los estudios sobre los empresarios nacionales. Junto a constatar la profusión de estudios sobre una temática tan poco "carismática" en las ciencias sociales, es interesante el modo en que Castillo condensa los aportes, marcos teóricos y un ejercicio de sociología del conocimiento para ubicar a los autores en su contexto social; revelando así los grandes debates que este "sujeto" ha suscitado, especialmente sobre su relación con la oligarquía y su carácter o no de burguesía nacional. (JC). □

**SCHTEINGART,  
Martha. Los  
Productores del  
Espacio Habitable.  
Estado, empresa y  
sociedad en la  
Ciudad de México.  
El Colegio de  
México, México  
1990, 415 pp.**

□ El libro concluye una larga investigación desarrollada por la profesora Martha Schteingart en el marco de El Colegio de México, de la cual conocíamos avances parciales publicados a lo largo de los 80' en diversas revistas especiali-

zadas como **Estudios Políticos, Demografía y Economía, Estudios Sociológicos**, etc. Su aporte central es el análisis de los mecanismos formales en la producción del espacio habitable, hecho singular que caracteriza la obra de la autora, en un medio, como el latinoamericano, más propenso al estudio de los fenómenos de la urbanización popular.

La propia autora justifica esta opción sobre la base de una doble argumentación: en primer lugar, considerar que los fenómenos de la urbanización popular y las condiciones en que se dan no pueden ser explicados si se ignora el funcionamiento del sector inmobiliario capitalista, que tiende a encarecer el suelo y hacerlo más inaccesible a los estratos populares. En segundo lugar, en el entendido que sin el análisis del sector promocional no puede comprenderse el sentido y los alcances de las políticas habitacionales del Estado, ya que uno de sus objetivos es actuar sobre las condiciones de la valorización del capital privado.

El libro ofrece una amplia y exhaustiva visión sobre la producción del espacio habitable en la ciudad más poblada del planeta, partiendo del análisis de la problemática del suelo, elemento fundamental del desarrollo urbano y punto de partida indiscutible para conocer la producción de los espacios habitables.

En esa medida, se parte de la situación de la tenencia de la tierra y la expansión urbana, considerando la singular presencia de grandes extensiones de tierras bajo las manos de los núcleos agrarios beneficiados por la reforma agraria. Seguidamente aborda las diversas modalidades, tanto legales como ilegales, en que se oferta la tierra urbana.

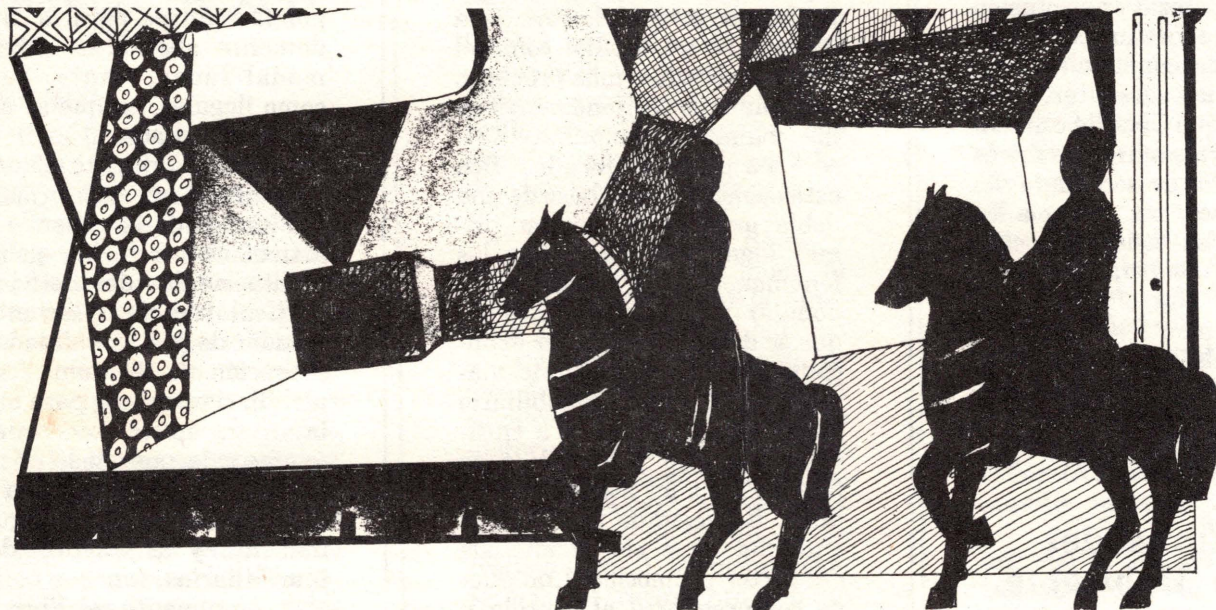
Posteriormente el análisis se detiene en las formas de producción de la vivienda y su articulación con las políticas habitacionales del Estado. Es particularmente relevante el estudio de las modalidades de actuación de la promoción inmobiliaria privada, para lo cual la autora aplicó dos encuestas —antes y después de la crisis de 1982—, y la interrelación que detecta entre la acción gubernamental y las prácticas de las inmobiliarias.

Finalmente, el libro concluye planteando una interpretación sobre la Ciudad de México que articula el crecimiento demográfico y espacial con los fenómenos de consolidación urbana.

El libro, altamente recomendable para los estudiosos de la problemática urbana, especialmente para aquellos interesados en los mecanismos formales de producción de la vivienda, incluye además un balance de la producción urbanística en México y una amplia bibliografía. (JC) □

## LA REVOCACION DE LA HISTORIA

Una reflexión filosófica sobre los límites del historicismo



Nada más refrescante que el pensamiento iconoclasta para contrastar la relativa certeza de nuestras convicciones. Y Fernando Savater, es un filósofo fundamentalmente iconoclasta. Resistamos el embate del eclecticismo ilustrado a que nos tiene acostumbrado este destructor de mitos. Uno de ellos, el de la historia, ha alimentado buena parte del pensamiento occidental de la ya gastada modernidad. Antes de cuestionarnos las respuestas, Savater nos incita a poner en tela de juicio los preceptos filosóficos que hicieron carne en el sentido común. El escepticismo tiene sus bemoles, pero la apasionada prosa quizá nos haga vadear sus peligros. "Revocación de la Historia" apareció originalmente como un ensayo de su libro "Perdonadme, ortodoxos".

Fernando Savater

□ El motivo que estimuló las discusiones que se han concretado finalmente en esta ponencia<sup>1</sup> fue un sencillo disparate de tertulia, una opinión que en cuanto tal no merecía mayor estudio, pero que se nos antojó enormemente significativa. Una feliz alianza del cognac de la sobremesa con una incultura realmente privilegiada llevó a alguien una noche a decir que "la Edad Media era *fascista*". Tras la primera reacción de moderado escándalo con que oímos la burrada, comenzamos a intentar averiguar qué es lo que se quería decir con semejante dicitario y de ahí pasamos a considerar la mentalidad que induce a perpetrar tales dislates. *Stricto sensu*, el calificativo "fascista" es tan aplicable al Medievo como el de "oligofrénico" a un orinal, pero, para no simplificar en demasía la cuestión, todos convinimos en que por "fascista" no se entendía exclusivamente lo perteneciente a un determinado movimiento político totalitario de ultraderecha que floreció durante el siglo xx en Italia, Alemania y España, sino algo más generosamente amplio y de una concreción principalmente emotiva: decir que la Edad Media fue fascista es señalar que fue autocrática, oscurantista, racista, que en ella se vio aplastada la democracia popular y que prevaleció la más negra explotación de los más por los menos. Expresado así, el dictamen de nuestro espeso contertulio se hacía más inteligible, aunque seguía siendo, eso sí, perfectamente falso. No entraré ahora a discutir lo que basta un discreto conocimiento de historia medieval para sustentar firmemente: que la Edad Media fue una época realmente privilegiada desde el punto de vista de las libertades populares, la autonomía comunitaria, la autogestión de las universidades o la alegre emancipación de lo sensorial. El punto en litigio no era comparar las libertades de los ilustrados siglos XXVIII y XIX con los del siglo XI o X para advertir hasta qué sorprendente punto eran bajo muchos respectos superiores las de éstos a las de aquéllos: esta racionalización del asunto estaba tan lejos de los propósitos como de los conocimientos de nuestro contertulio. Lo que importaba era establecer un dogma progresista, beatificar el presente a costa del pasado y certificar de paso el avance justiciero del proceso histórico: la Edad Media *tiene que ser* horrida y tiránica para que de ese modo se justifique todo lo que ha venido después, necesario fruto del combate por librarse de tales tinieblas y tan abrumadores dominios. Gracias a la contemplación de los espantos medievales, las crueldades asirias o el esclavismo griego, celebramos con mayor júbilo nuestro privilegiado estado presente y esperamos confiados las maravillas que aún nos aguardan en el camino emprendido. No de otro modo prometía Tertuliano a los fieles bienaventurados, como uno de los mayores gozos del Paraíso, la visión descoyuntada de los paganos retorciéndose en las llamas infernales, de las que los santos habían escapado ya para siempre. También el progresismo, desde su modesto paraíso de gutapercha y aire acondicionado, señala a sus fieles los horrores del pasado como imprescindible camino para disfrutar de las mediocres alegrías que dispensan sus razonables y justicieras instituciones. No importa lo que *realmente* pasó, la libertad o desventura *reales* de los hombres del Medievo: de tan inaprehensible realidad, nada sabemos y poco nos interesa. Esto debería desautorizar la ilusión del progreso, basada en que de algún modo hemos vivido efectivamente *antes* y *ahora* y podemos comparar, pero como este conocimiento nos está vedado, los progresistas deben inventarse un pasado que justifique su presente y esperance su futuro. No otra cosa hacía nuestro brumoso amigo cuando calificaba la Edad Media de *fascista*. En este punto conviene recordar el dictamen de Heidegger, según el cual la historia es la proyección en el pasado del futuro que el hombre se ha elegido. El futuro se proyecta hacia atrás para prepararse el camino, condiciona todo lo que ha ocurrido en vista a lo que debe llegar a ocurrir. Esto es válido tanto para los partidarios del progreso como para los creyentes en ese otro progreso negativo que es la decadencia: los rea-

cionarios también inventan un pasado según el futuro que temen y las medidas que se disponen a tomar para preservarse de la hecatombe venidera. Discutiendo estos aspectos de los misterios del tiempo, nos sobresaltó desagradablemente lo radicalmente *conservador* de la idea de progreso. En efecto, su aspecto crítico, el de amenazar a todo lo actualmente establecido con una incesante mutabilidad que demolerá lo edificado imperfectamente, como hizo en el pasado, se ve ampliamente contrarrestado y anulado por su función apologética, ensalzadora de la realidad presente conseguida tras escapar de tantos males y ditirámica —esto es lo más importante— respecto a las posibilidades libertarias del futuro. No creemos que haya idea más radicalmente conservadora, justificatoria y edificante que la de suponer que *el tiempo puede sernos en modo alguno favorable*. El hoy es malo (aunque menos malo que el ayer), pero el mañana es nuestro: ésta es una excelente jaculatoria para dormir tranquilo por las noches después de una jornada de duro trabajo. ¡Como si el tiempo no fuera ya de por sí el mayor enemigo de toda liberación! ¡Como si los amos del presente no quedasen ensalzados y reafirmados en su necesidad por el mismo decurso histórico que supuestamente ha de derrocarlos en el porvenir! Pero, a fin de cuentas, la cuestión a estudiar no es la idea —moderadamente en desuso— de progreso, sino la noción misma de historia. "Historia" y "progreso" han estado ligados íntimamente desde Voltaire y Condorcet hasta Gramsci: el progreso no es sino el vértigo exaltante que siente el contemplador ante el paso de la historia. Fue a considerar la idea y la ideología de la historia a lo que nos llevó la insultante observación formulada en aquella tertulia. De algún modo, hemos querido reiterar e ilustrar la denuncia contra el tiempo presentada por Macbeth: "El mañana, el mañana y el mañana avanzan a pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable, y todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte".

Nuestro propósito no es en absoluto incurrir en una nueva crítica a la miseria del historicismo, tal como la formulada hace muchos años por Karl R. Popper. En su célebre estudio, Popper rechaza las pretensiones científicas de las grandes teorías históricas y les niega una efectiva capacidad de predicción de acontecimientos. Su propósito es señalar las deficiencias de cualquier construcción excesivamente racionalista y omnicompreensiva cuyo teoreticismo desdeñe el imponderable factor humano, un poco al modo en que Aristóteles critica en su *Política* la concepción absolutista de la *República* de Platón. Nos parece que esta obra de Popper apenas roza la cuestión esencial, y el mismo Popper sigue fiel a la concepción habitual del progreso científico y, por supuesto, a la visión lineal del tiempo que constituye la raíz misma del pensamiento histórico. Por resumir de algún modo, parece válido decir que Popper cree que ha habido progreso, aunque no lo supone ineluctable ley de la naturaleza y admite que puedan darse retrocesos a partir de mañana mismo. Por ende, no recusa las nociones específicamente históricas, sino una tendencia nomológica de ciertos historiadores que le parece excesiva. El libro de Popper tiene aspectos aprovechables, sobre todo como pieza de convicción en el proceso de identificación más o menos subterránea entre naturaleza e historia, pero se nos antoja fundamentalmente pobre. El tema que quisiéramos plantear aquí es el de si la visión histórica es tan ineluctable como pretende ser, si es en marco obligado para la consideración racional de la realidad o es imaginable una *razón no histórica*; ante todo quisiéramos preguntarnos públicamente si la historia es una de las instancias teóricas y críticas con las que el alma rebelde cuenta para enfrentarse con el dominio o es más bien la perpetuación teórica de la autoreproducción de ese dominio. Frente a quienes buscan en la historia el último sentido de lo real

y la única esperanza de mejorarlo, hay que considerar el grito desgarrado de James Joyce: "La historia es una pesadilla de la que quisiera despertar". Creemos que esta frase no es sólo un dolorido exabrupto, sino también una protesta epistemológica. Hemos titulado a esta ponencia "La revocación de la historia": el término revocación se emplea en un doble sentido. En primer término, leemos en María Moliner que revocar es "disuadir a alguien de un propósito". Nuestra modestia no nos impide reconocer que en este momento la historia nos escucha y nos observa, tal como cuarenta siglos contemplaban desde las pirámides a los ejércitos victoriosos del emperador; a esa historia que nos escucha y nos sigue con tanto interés, quisiéramos disuadirla formalmente de su propósito de continuar adelante recensionando nuestras vidas, pues hemos llegado a sospechar que es su relato el que condiciona nuestras gestas y no nuestras gestas las que determinan su relato. No caeremos en el error de ordenarle *vade retro!*, pues ya sabemos que corre hacia adelante y hacia atrás juntamente; más bien quisiéramos enseñarle a jugar al corro o a saltar a la comba, pero como tales ejercicios no parecen avenirse bien con su dignidad, nos limitaremos a disuadirla sencillamente de sus actuales propósitos y a decirle cortés pero firmemente que así no podemos seguir. Cierto que el término "revocación" tiene también otras acepciones, como abrogar, abolir o derogar. Un ejemplo de derogación singular de la historia, del que no nos sentimos personalmente capaces, pero cuyo mérito no se nos escapa, fue el elegido por un personaje de Pérez Galdós llamado Confusio, que escribió una *Historia lógico-natural de los españoles* en la que la proyección del futuro a que se aspira en el pasado que se padece era llevada a sus últimas consecuencias. En la ejemplar crónica de Confusio, baste un ejemplo, las Cortes de Cádiz fusilaban a Fernando VII. Nuestra revocación no pasará de lo modestamente disuasorio, pero la enérgica derogación perpetrada por el noble Confusio no podemos recordarla sin un cierto movimiento de cordial simpatía.

Lo primero que salta a la vista de quien sin demasiado prejuicio se acerca a la que fue llamada pedantemente "Maestra de la vida" es la curiosa ambivalencia de su nombre: Por un lado, historia es esa particular narración con pretensiones más o menos científicas que fabrican los historiadores; por otro, historia son los sucesos mismos, cuya crónica atarea a los historiadores. Es decir, que historia es lo que se cuenta que pasa y también lo que pasa. En un principio, a lo que sabemos, la cosa no fue así: Tucídides escribió la historia de la guerra del Peloponeso, pero lo que hubo en el Peloponeso fue una guerra, no historia. Ningún griego pareció sentir la extraña sensación de estar haciendo historia al pelear en Maratón o Platea. Sólo Homero, con la santa impudicia de los poetas, proclamó que cuanto sucede, sucede para dar motivo al canto del *aedo*: no por la bellísima Helena, no por el honor ultrajado de Menelao o por la conquista de la rica Troya se esforzaron aqueos contra teucros a los largo de diez años, sino para que se escribiera *La Iliada*. Las pretensiones de los primeros historiadores fueron mucho más modestas y jamás supusieron que las cosas sucedieron para ser contadas por ellos, ni siquiera que fueran importantes porque ellos decidieron contarlas, sino más bien que las contaron porque eran en sí mismas importantes. Algún incauto pensará que no otra cosa ocurre ahora. Nada menos evidente. Si al historiador actual que cuenta un suceso se le pregunta por qué lo cuenta, probablemente dirá, como el griego podría responder, que a causa de su importancia; pero si se le inquiera qué tipo de importancia tiene, dirá que es históricamente importante, es decir, importante para la historia. La diferencia es fundamental: antes hubo una historia para los sucesos importantes, más tarde los sucesos importantes debieron finalmente su relevancia a la historia. Antes hubo historias de la vida; ahora vivimos la historia y apenas importa

que algún especialista la cuente o no, pues todos nos la contamos a todos, todos calificamos unas barricadas o un fallecimiento de "histórico" para darles la dignidad más enfática de que somos capaces; todos contamos para bien o para mal con la historia y aceptamos sin rechistar que sea ella la que en definitiva determine lo que *realmente* pasa. Recuerdo que en una entrevista televisada se le preguntó a Borges cuál era su personaje histórico preferido, a lo que él respondió impecablemente: "Bueno, todos somos históricos, ¿no?". Como el entrevistador insistiese, acabó por responder: "Mi personaje histórico favorito es Don Quijote". Evidentemente, puesto que todos somos más o menos comparsas de la historia, nada más adecuado que subrayar con privilegio a quien fue digno de tener una historia para él solo.

La historia se ha independizado de la relación de gestas que dio origen a su nombre y se sustantiva en una realidad aparte, omnicomprendiva, cuyo remolino nos arrastra y se nos impone a cada instante. Esta hipóstasis de la historia comenzó a hacerse evidente en la Ilustración, cuando Hume, en su ensayo sobre el estudio de la historia, canta el majestuoso desfile de razas y naciones "pasando en revista ante el historiador". Es una manifestación más de lo que se ha llamado incremento general de la abstracción. Un caso evidente del mismo proceso es la creación poética: durante siglos se compusieron poemas a la serena melancolía de los crepúsculos; hoy sabemos que los crepúsculos son de por sí poéticos, que es la poesía misma la que sustenta su melancólica belleza. No es la poesía para el crepúsculo, sino el crepúsculo para la poesía. Lo mismo ocurre con la historia, cuya realidad sustantiva hoy ya no deja dudas. Y cuanto más real es la historia, menos real es todo lo que pasa hasta que no alcanza a trasmutarse en hecho histórico. Los hechos históricos son a los sucesos corrientes como los cuerpos gloriosos de los resucitados a nuestro pobre barro mortal. Conscientes de dominio tan absoluto, hablamos de la historia con un hiperrealismo verdaderamente paranoico: las exigencias históricas, las leyes de la historia, las necesidades o las paradojas de la historia... Ante un suceso que nos sorprende o conmueve, exclamamos: "¿Qué dirá de esto la historia?", y decidimos suspender nuestra opinión sobre lo ocurrido hasta que la historia exprese su juicio. También a la hora de reclamar justicia confiamos en su alto tribunal, como Zola en el caso Dreyfus: "Entrego el nombre de Emilio Zola y el de este general a la historia. Ella decidirá,... "Pero, ay, el alto tribunal de la historia no dicta más que setencias de muerte. Y no vaya a creerse que esta actitud comporta necesariamente una postura fatalista, como ocurre en casos extremos, es decir, teóricamente coherentes con la visión historicista del mundo: la hipóstasis de la historia no tiene por qué ir acompañada de ningún tipo de dimisión de la acción. Firmes creyentes en la historia, actuamos denodadamente dentro de ella, decididos a *hacer historia*. Se proclama: "¡La historia la hacen los hombres!", y tal verdad es vista como subversiva, como si no fuese la contrarréplica necesaria en buena dialéctica de aquella otra menos bien sonante: la historia hace a los hombres. La creencia en la historia no impide ni mucho menos la acción, pero la doblega a la historia, la supedita a necesidades y condiciones que ella dicta; convierte, en último término, a la misma historia en el objetivo de la acción y se lucha para cumplir, cambiar o —¿por qué no?— para derrotar a la historia. Incluso se espera llegar a través de ella al reino de la libertad, como si a través del respeto a la necesidad histórica se pudiera alcanzar otro objetivo que la reproducción indefinida de la historia de la necesidad. Pero ya todos comenzáis más o menos a encresparos y, dando con el pie en el suelo, exclamáis: "¡Sea como fuere, ahí está la historia! *!Eppur se muove!*" Y nosotros os contestaremos, como repuso el astuto cardenal Belarmino, einsteniano *avant la lettre*, al obstinado Galileo: "Ni se mueve

ni deja de moverse. Se trata sencillamente de una u otra forma de hablar".

Porque, y éste es un punto básico, la historia trama un pacto con el dominio abstracto desde su origen mismo. Como ha mostrado bien François Châtelet en su *Naissance de l'Histoire*, la historia aparece cuando la Polis se reifica en Ciudad-Estado. Antes eran los poderosos individuales quienes pagaban a los logógrafos para que estableciesen la genealogía más o menos mítica de su estirpe y legitimasen de ese modo sus aspiraciones al dominio. Cuando el dominio se despersonalizó, nació la historia para narrar el pasado de los Estados y justificar de ese modo su dominio fáctico. El último logógrafo fue Virgilio, pero en *La Eneida* no sólo certifica el origen divino de Augusto, sino también la legitimidad de las aspiraciones hegemónicas del Estado romano; el señor y su señorío estaban ya obligados a confundirse. La aparición de la historia de los Estados marcó el fin de las historias individuales, del mismo modo que la aparición misma del Estado señaló el acabamiento de los héroes fieles sólo a su genealogía y de las comunidades prepolíticas. *La historia no es más que el reflejo narrativo del Estado; su meta es legitimar discursivamente su dominio.* El individuo -institución que nace también con el Estado y a su imagen y semejanza- sólo aparecerá en la historia por su relación con el Estado, es decir, como gran capitán, como débil rey o como conspirador. En la historia, sólo al Estado le pasan cosas, y esas cosas suelen recibir nombres propios. Nada, salvo las cuestiones directamente relacionadas con el dominio abstracto, como la economía o la violencia, merecen rango histórico; las clases no aparecen en la historia (y fuera de la historia no aparecen de ningún modo, pues son categorías históricas) más que en tanto que sujetos pasivos o activos del dominio. Evidentemente, ninguna historia es neutral en modo alguno, pero tampoco ninguna es contraria en modo alguno a la institución, mantenimiento y desarrollo del Estado. Hegel asumió esta condición con plena lucidez, al proclamar su malentendido dictamen sobre el fin de la historia. En absoluto dijo ni quiso decir que la historia se acabase en el decimonónico Estado prusiano que le había nombrado rector de Berlín. Por el contrario, lo que vio es que, con su filosofía, el Estado había llegado a tomar conciencia plena de su necesidad tanto histórica como racional, dejando de verse como regalo divino, fruto del azar o de lo arbitrario, y de este modo culminaba el largo camino de legitimación del Estado, como dominio abstracto y separado, que había atareado a filósofos e historiadores desde la Antigüedad: lo que era en sí, había llegado a ser en sí y para sí. A partir de él, la historia y la filosofía continuarían, tal como el Estado mismo: pero una y otra sabrían ya que su única misión es poner al día en cada momento la legitimación de la necesidad del dominio, con lo que en cierto modo no irían más allá del punto racional en que las dejó Hegel, de igual modo que ningún Estado, por diverso que fuese en su forma al estilo prusiano-monárquico en que vivió el filósofo, supondrá en lo absoluto un real avance al primer Estado consciente de sí mismo que se ha dado en el mundo. Hasta el inimaginable momento de la desaparición del Estado, las pretensiones hegelianas se mantendrán imperturbables. Cuando, según cuenta Althusser, el almirante Cristóbal Marx avistó el inexplorado continente Historia y se dirigió a él en su bote de remos propulsado por su segundo de abord, Juan Sebastián Engels, para tomar posesión de esas nuevas tierras en nombre del proletariado, halló en la playa un singular grupo de indígenas que le esperaban: eran los burócratas del viejo Estado hegeliano, quienes, en rutinario servicio de aduanas, venían a quedarse con las divisas de los revolucionarios.

La historia es la crónica de los crímenes del Estado, contados por sus jubilosas o resignadas víctimas. Ni siquiera a sus más fervientes panegiristas se les ha ocultado

su carácter aterrador. Hegel acepta sin recato que la consideración de la historia es un espectáculo de tristeza absoluta y tras pasar revista a sus diversos horrores, exclama: "Cuando consideramos la historia como el ara sobre la cual ha sido sacrificada la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, necesariamente surge la pregunta: ¿para qué fin último han sido ofrecidos tales enormes sacrificios?" Conocemos la respuesta: para llegar al Estado actual -Estado tanto en el sentido político como en el de estado de conciencia- y conquistar el derecho de permanecer indefinida y progresivamente en él. Pero lo importante de la cita de Hegel que acabo de leer es la convicción con que se invoca necesariamente el fin último de la historia. Esta es en definitiva la gran coartada de la historia: es una medicina terriblemente amarga, pero que finalmente cura. Hay un momento -que Hegel situaba en su propia filosofía y los progresistas en el futuro-en que el dolor puede verse como inevitable y necesario, en el que todo se perdona y acepta. Ya San Agustín y su esclarecido discípulo Orosio nos informaron hace muchos siglos de que "Dios gobierna la historia por medio del sufrimiento". No otra es la opinión hegeliana: el dolor y la catástrofe, la explotación y la violencia son el crisol en que se fragua la radiante actualización del Espíritu Objetivo. En rigor, la muerte es la gran moldeadora de la historia, la *última ratio* de todos los avances históricos. Para el historicista, la muerte es la auténtica maestra de la vida. Augusto Comte, por ejemplo, lo admite sin embarazo cuando afirma: "No puede dudarse de que todo el progreso social descansa esencialmente sobre la muerte". Si se cree en el progreso, hay que confiar en la muerte, que es su heraldo visible: el ángel exterminador es también el mensajero que anuncia el futuro mundo sin lacras y nos diezma. Empeñarse en exigir la felicidad, el "paraíso ahora" que reclaman los ingenuos, es pecado de lesa historia o simple histerismo que no merece sino sarcasmo. Hegel lo confirma con su cinismo inimitable: "También al contemplar la historia se puede tomar la felicidad como punto de vista; pero la historia no es un suelo en el que crezca la felicidad. Los tiempos felices son en ella páginas vacías. Ciertamente que en la historia universal requieren voluntad abstracta, energía, para ser mantenidos. Los individuos de significado para la historia universal, que los han perseguido, han encontrado ciertamente satisfacción. Pero han renunciado a la felicidad". No se puede decir más claramente: la historia tiene sus propios fines, obviamente incompatibles con la simple felicidad de los individuos, pero muy superiores a tan baja y egoísta aspiración. Hay que ser mártires de la privación y la necesidad para que la historia sea a su modo feliz y se sienta orgullosa de sus dóciles hijos. Insisto en que no es preciso creer en ninguna inexorabilidad del proceso histórico para compartir esta ideología de ciega adoración de la muerte. Precisamente los historicistas convencidos de que la historia no es capaz de cumplir sus objetivos ella solita de modo inevitable, son los más feroces colaboradores en el mantenimiento de esos grandes fines abstractos y quienes con más determinación renuncian a la felicidad propia y de paso, por delegación, a la felicidad de quienes les rodean. Mala era la ideología pseudocientífica que pretendía leer las leyes del desarrollo histórico como se leen las leyes físicas o los teoremas matemáticos, pero el ardor con que los historicistas decepcionados del automatismo histórico se lanzan a corregir y acelerar el desvío del progreso, no es precisamente más reconfortante. Como la muerte es el gran instrumento de la historia, quienes pretenden echar una mano al progreso utilizan la muerte como único instrumento. Y cuando hablo de la muerte no aludo exclusivamente a la eliminación física de los individuos, sino también al encierro en cárceles y manicomios, a la explotación en aras de la productividad y del engrandecimiento de la patria, a la instrumentali-

zación de la espontaneidad rebelde en beneficio de la alienación burocrática, y en general a todo lo que aplasta las presentes posibilidades de alegría en nombre de una triste perfección futura.

Ni científica, ni simple fruto de la observación y la curiosidad: la raíz de la concepción histórica progresista es de índole exclusivamente *teológica*. La ruptura con el tiempo cíclico de los mitos, que constituye nuestra mayor diferencia con la concepción teórica de los primeros historiadores griegos, es un invento específicamente judío. Si comparamos el mito bíblico de la Creación con el *Enuma Elish* de los sumerios, lo primero que salta a la vista es su opuesta ubicación temporal: el *Enuma Elish* transcurre en un tiempo que es la negación del tiempo, la inconcreta eternidad de los orígenes que la repetición del mito recupera cíclicamente. En la Biblia, en cambio, con la Creación se inicia fundamentalmente el tiempo y la historia. La palabra inicial *beresit*, en un principio- ya indica que el acto creador mismo ocupa un tiempo, medible y sucesivo como el que nosotros padecemos. Así lo explica André Neher en su excelente *Esencia del profetismo*: "El segundo capítulo del Génesis renuncia al esquema de los períodos y resume la obra de la Creación en un solo día, *beyom assot*. Pero este mismo versículo señala que el relato de la Creación es el de los *toldot* del cielo y de la tierra. Ese es otro término para evocar la historia. El día en que fueron creados el cielo y la tierra era un día de historia; era el comienzo y la puesta en movimiento de la historia ulterior, que iría siguiendo el ritmo de los *toldot*, de las *generaciones*". El mecanismo puesto en marcha en el Génesis se extiende sin solución de continuidad por todo el Antiguo Testamento, para llegar a su culminación en el frenesí progresista de los Evangelios y en la descarada futurología del Apocalipsis. Quizá el único atisbo de excepción lo constituya el curioso primer capítulo del Libro de Oseas, en que el profeta bautiza a sus hijos con nombres negativos a sugerencia del mismo Jehová, llamándoles No-amada y No-mi-pueblo, y habla de los niños como destructores del porvenir. En todo caso, la continuidad histórica se restablece con renovado vigor de inmediato. Pero es con la aparición del cristianismo cuando encontramos montada en todas sus piezas esa vocación histórica que hoy nos es ya casi consustancial. Como bien dice Karl Löwith: "El vivir hacia un futuro, *eschaton*, y volver de él hacia un nuevo comienzo, es característico exclusivamente de aquellos que viven de manera especial por esperanzas y expectación: judíos y cristianos. Así considerados, futuro y cristianismo son en verdad sinónimos (...). Debido a esta profunda ambigüedad histórica, en la cual cada cosa es ya lo que *aún no es*, el creyente cristiano vive en una tensión radical entre el presente y el futuro. Tiene fe y también esperanza. No hallándose satisfecho en su presente experiencia, pero esforzándose hacia el futuro, goza confiadamente de aquello que ansiosamente espera y por lo cual lucha". Esta neurótica incapacidad para concebir el presente de otro modo que como resultado del pasado y preparación para el futuro, esta zozobra del tiempo que agusana la realidad pervirtiendo cada cosa en nombre de lo que *ya no es* o de lo que *aún no es*, esta confiada supeditación de la abolición de la miseria presente a la llegada del futuro, nos son tan consustanciales que nos parece locura pretender concebir lo real de otra manera. Los cristianos son los inventores de *la consideración positiva del tiempo*: a ellos se debe la nefasta ilusión de que el tiempo puede sernos favorable, de que podemos esperar de lo que vendrá algo distinto de lo que se ha ido. Nos han acostumbrado a mirar la larga carretera por la que nos arrastramos con la esperanza de encontrar algún kilómetro que no tenga mil metros; sobre todo, nos han convencido de que la única forma de librarse de la inevitable carretera es continuar por ella hasta el final, sin intentar nunca correr a campo a través.

El marxismo ha realizado la secularización perfecta de la concepción histórico-temporal cristiana: no se habla de revelación, sino de ciencia, pero el sentido es rigurosamente el mismo. También para los marxistas, como para el monoteísmo precedente, un acontecimiento de radical novedad e importancia (aunque previamente anunciado por diversos profetas) divide en dos el curso de la historia, convirtiendo todo el pasado en preparación y todo el futuro en consumación de una revelación esencial dada por un Mesías a su pueblo elegido para que la extienda por la tierra entera. El modelo de esta visión histórica es aquella pintoresca *Historia de la Filosofía de la Academia de Ciencias de Moscú*, editada en siete tomos para la editorial Grijalbo. El primer tomo despachaba toda la filosofía universal hasta Hegel; el segundo daba cuenta de la doctrina de Marx y Engels; los cinco siguientes se ocupaban de las diversas derivaciones del dogma, las aportaciones leninistas, etc., con algunas breves referencias incidentales al pensamiento contemporáneo pagano, quiero decir, no marxista. En esta concepción cristiano-marxista de la historia, el tiempo corre paradójicamente hacia el no-tiempo y la historia terminará por desembocar en la no-historia (en terminología marxista, vivimos una prehistoria que lleva a la historia). La utopía es también ucronía; pero si entendemos radicalmente esta partícula negativa, debemos concebir la ciudad ideal como la total negación tanto del espacio del dominio como del tiempo del dominio. Si esto es así, buscarla en el tiempo histórico es no menos contradictorio que comenzar a viajar por el mundo tras su pista. Sólo un milagro podría hacer que el tiempo engendrara otra cosa que tiempo, que el Estado decidiera suprimirse a sí mismo o que de la ya larga historia de la muerte saliese algo que no fuese más muerte y más historia: nuestro escepticismo pagano difícilmente cree en milagros. Preferimos desconfiar radicalmente de los beneficios ocultos que pueden aportar el tiempo, el Estado y la muerte.

Sea como fuere, esta concepción lineal y progresiva del tiempo es la del sentido común en el que nos movemos todos, incluso quienes menos entusiasmo sentimos por la historia, ese último refugio de la gran causa monoteísta. Hasta tal punto estamos empapados en esta forma de pensar, que apenas concebimos que se pueda pensar o haber pensado de otra manera. La historia, como monopolizadora de la administración del tiempo, se va haciendo cada vez más imperialista. Todo procura reducirse a una misma cronología, y se afirma con desparpajo que en el siglo XIII los aztecas aún realizaban sacrificios humanos, como si en el siglo XIII hubiese habido aztecas o cosa que se le pareciese, mientras se asombran los bienpensantes de que los pigmeos vivan en pleno siglo XX como en el Neolítico: ¡a los pobre pigmeos no sólo les toca integrarse en la historia quieran o no quieran, sino que además se les asigna al Neolítico, con lo que los inocentes salvajes se ven con todos los horrores de la historia todavía por vivir! No es raro que, con indudable buen acuerdo, prefieran extinguirse. Apenas logramos reconstruir vagamente las formas del pensamiento cíclico, que fue sin embargo el de nuestros padres griegos. En ese tiempo cíclico, que aparece tanto en el libro IV de la *Física* de Aristóteles como en Hesiodo, no se concibe el transcurrir de los años como progreso, sino más bien como decadencia, aunque más allá de ésta cabe siempre esperar una renovación del cosmos. La virtud principal de esta concepción es que fomenta una radical desconfianza del tiempo, que se presenta en el peor de los casos como algo hostil y destructor —así por ejemplo en Aristóteles—, y en el mejor como algo irrelevante y con lo que para nada se debe contar. El eterno retorno de los ciclos tiene como efecto el quitar importancia al transcurso temporal, que en la concepción historicista obtiene una relevancia obsesiva: aunque no tuviera ningún otro mérito, con esto bastaría para sentir nostalgia de tal teoría. Pero, de algún modo, este tiempo cíclico

nos acerca también al no-tiempo de los mitos, es decir, al no-tiempo de lo sagrado, que en las comunidades precientíficas hacía ritualmente su aparición liberadora en la temporalidad profana. Sólo podemos conjeturar los efectos espirituales de esta reactualización ritual de lo intemporal; Châtelet, por ejemplo, lo hace así: "Aquí puede medirse toda la diferencia que separa la reactualización por el relato histórico y la que producen el mito y la epopeya. La primera asume y confirma la existencia de una temporalidad sensible-profana: entre el presente del lector y el pasado de la acción relatada se establece una especie de homogeneidad; el mito arcaico, al situar el hecho sucedido en lo atemporal, suprime no sólo la realidad histórica, sino que tiende juntamente a hacer antihistórica la conciencia de quien se halla en él como imitación del héroe arquetípico". Podemos resumir este efecto así: el mito es una forma de contar que pretende posibilitar en quien participa de él la liberación del tiempo; el relato histórico, en cambio, apuesta por las posibilidades liberadoras de la perpetuación del tiempo. En el mito se conmemora una acción cuya eficacia era inmediata, sin precedentes ni una consumación postergada al provenir, y se incita a repetirla; el relato histórico confirma que toda acción está condenada a la necesidad de lo que la condiciona y a las consecuencias que disipan la satisfacción buscada en lo remoto venidero. La acción del mito es realmente *original*, y el gesto profano que la repite se contagia de esta prístina originalidad característica, mientras que la lección de la historia es que cada movimiento está lastrado y determinado por una serie infinita que responde a la exigencia de un pensamiento centrado sobre la categoría "causa". El intento moderno más curioso de recuperar la teoría del tiempo cíclico -dejo aparte la visión nietzscheana del Eterno Retorno- es la *Ciencia Nueva*, de Giambattista Vico. No es una teoría cíclica pura y está mediatizada por una noción de Providencia que en último término se parece más que nada al *ardid de la razón* hegeliana, pero insinúa algo así como una incesante revocación de la historia en el juego de sus *corsos* y *ricorsos*; efectivamente, el *ricorso* no es una simple repetición, sino más bien una *apelación* en el sentido jurídico del término: ya que el curso histórico no ha podido en un ciclo determinado alcanzar su objeto -la plena beatitud de los hombres-, presenta recurso contra el tiempo, es decir, apela a un tribunal superior para que su caso sea escuchado de nuevo. De esta suerte, el tiempo de Vico funciona por sucesivas anulaciones de su propio curso, por sucesivas aboliciones del mal y la barbarie depositadas en él. Aunque en Vico están claramente inscritos los gérmenes del evolucionismo histórico posterior, también se hallan en su complejo y sorprendente sistema atisbos de una visión antiprogresista y revocatoria del tiempo lineal que quizá mereciese estudio más detenido. Lástima que la mayoría de los estudios sobre Vico se ocupen de destacar lo que hay en él de precedente de los historicismos posteriores, en lugar de resaltar sus aspectos antihistoricistas. No llevaremos más lejos esta tímida referencia al pensamiento de un tiempo cíclico, no parezca que ingenuamente intentamos proponer una suerte de alternativa al pensamiento historicista en el que nos movemos y somos. La doctrina del tiempo lineal no puede abandonarse y cambiarse por otra mediante una simple decisión personal, pues no se trata de una opinión cualquiera, sino de la coordinada fundamental del sistema de dominio que triunfa en el mundo: todo indica que durará en tanto dure éste. Nuestra labor como aficionados a la filosofía no consiste ni en apoyar el discurso del poder, como si éste fuese tan necesario como pretende, ni en presumir derribarlo y sustituirlo por otro mediante simple malabarismo verbal; sólo queremos constatar la relación entre el poder y su discurso para suscitar en el alma rebelde que abomina del primero una justificada desconfianza respecto a la immaculada coherencia del

segundo. Si hemos mencionado la teoría del tiempo cíclico y su relación con el ámbito del mito ha sido para constatar los indicios de posibilidad de una acción no histórica, de un gesto liberador cuya eficacia dependiese precisamente de su vinculación a lo intemporal. Por otro lado, recuperaciones contemporáneas de formas históricas más o menos cíclicas, como la que animan las obras de Spengler o Toynbee, suelen sacrificar al historicismo lineal no menos que la tradición cristiano-marxista: el mismo Toynbee describió su visión de la historia de las civilizaciones como una rueda que gira sobre su eje y a la vez avanza por la carretera del tiempo. Más interesante a nuestro entender es el intento de resucitar al Vico menos "progresista" hecho por Norman O. Brown en su *Closing Time*, pero su referencia a los problemas aquí planteados no pasa por el momento de la simple alusión bien orientada.

Estremece considerar hasta qué diabólico punto el orden siempre consagra como la alternativa más revolucionaria aquella que garantiza con mayor certeza la autorreproducción de lo mismo. La sumisión al dogma histórico y la servidumbre que éste impone a la espontaneidad revolucionaria pasan por ser condición *sine qua non* de cualquier empresa de transformación del mundo. Quien desconfía de la necesidad histórica y se opone al ídolo del progreso pasa por quietista y se le supone abandono de la acción, cuando en realidad es precisamente la pasión de la acción lo que en primer término clama contra el determinismo mutilador que ejerce la ideología historicista sobre todo lo que se mueve y vive. El Estado se ha inventado una biografía que incluye, en el futuro, su propia muerte; con esta promesa como cebo, mantiene su justificación de lo pasado y de lo actual como programa concreto de quienes pretenden derrocarlo... cuando le llegue la hora. Frente a esta doctrina, el alma rebelde proclama que el pasado es tan injustificable como el presente o el futuro y por las mismas razones; quien acepte, por motivos históricos, la injusticia pasada como necesario camino para llegar a la justicia futura, no ha entendido todavía que así se condena a reproducir por siempre la necesidad de la injusticia. La historia es indefendible, enexcusable: tanto la pasada como la presente o la que vendrá. El dolor de los hombres habla contra ella y hay que elegir entre ponerse del lado de ella o del lado de quienes sufren bajo ella. ¿Acaso la más elemental noción de justicia aceptaría un futuro justo pagado con tantos millones de muertos y expoliados *necesariamente* para llegar a él? Al menos, quien no admite la necesidad histórica conserva vivo el escándalo de todos los caídos. De este modo describió Walter Benjamin al ángel de la historia: "Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso". El cristianismo al menos prometió la resurrección de los muertos y un Juicio Final en el que todo quedaría restituido íntegramente; pero quienes ya no podemos creer (o todavía no podemos creer) en la resurrección y sabemos que no hay más Juicio Final que la misma historia, según nos enseñó Hegel, ¿qué justicia podemos esperar de la crónica misma de la injusticia más inexorable?, ¿qué restitución obtendremos del expolio en marcha, de lo que arrastra para no devolverlas jamás las formas, vidas y aspiraciones? Por eso Charles Péguy decidió expulsar de la ciudad perfecta que

soñaba a los historiadores, con quienes hubiese penetrado en ella la llaga abierta en la memoria por el recuerdo de los que perecieron en el largo camino al paraíso. "El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza -escribió Benjamin-, sólo es inherente al historiador que esté penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha dejado de vencer". El enemigo que vence sin cesar es la muerte misma, en sus advocaciones de dominio y explotación; quienes certifican la necesidad histórica de la muerte y el dominio, aunque sea como espinoso camino hacia la beatitud futura, consolidan el triunfo del enemigo y arrebatan la última chispa de esperanza al corazón helado de los muertos. Si algún día, por esfuerzo o azar, la muerte misma muere y despertamos en el paraíso, que los dioses propicios posibiliten nuestra dicha concediéndonos el *olvido*. Hemos conocido tales horrores, tal dolor, que nuestra memoria enturbiaría el jardín más radiante y la ciudad más perfecta.

Los tres terroristas que firmamos este decreto de revocación somos, claro está, sumamente aficionados a leer historias. No la gran historia necesaria, la causa suprema, racionalizada en estadísticas de producción, movimientos ascendentes de clase o crisis del petróleo y restantes materias energéticas. No, las historias que nos gustan son aquellas que se contaban antes, las historias de la alcoba y el puñal, de los soldados que comían cadáveres en las estepas heladas y de los Papas envenenadores, las que narraban con minucia los movimientos del flanco izquierdo de la caballería en Queronea y resaltaban la importancia de la longitud de la nariz de Cleopatra. ¡Ah, la nariz de Cleopatra! Ahí está todo el secreto del deseo, la más perentoria revocación de la historia. Esa nariz es lo que cuenta, aunque hoy sólo sea polvo enamorado: también ese pedacito de carne fue traicionado por el tiempo y hoy protesta aquí desde mi voz y testimonia contra la historia. A ella, como a todos, le prometieron otra cosa: no quiso encarnar ninguna gran idea, ni representar la aristocracia dominante en la feraz cuenca del Nilo, sino conservar su respingona nariz y utilizarla para olfatear voluptuosamente. También debió querer ser feliz, y eso es algo que entendemos muy bien, como si no hubiera pasado el tiempo. De algún modo, podemos decir que somos paladines de Cleopatra; los últimos amigos fieles que le quedan a la pobre faraona somos nosotros y su áspid. □

---

Nothing is more refreshing than the iconoclastic philosophy to contrast with the relative certainty of our convictions, and Fernando Savater is fundamentally this kind of philosopher. Let us resist the attack of the illustrated eclecticism to which this destroyer of myths has accustomed us. One of these, that of history has nourished a good part of western thinking and of the already wasted modernity, before questioning the answers Savater invites us to judge the philosophical precepts which took root in common sense. Skepticism has its contradictions but the inflamed prose helps us to wade through and avoid its dangers. "Revocacion de la Historia" appeared originally as an essay of his book "Perdonadme, Ortodoxos" (Forgive me, Orthodoxes).

---

\* Publicado en *La filosofía como anhelo de la revolución*. 1976. 1 Este texto fue presentado como ponencia en la XIII Convención de Filósofos Jóvenes, celebrada en Cádiz en 1976. Fue preparado en colaboración con mis amigos Angel González y Francisco Calvo Serraller, sin cuya incansable asistencia intelectual y vital ni este escrito ni muchos otros de los que forman este libro hubiesen podido ser redactados.

- José Aricó es por demás conocido como historiador y sociólogo. Su extensa bibliografía ha puesto énfasis en los problemas del marxismo latinoamericano. Actualmente dirige en Buenos Aires la revista "Ciudad Futura".
- Martín Tanaka es un joven investigador del Instituto Democracia y Socialismo. De un tiempo a esta parte viene trabajando la temática de juventud desde una perspectiva politológica. El artículo que publicamos nació como parte de una exposición pública sobre la renovación del socialismo peruano.
- Oscar Castillo viene de realizar una maestría en el Colegio de México. Sus investigaciones sociológicas lo han llevado a trabajar en el IEP (Instituto de Estudios Peruanos) y a publicar en una serie de revistas nacionales. Ha sido director de la filial peruana de SUM.
- Fernando Rozas es Ingeniero de Sistemas. Sus estudios en la última década se proponen reinsertar las ciencias exactas dentro del legado humanístico.
- Julio Calderón es urbanista. Ha trabajado en DESCO y actualmente dirige el área de Investigación de CENCA. Ultimamente ha sido coautor de "Las Ideas Urbanas en el Perú", libro fundamental para entender las diversas concepciones que se han manejado en torno a la ciudad en nuestro país.
- Alberto Rocha es catedrático de Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Ingeniería. Se haya empeñado en revalorizar el papel de la democracia directa en la constitución de los sistemas políticos modernos. Durante una larga estadía en Francia escribió "Democracia Representativa y Democracia Directa".
- Félix Azofra es un conocido periodista español largamente afinado en el Perú. Ha sido especialista en temas históricos e internacionales en los principales periódicos nacionales. Ha incursionado con notable éxito en la novelística.
- Andrew Maskrey, es urbanista y planificador con estudios en Manchester (Inglaterra). Dirige en el Perú, ITDG, institución dedicada al uso e investigación de tecnologías intermedias, muchas de las cuales son apropiadas para mitigar desastres naturales.

- 
- **Mario Gutiérrez es comunicador social con estudios en la Universidad de Lima, de la cual es actualmente profesor en el área de Video y Televisión. Al mismo tiempo es gestor de la Asociación "Calandria" dedicada a promover alternativas de Comunicación Popular.**
  - **Sylvia Matos es egresada de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Lima. En este número revisa toda la bibliografía sobre Cultura Andina, publicada en el Perú en la última década.**
  - **Oscar Limache nació en Lima hace 31 años. Como poeta ha obtenido el Premio Cope 1988 con "Viaje por la Lengua del Puerco Espín". Es conocido también por su obra fotográfica. Actualmente se desempeña como docente en el Colegio "Los Reyes Rojos".**
  - **Fernando Claudín fue uno de los más brillantes detractores teóricos del Socialismo real afincado en el este europeo, después de haber sido conspicuo militante del Partido Comunista Español. Antes de su muerte, acaecida en 1990, se enroló en las filas de PSOE, desde donde cumplió una meritoria labor en aspectos vinculados a política cultural.**
  - **Antonio Stoynic combina el ejercicio de la arquitectura con la narración breve y las artes gráficas. Ha obtenido el segundo premio del concurso de las Mil palabras de Caretas en 1989 y el tercero en 1990. Actualmente trabaja en el área de proyectos urbanísticos de CENCA.**
  - **Alfredo Quintanilla es crítico literario y narrador. Ha trabajado en una serie de esfuerzos periodísticos vinculados a la promoción y educación popular, principalmente en El Agusitno. Se desempeña también como asesor parlamentario.**
  - **Néstor García Canclini, argentino de nacimiento, ha publicado innumerables ensayos sobre crítica del arte en las principales revistas del hemisferio. Su preocupación por romper la dicotomía entre arte culto y popular comienza a ser corriente de pensamiento en el continente.**
  - **Fernando Savater desde la España post franquista ha ventilado la filosofía académica con agudos ensayos y polémicas opciones marcados por el escepticismo. Sus textos más conocidos: "Pedonádme, ortodoxos" y "Panfleto contra el Todo".**

**SUSCRIPCION**

**ciudad y  
CULTURA**

**Deseo suscribirme por**

- 1 año  
 2 años

**Adjunto**  cheque  
 efectivo

**Nombre:** .....

**Dirección:** .....

**Código Postal:** ..... **País** .....



CENCA

Instituto de  
Desarrollo  
Urbano



INTERMEDIATE  
TECHNOLOGY

Development Group