

MARGENES

ENCUENTRO Y DEBATE



Gustavo Buntinx: La utopía perdida
Alberto Flores Galindo: La generación del 68
José Luis Rénique: Los intelectuales cusqueños
Reynaldo Ledgard: Imaginando otro espacio urbano

Estado y arte en el Perú: *Juan Acha/ Inkarri antes y después de los antropólogos: Henrique Urbano/ Díaz Martínez: Iván Hinojosa/ La memoria aymara: Magdalena Chocano/ Inventores de tradiciones: Manuel Burga/ Penalidad y muerte: Cecilia Méndez*

REVISTA SEMESTRAL

Año I - No. 1
UNMSM-CEDOC

MARGENES

Encuentro y debate
Año I, N° 1, marzo de 1987

Comité editorial

Gustavo Buntinx

Peter Elmore

Alberto Flores Galindo

Inés García

Reynaldo Ledgard

Nelson Manrique

Gonzalo Portocarrero

Edición

Oxnos Telf. 520737

Secretaría

Gladys Evans

Corrección

Maruja Martínez

Correspondencia

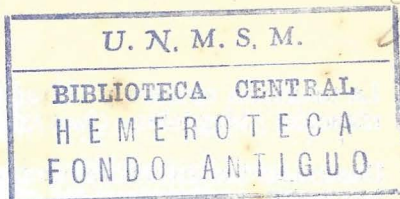
MARGENES

Ap. Postal 11-0394,

Lima 11,

Perú

Indice



Editorial 3

Encuentro

De la fe en el progreso al mito andino: los intelectuales cusqueños / José Luis Rénique 9

Imaginando otro espacio urbano: la experiencia de Huaycán / Reynaldo Ledgard 34

La utopía perdida: Imágenes de la revolución bajo el segundo belaudnismo / Gustavo Buntinx 52

Debate

Generación del 68: Ilusión y realidad / Alberto Flores Galindo 101

Notas a pie de página / Antonio Cisneros 124

No al entrampe / Efraín Trelles 127

Carta / Rosa María Alfaro 131

Aproximaciones

A propósito de la SICLA / Juan Acha 139

Inkarri antes y después de los antropólogos / Henrique Urbano 144

Díaz Martínez: Muerte y... ¿esperanza? / Iván Hinojosa 154

La memoria aymara y la lucha por la descolonización / Magdalena Chocano 161

Desconocidos inventores de tradiciones / Manuel Burga 174

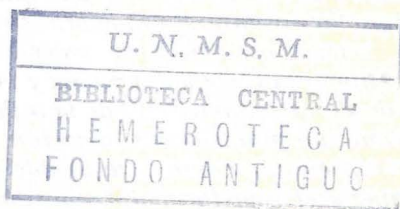
Penalidad y muerte en el Perú / Cecilia Méndez 182

Crónicas 193

En separata

Discurso contra la intervención policial en las universidades nacionales / José Ignacio López Soria.

Editorial



¿Cuánto hace que los intelectuales de izquierda dejaron de pensar en la utopía, en la estrategia, en la urgencia de un proyecto colectivo? ¿Desde hace cuánto la palabra "política" pasó a significar, estrechamente, aquello que se hace en las altas esferas del Estado? ¿Cuándo se decidió que el pragmatismo era sensato y que el escepticismo demostraba buen gusto?

Las respuestas a las preguntas anteriores están en pie y, sin embargo, es evidente que en este país el socialismo no es un mero ejercicio especulativo. En el Perú coexisten, como anota Nelson Manrique, "el partido reformista históricamente más importante de Latinoamérica (y en el poder), la izquierda legal de mayor presencia política y la guerrilla más fuerte de América del Sur". Por cierto, vale la pena subrayar que todas estas fuerzas le tienen una deuda teórica al marxismo y reclaman —con más o menos énfasis— su filiación revolucionaria.

Por añadidura, la organización autónoma del pueblo, ha crecido enormemente en las dos últimas décadas. De hecho, desde las rondas campesinas de Cajamarca hasta los clubes de madres de Comas, una voluntad de reconocerse en un orden propio recorre a partes significativas de la población peruana. Ciertamente que el panorama es contradictorio y convulso, que los avances contrastan con los escollos, pero la evidencia es incuestionable: el mundo popular no está quieto, el tiempo se mueve al ritmo nervioso de una modernidad peculiar y en crisis.

¿Por qué, entonces se produce el desencuentro entre la realidad social y quienes, por oficio y vocación, se dedican a pensarla?. Esa interrogante está en el centro mismo de Márgenes, la revista que SUR se propone crear. No nos interesa radicarnos cómodamente en el territorio oficial de lo académico, sino cuestionar la sociedad peruana y el proyecto socialista desde otro espacio: el de la reflexión concebida como un momento de la acción, del pensamiento entendido como indesligable de un genuino quehacer transformador. En suma, indagar por la vigencia y la necesidad del trabajo intelectual no se limita a la detección de los problemas.

Lo decisivo aquí es arriesgar una respuesta que nos involucre: atrevernos a las afirmaciones.

Por todo lo anterior, no pensamos en Márgenes como una publicación que se reduce a sí misma. Ella será, más bien, el vértice en que se encuentren tentativas diversas de entender (y cambiar) a la sociedad peruana desde una posición que apuesta sin ambages por la utopía revolucionaria. Nuestro espacio no es el del monólogo y, por ello, no nos preocupa diseñar una línea: queremos confrontarnos en una pluralidad, la de quienes compartimos un mismo horizonte ético y político.

Aunque las cuestiones que nos planteamos nacen de nuestra experiencia en el Perú, una aclaración se impone: ningún nacionalismo de corta mira puede dar cuenta de la realidad contemporánea, en la cual el capitalismo ha arrasado —por lo menos en el dominio económico y, considerablemente, en el cultural— con las fronteras estatales. Reconocerse como parte de América Latina y del conglomerado “tercermundista” se hace, entonces, una necesidad que surge de imperativos nada metafísicos.

No podemos olvidar, sin embargo, que la situación de los países de capitalismo metropolitano y de aquellos en los cuales rige el llamado “socialismo realmente existente” tiene también que ver con la nuestra. Para nosotros, los asuntos internacionales no son ajenos y por ello no ocuparán un lugar secundario en nuestra reflexión.

El cuerpo central de cada número lo destinaremos a un tema general, buscando asedios distintos sobre el mismo. De esa manera podremos garantizar la lectura orgánica e interdisciplinaria de Márgenes.

Esos temas se definirán por su vigencia, por la persistencia que posean: este primer número por ejemplo, estará dedicado a la relación entre intelectuales y sociedad en el Perú. Los siguientes se ocuparán de: el peso real de la clase obrera y el movimiento sindical en el Perú, las posibilidades del socialismo en un país de capitalismo dependiente, la relación entre las tecnologías campesinas tradicionales y un modelo distinto de desarrollo agrario, o la crisis de la modernidad.

Otro aspecto en el que Márgenes ha de incidir es el de los derechos humanos. No podremos dedicarnos, por nuestra periodicidad y naturaleza, a la denuncia de atropellos y violaciones. Nos proponemos ingresar a ese campo desde una vía diferente: la de develar en el precario ejercicio de los derechos humanos los límites que la Ilustración y la civilización burguesa han impuesto en el Perú y el continente. Los derechos del hombre —aquel logro cultural máximo de la Revolución Francesa— se relacionan íntimamente a aquella cuestión nacional a la que aludíamos párrafos antes. Interesarse por ellos desde este punto de vista no significa no comprometerse con el dolor de las personas, sino darle a ese dolor un sentido y una dimensión históricos.

La cultura, ese dominio en el cual no es posible ni legítimo hablar de subdesarrollo, será también presencia constante en Márgenes. No pensamos exclusivamente en la cultura erudita sino que nos alienta la urgencia de investigar las representaciones organizadas del mundo que se han producido y producen en nuestro país. La crítica y la teoría culturales, desde la perspectiva marxista, no han estado usualmente a la altura de su objeto (aunque no se pueden olvidar ni desdeñar avances notables en lo que concierne a la plástica y al estudio del mundo andino)

Por último, no queremos que nuestras ideas se formen fuera de la discusión y la controversia. Si ello es válido para el conjunto de la revista —y del proyecto que le da sustento— su encarnación más clara se ha de dar a través de réplicas, críticas breves, apuntes y datos. Es por esta vía que nos proponemos, al mismo tiempo, precisar nuestras posiciones e interpelar a quienes piensan sobre la sociedad desde terrenos opuestos o distintos al nuestro.

Encuentro

Por último, la información que se ha presentado en este documento ha sido elaborada por el personal de la Oficina de Estudios y Estadísticas de la UNMSM-CEDOC, por lo que se agradece a quienes colaboraron en la recolección de los datos y en la elaboración de este informe.

José Luis Rénique:

De la fe en el progreso al mito andino:
los intelectuales cusqueños *

“En una tierra como la vuestra, donde la gran industria moderna se injerta sobre la primitiva comunidad campesina, y donde están presentes todas las etapas intermedias de la civilización, en una tierra circundada intelectualmente por una más o menos eficaz muralla china deseada por el despotismo, no habrá que asombrarse de que las ideas se configuren de las maneras más inverosímiles y extraordinarias.”

De Engels a Plejánov

“En la sierra aman la leyenda. En la costa, la historia. La historia como ciencia, es decir, el adefesio cronológico. Allá imaginan o intuyen. Acá se documentan. En el fondo de todo escritor colonial hay un apologista. En el de los escritores incaicos un panfletario”.

Federico More, Lima y el Anti-Perú

* El presente artículo es un avance del primer capítulo de mi tesis doctoral “El proceso político de una sociedad regional andina: el caso del Cusco (1897-1985)”. Esta investigación ha sido realizada gracias a una beca otorgada por la Fundación Interamericana de Washington D.C., EE.UU.

El indigenismo fue uno de los componentes fundamentales de la nueva conciencia nacional que se forjó en el Perú durante los años veinte. De sus diversas corrientes, la que tuvo lugar en el Cusco destacó nítidamente y fue también la que mayor difusión alcanzó. Su desarrollo obedeció a un determinado proceso social que forjó personajes y alternativas mentales inquietos por lo nuevo, pero ávidos también por arraigar en la propia tradición su reflexión sobre el país.

De esa particular convergencia entre apertura a las nuevas ideas y el afán por rescatar el pasado fue surgiendo el indigenismo cusqueño. Pero ese proceso tenía lugar en un momento en que el país era conmovido por los efectos de una profunda recomposición social. Así, a la par del surgimiento de un nuevo horizonte mental, nuevos actores sociales se perfilaban como protagonistas de una historia que hasta entonces no les había pertenecido. El encuentro de ambós sucesos fue difícil y tortuoso.

En el presente artículo se examina un capítulo de esta historia, el de los inicios de la élite intelectual que, durante los años veinte sería asociada al indigenismo cusqueño. Se analiza las condiciones que favorecieron su cohesión generacional y la naturaleza de los desafíos que despertaron su inquietud intelectual, así como el impacto que en su visión del mundo tuvo la emergencia de las rebeliones indígenas a inicios de los veinte.

Se determina que fue esa difícil y contradictoria relación con los indígenas de carne y hueso la que explica un cambio clave en su visión del mundo, de las ventajas de incorporar lo moderno al descubrimiento del potencial de la tradición como asidero orientador ante la vorágine contemporánea.

Pero, junto con echar luces sobre un aspecto que ha sido soslayado en la mayoría de estudios sobre el tema, se pretende plantear —a partir de un caso específico— un problema fundamental de nuestra historia política, como es el del encuentro entre intelectuales y movimiento social. No puede escapar a nuestra observación que éste sigue siendo un tema de palpitante actualidad y que, en muchos sentidos, reactualiza los logros y las carencias de la experiencia de los veinte. El indigenismo, fue, al fin y al cabo, parte de un patrón histórico, cuyas expresiones no terminaron en esta década, de emergencia

de liderazgos intelectuales y políticos serranos, poco y mal entendidos por sus contrapartes limeñas, expresión de un país que entonces —como ahora— sigue siendo la síntesis de múltiples historias.

I

En 1909, los estudiantes de la Universidad del Cusco se rebelaron contra sus maestros y autoridades y, en una actitud sin precedentes en una ciudad conservadora y respetuosa de las jerarquías, exigieron la renuncia del rector y un cambio general de los programas y métodos de todas las facultades.

Este suceso era parte de un conjunto de transformaciones que la ciudad del Cusco había comenzado a experimentar desde fines del siglo anterior, a raíz de la penetración del capital mercantil en la región en base a la exportación de lana. A partir del comercio lanero se constituyó una amplia red de intercambios; otros productos de exportación, como té y café, fueron introducidos en la zona de ceja de selva; se dio impulso a una industria textil local, y Cusco y Sicuani comenzaron a surgir como los centros económicos y administrativos del nuevo auge. De esta manera, al cabo de un siglo XIX de profunda decadencia, la antigua capital imperial experimentaba una suerte de renacimiento.

Desde sus sucursales instaladas en Cusco, una serie de casas comerciales arequipeñas y extranjeras organizaron la actividad exportadora y pronto habían adquirido enorme poder. Los propietarios locales se sintieron amenazados y buscaron alternativas para adecuarse a la nueva realidad. Hacia fines de 1890 ya discutían acerca de la conveniencia de transformar sus materias primas, inclusive con miras a la exportación¹. Reunidos en el Centro Científico del Cusco, comerciantes, hacendados y autoridades discutieron sus opciones ante la situación económica. Entre 1897 y 1907 sus miembros acariciaron la alternativa de la expansión hacia el oriente selvático, toda una promesa en virtud del auge del caucho².

1. Magnus Morner, *Notas sobre el comercio y los comerciantes del Cusco desde fines de la colonia hasta 1930*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1979.
2. Sobre el Centro Científico del Cusco véase, José Deustua, José Luis Rénique, *Intelectuales, Indigenismo y Descentralismo en el Perú, 1897-1931*, CERA Bartolomé de las Casas, Cusco 1984, capítulo II.

Al terminar éste, no obstante, los proyectos elaborados al cabo de audaces expediciones y detallados estudios geográficos quedaron en el olvido. Sin embargo, los comienzos de una conciencia de defensa de la economía local quedaron bien establecidos. A partir de estos acontecimientos, en Cusco —sede de los propietarios más importantes del departamento y centro comercial y administrativo— el futuro económico sería tema de discusión constante en los diarios y revistas que comenzaban a multiplicarse en la ciudad al compás de la recuperación económica. Los intereses de los propietarios cusqueños eran, para tal efecto, los intereses de la “región”.

En 1903 se había formado en Cusco una Cámara de Comercio que desde un inicio obedeció a los intereses de las grandes casas comerciales orientadas prioritariamente hacia la exportación. Definitivamente, una ancha franja de la población urbana, cuyas actividades se expandían entre la tierra, el comercio y la burocracia, no se sintió representada por dicha entidad aunque tampoco tenía intereses contrapuestos. Este sector era el más interesado en hallar una alternativa local ante la nueva situación económica, ante la amenaza de que el control de la vida económica de la ciudad quedara en manos de las casas comerciales.

Con el crecimiento de la ciudad y la apertura de oportunidades de empleo administrativo y burocrático, el segmento de este sector dedicado a actividades definitivamente urbanas fue ampliándose, aunque sin llegar a perder sus vínculos con la propiedad agraria familiar. De este sector de “buenas familias”, sin llegar a ser adineradas, provenían los cerca de 150 estudiantes matriculados en 1909 en la Universidad del Cusco. La gran mayoría de ellos aspiraba a un título de abogado porque, como recuerda Luis E., Valcárcel en sus *Memorias*, en ese entonces, “En el medio cusqueño la profesión de abogado parecía ser la única que podía garantizar la subsistencia. Se era doctor o no se era nada”³. De ahí que el número de abogados, notarios, agentes de pleitos y procuradores haya experimentado durante este período, un importante aumento: 45 en 1897, 98 en 1908

3. Luis E. Valcárcel, *Memorias* (edición de J. Matos Mar, J. Deustua y J. L. Rénique), Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1981, p. 155.

y 151 en 1915⁴; individuos —hombres en su abrumante mayoría— que por herencia familiar o vínculo matrimonial conservaban sus vínculos con el campo y la población rural, con el señorialismo y la dominación étnica, así lo revela la siguiente evocación de Valcárcel:

*“Los sirvientes compartían la vida familiar, y desempeñaban un papel importante en la vida hogareña (. . .) tuvimos cinco sirvientes en la época que nos casamos, que aumentaron con el nacimiento de mis hijos. En las temporadas en la (hacienda) Chicacara nos atendían todos los que ahí trabajaban. De ahí llegaban dos o tres al Cusco para acompañarnos, de manera que siempre contábamos con mayor número de personas de las que necesitábamos. Uno de estos antiguos sirvientes nos siguió hasta Lima, ha sido nuestro cocinero por una infinidad de años y ahora es como un miembro de nuestra familia. Don Pablo es hijo del viejo administrador de Chicacara. Los administradores eran generalmente indios o mestizos muy leales a la familia”.*⁵

En 1909, bajo la influencia de los cambios por los que atravesaban el país y su región, los universitarios estaban particularmente ávidos de conocimientos y debate intelectual. Encontraron, sin embargo, una universidad “colonial”, incapaz de ofrecerles los medios necesarios para comprender una realidad que se transformaba aceleradamente. Entonces, contraviniendo la fuerza de la costumbre, se rebelaron, y su audacia tuvo frutos, pues consiguieron llamar la atención del gobierno central y que el propio Presidente Leguía se preocupara de la reapertura de la Universidad prescindiendo de los profesores tachados por los estudiantes. Fue el mismo Leguía quien eligió el nuevo rector de San Antonio Abad: el profesor norteamericano Albert A. Giesecke, a quien su edad —tenía solamente 26 años— y su escaso dominio del castellano impedían formalmente el ejercicio del cargo. Sin embargo, Leguía dio orden de obviar cualquier impedimento y proceder a su nombramiento;

4. Magnus Morner, *Notas sobre el comercio y...*, p. 22

5. Luis E. Valcárcel, *Memorias*, p. 102

estaba ansioso por restaurar el orden en la Universidad del Cusco y por alejar la política de los claustros⁶, peligrosa tendencia que comenzaba a causar problemas, no solamente en la ciudad imperial, sino también en Arequipa, Trujillo y Lima. Giesecke era, según pensó el Presidente, la persona indicada para cumplir dicha misión a cabalidad.

En Cusco, el nuevo rector fue recibido con enorme expectativa. Pronto demostró gran habilidad para manejarse en los laberintos de la politiquería local. A las pocas semanas de arribar a la ciudad, el poder local ensayó una maniobra para frustrar la reapertura de la Universidad; Giesecke la resolvió con la sagacidad suficiente para ganar el apoyo incondicional de sus estudiantes, quienes —a sugerencia de su nuevo rector— llegaron a agradecer al Presidente su esmero en encontrar una solución para el problema de la universidad cusqueña?. Desde entonces el joven maestro contó con pleno respaldo presidencial en su gestión, con condiciones únicas en el Perú de entonces, para transformar un centro universitario. Desplegando gran energía, Giesecke inició su singular empresa de adaptar el modelo del "college" norteamericano a la realidad de una ciudad enclavada en los Andes. Los cambios introducidos abarcaron todos los aspectos de la vida académica, transformaron la relación de los estudiantes con su centro de estudios y, de hecho, prepararon las condiciones para que la Universidad jugara un nuevo papel en la vida local. Giesecke implantó nuevos métodos de enseñanza y estudio y la educación mixta en todas las facultades, encabezó periódicas salidas al campo, instaló laboratorios y abrió cursos de inglés y quechua, impulsó las investigaciones arqueológicas y etnológicas. Alentó además el cultivo de la música y las danzas autóctonas y organizó una sociedad filarmónica; por último, promovió —para la sorpresa local— la práctica de los deportes que llegó a convertirse en una actividad masiva y de gran popularidad en la

6. Albert A. Giesecke, *A One-man Good Will Mission. My Story*, (mecanografiado). El párrafo escrito por el profesor Giesecke de donde se ha tomado la información que se transcribe dice: "The President's proposal surprised me. I recognized that he had a political problem in his hands, and at the same time he seemed keenly interested in trying to take the University out of politics." p. 35. Debo agradecer la gentileza de la historiadora Margarita Giesecke gracias a quien me fue posible consultar dicho texto.

7. *Ibid.*, pp. 45-46

ciudad. Cambios que —según el propio testimonio de Giesecke— llegaron a alterar la vida y las costumbres de los universitarios⁸.

Según un estudiante de 1913, el curso de Economía Política impartido por el profesor Giesecke seguía una orientación “eminente práctica y regionalista”; entre los temas sugeridos para realizar ensayos de investigación estaban: el comercio de importación y exportación; el comercio al por mayor y menor; la exportación de caucho y jebe de la ceja de selva; las vías de comunicación; las posibilidades industriales del departamento; los sistemas de cultivo; el indio como factor económico; las formas de arrendamiento de terrenos de cultivo⁹. Los alumnos debían salir al campo y “observar los hechos y anotarlos para que sirvan de datos a posteriores estudios en los que pueden hacerse apreciaciones más exactas a medida que aumente el número de observaciones”¹⁰. Con este propósito, Giesecke organizó y encabezó viajes de estudio a diversas provincias del departamento, no solamente a las más cercanas a la ciudad sino también a La Convención, Paucartambo, Paruro y Acomayo.

Este interés del nuevo rector por la innovación y el progreso coincidió con las aspiraciones del grupo estudiantil que en 1909 se había rebelado contra un *establishment* “colonial” incapacitado para poner a la universidad al servicio del desarrollo regional. Como se expresaba en “La Sierra”, la publicación de la Asociación Universitaria cusqueña, los estudiantes se sentían “la potencialidad intelectual del departamento” y querían romper con el aislamiento y el atraso y difundir “a todos los medios sociales la discusión de nuestros problemas regionales”¹¹; Giesecke percibió tal entusiasmo y

8. *Ibid.*, p. 41

9. Francisco Ponce de León, “Formas del arrendamiento de terrenos de cultivo en el Departamento del Cusco” en *Debates Rurales*, Aportes 1, CERA Bartolomé de las Casas, Cusco 1979.

10. *Ibid.*, p. 31.

11. Véase, Luis E. Valcárcel, “La Cuestión agraria en el Cusco”, tesis de bachillerato. Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas de la Universidad del Cusco, Cusco 1913 y Félix Cosío, “La propiedad colectiva del ayllu”, *Revista Universitaria* N.º. 17, Cusco, setiembre 1916.

consiguió canalizarlo hacia la investigación. Los alumnos observaron, reflexionaron, escribieron sus conclusiones y contaron con la *Revista Universitaria* fundada por el rector, para difundir sus puntos de vista. “La Sierra” perdió continuidad y el lenguaje radical y de denuncia dejó paso a la exposición mesurada y académica, cambio significativo que lleva a preguntarse si la reforma propiciada por Giesecke— con todos sus aspectos progresistas— no coadyuvó a enrumbar hacia el terreno académico un interés que pudo haber desembocado en un movimiento más definitivamente político.

II

En la sierra sur del Perú, a diferencia de lo que ocurrió en el centro y en el norte, la expansión del capital mercantil no originó procesos de acumulación que condujeran a la transformación de las estructuras agropecuarias. Por el contrario, la red comercial establecida a partir de las casas arequipeñas convivió con el latifundio tradicional y, a la postre, fue un factor que coadyuvó a su reforzamiento, sobre todo en las áreas de la región que producían para el mercado internacional. Así, la “modernización” del Cusco a la que se refiere José Tamayo Herrera fue un fenómeno localizado en la capital departamental y, sólo secundariamente, en Sicuani y a lo largo de la ruta del ferrocarril que unía al Cusco con la costa. De manera que, mientras la capital departamental resurgía económicamente, y se conformaba en ella una elite intelectual en contacto con la educación moderna, en el campo se expandía la hacienda y recrudecía la explotación señorial. Este contraste entre una elite imbuída de ideas de progreso y atraída por el ejemplo de las “naciones modernas”, por un lado, y un entorno que parecía no haber salido de la época colonial, por el otro, es el punto de partida que explica las numerosas investigaciones sobre la realidad regional que produjeron los estudiantes cusqueños durante el período 1910-1920. Ellos querían transformar el medio regional adoptando la experiencia extranjera pero, al mismo tiempo, les preocupaba afirmar los valores propios. Por eso también investigaron el pasado con ahínco y recuperaron tradiciones que sustentaron el sueño de un resurgimiento del Cusco.

Dentro de su variedad, en esos estudios sobresalieron algunos temas fundamentales, la mecanización de la actividad agropecuaria y el impulso a la industria, por

ejemplo, lo que requería el respaldo estatal al crédito agrario y medidas protectivas para las nuevas empresas. Se reclamaba también la intervención estatal en el arbitraje de los conflictos del campo y en la progresiva introducción de formas de propiedad que, a diferencia del latifundio y la comunidad, favorecieran una organización productiva más racional. Otros autores, subrayaron el papel de la universidad en el desarrollo regional, rescatando las particularidades étnicas y culturales y enlazándolas con los elementos modernos en un progreso armónico¹². Por último, en referencia a reformas más específicamente políticas, se reclamaba la descentralización del Estado. Descentralización no significaba, solamente, entrega de recursos, sino también mayor democracia, terminar con el monopolio de los caciques provinciales en la representación parlamentaria departamental. Para tal fin se planteaba reformar el sistema electoral concentrando las “funciones políticas y especialmente electorales en la capital del departamento” y quebrando el predominio de la provincia, donde:

“... *El cacique lo es todo, no hay límite a su poder, en la capital, su influencia se neutraliza por la concurrencia de fuerzas iguales, por el control de la mayor cultura, de la opinión pública y de la prensa.*”¹³

La crítica al atraso de la organización económica, el reclamo de medidas descentralistas y el fin del control gamonal de la política local fueron, pues, las principales preocupaciones de los intelectuales cusqueños de entonces. Según Luis Miguel Glave esto expresa un “posible proyecto burgués de desarrollo, administrado por intelectuales ligados a la burguesía agrario-comercial emergente”¹⁴. La observación de Glave subraya el vínculo

12. César Antonio Ugarte, “Las universidades menores”, *Revista Universitaria* Nº. 19, Cusco, marzo 1917 y Luis E. Valcárcel, “La Universidad del Cusco, su nueva organización”, tesis de doctorado. Facultad de Letras de la Universidad del Cusco, Cusco 1913.
13. Luis E. Valcárcel, “Los problemas actuales (Política Nacional)”, tesis para Doctor en Jurisprudencia, Cusco 1916.
14. Luis Miguel Glave, “El Cusco en el primer tercio del siglo XX” en *Debates Rurales*, Aportes 1, CERA Bartolomé de las Casas, Cusco 1979, p. IX. Según don Luis E. Valcárcel, a partir de 1909 se conforma un grupo que Francisco García Calderón bautizó posteriormente como “escuela cusque-

entre esta producción intelectual y la transformación económica experimentada por la sociedad regional en ese período.

Como se ha mencionado antes, la expansión mercantil infundió en los cusqueños el temor de que las casas arequipeñas controlaran por completo la economía local. La alternativa era un desarrollo endógeno que evitara la dependencia del mercado externo y abriera la posibilidad de acumular capital, establecer industrias y modernizar la explotación agropecuaria. Durante la década de 1910, algunos logros se alcanzaron para hacer del Cusco, tal como lo expresó Giesecke en 1915, "uno de los centros industriales de la sierra del Perú." En este sentido la creación de una central hidroeléctrica en 1913 fue un hito de importancia. Hacia 1918, según Magnus Morner, los empresarios industriales —en el sentido moderno de la palabra— ya formaban un grupo importante en la vida económica regional, aunque muy distante del poderío económico del grupo de casas comerciales más fuertes ¹⁵. A fines de la década, los propietarios cusqueños habían conseguido adecuarse al nuevo contexto y obtener una relativa estabilidad frente al poderío económico de las casas comerciales.

ña" y que estaba imbuido de los siguientes ideales: defensa del indígena contra la opresión del gamonal; campaña anticentralista y reconquista de la posición orientadora del Cusco en el panorama nacional; regionalismo político, económico y cultural; exaltación del pasado prehispánico, en especial del Imperio Incaico; y estudios del medio regional y de las comunidades indígenas. Según Valcárcel "estos puntos vinieron a constituir un programa de acción que fue desarrollándose a lo largo de 20 años." Después de 1927 y antes de 1930 la "escuela cusqueña" —según esta versión— se disolvió. José Tamayo Herrera en su documentada *Historia del indigenismo cusqueño, siglos XVI-XX* (Instituto Nacional de Cultura, Lima 1980), recoge y desarrolla ésta idea. Marfil Francke en "El movimiento indigenista en el Cusco" publicado en *Indigenismo, Clases sociales y Problema Nacional*, Ediciones Celats, Lima s/f, incide en las diferencias que se produjeron en el grupo cusqueño después de 1923. Por último, casi al terminar la redacción de este artículo ha llegado a mis manos el texto testimonial de Julio G. Gutiérrez, uno de los fundadores del grupo comunista cusqueño en 1929, *Así nació el Cusco Rojo. Contribución a su historia política*, Lima 1986, donde puede leerse una interpretación crítica de las consecuencias de la huelga universitaria de 1909.

15. Magnus Morner, *Notas sobre el comercio y...*, p. 24.

Para ese entonces, muchos hacendados de las áreas cercanas a la ciudad habían establecido tiendas en el Cusco, en las que comerciaban al por menor y al por mayor su producción. Parte de esa producción alimentaba una incipiente industria local que abastecía bien al mercado departamental. Con la mejora de la red vial, estos intercambios se hicieron aún más fluidos aunque a la larga, abrieron el mercado local a la producción capitalina que terminó por imponerse, restringiendo las posibilidades de expansión de la industria local. Las inquietudes y el debate de esta década, en que parecía definirse el destino de la vida económica de la ciudad y su *hinterland*, fueron el trasfondo de la emergencia de una *intelligentsia* regional a partir de una universidad que, gracias a su rebelión, había experimentado un singular proceso de apertura y renovación.

No quedaría completa la presentación de los temas que interesaron a este grupo de intelectuales, sin embargo, si no se mencionan el estudio de la historia y la vida indígena.

El interés por la historia estuvo orientado casi exclusivamente al afán por conocer el Imperio Incaico. Como ha señalado Tamayo Herrera, la tradición "incaísta" fue muy cultivada por algunas familias notables del Cusco durante el siglo XIX. En 1909, Angel Vega Enríquez —quien habría contribuido mucho a la formación de Valcárcel y Uriel García— se enorgullecería de poseer ascendencia incaica, mientras que José Angel Escalante —director de *El Comercio* del Cusco— afirmaba el linaje de su "indigenismo" en el hecho de descender de la cacica de Acos, participante en la Revolución tucumana¹⁶. Estas tradiciones fueron reavivadas por el descubrimiento de Machu Picchu en 1911 por Hiram Bingham. Este hecho y la posterior visita de una expedición científica de la Universidad de Yale (EE.UU.), que permaneció por varios meses en el Cusco, promovieron entre los estudiantes un enorme interés por la arqueología, la antropología y la historia. Al mismo tiempo, los descubrimientos, exaltaron el orgullo local y reforzaron la conciencia regionalista en el sentido de recuperar para el Cusco su antigua importancia de capital incaica.

16. Luis E. Valcárcel, *Memorias*, pp. 146 y 147

Por último, debe hacerse referencia a que, entre los escritos de los universitarios del período, aparezcan numerosas investigaciones sobre el así llamado “problema indígena”. Hubo una “verdadera explosión de tesis sobre el indio, una moda intelectual indudable”, según comenta Tamayo Herrera ¹⁷. Se trataba de trabajos de diversa orientación y desigual calidad que trataban las diferentes facetas del problema (legal, pedagógica, moral, económica, etc.) y que sugerían soluciones parciales usualmente inaplicables en el marco del orden político prevaleciente.

No aparecía, sin embargo, la posibilidad de desarrollar un movimiento que llevara a los “indigenistas” a fundirse con el campesinado indígena para emprender la lucha por su liberación. El inicio de la rebelión campesina en 1919 tendría impacto, como veremos más adelante en las características de esta preocupación “indigenista”.

Fue, pues, la conciencia del atraso económico y la necesidad de buscar alternativas para una región amenazada por una penetración mercantil controlada desde fuera, el dato básico de esta producción regionalista e indigenista de los universitarios cusqueños durante la década de 1910.

III

Para el sur andino, como para el conjunto del país, 1919 fue un año crucial. A nivel de la política nacional señaló el inicio del segundo gobierno de Leguía, de un proyecto político que apuntaba a resolver las contradicciones sociales acumuladas a lo largo de más de dos décadas de desarrollo capitalista en el Perú. Para tal efecto, requería ampliar, profundizar y centralizar el aparato estatal con el fin de afirmar la hegemonía política del gobierno central a lo largo del territorio nacional. Esto suponía, como dice Jean Piel, más bien un reordenamiento de la colonia interior, acercando la sierra a la economía costeña, abriendo carreteras y quebrando las bases de poder de los terratenientes, sometiéndolos a la autoridad estatal ¹⁸. Se trataba pues, según el *slogan* elegido por Leguía, de construir una “patria nueva.”

17. José Tamayo Herrera, *Historia del indigenismo cusqueño*, p. 182

18. Jean Piel, “A propósito de una sublevación rural peruana en los inicios del siglo XX: Tocroyoc, 1921” (mimeo).

Dicho proyecto requería ampliar las bases sociales del Estado, por lo que Leguía dispuso medidas destinadas a reclutar el apoyo de los sectores populares y las emergentes capas medias. Entre ellas, la instalación de los Congresos Regionales del Norte, Centro y Sur de la República y las medidas sobre el problema del indio, con las que Leguía pretendía recabar el respaldo de aquellos grupos intelectuales y políticos provincianos que durante años habían venido exigiendo reformas en esos terrenos.

Los Congresos regionales debían reunirse anualmente en una de las capitales departamentales de su respectiva región para, durante un mes, debatir y promulgar leyes de alcance regional. Aunque sus atribuciones no fueron claramente delineadas, su anuncio fue recibido con expectativa. Terminada la primera legislatura, sin embargo, sus limitaciones fueron quedando al descubierto. Como declaró Gustavo Pinto —presidente de la primera legislatura del Congreso del Sur— el Ejecutivo había observado el 98^o/o de las leyes aprobadas por las asambleas sureñas¹⁹. Esta frustración provocó la aparición, en Cusco, Arequipa y Puno de un movimiento descentralista denominado Liga Autonomista que, a través de la instalación de comités departamentales, provinciales y distritales en todo el sur, pretendía ejercer presión para lograr que el Congreso Regional fuera, efectivamente, un organismo autónomo que permitiera la promulgación de leyes acordes con los “intereses de la región”.

Pero, no obstante mientras en Arequipa la Liga alcanzó un respaldo apreciable no ocurrió lo mismo en el Cusco, donde la política del nuevo gobierno fomentó un realineamiento de los viejos adversarios en bandos irreconciliables, lo que alejaba la posibilidad de un frente regional de distintos sectores. A fines del año 19, la Asamblea Legislativa Nacional autorizó al Ejecutivo a nombrar el personal de las municipalidades del país, a partir de lo cual, los Prefectos del régimen comenzaron a elegir “juntas de notables” un paso importante en la conformación de las nuevas clientelas de apoyo al régimen. “Jamás hubo un espectáculo mayor de imposición y ofensa a la dignidad de las provincias”, clamó un editorial de *El Comercio* del Cusco.²⁰

19. *El Comercio* del Cusco, 18-5-1920, p. 1.

20. *El Comercio* del Cusco, 16-12-1919, p. 2

Tiempos revueltos los de inicios del régimen leguista. De cambios profundos en los términos que habían regido por más de dos décadas a la relativamente estable política local y sus vínculos con el poder central. El tráfigo provocado por la ruptura de las antiguas clientelas y el establecimiento de nuevas se hizo evidente en los enfrentamientos que viejos y nuevos clientes protagonizaron a raíz de las elecciones para la Asamblea Nacional.

En Paruro, “criadistas” y “tejadistas” se enfrentaron a balazos, la gente de Castro Cuba abaleó a la de Javier Velasco en Santo Tomás y, en Cotabambas, los “pazosvarelistas” eran apaleados por los leguistas locales. En el Cusco, hubo enfrentamientos callejeros entre “arguedistas” y “frisanchistas” (pro-leguistas) que fueron presentados por *El Comercio* cusqueño como el conflicto entre la elite educada y los “bajos fondos sociales” respectivamente. Se trataba pues, a criterio de un comentarista de la época, de un momento de “desequilibrio social, un transtorno, una catástrofe que pone a las capas inferiores en la superficie”²¹. En este panorama, ya de por sí agitado, el inicio de una política indigenista gubernamental añadió nuevos elementos de conflicto.

Las medidas de Leguía concernientes a la población indígena constituían el más amplio plan de la historia de la república para intermediar, desde el Estado, en el control que los terratenientes ejercían sobre su mano de obra. Para ello, entre 1919 y 1924 se promulgó un número de dispositivos legales que excedió a todo lo hecho en materia de legislación indigenista a lo largo del siglo anterior²². Dos disposiciones eran claves en el indigenismo leguista: el reconocimiento de comunidades campesinas y el establecimiento del Patronato de la Raza Indígena. En el Cusco, la puesta en práctica de estas medidas, coincidió con el inicio de un ciclo de movimientos campesinos de gran envergadura que se prolongó hasta 1923 y que causaron tal impacto que hubo quien los vio como “precursores de un gran estallido popular, como los encabezados por Túpac Amaru y Pumacahua”²³.

21. *El Comercio del Cusco*, 11-10-1919, p. 2

22. Thomas Davies Jr., *Indian Integration in Peru (A Half Century of Experience, 1900-1948)*, p. 69

23. Luis Felipe Aguilar, *Cuestiones Indígenas*, Cusco 1922, p. 66

Si bien un hecho económico, como fue la caída de los precios laneros en 1919, había sido el catalizador de la rebelión, la puesta en práctica de una política indigenista gubernamental las alentó y, hasta cierto punto, les otorgó legitimidad. Este hecho fue rápidamente aprovechado por una sociedad campesina que, lejos de responder a los conocidos arquetipos de aislamiento e inmovilidad, había experimentado cambios muy grandes al intensificar sus vínculos con el mercado.

Existía en las comunidades una bien cimentada tradición legalista y un manejo de las posibilidades de apelar a la autoridad en defensa de los derechos comunales que fue puesto en acción como defensa ante la expansión de las haciendas. Numerosos líderes indígenas se movilizaron para tal efecto a Cusco, Puno e inclusive Lima, con la esperanza de ser escuchados; este fue el caso de Domingo Huarca de Toccroyoc.

No obstante, no conocemos con certeza en qué grado, hay evidencia de que el régimen leguista intentó absorber y canalizar estos reclamos buscando así desactivar la rebelión y afirmar el predominio de la autoridad estatal en el ámbito campesino. Así, en 1923 el Prefecto del Cusco recibió órdenes de Lima de atender al líder indígena Miguel Quispe en las necesidades de su ayllu en Paucartambo para levantar una escuela ²⁴. En otra ocasión, en 1926, los indígenas Policarpo Salas y Leonardo Chara recibieron dinero de la Prefectura para asistir al Congreso Indígena "Tahuantinsuyo" en Lima ²⁵.

Chara, Salas, Huarca, Quispe y muchos otros fueron, seguramente, los líderes de una rebelión campesina que combinó esta búsqueda de apoyo de la autoridad contra los abusos de los gamonales, con el estallido violento, las más de las veces eminentemente defensivo.

Esta capacidad de coordinación y desplazamiento se vio favorecida por la acción del Comité "Pro-derecho Indígena Tahuantinsuyo", que fue fundado en Lima en

24. Del Prefecto Accidental del Cusco al Director de Gobierno 20-2-23. Correspondencia Prefectural. Archivo del Ministerio del Interior.

25. Del Prefecto Accidental del Cusco al Director de Gobierno 17-11-26. Correspondencia Prefectural. (AMI).

1920²⁶. Al parecer, dicha organización contó con miembros en diversas provincias de Cusco y Puno y con “agentes viajeros” que alentaban la protesta y unificaban los reclamos.

Según Burga y Flores Galindo, los activistas de este comité dieron forma escrita a una ideología mesiánica y de inspiración milenarista de origen plenamente campesino que venía sirviendo como soporte y programa de las revueltas y rebeliones indígenas de la región desde la segunda mitad del siglo XIX. Sea así o —como lo sostenía *El Comercio* del Cusco en sus editoriales— eran los del comité quienes infundían tan peligrosas utopías a los indígenas, lo cierto es que, en el Cusco, muchos tenían la certeza de que el alzamiento no pretendía únicamente “reivindicar las tierras que dice le han arrebatado algunos gamonales, sino que anhela restaurar el Imperio del Tahuantinsuyu y el culto del sol y limpiar de blancos todo el territorio nacional”²⁷.

Pero, junto a su temor a los alcances que la rebelión pudiese tener, los propietarios cusqueños reaccionaron acremente contra una política gubernamental que no solamente no defendía decididamente sus derechos sino que alentaba la protesta indígena. Según ellos, como alguna vez lo manifestó *El Comercio* del Cusco, Leguía no estaba construyendo una “patria nueva” sino una “patria bolchevique.”

Sin embargo, muy poco era lo que podían hacer los hacendados locales para detener la acción del Patronato, cuya sola existencia constituía un factor de la movilización campesina. Su profunda desarticulación les impedía formular una alternativa colectiva.

Entre los intelectuales, que con tanta frecuencia se habían ocupado en la década anterior del “problema del indio”, la rebelión indígena y el inicio del régimen de la “patria nueva” provocó desconcierto. La insurrección fue para ellos, definitivamente, un hecho imprevisto; así lo manifestó Félix Cosío en su discurso académico de 1921 que merece ser citado extensamente:

26. Sobre el Comité “Tahuantinsuyo” véase: Wilson Reátegui, *Tres instituciones indigenistas del siglo XX*, Universidad de San Marcos (Departamento de Ciencias Histórico-Sociales), Lima, 1978.

27 Luis Felipe Aguilar, *Cuestiones Indígenas*, p. 101

“Es nota halagadora —escribió— de la producción universitaria del Cuzco que un cincuenta por ciento de ella se consagra a estudiar el problema indígena en todas sus facetas, desde la simple monografía antropológica y etnográfica hasta los ensayos pedagógicos, sociológicos; jurídicos. La bibliografía de tesis y conferencias sobre esta materia esencialmente es relativamente copiosa”²⁸.

Sin embargo, enfatizaba el profesor Cosío:

“...a pesar de la intensidad y frecuencia con que se estudia el problema y de la observación de la realidad grávida de inquietantes crisis, nadie osó prever el fermento sordo de próximas reivindicaciones, que ya se agita entre la obscura masa indígena. Lo cierto es que la masa que se creía inerte por siempre, ha cobrado actividad y que el principio que ha de determinar la transformación de la raza indígena y, quién sabe, del régimen social agrario, ha de brotar como un milagro biológico del seno de la raza vencida, y no de la mente de los pensadores y de los legisladores (subrayados nuestros)”²⁹.

Pero, no menor desconcierto debe haber causado en los intelectuales cusqueños el inicio de un régimen cuyas acciones escapaban a cualquier esquema establecido. Dicho impacto es sólo comparable, en el contexto de nuestra historia política republicana, al suscitado entre intelectuales y políticos de izquierda por el gobierno del General Velasco, medio siglo después. Si bien hasta 1920 la existencia de una “Escuela Cusqueña” como grupo con relativa unidad y con una orientación claramente “indigenista” es cuestionable, la crisis política y social de principios de la década del 20 dejó en claro la precaria cohesión del mismo. No hubo, durante los años de la movilización indígena, ningún caso de organización indigenista en el Cuzco que tomara alguna actitud determinada con respecto a un asunto que conmovía a su medio social. Uno de los pocos intelectuales indigenistas que manifestó en esos días opiniones explícitas acerca del tema fue Luis Felipe Aguilar, para Valcárcel y Tama-

28. Félix Cosío, “La Universidad del Cuzco ante el problema indígena”, *Revista Universitaria* N° 35.

29. *Ibid.*

yo Herrera, uno de los más destacados representantes de la llamada "Escuela Cusqueña", quien formuló --según éste último-- la visión más objetiva y realista del indio³⁰.

En 1920, Aguilar era secretario de la Junta Departamental del Cusco del Patronato de la Raza Indígena, la institución establecida por el gobierno de Leguía para llevar adelante su política indigenista. Antes había sido secretario de la Inspección Departamental de Educación teniendo como jefe a Luis E. Valcárcel. En sus escritos, Aguilar expuso sobre la tiranía de los blancos sobre los indios y alegó que las sublevaciones indígenas eran muchas veces legítimas. Criticó duramente, sin embargo, a "los falsos redentores de la raza" que han "lanzado irresponsablemente a los indios a la rebelión".

Por lo tanto, Aguilar criticó al comité Tahuantinsuyo y a líderes como Miguel Quispe --"un embaucador"-- por haber hecho creer a los indígenas "en la restauración del Imperio Incaico, de cuya historia no tienen ni idea"; que pueden apropiarse de las tierras de los mistis de las "que se imaginan haber sido despojados en algún tiempo" y tener "autoridades propias y regirse por sus propias leyes"³¹.

Según Aguilar, si bien el Patronato estaba cumpliendo una misión cada vez más eficiente, era necesario poner en manos de los verdaderos conocedores del problema el asunto de la población indígena. Con ello, afirmaba la participación de abogados como él frente a "arzobispos, médicos, ingenieros, literatos y personas de oropeles y campanillas que apenas conocen al indio por los fotografiados de los periódicos." Por último, recomendaba establecer un proteccionismo estatal del indio, prohibiéndose los contratos de tierras "entre indios y blancos" sin intervención del Ministerio Fiscal o del Defensor de Indígenas, así como una revisión de los títulos de haciendas y comunidades para verificar su legalidad y la declaración de los derechos indígenas sobre la

30. José Tamayo H., *Historia del indigenismo...*, pp. 213 a 219. Tamayo proporciona información muy interesante en este texto, sin embargo, en ciertas oportunidades su subjetividad se impone sobre el análisis. Sobre Aguilar, por ejemplo, escribe: "Fue sin duda un hombre sincero y valiente, y eso basta para incluirlo en esta historia del indigenismo cusqueño" (p. 219).

31. Luis Felipe Aguilar, *Cuestiones indígenas*, p. 49

tierra como imprescriptibles, debiendo el Estado asumir la administración de las tierras comunitarias ³².

Hacia posiciones como la de Aguilar desembocó el indigenismo de muchos de los cusqueños de la generación de 1909, más tarde abogados y funcionarios estatales: a la idea de reordenar las relaciones en el campo a partir de un tutelaje estatal que contuviese los abusos de los hacendados y protegiese a la población indígena previniendo así eventuales rebeliones. Sobre esa base podría procederse a un paulatino proceso de incorporación de la misma a la vida nacional.

Pero no para todos los indigenistas fue tan sencillo como para Aguilar la elección de una alternativa ante un tema que habían venido tratando desde una perspectiva más bien académica. Para otros, la rebelión indígena, el advenimiento de un gobierno tan peculiar para lo hasta entonces conocido, así como las nuevas condiciones económicas que se abrían para la región a inicios de 1920, obligaban a un replanteamiento más profundo de la manera en que habían venido tratando el problema indígena.

La rebelión indígena confrontó a los intelectuales cusqueños con la descarnada violencia en que se desenvolvía la vida campesina. Como residentes del Cusco, sus experiencias con el latifundio procedían fundamentalmente de su contacto con los propietarios ausentistas radicados en la ciudad. A ellos les criticaron, como ya hemos visto, su falta de espíritu de empresa, su empirismo y su carácter conservador. Las rebeliones, sin embargo, tenían lugar en áreas en donde la dominación gamonal era de carácter más primitivo y brutal. Desde Huancaané, Azángaro y las provincias altas del Cusco llegaban los ecos de verdaderas masacres y de los increíbles abusos protagonizados por los hacendados y sus aliados. Animados por la existencia del Patronato, muchos líderes indígenas llegaron al Cusco a presentar quejas a la Junta Departamental.

La distante realidad de ese bárbaro gamonalismo de las provincias altas se hacía presente en la ciudad.

No es posible comprender la intensidad del impacto de la sublevación en la *intelligentsia* local, ni tampoco

32. Luis Felipe Aguilar, "El palpitante problema indígena" en *El Comercio del Cusco*, 16-9-1922.

los límites de su reacción, sin tener presente su real posición dentro de la sociedad en que vivían ³³. Enfoques simplistas sobre el proceso de emergencia de una nueva conciencia nacional durante los años veinte han ubicado en compartimientos estancos a las distintas posiciones que tomaron parte en el debate intelectual. Se ha soslayado entonces en qué medida los intelectuales de la generación de 1909 del Cusco eran, por ejemplo, parte del “antiguo régimen.”

Por lo menos hasta 1920 ellos se sentían integrantes de una generación común con intelectuales “oligárquicos” como Víctor Andrés Belaúnde, Javier Prado, Manuel Vicente Villarán, Juan Bautista de Lavalle y José de la Riva Agüero. Muchos de ellos, asimismo, se afiliaron a los partidos Civil, Demócrata y Liberal y en esa condición participaron en procesos electorales muy propios de la era oligárquica, como lo muestra el relato evocador de Luis E. Valcárcel:

“... en 1919 volví a la política activa como diputado por Chumbivilcas. En Lima hicimos todos los preparativos pertinentes a la usanza de la época (...). Uno de los primeros pasos fue designar un subprefecto adicto a nuestra causa que impidiese que se entorpecieran las actividades del candidato.

En Chumbivilcas el antecedente electoral inmediato era nefasto, pues la competencia entre Augusto Ugarte y el candidato de la familia Velasco había terminado a balazos. En esta oportunidad, Washington Ugarte, el tinterillo de Chumbivilcas, representó a su familia, que siempre había tenido a la región, sujeta a sus intereses (...) Por mi parte recibí el apoyo de algunos de los Ugarte, así como de la familia Velasco y los velasquistas. Jugando con

33. *Ibid.*, p. 31. Como se ha referido al tocar el tema de la procedencia social de estos intelectuales, ellos tenían vínculos con la propiedad agraria y estaban ligados a la dominación étnica sobre el indio. En un informe del Prefecto del Cusco al Director de Gobierno del 14 de junio de 1929 se manifiesta: “Indígenas Chinchayhuasi híceles comparecer mi despacho notificarles cumplimiento decreto Prefectural agosto último en mandato judicial, que resuelve pedir garantías Prefectura para dar posesión dicho fundo a Dr. Luis Felipe Aguilar. Indígenas negáronse reconocer tal propietario alegando haber hecho acotaciones y entregando dinero a Diputado Frisancho para devolución a finado Dr. Romualdo Aguilar en recuperación Ayllu.”

habilidad conseguimos el apoyo de algunos de los Ugarte, a través de Herminia Ugarte, hermana de Washington, casada con uno de los principales sostenedores de mi candidatura (. . .) los de Chumbivilcas eran gente brava, acostumbraban andar todo el día a caballo. Para ganarme sus simpatías tuve que organizar un viaje a esa provincia llevándoles numerosos regalos."³⁴

Algunos años después de esa aventura electoral, Valcárcel publicaba *Tempestad en los Andes*, donde denunciaba ásperamente a blancos y mestizos y anunciaba el resurgimiento del indio oprimido. Mediaba entre ambos acontecimientos el ciclo de rebeliones que, desde Huancané hasta La Mar, había conmovido al sur andino entre 1919 y 1923. En Valcárcel, como en otros de sus colegas, la sublevación campesina había tenido el efecto de una verdadera revelación, les había hecho vislumbrar que, en el seno mismo de la sociedad campesina, se albergaban energías desconocidas que contradecían la imagen de resignación y pasividad comunmente aceptada. Entonces, el interés erudito por la historia y la arqueología fue tornándose en el afán por construir una visión romántica del Imperio Incaico y por mostrar el papel que a los herederos de ese pasado glorioso —los indios— cabía en el país en construcción. "No podemos retornar a ese mundo fenecido es cierto —escribió Valcárcel en 1922— pero todos los beneficios que aún se desprenden de aquella vernacular civilización deben ser recogidos y concentrados por la nacionalidad, porque constituyen la savia de nuestra raza"³⁵.

Pero, más que una mera alteración en el enfoque de sus investigaciones, se estaba produciendo un cambio vital en las concepciones de Valcárcel y sus coetáneos, un cambio que reflejaba el impacto de las rebeliones y las masacres y los de la política nacional que parecían anunciar el inicio de una nueva era de la vida regional.

Había que encontrar una manera distinta de hacer historia. En ese cometido, la influencia de un filósofo francés —Henri Bergson— tuvo un papel inesperadamente importante. Bajo su advocación se rechazaba la histo-

34. Luis E. Valcárcel, *Memorias*, p. 201

35. Luis E. Valcárcel, *Glosario de la vida incaica* (Fragmentos), Lib. Imp. H. G. Rozas, Cusco s/f., p. 18

ria como investigación erudita y se insistía en el poder de la intuición que permitía lograr una “visión inmediata y de conjunto de lo pretérito”. Se desdeñaba el intelectualismo —“infructífero y antivital”— y se privilegiaba la percepción y el sentimiento, la “invencible fuerza del amor a nuestro pasado” como la mejor vía para “revivir lo extinto” y comprender una historia borrada por la “amnesia colectiva”³⁶.

En su curso de Historia Nacional en la Facultad de Letras, Valcárcel explicaba a sus estudiantes que había dos aproximaciones contrapuestas en el estudio de la historia; la de Marx, que realizaba una interpretación de “índole económica”, y la representada por Bergson surgida como reacción a la primera a la que oponía “un afán más resuelto por lo espiritual.” “A la materia histórica de nuestro curso —proseguía— conviene aplicar esta última tendencia.”³⁷

José Uriel García encontró también en la filosofía bergsoniana un instrumento para interpretar lo que sucedía en la sociedad campesina. Más aún, a partir de la misma sustentaba la necesidad de producir un cambio en la orientación de la educación universitaria para alejarla de un “practicismo sin el sustentáculo del ideal y sin la firmeza de la doctrina que degenera en un empirismo desconcertado.” Por ello, García insistió en que se requería una “doctrina disciplinante de la práctica, valga decir, una filosofía.” Pero no una filosofía como “sistema” sino una de “curiosidad, de impulso, de arranque, conectada con los contornos vitales”³⁸. En otras palabras, una filosofía que expresara el potencial transformador de una masa indígena que resurgía e incorporara —como un elemento esencial— la raíz andina en la nueva conciencia nacional que comenzaba a forjarse.

“Por todos los pueblos de espíritu indígena —escribió García— se nota una tendencia hacia la recons-

36. Luis E. Valcárcel, Curso de Historia Nacional (versión de los alumnos Ladislao Casapino, Rafael Lechuga y J. Anchorena H.) Facultad de Letras, Cusco 1926.

37. *Ibid.*

38. José Uriel García, “El movimiento filosófico contemporáneo y los ideales nacionalistas” en *Revista Universitaria* Nos. 49/50 1925-1926.

trucción de una cultura vernacular que, en el fondo, implica la intensificación del nacionalismo, la vuelta a la continuidad-histórica. Pero ¿Qué es concretamente, el nacionalismo y qué son todas esas tendencias de afirmación circunscrita en sentimientos determinados, como el regionalismo? Más hondo que un ideal político-administrativo, un anhelo de incrementar una cultura de sello personal, un deseo de liberación ideológica del predominio transatlántico, una actitud espiritual de simpatía al pasado, mas no para contemplarlo en pleno éxtasis, sino para enraizar nuevamente, en nuestras almárgas históricas."³⁹

Con ese enfoque se rompía pues, con la orientación modernizante de los años anteriores que identificaba como el sujeto de los cambios al hacendado moderno y al empresario urbano, agentes del progreso y la redención del indio en un medio que sucumbía en el atraso y la injusticia social. La Liga Autonomista reflejó esos puntos de vista. Un intento de reforma descentralista del Estado que buscaba ampliar las posibilidades de participación política de los sectores urbanos emergentes y terminar con el control de la política departamental ejercido por los caciques provinciales en virtud de su alianza con los políticos oligárquicos de Lima. Sin embargo, la irrupción campesina había planteado que, desde el seno mismo de la población campesina, podía surgir una iniciativa de lucha. Valcárcel y García encontraron en la filosofía de Bergson la inspiración para "auscultar" este hecho grandioso que veían como el "resurgimiento" de una raza sojuzgada.

La influencia se extendió a otros propiciándose así un renovado entusiasmo por una literatura indigenista que contaba en el Cusco con insignes precursores. El entusiasmo por las monografías y las investigaciones sobre la realidad regional quedó rezagado ante la pasión por el cuento costumbrista, el panfleto indigenista y las divagaciones sobre la moral incaica o la filosofía del indio. Ante el indigenismo de los limeños, los cusqueños se reclamaron los indigenistas auténticos. El Cusco era reivindicado como el centro del resurgimiento indígena en un momento de entusiasmo regionalista frente al fuerte sello centralista del régimen leguista. De la atracción por el progreso y la modernidad se había pasado a la elabo-

39. *Ibid.*

ración de una visión mítica del Imperio y del resurgimiento indígena, en el cual a los intelectuales indigenistas les cabía el papel de conductores, de “escultores” —como afirmó Valcárcel— de esa suerte de arcilla informe y maleable que era la renaciente masa indígena.

En un momento de nuestra historia en que la sociedad peruana, tradicionalista y conservadora, se abría al exterior, tanto a la penetración imperialista como a la influencia de nuevas ideas, los indigenistas cusqueños fueron quienes con mayor agudeza enfatizaron la raíz andina de la nacionalidad. Se percibieron a sí mismos como la vanguardia de una cruzada intelectual, política y sobre todo vital, por integrar desde dentro, sobre la base de sus valores históricos andinos, a una sociedad cuyos destinos escapaban cada vez más a su propio control. De esa manera, reivindicación cultural y lucha política fueron acercándose y, en virtud de la labor de Mariátegui a través de *Amauta*, se abrió la posibilidad de que el indigenismo confluyera con otras corrientes en la forja de un socialismo peruano.

En 1927, Valcárcel, en una conferencia dictada en Arequipa ofrecía la siguiente imagen del movimiento indigenista del Cusco:

*“En el Cusco, centro de la indianidad, los núcleos de la inteligencia están en guardia. La Escuela Cusqueña —así la ha bautizado Francisco García Calderón— hace bastante tiempo que se organiza y disciplina. Sus actividades indianizantes e indianófilas han traspuesto las fronteras para extenderse por la América que busca en los Andes una justificación de su existencia, como el hidalgo en su solar. Artistas y escritores son acogidos con simpatía por los núcleos americanistas y en las grandes publicaciones de Indoamérica no sólo con curiosidad sino con interés profundo son leídas sus producciones, comentadas sus obras.”*⁴⁰

Sin embargo, más allá del hecho innegable de la difusión e interés suscitado por la producción indigenista, para ese entonces no existía en el Cusco un movimien-

40 Luis E. Valcárcel, “El problema indígena” (Conferencia leída en la Universidad de Arequipa el 22 de enero de 1927). Publicada en *Tempestad en los andes*, Biblioteca Amauta, Lima 1927.

to indigenista cohesionado, y la llamada "Escuela Cusqueña" surgida a partir de la huelga universitaria de 1909, hacía ya buen tiempo que había perdido su relativa unidad. Pero más importante que esto era el hecho de que, en 1927, una nueva rebelión universitaria había señalado la emergencia de una nueva generación de estudiantes que, siguiendo una orientación marxista, rechazaron el indigenismo de la generación de Valcárcel y terminaron por fundar una célula comunista en el Cusco ⁴¹.

En 1930, derrocada la dictadura leguista, llegó el momento de las opciones políticas. El Perú era entonces un país distinto al de 1919, el civilismo había muerto y la política oligárquica había sufrido alteraciones fundamentales. Entre los intelectuales cusqueños muchos optaron por el descentralismo y, con David Samanez Ocampo, llegaron a figurar en la política nacional durante 1931 ⁴². En las elecciones de ese año hubo quienes prefirieron la alternativa de la Unión Revolucionaria de Sánchez Cerro. Los comunistas cusqueños, que desde sus inicios habían tenido una evolución independiente del grupo de Lima, adscribieron a posiciones como la de Eudocio Ravines, quien sostenía que los términos del problema del indio "son completamente exactos a los de las minorías nacionales de otros países" ⁴³. Desde esta perspectiva, el empeño de Mariátegui de hacer confluir indigenismo y marxismo era una concesión a una ideología conservadora y ajena a la lucha por forjar una alianza obrero-campesina. Todo esto, sin embargo, forma parte de una historia distinta.

41. Sobre los inicios del comunismo en el Cusco véase el artículo de Nicolás Lynch "La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco" en *Crítica Andina* No. 3, enero-junio.

42. José Luis Rénique, "Los descentralistas arequipeños en la crisis del 30", *Allpanchis* 12/13, 1979.

43. E. Ravines "El problema indígena en América Latina". en *Socialismo y Participación* Nº 11, setiembre, 1980.

Reynaldo Ledgard:

Imaginando otro espacio urbano:
la experiencia de Huaycán

Resulta una afirmación obvia, pero necesaria, el establecer la diferencia básica entre el crecimiento urbano tradicional y el llevado a cabo mediante invasiones. Más allá de las brechas económicas que diferencian a los sectores sociales servidos en uno y otro caso, el problema puede plantearse así: en el proceso de urbanización tradicionalmente especulativo, realizado por urbanizadoras constituídas comercialmente, el terreno es habilitado antes y habitado después; en las invasiones primero llega el habitante y luego, gradualmente, van llegando los servicios que tornan el lugar habitable. Antes de que cada propietario empiece la edificación de su vivienda, una urbanización tradicional tendrá conexiones de agua y desagüe, electricidad, pistas y veredas, y una lotización no sólo diseñada sino ya trazada en el terreno; incluso la vivienda quedará concluida por lo menos parcialmente antes de ser habitada. También puede suceder que la urbanizadora, una institución pública o financiera, o el mismo Estado, construya las viviendas y las vende al usuario ya terminadas. Cualquiera de estas modalidades es diametralmente opuesta a la de una invasión a terrenos generalmente

eriazos, realizada por sectores populares en desesperada urgencia de vivienda, y que pasan a habitar el lugar tal y como lo encuentran.

Ambos procesos tienen un resultado en la ciudad que es básicamente similar: la tendencia al crecimiento horizontal. Ambos procesos son en realidad complementarios. Las urbanizaciones han tendido siempre a utilizar la tierra agrícola; las invasiones, por el contrario, han ocupado terrenos eriazos; entre ambos ocupan la totalidad del terreno metropolitano posibilitando su estructuración en base a vías y servicios.

Sin embargo, urbanizadores e invasores pueden entrar en conflicto, y la tensión entre ambos irá en aumento conforme sea más difícil encontrar nuevos terrenos y haya que disputar los servicios de habilitación urbana, cada vez más caros debido a las crecientes distancias que hay que cubrir.

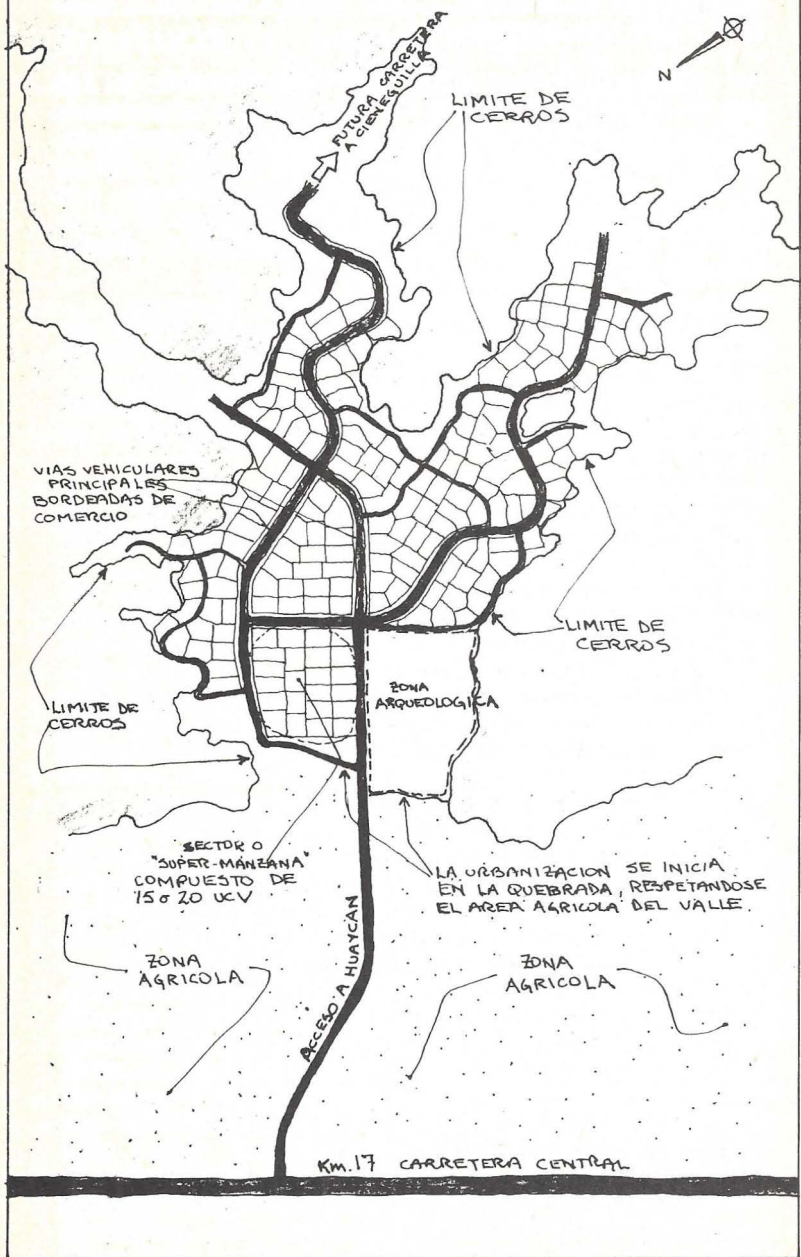
Lo importante es constatar que la invasión es un modo de expansión urbana, y que una particular dinámica social y un determinado tipo de espacio urbano son el resultado de este proceso. Ante esta realidad surgen interrogantes complejas pero ineludibles: ¿Es posible crear un espacio urbano socialmente democrático, humanizado y viable, a partir de una realidad conflictiva e inestable y de una economía de la pobreza? ¿Qué condiciones deben darse para que surja una estructura urbana en armonía con una forma de vida en sociedad?

El Programa Especial Huaycán, promovido por la Municipalidad de Lima Metropolitana parte de la concepción de que es posible trabajar sobre este proceso, creando las condiciones que permitan la aparición de un espacio urbano alternativo y en correspondencia armónica con la organización social que le da origen. Es decir: las posibilidades autogestionarias del trabajo comunitario y la capacidad de organización democrática y popular de las fuerzas sociales en juego, son capaces de potenciar una nueva forma física de organización urbana.

HUAYCAN: LLEVANDO A LA PRACTICA UNA EXPERIENCIA ALTERNATIVA

Este texto tiene por propósito describir algunos aspectos de la experiencia que tiene lugar desde Julio de 1984 en la quebrada de Huaycán, a la altura del Km. 17

LA QUEBRADA DE HUAYCÁN



de la Carretera Central. Se realiza allí un programa experimental de habilitación urbana, llevado a cabo por los pobladores y dirigido por un equipo técnico de la Municipalidad de Lima Metropolitana. El proyecto fue concebido por el arquitecto Eduardo Figari, quien lo encabeza hasta ahora. Figari, líder estudiantil surgido en la década del sesenta y, como muchos contemporáneos suyos, dirigente de la izquierda radical en la década del setenta, se encuentra hoy abocado al trabajo técnico y organizativo, en el contexto de la relación entre la problemática urbana y los sectores populares. Tuve la oportunidad de colaborar con él al comienzo del proyecto, cuando se consolidó en una propuesta concreta una idea que Figari venía elaborando desde tiempo atrás: la Unidad Comunal de Vivienda. Es éste un modelo de vida social tanto como de forma arquitectónica y urbana; constituye la unidad básica a partir de la cual hay que entender Huaycán. De alguna manera es también el núcleo de una propuesta para construir una nueva realidad urbana, e incluso una nueva sociedad. Esto puede sonar excesivamente ambicioso, y desproporcionado en relación con la situación concreta en la que viven aún los pobladores de este asentamiento. Como toda idea alternativa, ésta ha tenido y tiene innumerables tropiezos al confrontarse con los hechos. Sin embargo una mirada más profunda al proyecto, y a su realidad hasta el momento, permite percibir la trascendencia de la propuesta. Sucede que muchas veces el exceso de realismo impide imaginar otras soluciones que no sean aquellas inmediatas, impuestas por las necesidades urgentes. Prisioneros de una cotidianidad agobiante, descartamos con excesiva facilidad la utopía.

Sin embargo (y me voy a permitir opinar en base a una experiencia personal), durante el año 85 participé en incontables asambleas de pobladores y pude constatar, en personas que viven en condiciones de extrema dureza, una admirable capacidad de discutir alternativas y de imaginar el futuro. La idea de la Unidad Comunal de Vivienda como forma básica de vida, de organización social y de construcción del espacio físico en que ésta se da, ha sido apropiada y utilizada creativamente por la población de Huaycán; ello es, creo, demostración de que su contenido tiene validez real.

LA UNIDAD COMUNAL DE VIVIENDA

Para el Proyecto Huaycán, el punto de partida para lograr una coherencia entre el nivel social y el físico-

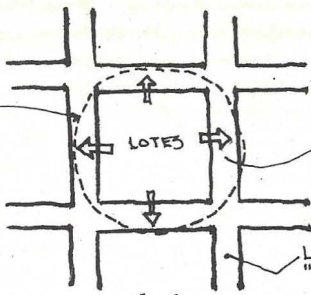
espacial es, como se ha dicho, la Unidad Comunal de Vivienda (conocida por todos como UCV). Socialmente la UCV consiste en 60 familias organizadas democráticamente; físicamente ocupa poco menos de una hectárea, donde 60 viviendas se distribuyen en base a calles y plazas que configuran un espacio colectivo.

Las UCV no se encuentran separadas unas de otras por calles. Por el contrario, las calles las atraviesan, organizándolas internamente. En el encuentro entre las dos calles principales que cruzan cada UCV se encuentran la plaza y el local comunal. Cada UCV tiene una plaza —generalmente al centro— y un local donde se realizan las asambleas, en el que se encuentran los servicios comunitarios y donde la colectividad se reúne. Áreas comunes más pequeñas, calles de menor escala, van permitiendo la ocupación de todo el terreno de la UCV. Se evitan siempre los pasajes sin salida; las calles menores desembocan en espacios abiertos, van confluyendo hacia las calles principales y hacia la plaza, el corazón de la UCV.

Esta descripción, que puede parecer obvia, en realidad describe un planteamiento inverso al usual. Lo típico es que la calle sea la frontera entre los bloques que constituyen las unidades sociales. En una manzana tradicional, dividida entre las familias que constituyen el conjunto social, éstas se dan la espalda unas a otras. Las que viven al otro lado de la calle pertenecen a otro grupo (a otra manzana); la calle es, por lo tanto, una separación: la “tierra de nadie”. En la UCV la calle es, por el contrario, el lugar de confluencia y encuentro entre los miembros de un mismo conjunto social. Se recupera así el sentido de colectividad alrededor del espacio en común.

Tradicionalmente el urbanismo ha consistido en trazar calles que configuren áreas regulares y fácilmente lotizables. El espacio urbano se concibe así como una simple separación entre bloques. En el Proyecto Huaycán se ha buscado diseñar prioritariamente este espacio libre; diseñar el conjunto en función del espacio urbano. El énfasis no es puesto en el volumen (las casas, lo construido) sino en el vacío conformado por éste (las calles, las áreas libres). Mediante la articulación de estos diversos espacios colectivos, su jerarquización, su tratamiento en base a diversas escalas, se va creando la trama urbana. Se valorizan así las diferentes calles y plazas co-

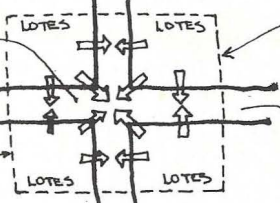
CONJUNTO SOCIAL
COINCIDE
CON MANZANA
TRADICIONAL



SE DAN
LA ESPALDA
UNOS A
OTROS

LA CALLE ES LA
"TIERRA DE NADIE"

LA CALLE ES
EL LUGAR
DE CONFLUENCIA

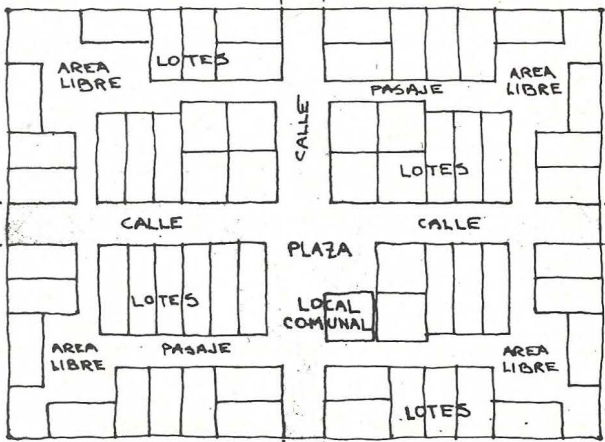


EL CONJUNTO
SOCIAL NO
ESTA SEPARADO
POR LAS CALLES

LAS CALLES
LO ATRAVIESAN

LIMITE DE
UNA UCV

ESQUEMA DE UNA UNIDAD COMUNAL DE VIVIENDA



↓
COMUNICACION CON
OTRAS UCV

mo las áreas básicas del asentamiento. La forma física de cada UCV es la forma de su trama urbana.

La propiedad del terreno es concebida en función de este sentido de colectividad. Los 60 miembros de cada UCV son propietarios individuales de sus respectivos lotes, y al mismo tiempo propietarios colectivos de toda el área mancomunada (calles, plazas, áreas verdes, local comunal, servicios). La propiedad privada de lotes individuales es relativizada por el rol protagónico que la propiedad colectiva adquiere en la habilitación urbana. Esta área en común es la que da las pautas del diseño de cada UCV. Y aquí entramos en un aspecto central de la propuesta: el diseño de participación.

DISEÑO DE PARTICIPACION

El diseño de la lotización de cada UCV debe ser aprobado en la asamblea general de todos sus miembros. El equipo técnico inicia el proceso explicando las condiciones topográficas del terreno, las condiciones establecidas por las UCV vecinas que ya han sido lotizadas y planteado una primera alternativa. Comienza así la participación en el diseño de todos los miembros de una UCV, reunidos en una asamblea general que tiene lugar en el local comunal de ésta. La asamblea puede tomar diversos giros, en base a las preocupaciones que cada UCV tiene para su caso particular, pero se centra siempre en el diseño de la lotización; es decir, en el diseño de las calles y áreas libres de la UCV y en la distribución de los lotes en el terreno. No hay aún una asignación de éstos a individuos específicos, lo cual tiene como resultado un énfasis en el conjunto, en el espacio colectivo; todos discuten todo. Dada esta situación, la preocupación de los pobladores por los lotes suele encaminarse naturalmente hacia la búsqueda de condiciones igualitarias entre éstos. Sólo la distribución democrática del beneficio colectivo, logrado mediante un diseño global, permitirá el posterior beneficio individual.

Las consecuencias urbanísticas de este proceso son variadas, y muchas veces sorprendentes. En algunos casos, los pobladores prefieren calles anchas y rectas, de modo que cada lote abra a un espacio holgado; en otros casos, la inclinación es hacia un gran espacio libre, aún sacrificando las dimensiones de las calles y los espacios secundarios; también puede llegarse a espacios libres de menor escala, distribuidos equitativamente en el terreno

y conectados por pasajes. La ubicación relativa de la UCV con respecto al conjunto es otro tipo de preocupación que presenta manifestaciones diferentes: si bien algunas UCV quieren tener menos acceso y que éstos estén mejor controlados, otras buscan una conexión directa y abierta con el resto. Incluso, y esto nos llevará a otro tema, la exacta equivalencia entre los lotes no es necesariamente una preocupación central; las diferencias pueden ser utilizadas por la UCV para la cohesión de su estructura social interna, al ser posible asignar los mejores lotes a los miembros que más aporten en trabajo comunal y que participen de modo más positivo en las diversas actividades de la UCV; esto último es evaluado, evidentemente, por los mismos miembros de ésta.

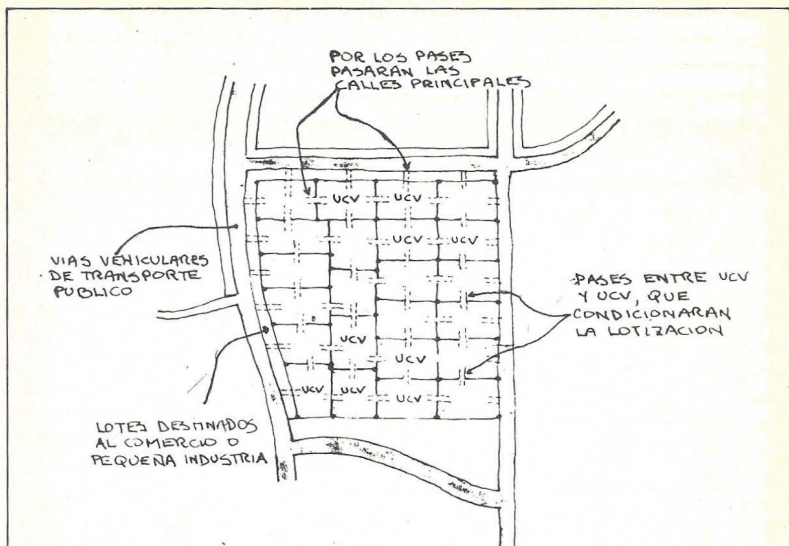
Esta posibilidad apunta a un hecho fundamental: la estructura social de la UCV se compone orgánicamente. Su dirigencia será constituida, de modo natural, por quienes trabajen más y mejor. Las 60 familias se conocen mediante el trabajo. Su número es tal que cada uno sabe perfectamente quiénes son sus vecinos, y cuál es la actitud de cada uno de ellos, mucho antes de que existan, ni siquiera en el papel, los lotes individuales. Los miembros de una UCV inscritos pero que no viven en Huaycán y participan sólo eventualmente son conocidos por todos como “turistas”; en caso de que la participación no se dé en absoluto, la misma UCV identificará las vacantes a ser cubiertas por nuevos inscritos. Y lo más importante: el dirigente no es tanto “el que pide”, como “el que organiza el trabajo”. Esto significó un quiebre de la supremacía de la dirigencia de gran escala, que inicialmente lideró grupos de 500 ó 1,000 familias, y que tuvo un papel clave en la invasión, pero que llegado el momento de emprender el trabajo entra en contradicción con la nueva dirigencia surgida de las bases, cuya posición no es sólo exigir mediante marchas el reconocimiento legal o el otorgamiento de servicios, sino además consolidar la ocupación y habilitación del terreno mediante la organización de la fuerza laboral de las UCV. Este es un proceso de democratización de las decisiones crucial para el proyecto; aunque la complejidad de la situación evidentemente no termina en esta etapa, como veremos más adelante.

Subrayemos nuevamente que lo que se ha diseñado es un proceso y no una forma urbana terminada. La habilitación del área —limpiar las piedras, nivelar el terreno, abrir los accesos— se realiza desde que se lleva a cabo la ocupación del terreno de cada UCV por sus propietarios;

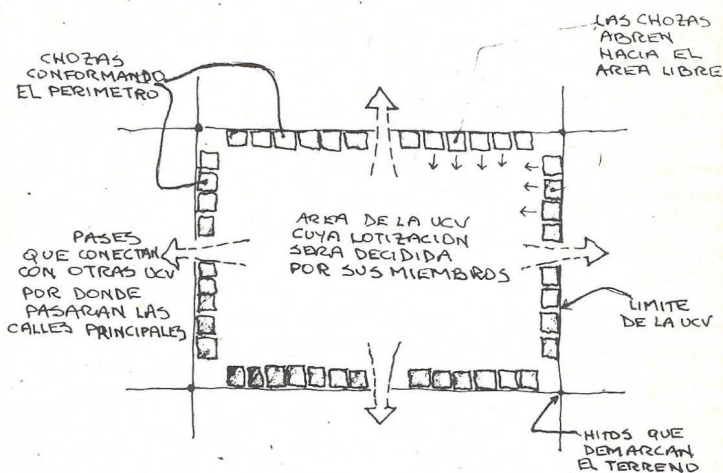
en las condiciones iniciales de ocupación es imposible trazar lotes individuales; la propiedad se asume sólo colectivamente e implica el compromiso de participar en la habilitación de ésta, como condición previa a la asignación de la propiedad individual. Los miembros de la UCV se colocan provisionalmente en todo su perímetro; las chozas dan la espalda a las UCV vecinas, cerrando el área excepto en los puntos donde se ha previsto que las UCV se comuniquen entre sí (los puntos por donde pasarán las calles principales). Todas las chozas abren hacia el gran vacío central: hacia el terreno, antes de ser trabajado y ocupado. Cada poblador, al ver el terreno total adquiere una visión de conjunto del área que le pertenece; el sentido de colectividad se apoya en condiciones físicas muy concretas: un espacio común rodeado por todos. El trabajo colectivo emprendido a partir de esta base evidencia sus resultados directamente, sin mediaciones.

La identificación de la colectividad con el amplio espacio que es, en su inicio, una UCV permite también un conocimiento previo de las condiciones del terreno que resulta imprescindible para la participación en el diseño de la lotización. Un plano es un instrumento abstracto, la representación de una realidad que aún no existe; es la propuesta de una estructura espacial posible, aún no correspondiente con lo que hay en el terreno. Mi experiencia personal sobre este punto me lleva a afirmar que el momento en que los pobladores interiorizan la relación entre el orden posible pero abstracto de un plano y la realidad física en la que se encuentran, es uno de los de mayor trascendencia en toda la experiencia de Huaycán.

La capacidad de abstracción, de utilizar una estructura abstracta como instrumento de conocimiento de la realidad (y por lo tanto de acción sobre ella), es punto de partida necesario de cualquier toma de conciencia. Tenemos conciencia de nosotros mismos cuando entendemos nuestra ubicación relativa con respecto a una estructura global; sea ésta una estructura social, económica, productiva, política o territorial. Lo positivo de la discusión sobre la lotización es que la abstracción puede encontrar, más o menos rápidamente, su correlato en una realidad tangible; se convierte así en el medio por el cual se relaciona la realidad a una forma que, al estructurarla, la hace comprensible. Cuando posteriormente



ESQUEMA DE UN SECTOR O "SUPER-MANZANA" FORMADO POR 23 UCV INTERCONECTADAS



ESQUEMA DE UNA UCV ES SU ETAPA INICIAL

cada poblador escoja o le sea asignado su lote, sabrá perfectamente cual es la ubicación de éste con respecto a un conjunto que él mismo ha contribuido a dar forma, y que por lo tanto entiende perfectamente.

El sentido de identidad referido a la colectividad se sustenta en este proceso de conformación gradual de la forma urbana. Usualmente una invasión es planificada con gran urgencia y tiene como resultado la automática distribución general del área en un enorme número de lotes individuales. Cada poblador queda así convertido de golpe, de miembro de una masa indiferenciada en individuo aislado; su reacción inmediata es la reclusión en la individualidad de su vivienda y su alienación de la agresiva realidad total que lo desborda. El lote es un número, uno más, y la organización social será producto de una dinámica que debe reconstruirse a partir de unidades sociales de pequeña escala que irán naciendo gradualmente y que no corresponden para nada con la distribución de las familias en el espacio. Por el contrario, en Huaycán la UCV no solo permite la identificación del individuo con un grupo; permite además de un tiempo transcurrido. Se ha querido evitar a toda costa esa conclusión fatal del urbanismo planificado apresurada y globalmente: la "ciudad instantánea".

Se trata de la incorporación del tiempo como dimensión fundamental del proceso de conformación urbana. La ciudad se va haciendo gradualmente; va haciendo su historia. Las UCV no adquieren su forma, ni se estructuran entre sí, en base a un diseño terminado. Lo que rige su conformación son lo que podríamos denominar "reglas para anexarse"; el orden creado es consecuencia de un proceso acumulativo en base a ciertas "reglas de conexión". Las UCV existentes van determinando la forma que irán adquiriendo las siguientes; el sentido de secuencia afecta al resultado. Así, la forma urbana de la UCV será una consecuencia tanto de lo existente, como de la topografía y de lo que desea la asamblea de sus miembros. En esto el proyecto incorpora un modo de configuración urbana cercano al que caracteriza a la arquitectura vernacular: una nueva casa que se incorpora a un pueblo andino lo hace siguiendo ciertas pautas en su forma interna y, fundamentalmente, en la manera en que se anexa a las existentes; no hay un plan preconcebido, pero sí reglas, tan elementales como estrictas, que deben seguirse para incorporarse al conjunto. Este conjunto tiene un orden innegable, no impuesto desde

arriba por un plan global sino producto de lo que estoy llamando "reglas de conexión". Es este tipo de orden, progresivo y circunstancial, el que se intenta conseguir en Huaycán.

LAS DIVERSAS ESCALAS DE LA FORMA URBANA

Resulta claro, sin embargo, que la forma urbana no puede limitarse a esta estructuración "de base"; otras formas de organización del espacio deben complementar al tipo de orden generado por la anexión de las UCV. Además, será necesario referirse a una escala creciente, en la medida en que haya que ir solucionando problemas de infraestructura urbana (agua, electricidad, comercio, otros servicios, etc.). Cada 15 ó 20 UCV conforman zonas (o "super-manzanas") que se encuentran delimitadas por vías vehiculares de distribución general, por donde transcurre el transporte masivo, y que están bordeadas por lotes comerciales (casas-tienda, casas-taller). Este es el ámbito de lo colectivo general. Aquí ha sido necesaria la estructuración de una escala urbana de mucho mayor magnitud que la de una UCV; ha sido necesaria, por lo tanto, la intervención de una planificación centralizada. Es en el diseño de las calles principales donde la intervención técnica es prioritaria e indispensable; este diseño ha estado íntegramente a cargo de los profesionales responsables del proyecto. Estas calles son vías de penetración hacia las quebradas, que van organizando el territorio globalmente. La topografía ha sido una variable fundamental en esta etapa; las condiciones físicas del terreno han sido punto de partida obligado en Huaycán.

Y era lógico que el sistema de acumulación progresiva de las UCV, al pasar de cierto número, se acomodara a un ordenamiento de otra escala. La evolución cuantitativa, a partir de cierto momento, da siempre diferencias cualitativas; 15, 20 ó 25 UCVs pueden componer un sistema orgánico, pero el orden potencial que estos grupos de 60 familias producen tiene un límite y sería imposible de percibir como tal si anexamos, simplemente, 100 ó 200 UCVs. Es preciso incluir elementos de estructuración urbana que ordenen a este otro nivel, y las calles principales, bordeadas por lotes comerciales y por donde transcurre el transporte público tienen esta función

Para llegar a la forma y dimensión de estas zonas (o supermanzanas), delimitadas por estas calles princi-

pales o vías públicas de acceso general y que no atraviesan las UCV, se han considerado criterios como la zonificación natural sugerida por las características del terreno, distancias caminables desde las vías públicas hasta cada UCV (desde estas vías, por donde pasa el transporte público, sólo es necesario atravesar otra UCV, como máximo, para llegar a las que se encuentran al interior de las zonas; esto equivale a una distancia caminable de 1 ó 2 cuadras convencionales) y las posibilidades de organización social de cada zona para servicios de conjunto. Este último criterio nos lleva al tema de una organización social sustentada en las necesidades de cada zona, como conjunto de alrededor de 20 UCV articuladas entre sí. Acá la decisión se traslada de las asambleas de base de cada UCV, a reuniones de coordinación entre los representantes de todas las UCV de una zona. En este contexto se discuten y organizan cuestiones como la habilitación de las vías periféricas a la zona, la coordinación de las vías que comunican las UCV entre sí, el ingreso de maquinaria para labores de limpieza y nivelación, etc. Se programan también los trabajos de habilitación de los servicios para la zona como conjunto.

Finalmente, existe un tercer nivel de organización social: el general para todo Huaycán. Para formalizar este nivel existió, en un primer momento, el Comité de Gestión, y luego se conformó la Asociación de Pobladores. Es este el nivel en el que la lucha política se hace más evidente, pues se trata de la instancia que articula a todo el asentamiento con los poderes públicos de quienes dependen muchos de los servicios y, con gran importancia, el reconocimiento legal. Ello explica que habiéndose culminado en cierto modo el proceso de constitución de las UCV iniciales, el poder de éstas como organizaciones de base pierda algo de terreno frente a los dirigentes más centralizadores y politizados, que pueden garantizar (o por lo menos así lo ofrecen ante los pobladores), el contacto con las organizaciones políticas en el poder. Así se explica que, en medio del impacto que el inicio del gobierno de Alan García tuvo en el país, y ante la visita de éste a Huaycán, donde ofreció colegios y postas médicas en corto plazo, los pobladores eligieran una dirigencia aprista para la Asociación de Pobladores. Transcurrido otro año, pasada la euforia del cambio de gobierno y ante el auge en la capacidad de inversión de la Municipalidad de Lima, ha sido elegida una nueva dirigencia vinculada a Izquierda Unida.

En todo este razonamiento hay implícita una conclusión: que la forma urbana final es la síntesis de dos niveles de decisión, por un lado un proceso gradual y de base, y por otro la planificación global y coordinada. Hay aspectos de una habilitación urbana que sólo pueden ser enfrentados desde arriba (agua y electricidad, principalmente), y ahí incluso la Municipalidad de Lima Metropolitana carece del poder suficiente para hacerlo con efectividad, (su acceso a las decisiones en Sedapal y Electrolima, por ejemplo, se encuentra restringido). La función de la Municipalidad de Lima como promotora de Huaycán (el proyecto concebido como un programa municipal de vivienda) se ha concentrado en el asesoramiento técnico y organizativo, cuyo logro más saltante hasta el momento es, en mi opinión, la constitución definitiva de la UCV como célula básica de la organización social y la forma urbana.

Para entender mejor el rol que le cabe a la Municipalidad de Lima Metropolitana como promotora del Programa Especial Huaycán, conviene recordar que la quebrada se ocupó inicialmente como una invasión. Pero se trató de una invasión organizada, dirigida y controlada por la Municipalidad. Los antecedentes habían sido similares a los de otros terrenos en disputa en las inmediaciones del casco urbano de Lima: continuos pedidos de adjudicación de los terrenos, considerados eriazos, por parte de cooperativas y asociaciones de vivienda; peligro de invasión inminente por sectores de menores recursos; situación legal del terreno en conflicto. Ante esta situación la Municipalidad optó por organizar una invasión llevada a cabo por sectores agrupados bajo organizaciones de "asentamientos humanos" (sectores de menores recursos), pero coordinando simultáneamente con las cooperativas y asociaciones de vivienda que entrarían a Huaycán posteriormente. Para lograr esta articulación entre intereses de sectores socio-económicos no homogéneos, la Municipalidad hubo de hacer muy pronto un planteamiento de ocupación del suelo que permitiera repartir a los diferentes grupos en el terreno; esta zonificación ha sido, en todo momento, respetada. Es importante subrayar que la Municipalidad (asumiendo el rol de poder local) no se limitó, como era lo usual, a adjudicar terrenos eriazos y dotarlos, eventualmente, de servicios; cumplió una función promocional, elaborando un proyecto, diseñando el conjunto del proceso, organizando a la población y brindando el apoyo técnico necesario.

EL APORTE DE LA TECNOLOGIA

A pesar del énfasis puesto hasta el momento en la organización social y en la estructuración del espacio, los aspectos tecnológicos y financieros vinculados a servicios de infraestructura urbana son también parte integrante y fundamental del proyecto Huaycán. Han sido concebidos siguiendo la misma estructura organizativa que hemos analizado, sucesivamente, en las UCV, los sectores y la totalidad de Huaycán; y al hacerlo se ha intentado desarrollar tecnologías alternativas que permitan reducir costos y poner los avances y decisiones a un nivel accesible para la población.

Por ejemplo, en lo concerniente a la electricidad, se ha planteado una red básica inicialmente concebida como red de emergencia para las calles vehiculares principales y de transporte público (calles que, como ya hemos visto, no atraviesan las UCV y están bordeadas por lotes comerciales). Sustituyendo las sub-estaciones de mayor escala que acostumbra utilizar Electrolima por transformadores pequeños incorporados a la red básica de alumbrado, se instalarán medidores para cada UCV, a partir de lo cual la distribución domiciliaria queda a cargo de los miembros de ésta. Esto quiere decir que con una inversión proporcionalmente muy reducida se realiza la red básica y se lleva la electricidad a cada UCV; de ahí en adelante depende de la UCV el cómo la electricidad llega a las casas. Por lo tanto el desarrollo eléctrico de las UCV será desigual, dependiendo de cuáles llevan antes a la práctica los pasos necesarios (participación, financiación, trabajo comunitario, etc.) para lograrlo; no se amarran unas a otras, pues esto obligaría a una solución integral y de golpe que, en realidad, suele ser económicamente inviable. El sistema puesto en práctica en Huaycán es flexible y permite, con relativamente poca inversión, crear la base (equivalente para todos) a partir de la cual el resto depende de cada UCV. Ante un servicio básico como la electricidad, lo que se diseña es una política de distribución de los escasos recursos disponibles, una suerte de "urbanismo de la pobreza" que depende del complemento entre decisiones de alto nivel para la infraestructura básica y de la organización del trabajo comunal y la participación en los gastos por parte de la población para la distribución de estos servicios UCV por UCV y, finalmente, familia por familia.

El caso del agua es parecido, aunque más complejo para su realización. Cada UCV tiene un reservorio de agua ubicado fuera de ésta (para lograr una diferencia de nivel que asegure la presión de agua necesaria), pero realizado y controlado por la UCV. Desde este reservorio el agua deberá llegar hasta la UCV; primero a cuatro pilones comunales y, posteriormente, a cada casa. Por lo tanto, hay una necesidad de que cada UCV organice, como conjunto, tanto la ejecución de las obras como el posterior uso comunal y privado que se haga del agua. En un primera etapa, estos reservorios deberán ser abastecidos por camiones cisterna, pero luego serán conectados a reservorios muchos mayores, generales para todo Huaycán.

Evidentemente sería carísimo llevar agua hasta estos reservorios mediante una tubería troncal conectada a la red de distribución de toda la ciudad; por el contrario, el agua debe provenir del subsuelo del valle del Rímac (de las partes bajas más cercanas al río); se ha programado pozos ubicados en el área agrícola para lograr este propósito, y el primero de ellos ya ha sido excavado gracias a una donación de la Municipalidad de Ate-Vitarte. Una solución integral radicalmente distinta sería la propuesta de Eduardo Figari de prolongar un canal que, bordeando los cerros, llega actualmente hasta Chaclacayo, y que podría abastecer Huaycán desde arriba (con todo el ahorro de energía que ello implica). Nuevamente, como en el caso de la electricidad, la solución al problema del agua provendrá al mismo tiempo que de decisiones del gobierno central o del municipal, del trabajo ejecutado y financiado por la población organizada.

El servicio que sí será reemplazado totalmente por tecnologías alternativas es el de desagüe. El sistema convencional de alcantarillado, en base a enormes tuberías y al arrastre del agua, representa siempre uno de los mayores costos en una habilitación urbana tradicional; representa, además, un desmesurado gasto de agua para una ciudad cuyo problema más grave es precisamente la falta de agua. En Huaycán se ha optado por soluciones basadas en letrinas comunales, preliminarmente, y luego silos individuales vinculados a las viviendas unifamiliares y que, mediante un sistema de alternancias, pueden ser renovados indefinidamente.

Pero es en la vivienda donde la propuesta de una tecnología alternativa debería rendir sus principales

beneficios. Esto, sin embargo, se encuentra aún a nivel de proyecto y experimentación. El concepto básico podría definirse como el de una "prefabricación artesanal"; esto es, la elaboración de bloques de concreto, viguetas y elementos de techado, realizados comunitariamente por la UCV o en talleres en el mismo Huaycán, reduciendo los altos costos de los materiales convencionales y de su transporte. Y simultáneamente a estos planteamientos con respecto a los procedimientos constructivos, al tratarse de lotes de 90 m² (a diferencia de los 120 m² usuales) en los que puede construirse sin dejar retiros, las viviendas tendrán una relación mucho más orgánica con la calle. Esta diferencia de área no significa una reducción que pareciera conducir al hacinamiento, pues sirve para ampliar lo que constituye el área comunal.

En general, el aspecto tecnológico ha sido menos interiorizado por la población en comparación a los aspectos sociales y urbanísticos basados en el concepto de la UCV. Esto se debe, en parte, a la falta de recursos para llevarlos a la práctica más rápidamente y, también, a que debe transcurrir un tiempo mayor para que las experiencias alternativas empiecen a demostrar su conveniencia. A pesar del aparente retraso en muchos de los logros buscados, queda la convicción de que la estructura básica en la que se sustenta el programa llevará, a la larga, a una mejor forma de vida urbana.

LA INCORPORACION A LA CIUDAD

Pero el éxito de Huaycán no dependerá solamente de sus características intrínsecas y de la mayor o menor magnitud de ayuda que reciba. Será también fundamental la conservación de su contexto ecológico más amplio; esto quiere decir que tratándose de un prototipo de "asentamiento en quebrada", se propone como un modelo de expansión urbana que no consume las áreas agrícolas sino es complementario a ellas. Conviene recordar que existen en la misma quebrada importantes restos arqueológicos ubicados, justamente, donde acaba el terreno agrícola; y también allí comienza Huaycán, dominando el valle del Rímac desde zonas más altas y complementándose con las áreas verdes. Se trata de la recuperación de un modo ancestral de ocupar el territorio, radicalmente distinto al tipo de uso del suelo con el que la ciudad ha venido creciendo.

En este momento, en que es posible (por lo menos hipotéticamente) revertir el típico crecimiento de las ciudades de la costa en base a un eje Norte-Sur, sustituyéndolo por un eje de crecimiento hacia el Este, es decir hacia la sierra, Huaycán se propone como un modelo de asentamiento radicalmente nuevo para una nueva tendencia, posiblemente la última, de expansión de Lima. Y si bien la distancia que lo separa del casco urbano convierte su experiencia en un caso aislado, en una suerte de "laboratorio" desconectado —por lo menos parcialmente— de las contradicciones y las presiones que aprisionan la más compleja realidad urbana y social de la ciudad total, es precisamente ésta su mayor utilidad. Pone en evidencia el problema crucial del crecimiento de Lima, la desaparición del área agrícola, en un lugar en el que todavía es posible actuar con efectividad. Y el construir una realidad social y físico-espacial relativamente autónoma, permite confrontar la realidad con un modelo alternativo. Huaycán busca incorporarse críticamente a la realidad, no diluirse en ella. Desde cierto punto de vista, este hecho define los riesgos y las limitaciones del proyecto pero, desde otro, abre interrogantes y plantea soluciones de incalculable valor para imaginar el futuro.

(Noviembre, 1986)

Gustavo Buntinx :

La utopía perdida: imágenes de la revolución bajo el segundo belaundismo



I

Hay una dimensión de futuro que el Perú ha perdido en lo que va de esta década: un horizonte utópico que se ha desterrado tanto de las expresiones culturales como de la práctica política misma, al menos en sus vertientes oficiales y allí es necesario incluir a buena parte de nuestra actual izquierda. Pero es en la actividad plástica que este proceso nos revela una porción de su intimidad. Tal vez porque fueron pintores quienes más claramente formalizaron la gran apuesta anterior.

En efecto, hacia fines de los años 70 el país atraviesa un expectante momento artístico. En él convergen búsquedas y cuestionamientos diversos para intentar redefinir los estrechos márgenes de nuestra plástica erudita. Surge así una estrategia simbólica de aproximación a lo popular, ya no sólo a partir de la iconografía campesina (como bajo el velasquismo) sino desde las imágenes más inmediatas de una ciudad atravesada por la migración y el conflicto. Pero grupos como Paréntesis y Huayco no sólo subvierten los lenguajes establecidos, sino en los hechos plantean la posibilidad de un circuito distinto al de las galerías y los museos. Nuevos espacios concebidos para el desarrollo de una cultura integradora de los grupos sociales que parecían llamados a transformar el Perú: obreros, migrantes y sectores medios radi-

calizados, en cuyo impreciso encuentro se creyó ver el sustento posible de una modernidad alternativa para el país. Una modernidad popular en la que tradición andina y revolución socialista se conjugaran.

En otras oportunidades se ha intentado la crónica de esa experiencia,¹ pero queda aún por explicar su dispersión final, el virtual agotamiento que en todo orden afecta hoy a lo más significativo de la promesa que ella llevaba implícita. El rastro actual es de vocaciones a la deriva; talleres desmantelados; obras arruinadas, alteradas, perdidas. El deterioro llega así a sugerirse como una aguda seña de identidad, más también como síntoma del fracasado proyecto social que esos jóvenes pintores convirtieron en una actitud artística tan inédita como fugaz.

Pues resulta imposible entender el desarrollo último de la plástica peruana si la desligamos de su circunstancia mayor. Es ese contexto el que nos permite comprender la crisis artística actual como parte de un *impasse* más amplio y generalizado. No hay exageración en los términos utilizados: tal vez no exista una crisis evidente en quienes han mantenido una actitud más o menos convencional hacia la labor artística, pero lo que aquí interesa es saber qué está pasando con aquellos que al arriesgar un cuestionamiento alcanzaron a protagonizar verdaderas alternativas.

Agotada la coyuntura que hizo posible esa radicalidad, hay en estos pintores no una sino varias crisis, perceptibles en lo que sucede con sus obras, con sus hábitos personales, con ellos mismos. No es casual que en la mayor parte de los casos hayan optado por emigrar, o que al seguir exponiendo entre nosotros elaboren un lenguaje mucho más personal y subjetivo. Lo que hace seis o siete años era contestatariamente llevado a las calles, hoy se estetiza y se confina al espacio privilegiado de las

1. Véanse, por ejemplo, los aportés diversos de Alfonso Castriellón, Luis Freire, Hugo Salazar, Luis Lama y Reynaldo Ledgard en *Hueso Húmero*, N° 18, Lima, julio-setiembre 1983 [1984] En esa misma revista publiqué —con deplorable estilo y varias erratas— una primera aproximación teórica a los problemas y perspectivas del período: Gustavo Buntinx. “¿Entre lo popular y lo moderno? Alternativas pretendidas o reales en la joven plástica peruana”. *Ibid.* p. 61-85. Más breve y descriptivo es mi “Huayco de Ilusiones”, en *Utópicos*, N° 1, Lima, octubre de 1982. p. 5.

galerías. El trabajo en sí mantiene un apreciable nivel plástico e incluso reflexivo, pero se ha perdido el perfil político que hacía de esa pintura una agresiva propuesta social.

Este desarrollo no es casual. Experiencias como las de Huayco se apoyaron en el soporte proporcionado por una pequeña burguesía ilustrada cuyo proyecto de poder se expresaba en posiciones diversas de nueva izquierda. El horizonte ideológico de casi todas ellas era el socialismo en el sentido más estricto —clasista— del término.² Pero el fracaso de esa perspectiva motivó la involución de sus expresiones culturales. La frustración desatada por el estallido de la ARI polarizaría a la izquierda entre el auge mesiánico de Sendero Luminoso y el discurso domesticado de un frente electoral cuya hegemonía descansa (o descansaba hasta los últimos comicios) en sus sectores más convencionales y moderados.³ Hubo implícito en todo ello una profunda derrota, devastadora porque no sólo fue política sino síquica, moral y hasta económica. La dispersión y la deserción atomizaron los restos de aquel movimiento. Súbitamente el escepticismo pasó a ser el tono predominante entre sus ideólogos más destacados, y las alternativas propiamente socialistas quedaron postergadas de los discursos.

También de las búsquedas artísticas, cuya radicalidad se diluiría conforme los jóvenes pintores percibieron en lo político la cifra traumática de una frustración que se reprime como oscuramente personal. En adelante esa dimensión otrora explícita de su obra se refracta en ocasionales y ambivalentes alusiones a Sendero, casi el único referente capaz de suscitar una cierta reflexión social en la plástica de los últimos tiempos.

2. Que es como deberá entenderse siempre en este trabajo.

3. Fundada en 1980, la Alianza Revolucionaria de Izquierda (ARI, "sí" en quechua), fue una coalición amplia —y efímera— de tendencias radicales. La lideró Hugo Blanco, dirigente trotskista que entonces se encontraba en la cresta de su popularidad, pero el frente incluía importantes contingentes maoístas y demócrata-populares. Tal heterogeneidad impidió que la experiencia sobreviviera más que unos días. La dispersión resultante fragmentó en cinco listas antagónicas la participación de la izquierda en las elecciones de ese año. Eventualmente todas ellas volverían a reunirse en la Izquierda Unida (IU), pero el impulso radical se había perdido.

Hace un par de años intenté bosquejar algunos condicionantes de este proceso, pero soslayé su dimensión más subjetiva así como el análisis puntual de imágenes específicas⁴. Carencias que aquí procuraré subsanar abordando la crisis de las alternativas radicales, a partir del testimonio implícito en la obra de tres de sus protagonistas más destacados. La selección es reducida⁵, pero suficiente como pie de apoyo para una reflexión más amplia que ensayaré al final. No se trata de valorar este cuadro o aquel grabado, sino de esclarecer su sentido en el continuo vital del que forma parte. Sin embargo, el problema tampoco está en meramente utilizar la historia para explicar imágenes, sino en permitir que éstas nos revelen una dimensión de los hechos menos comprensible desde otras perspectivas. Entender así, a través del arte, cómo un clima ideológico encuentra expresión cultural, cómo un proceso social es vivido por los seres humanos concretos, cómo la historia se internaliza y sus distintos momentos se incorporan a la trama misma de nuestras ilusiones y nuestros miedos.

II

Tal vez sea en la obra de Charo Noriega donde más prolijamente se manifiestan las diversas etapas del proceso que aquí interesa analizar. De hecho, la percepción de lo popular que inicialmente tienen estos artistas queda explícitamente resumida en una obra suya de 1981 (foto 1). En ella se ve a un grupo de campesinos en movimiento que, al recorrer la superficie del cuadro, van gradualmente trastocando su identidad por la de nuevos pobladores urbanos. La imagen de José Carlos Mariátegui ocupa un lugar estratégico en la composición. Reynaldo Ledgard ha realizado un perceptivo análisis de ésta y otras obras similares de Noriega, subrayando el interés que ellas revelan por las migraciones entre el campo y la ciudad⁶. Podríamos añadir que la presencia del funda-

4. Buntinx. *op. cit.* 1983 [1984]

5. Y con toda probabilidad injusta. Tan importante como los artistas escogidos es Herbert Rodríguez, por citar tan solo la omisión más patente. Pero los imperativos de espacio son terminantes y he preferido limitar el número de artistas a empobrecer el análisis.

6. Reynaldo Ledgard. "La Pintura de Charo Noriega: Una poética de la conciencia". En *Hueso Húmero*, N.º. 18, Lima, julio-setiembre 1983 [1984], pp. 176-183.

dor del comunismo peruano destaca la politización implícita en ese tránsito, así como establece un cierto vínculo entre los sectores populares representados y la intelectualidad revolucionaria con la que la artista se identifica.

Sin embargo ese enlace desaparece en su pintura ante la crisis ideológica de principios de esta década. Todavía en 1982, Noriega ensaya una estética tomada directamente de la cotidianeidad urbana, pero despojándola ya de toda connotación política para reducirla a una dimensión estrechamente personal. En una obra como "Charito" (foto 2) lo agresivo de esta propuesta no se define tanto por el tema (la fiesta infantil de una familia obrera) como por la reproducción deliberadamente exacta del llamado mal gusto popular.

Realizado a partir de fotografías, el cuadro hace suyos los elementos y la peculiar gama cromática que en el Perú caracterizan a la cultura de la migración. Hay en este buscado realismo más de un indicio sobre el desclasamiento ideológico de artistas jóvenes que comprueban los límites del endeble sector medio al que pertenecen. Así lo sugiere el que Noriega haya escogido la escena del cumpleaños de una niña que lleva su propio nombre. Este mismo domina la composición al aparecer magnificado en letras que han sido adheridas a la pared del modesto hogar, según se estila en tales celebraciones. De ese modo reemplaza a la firma que, significativamente, la pintora decidió no colocar.

Deliberado o no, este detalle acentúa la identificación de Noriega con la niña, cuya cara ha sido además trabajada con especial cuidado y ternura. En realidad la artista concentra sus dotes pictóricas sobre los rostros claramente mestizos de Charito y sus padres, modelados para ofrecer una impresión de volumen y de vida que contrasta con el abocetamiento del mantel, la torta, las muñecas... Pero sin duda quien atrae el mayor interés es la propia niña, ubicada al centro mismo del cuadro y con un crucial toque de blanco que emerge de sus cabellos como un gancho en forma de flor. Del mismo color son las manchas que resaltan sus pupilas denotando la dirección de una mirada que busca la del espectador. El recurso es muy frecuente en los autorretratos y aquí la sugerencia resulta irresistible por encontrarse tan claramente asociada a un onomástico: Noriega proyecta su

identidad en crisis sobre esa niña proletaria cuyo nombre comparte.⁷

El gesto quizá no sea del todo consciente, pero queda manifiesto en cada uno de los detalles del cuadro. Incluso en la decisión de no reelaborar la fotografía original según el estilo propio de la artista. Una actitud parecida había caracterizado a la experiencia grupal en la que tan entusiastamente participó Noriega.⁸ Pero la intención era allí más amplia, un desclasamiento social que en "Charito" se torna subjetivo y privado. Además el formato de la obra descarta una empresa colectiva como la asumida por Huayco, obligando en cambio a un trabajo personal.

No podrá entonces extrañar que esta pintura clausure el interés de la artista por el universo cultural de la barriada. En adelante Noriega desviará la mirada hacia la imagen campesina, pero sin asociarla ya al fenómeno decisivo de la migración. Una actitud en la que sin duda ha influido el creciente protagonismo político de Sendero Luminoso, pero también el carácter más impreciso de la realidad así expresada.

La artista venía ensayando una imagen contemporánea de lo andino que no perdiera el vínculo ansiado con la tradición. Para ello traslada a su propia obra elementos diversos de la pintura popular del siglo pasado, sometiéndola a un uso descontextualizado pero no ca-

-
7. Tal vez sea útil destacar que el padre de la niña era trabajador en la pequeña empresa del hermano de la artista, hecho que le permite a ésta mantener una cierta relación personal con la familia retratada.
 8. Actitud evidente sobre todo en el respeto observado al trabajar temas como el de Sarita Colonia, santa popular en cuya imagen Huayco supo percibir el rostro místico de la migración. En 1980 el grupo pintó una versión exacta de su efigie sobre doce mil latas —vacías— de leche evaporada, ubicándola cerca a uno de los ingresos principales de Lima. Ese contexto y la fidelidad al modelo original le permitieron a la obra adquirir una fundamental doble naturaleza: ícono religioso para el nuevo poblador urbano, obra de arte conceptual para el público ilustrado. Ambivalencia en la que lo popular emergente se ve integrado a una cultura pequeño burguesa pero radical. El resultado es una simbolización brillante del horizonte socialista de la época: vincular a migrantes y sectores medios politizados en un proyecto compartido de poder.

rente de rigor: se basa en la información reunida por un célebre libro de Pablo Macera⁹, inspirándose en piezas atribuibles a un solo taller —o quizá incluso a una sola familia— de pintores cusqueños (foto 3). De allí la marcada unidad del léxico pictórico que Noriega adapta a necesidades expresivas modernas. Por ejemplo, el personaje maniatado que originalmente representó a un abigeo se ofrece ahora como un certero símbolo de la opresión. Hasta admitirá ser contrapuesto a un horizonte rojo y negro que es una bandera política evidente. Es más, en estos nuevos términos Noriega realiza lo que podría considerarse un segundo autorretrato, donde juega con el doble sentido de la expresión “oveja negra” (foto 4).¹⁰ Pero lo realmente instructivo de este proceso no está en las obras específicas sino en su evolución.

En un primer momento —coincidente con el periodo radical de la artista— estas figuras son confrontadas a una iconografía convencional de izquierda que de ese modo adquiere un sentido renovado. En 1981 Huayco agoniza y deja inconcluso un mural en Vitarte, histórico barrio obrero de la capital. Sin embargo esa malograda representación de luchas sindicales adquiere un interesante contrapunto cuando Noriega le añade un sol con bigotes (foto 5). Tomado del sincretismo religioso andino, su presencia discordante pone de manifiesto la crisis ideológica del obrerismo de los años 70. Pero el trabajo más representativo en esta línea es aquel en que la imagen panfletaria del minero irrumpe en una compleja estructura de planos superpuestos, donde hileras de personajes extraídos de la pintura campesina distribuyen —con sus variadas proporciones— el peso formal de la composición (foto 6). Un vivo contraste cromático es utilizado para enfatizar los elementos que, al quebrar el orden establecido del cuadro, sugieren una ruptura de otro tipo con la realidad mayor que éste representa. Hay así una clara intencionalidad en el color llamativo del minero en esta obra, o en el del zorro acechante y el del garrote suspendido en un cuadro posterior (foto 7).

9. Pablo Macera. *Pintores populares andinos*. Lima, Banco de los Andes, 1979.

10. “Yo soy la oveja negra”, llegaría a decir frente al cuadro (comunicación personal, enero de 1984). Una afirmación de identidad en rebeldía que es también expresión de crisis o transición personal.

Pero más adelante los trabajos de Noriega pierden en tensión política lo que ganan en coherencia artística, al replantearse exclusivamente a partir de la imagen rural. Ya en 1983 era una actitud ambivalente la que se perfilaba en las pinturas dedicadas a describir la violencia que sacude la sierra centro-sur del país. Un claro ejemplo es el cuadro donde campesinos y soldados yacen muertos mientras una figura en primer plano cruza sus labios en señal de silencio (foto 8).

Con el tiempo aun este impreciso comentario será gradualmente sometido a estilizaciones geométricas que subordinan cualquier agresión a un efecto armónicamente plástico. Algunas alusiones persisten, pero son depuradas y simbólicas: un cuchillo magnificado substituye a la descripción misma de la violencia (foto 9); mientras los contrapuntos de color que en los primeros cuadros acentuaban la noción de conflicto, ceden lugar a una suave reverberación cromática. A partir de este desarrollo Ledgard habla de una "estética del silencio" en la obra de Noriega, aludiendo así a "la deliberada reducción de la expresividad para lograr un enfoque más preciso en lo esencial del tema tratado".¹¹ Pero las características de la producción posterior demuestran que el término debe ser también entendido en su sentido literal apuntando al gradual retroceso de contenidos en una pintura que los reemplaza con búsquedas cada vez más estrictamente plásticas. Alternativa anunciada por la delicada coloración del lienzo en cuadros intermedios donde luz y textura hacen del fondo una sutil abstracción, mientras la línea evoluciona hacia un deliberado esquematismo que divorcia de sus antecedentes a la imaginería empleada.¹²

Es sobre estas depuradas bases que la artista proyecta hacia desarrollos independientes un lenguaje ya identificable como propio. Admite así otras influencias, como la de la notable obra del uruguayo Joaquín Torres García, a la que en más de un momento cita directamente (foto 10). Esta opción última es de por sí elocuente: tras haber hurgado por una imagen de lo andino que se insertara en la tradición popular y en la historia, Noriega desemboca en la propuesta constructivista de un pintor cosmopolita para quien lo andino es ante todo una esencia atemporal y esotérica.

11. Ledgard. *op. cit.* p. 182.

12. Aunque es interesante reconocer que este proceso mantiene afinidades con el valor que el muralismo andino le otorga a la expresión lineal por encima de la sugerencia del volumen.

Ello no le impedirá derivar la capacidad técnica adquirida hacia una cierta reflexión sobre nuestro conflictivo tiempo, pero ésta se da sólo ocasionalmente y en términos cuidadosamente ambiguos. Lo demuestra, por ejemplo, la manera cómo Noriega ha sabido aprovechar la textura natural del lienzo para potenciar un sentido más formal que político en aquel trabajo reciente donde una hilera de personas se nos ofrece con los brazos dramáticamente levantados en señal de rendición.

Y sin embargo se trata de una pieza excepcional. Casi todas las demás obras que expuso en 1985 se agotan en un juego de aproximaciones visuales que desvían su propuesta original hacia una abstracción epidérmica (foto 11). Es significativo que este abandono de la voluntad de significar fuera inmediatamente seguido por el abandono del país mismo, al trasladarse la artista a Europa. Previamente su pintura había ensayado un tono más jovial, como en algún retrato de hombres y perros en armonioso movimiento. La evolución del último elemento es significativa: el zorro depredador (¿el zorro mítico?) se convierte en el mejor amigo del hombre (foto 12). Toda una introversión política se resume en esta metamorfosis.

III

Ella queda aún más claramente expresada en la trayectoria última de Juan Javier Salazar. Casi tan talentoso como disperso, Salazar es autor de más ideas brillantes y abortadas que de trabajos concretos llevados a feliz término. Nunca iniciados o gloriosamente inconclusos, sus proyectos colmarían las salas del más ambicioso "museo imaginario" (término que aquí debe ser tomado literalmente) de la plástica radical peruana. El abandono, el deterioro, el olvido, parecen así resumir las sucesivas etapas en la obra de un conceptuador para quien ha sido finalmente más práctico y realista vender sus ideas —convenientemente encuadradas— que sus realizaciones.

Tal vez lo más concreto en la carrera artística de Salazar haya sido el moderado escándalo que suscitó con su provocativa exposición de 1981: un prodigioso ejercicio de improvisación y desidia en el que nada quedó propiamente acabado, aún al darse por concluido el montaje dos días después de inaugurada la muestra. Ciertamente algo más que el caos se ofrecía en esa caótica experiencia: tras toda su (¿deliberada?) irresponsabi-

lidad el artista perfilaba una secuencia importante de agresiones.

En ellas logró rebasar los consabidos ámbitos de lo político y de lo estético, para cuestionar el formato establecido de lo que solemos llamar una exposición de galería. Así lo sostiene Mirko Lauer, el solitario defensor de la experiencia, pero incluso él se ve forzado a lamentar las contradicciones que distancian al artista de esa propuesta¹³. En efecto, un aire de ligero desconcierto rodeaba a las obras allí desparramadas, incluso aquellas que intentaban reafirmar el espíritu radical de los años 70.

La más visible de estas piezas (foto 13) reproducía, sobre siete planchas de madera "triplay", una burda y muy difundida lámina escolar de los presidentes de la República. Todos ellos aparecían pronunciando la palabra "mañana" en sendos globos incorporados por el artista a la manera de los llamados comic. Precisamente, al convertir en tira cómica a una galería de mandatarios solemnes, Salazar ponía de relieve la escasa distancia que separa a la historia oficial de la historieta.

Pero la obra también sugiere un comentario sardónico a los sucesivos procesos electorales en que se fue desactivando el ánimo insurreccional de la nueva izquierda, conforme ésta desplazó el eje de su actividad política de las calles a los escaños. Por otro lado, el artista pareciera ironizar sobre su propia historia familiar, casi remedando un gesto muy anterior de su abuelo materno, Raúl María Pereira. Este había llegado a ser un pintor de cierto interés a principios de siglo, pero se vio empujado por la necesidad a realizar apresurados retratos de nuestros gobernantes para la pomposa celebración del centenario de la Independencia criolla. Una curiosa dimensión personal se conjuga así con otra, más amplia y política, en la propuesta de Salazar. Por supuesto el trabajo permaneció inconcluso, pero sus diversos niveles quedaron expresados en el ingenioso título añadido posteriormente: "Perú, país del mañana. Proyecto para hacer un mural cuando tenga el dinero, mañana". Tras el reconocimiento irónico de la propia desidia, la frase alude a dificultades económicas en que se pretendía explicar los efectos paralizantes de una crisis más generaliza-

13. Mirko Lauer. "Juan Javier Salazar: La refrescante aventura de un anti-plástico". En *Hueso Húmero*, N.º. 9, Lima, abril-junio, 1981, pp. 121-124.

da. Todo ello enmarcado en una sátira feroz a la idea misma de futuro. El resultado es una obra en cuyo estilo se respira todavía el aliento contestatario de los años 70,¹⁴ pero con elementos que prefiguran la dispersión venidera.

Ambivalencia significativa para quien antes había logrado formalizar —con gran capacidad sintética y excelente nivel técnico— las promesas y tensiones del horizonte radical de la época. Lo demuestra una serigrafía de 1980 que sólo podría ser calificada de culminante, quizá el más notable y denso de todos los grabados producidos durante ese período de extraordinaria creatividad gráfica (foto 14). El análisis se ve dificultado por la complejidad de la estampa, pero también por la sutileza con que en ella se articulan contenidos aparentemente contrapuestos. Semi-abierta, una caja de fósforos anuncia un incendio social cuyas características parecen resumirse en el doble sentido del nombre de fábrica “La llama”. Sin embargo, a ese juego de palabras se superponen textos e imágenes que sugieren el relevo histórico del campo por la ciudad, la asimilación del mito de Inkarrí a una mitología política moderna.¹⁵

Así lo insinúan las alteraciones impuestas al conocido envase original (cuyo diseño pertenece además a José Sabogal, el fundador del indigenismo peruano) (foto 15) En efecto, el auquérido que identifica a la marca comercial aparece ahora invertido y con la pata izquierda levantada. Tras siglos de aparente inmovilidad, la llama ha dado un paso. ¿Se alude así a la Reforma Agraria velasquista, al movimiento campesino autó-

-
14. En realidad se trata de uno de los trabajos que más claramente definen lo que se ha dado en llamar el “pop achorado”. Lo pone de manifiesto su inspiración en una imagen barata y de circulación masiva, pero dotada de referentes locales. Además la factura deliberadamente chabacana del mural nos remite a la estética de esos cartelones que en las calles de Lima marcan el bizarro tránsito de la pintura artesanal a la industria publicitaria.
 15. Inkarrí, el Inka decapitado cuya resurrección devolvería prosperidad a la tierra, liberando a la raza indígena. En su vertiente original esta esperanza mítica parece circunscrita a los sectores campesinos más tradicionales, pero sus repercusiones abarcan a casi toda la compleja cultura peruana. Véase Manuel Burga y Alberto Flores Galindo. “La utopía andina”. En *Allpanchis*, No. 20, Cusco, 1982 pp. 85-101. También Flores Galindo. *Europa y el país de los Incas: La utopía andina*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1986.

nomo, a todo el proceso de cambios en la estructura rural que ambas iniciativas reflejan? En cualquier caso pareciera ser ya demasiado tarde, pues inmediatamente atrás del animal —y con el obvio riesgo de arrollarlo— irrumpe a toda velocidad un microbús urbano. Curiosamente el vehículo desciende del altiplano, pero la ruta anunciada en su carrocería (Lima—Comas—Independencia) es la que vincula a los barrios marginales con el centro de una ciudad transformada por la presencia masiva de obreros y ambulantes; ayer migrantes, hoy protagonistas del nuevo movimiento popular que se creyó llegaría a desplazar las cíclicas —y siempre infructuosas— rebeliones campesinas.

La idea se ve reforzada por el cromatismo decididamente urbano de la obra, así como por la presencia de consignas que sirvieron de bandera a la gran esperanza socialista de la época: “Sin patrones ni generales, revolución permanente”.¹⁶ Los elementos y los colores de la migración se articulan así a las tendencias más radicales del clasismo. Pero un importante sesgo adicional lo proporciona el hecho que sobre el estribo del microbús (como cualquier obrero) viaja Manco Cápac, el primer Inka, en la imagen adocenada de un muy conocido monumento de la capital. El comentario a nuestra modernidad peculiar —a la contemporaneidad de sus tiempos— se torna explícito en el texto que recorre el grabado:

El comunero esperó confiado la resurrección de Inkarrí. Tal resurrección ha empezado a cumplirse. Sus hijos alfabetos, cholos emergentes, se han insolentado con los patrones. Ya no les ceden la vereda. Indignados e impotentes, los viejos señores racistas han emigrado a/de Lima a Miraflores. La nueva generación ha descubierto que las montañas son simples promontorios de tierra y no dioses. Hasta ellos ya no ha llegado el legado de Inkarrí. No necesitan ese dios. Van a conquistar el poder.

Es sugerente la idea de una resurrección mítica que se niega a sí misma, una profecía que se autocancela para dar lugar a una mitología nueva. Se trasvasaba así la utopía andina del retorno de Inkarrí a la utopía socialista de un poder ejercido por los trabajadores mismos.

16. El lema fue acuñado por Hugo Blanco, en cuya inmensa popularidad se expresó el encuentro de los grupos clasistas con la radicalidad dispersa de sectores no organizados.

En tal propuesta parecían desembocar las más profundas transformaciones experimentadas por el país durante este siglo. Una esperanza parecida había sido insinuada desde los años 20 en revistas como *Amauta*. Pero es José María Arguedas quien le da su primera expresión fundamentada, al estudiar a Puquio como “una cultura en proceso de cambio” antes que como un universo antropológico cerrado. Resulta significativo que el texto de Salazar haya sido adaptado (con modificaciones ligeras pero importantes) de aquel escrito profético.¹⁷ Quizá lo sea también el que otras aproximaciones teóricas a la década del 70 expresen sus conclusiones en términos similares a los aquí empleados. Pero en ellas la lectura es lineal, casi la constatación de un hecho irreversible¹⁸. En Arguedas, por el contrario, hay un elemento de paradoja, una dimensión ambivalente en la que el proceso descrito se nos ofrece en toda su incertidumbre y tensión históricas.

Es al asumir estos rasgos que la versión artística de Salazar adquiere matices cruciales y propios. Como la presencia perturbadora de momias repartidas en el marco de la estampa, donde comparten un connotativo espacio con la figura del propio artista. O la ominosa frase “algo va a pasar” repetida hasta constituir la espesa trama de amarillos en el fondo del grabado.

-
17. José María Arguedas. “Puquio, una cultura en proceso de cambio”. En *Revista del Museo Nacional*, t. XXV, Lima. También “La posesión de la tierra, los mitos post-hispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua”. En *Colloque International sur les problemes agraires des Ameriques Latines*. París, 1965. Fragmentos de ambos textos fueron publicados en Juan Ossio (ant.). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973, pp. 219-236. Es de este último libro que Salazar toma las referencias incorporadas a su grabado. No debe soslayarse el hecho que allí aparecen indirectamente asociadas a Hugo Blanco. Este encuentro otorga una importante dimensión cultural a la lucha política. Además reitera la memorable correspondencia mantenida —en quechua— entre el escritor y el revolucionario cuando éste último purgaba todavía una condena en la cárcel de El Frontón. Al respecto, véase *Amaru*, N^o. 11, Lima, diciembre 1969, pp. 12-15.
18. Véase, por ejemplo, el siguiente párrafo: “Hacia fines de la década pasada convergen y se condensan cincuenta años de tradición obrera y urbano-popular, con varios siglos de tradición andina. Porque por entonces parecería culminar el encuentro del mundo andino con la modernidad, no sólo a través del mercado y del Estado, sino en grado significativo a

En azul irrumpe el término “inmediatamente” caligrafiado sucesivas veces. Tales palabras explicitan un contenido ideológico al tiempo que componen el sentido plástico de la obra. Pero su reiteración obsesiva sugiere además un ritual, un acto de magia. Salazar ha reconocido que en la confección del grabado no pretendió tan sólo comentar una realidad, sino influir directamente sobre ella con una obra que —sin dejar de ser arte— fuera talismán y panfleto a la vez.¹⁹ Engarzaba así el discurso político moderno a una invocación de oscuras fuerzas que intuía vivas en el complicado nudo de nuestra historia.

Demasiadas contradicciones parecieran agolparse tras esta aspiración, pero en los confusos tiempos inaugurados por el velasquismo ellas podían asumir una extraña coherencia. Al menos mientras perdurara una voluntad radical capaz de articularla. El fracaso de esa voluntad fragmenta la imagen sintética anterior, conforme sus contenidos originales se dispersan para dar una interpretación hermética, casi esotérica, del accionar de Sendero Luminoso. Ciertamente éste no puede ser explicado desde la sola perspectiva del milenarismo andino, pero es en esos términos que fue artísticamente perci-

través del clasismo. El país presencia así el descongelamiento de las tradiciones andinas, el paso del mito de Inkarrí al mito del progreso y la transformación social. Las poblaciones andinas ya no esperan más al Inca: son el nuevo Inca en movimiento”. El texto apareció en el No. 3 de *El zorro de abajo*, correspondiente a noviembre-diciembre de 1985. Cinco meses antes se publicó (en *Jaque*, Lima, 2 de junio, pp. 30-31) la lectura aquí reelaborada de la obra de Salazar. Podríamos también remitirnos al grabado mismo o a la cita original de Arguedas. Pero antes que en influencias directas habría que pensar en la creciente conciencia del cambio de época vivido en los últimos años. Conciencia también de la oportunidad perdida en ese tránsito: la de protagonizar el cambio para darle un signo socialista. Fracaso que, de una u otra manera, hoy marca a todos los que vivieron de cerca aquella posibilidad. Pero para *El zorro de abajo* tales connotaciones son ahora el resabio traumático de un pasado a superar. El editorialista anónimo asume las transformaciones experimentadas, pero pretende castrar su indesligable voluntad política. Así, la idea misma de la lucha por el poder —tan crucialmente vinculada al proceso bajo análisis— queda reducida a una “revolución copernicana” que se agota en la redefinición académica de la sociedad civil. Actitud que quizá responda a ansiedades sobre las que volveré hacia el final de este artículo.

19. Comunicación personal, enero de 1985.

bido, otorgándole valor premonitorio a las presencias taumatúrgicas en la serigrafía de Salazar.

El mismo lo pondría en sentida evidencia cuando, en 1985, rompe un silencio plástico de cuatro años montando una ambientación bajo el sugerente nombre de *Ñoba* (baño) *Ritual*. Allí magnifica y aísla el paisaje altiplánico que identifica a su grabado anterior, pero depurándolo de toda referencia urbana o política. Luego proyecta sobre él la sombra de Abimael Guzmán, el misterioso líder senderista, cuya silueta ha sido llevada al anonimato por sucesivas reimpresiones serigráficas de un conocido monumento incaico, la piedra de los doce angulos.²⁰ El resultado evoca la imagen de una momia petrificada. Hay en todo esto una clara intención telúrica, pero también una cierta ambigüedad frente al sentido de lo representado: acaso la del vacío social e ideológico en el que se encuentran Salazar y sus antiguos compañeros.

El vacío es también económico. En algún momento la actividad de estos pintores fue mal que bien financiada por la venta de sus obras a miembros reconocidos de la pequeña burguesía radical. Tras la disolución de ese precario soporte, cada uno de los artistas hurgó por alternativas individuales de subsistencia, con frecuencia culminantes en el abandono del país. Salazar, en cambio, intentó prolongar la experiencia original teorizando libremente sobre la necesidad de un "mercado intermedio"²¹ y vendiendo —casi puerta por puerta— pequeños cuadros de efectos lumínicos que decidió llamar "Marcianos" (¿marxianos?). Aludía así a los improvisados frescos cuya manufactura y venta doméstica se generaliza en una ciudad atravesada por la crisis y el desempleo.

20. ¿Por qué precisamente ese resto arqueológico? Quizá el artista aludía así a las dificultades para definir una piedra angular en la fragmentada cultura peruana. La obra de Salazar es rica en estas segundas o terceras lecturas, asociaciones libres y punzantes que rara vez llegan a ser debidamente formalizadas: son parte de una actitud vivencial antes que de una neta voluntad artística.

21. Juan Javier Salazar. "ASPAP: el sueño de la casa propia". En *El Observador*, Lima, 9-11-84.

La ambientación de 1985 incluye una selección de estos trabajos, connotativamente expuestos sobre un *stand* de supermercado: un apreciable gesto de autoironía, pero también un nivel adicional en el que “Ñoba Ritual” interpreta y codifica la compleja circunstancia vivida por el artista. Así lo sugiere el propio título de la muestra, hasta en la inversión adolescente de su primer término. Pues estamos fundamentalmente ante una escenografía de la memoria donde lo personal y lo político, lo erótico y lo reflexivo, se entrecruzan en un homenaje a la adolescencia perdida y a la muerte de sus ilusiones. Signo de los tiempos, en ella toda subversión deviene sentimental y egocéntrica.

“La muestra es triste y es frágil”, admite Salazar, “como la vida que cada día es más cara pero cada vez vale menos”.²² En esas palabras se expresa la percepción emotiva de una crisis que es personal y política a la vez. Pero resulta sintomático que el conjunto de lo expuesto no apunte, como otrora, a la irrisión o al escándalo, sino a una imprecisa melancolía.

El expositor no intenta ya desvirtuar el espacio de la galería sino adecuarlo estéticamente a sus necesidades. Los huevos fritos de yeso que en 1981 cubrían el suelo perturbando el paso de los visitantes, ahora ceden lugar al pulcro y sugestivo orden de siluetas recortadas en madera y escenográficamente ubicadas. En ellas Salazar multiplica la imagen periodística de uno de los damnificados por las inundaciones de 1983. Con el agua y el lodo hasta la cintura, el personaje procura rescatar sus últimas pertenencias: un bulto que es cualquier cosa, pero sobre todo es un cuadro. Este se encuentra significativamente en blanco, al igual que el rostro de la víctima. “En este país todos somos náufragos”, explica textualmente el artista²³. Pero el sentido de su propuesta va más allá de esta comprobación elemental.

Lo termina de demostrar el significativo grabado que articula el sentido de la muestra (foto 16). Con

22. Norma Aguilar. “Salazar: El objetivo de una muestra de objetos”. En *Hoy*, Lima, 1 de marzo de 1985.

23. Comunicación personal, febrero de 1985. En declaraciones periodísticas Salazar llegaría a ser aún más explícito: “quiero transmitir la sensación y la idea de que el peruano promedio es un náufrago que está salvándose y salvando lo que puede y como sea”. *Ibid.*

simples trazos lineales —que reemplazan a los colores “populares” de antaño— Salazar esboza su misma silueta pero ya sin rasgos propios y sosteniendo lo que pareciera ser una máscara. En cambio es reconocible el rostro de quien fuera su amante, hoy apartada del país. Ambas figuras se superponen al torrente líquido que arrasa con una plaza pública. En medio de ésta avanza, trabajosamente, la figura del náufrago con el cuadro a cuestas. Atrás va quedando una fantástica calle donde las inestables viviendas del Cerro San Cosme se prolongan en el romántico edificio que sirvió de taller a Huayco (hoy un elegante bar de moda y quizá el más importante monumento vivo a las mutaciones políticas de ciertos sectores medios)²⁴.

La ideología desvanece la distancia física que en Lima separa a la barriada del barrio. Al suburbio invadido por migrantes, del Barranco mesocrático y nostálgico. Una codificación precisa del proyecto radical de los años 70. Pero aquí adquiere amargas connotaciones. Quizás por la inevitable asociación del nombre Huayco —tan expresivo de las ilusiones de la pasada década—²⁵ con la correntada actual que sumerge a ambas vecindades en el deterioro y en el pasado. Se las siente frágiles y lejanas. Incluso el vendedor ambulante, que pareciera destinado a vincularlas con su triciclo, prefiere huir y darles la espalda. Es de noche y en el cielo un satélite (de comunicaciones, justamente) ofrece una extraña nota de modernidad. Hacia el futuro y hacia el espectador mira —sugestivamente— la mujer insinuada

24. Entre las más graves frustraciones acumuladas por estos artistas está el haber experimentado en su propio local la transformación de Barranco —importante espacio alternativo de los años 70— en centro de la vida *snoob* de Lima. Situación en la que se margina a los sectores populares y medios-bajos que le dieron una consistencia y textura muy especiales a la vida cotidiana de ese barrio. Hoy, la propia identidad arquitectónica de la zona corre crecientes riesgos conforme aumenta la presión económica sobre los antiguos callejones y casonas. Aunque todo esto responde a circunstancias muy variadas, entre algunos de los ex-miembros de Huayco persiste un cierto sentido de culpa por haber involuntariamente contribuido a la reputación bohemia que aceleró este proceso, quizá inevitable.

25. Huayco es el término quechua para las avalanchas que bajan violentamente de la sierra sobre las tierras bajas. Es evidente el sentido adicional que la palabra podía adquirir en relación a las migraciones urbanas.

en primer plano, cuyo lavado de cabello se confunde con el fango dejado por la inundación. ¿Baño ritual o Huayco?

En sus juegos conceptuales, en sus asociaciones y superposiciones, incluso en su factura deliberadamente austera, este trabajo interpreta, como pocos, la crisis de identidad social y la renovada preeminencia de lo personal entre quienes han sido devastados por los últimos tiempos. Pero en especial documenta —como todo en la muestra— el abandono de las utopías tras la fallida experiencia política que marcó a lo más heterodoxo y audaz de nuestra reciente historia plástica.

IV

Aunque de modo más críptico, es algo muy similar lo que se evidencia en la obra de Armando Williams. En un primer momento el artista se interesa por el espacio urbano ideológicamente utilizado, como en los monumentos públicos cuyo perfil dibuja sobre vidrio con una cierta actitud irónica. Esta sería luego acentuada en intervenciones conceptuales que registra el video "Lima en un árbol". Pero sin duda lo más importante de su etapa formativa se daría en el contexto ofrecido por Huayco. Todavía en 1982 las alusiones a esa experiencia compartida ocupaban un importante lugar en la primera muestra individual de Williams. Pero estas referencias ya eran sometidas a un tratamiento subjetivo que claramente las distanciaba de la propuesta colectiva original. "Cada soporte tiene sus fronteras y características", explicaría el expositor. "Lo que hago es tratar imágenes de un consumo visual cotidiano para elaborarlas luego dentro de lo que es el arte 'culto', o sea la pintura, y exponerlas en una galería"²⁶.

Williams pareciera decirnos que el traslado de las imágenes de un contexto social determinado a otro totalmente distinto exige cierta adecuación formal, al menos si lo que se busca es una comunicación efectiva. Un postulado en el que se extingue el espíritu provocador que le otorgó frescura y significado a experiencias como las de Arte al Paso, cuyo sentido mismo estaba en

26. "Armando Williams: A cada público lo que corresponde", entrevista de Fietta Jarque. En *El Observador*, Lima, 24 de marzo de 1982, Segunda Sección, p. I.

la contradicción flagrante, hasta ofensiva, entre circuitos y estilos²⁷.

El que a pesar de este giro el artista insista en imágenes populares, nos habla de una radicalidad puesta en duda antes que limpiamente descartada. En efecto, Williams no abandona sino diluye, hacia un sentido cada vez más personal y hermético, lo que pudiera haber de vocación crítica en su trabajo. En ese proceso posterga la caligrafía explícita que caracterizaba a sus cuadros, reemplazándola por imágenes extraídas de los medios de prensa. Pero aun esta búsqueda en la difusa memoria social del periodismo se verá luego matizada por un tratamiento plástico que satura de ambigüedad a sus obras.

Ambigüedad resumida del modo más sugerente posible por un cuadro de 1981 (foto 17). La obra no lleva título pero su obvia fuente iconográfica es una célebre fotografía tomada durante el violento Paro Nacional que el 19 de julio de 1977 inició la retirada del gobierno militar. Aunque la movilización fue fundamentalmente popular, a ella contribuyeron algunos sectores medios radicalizados. Incluso artistas jóvenes, como el propio Williams, propusieron acciones que no sólo subvirtieran el orden sino significaran el momento²⁸. Pero cuatro años más tarde no es un recuerdo heroico sino angustiado el que parece manifestarse en su pintura. El hecho es significativo, pues la importancia que aquella huelga tuvo para la definición ideológica de Williams intensifica la carga personal de esta obra hasta el punto de convertirla en una pieza clave para la comprensión de toda su trayectoria última.

27. Es en el elegante espacio de una galería que los integrantes de Huayco decidieron exponer trabajos con imágenes directamente tomadas de la estética popular urbana, en su vertiente más cruda y agresiva. Realizada en mayo de 1980, la experiencia se llamó Arte al Paso en honor a la pieza central del conjunto: una gigantesca porción de salchipapas pintada sobre las miles de latas vacías que luego servirían de soporte a la efígie de Sarita Colonia.

28. Como interrumpir el tráfico en la principal vía expresa de Lima con enormes cortinas de latas de leche vacías. Aunque no logró llevarse a cabo, el proyecto anunciaba algunos de los materiales y direcciones que la plástica alternativa asumiría en los siguientes años.

En un lúcido artículo²⁹, Alfonso Castrillón ha sabido describir y analizar algunos de sus aspectos fundamentales. Un recuadro gris —la “irrealidad”— sirve de soporte o marco al plano rojo sobre el que se instala la “realidad sangrienta”: una llanta que arde mientras algo más atrás una barrera humana termina de bloquear la avenida. Pero el sentido aparente de la imagen se ve socavado por procedimientos que la relativizan en grado extremo. Las líneas entrecortadas, que podrían interpretarse como señales de tránsito, transgreden los límites del plano de la “realidad” para insertarse en el “irreal” del marco gris. Algo similar sucede con la columna de humo que sube en diagonal hacia la derecha, también con los nubarrones oscuros que se sugieren como sombras extrañamente desligadas de los cuerpos que las generan.

Castrillón nos recuerda que “La venganza” (foto 18), célebre obra de Magritte, hace gala de un procedimiento similar aunque invertido. Allí la “realidad” rodea la “ficción” de un cuadro pintado dentro del cuadro, pero esta nítida demarcación de niveles queda subvertida por dos nubes que se escapan del lienzo representado para extenderse hacia el espacio circundante e incluso proyectar su sombra sobre la pared de la habitación. La relación con la obra de Williams parece irrefutable, sin embargo el autor se deja convencer por el testimonio del artista al acotar —en una nota a pie de página— que “La venganza” no ha tenido que ver, “en ningún sentido”, con la creación del trabajo analizado³⁰. Me inclino a pensar lo contrario, sin que ello implique una pretensión falsa por parte del artista. Más bien estaríamos ante un procesamiento no deliberado de imágenes que forman parte del acervo visual de toda persona mínimamente interesada en la historia de la plástica contemporánea. El propio pintor ha señalado, con insistencia, el origen inconsciente de varios aspectos importantes del cuadro. Esto no devalúa a la obra; por el contrario, le otorga esa carga adicional de autenticidad que sólo se encuentra en las manifestaciones irreflexivas y espontáneas.

Resulta así interesante que Williams se haya inspirado precisamente en Magritte, artista cuyo recurso

29. Alfonso Castrillón. “Williams o el pretexto de la realidad”. En *Hueso Húmero* N° 18, Lima, julio-setiembre, 1983 [1984] p. 154-162.

30. *Ibid.*, p. 157

y discurso es fundamentalmente el de la ambigüedad. Este rasgo último se ve integrado a la personalidad de nuestro pintor, como se puede deducir de sus titubeos e incertidumbres en la conversación que Castrillón transcribe. Con gran esfuerzo el artista va gradualmente venciendo sus censuras y resistencias para descubrir el sentido latente de su propia obra. Pero es sólo hacia el término de ese diálogo, y en respuesta a una secuencia de preguntas muy directas, que el entrevistado finalmente admite la posibilidad de que el cuadro sea producto de una desilusión política, "una especie de desilusión en el sentido de que las consecuencias no están a la altura del pretexto"³¹.

En efecto, la palabra "pretexto" aparece integrada a la porción superior del plano de la "realidad", pero se encuentra curiosamente tachada por una serie de líneas doradas. Estas parecen derivar de la columna de humo que, a su vez, torna borrosas las imágenes de los obreros en huelga, convertidos así en siluetas fantasmales y anónimas. No se trata, sin embargo, de una negación absoluta pues —tal como el propio Williams hace notar— aun tachadas las imágenes siguen teniendo un sentido descifrable. Pero el hecho de tachar significa, acota Castrillón, y en ese doble sentido se resume la ambivalencia del pintor frente a un compromiso político que culminaba ya en frustración. Tal vez así se explique la presencia de signos y flechas que enfatizan el desplazamiento de la columna de humo y de la vista del espectador hacia la derecha, dirección que podría referirse a un viraje ideológico. Pero en todo caso el tema del cuadro no es una anécdota política sino un proceso más amplio y al mismo tiempo más personal. Al manifestar un desasosiego íntimo Williams da expresión al momento político, por cierto, pero sobre todo a un fracaso vivencial que deviene en desencanto.

La frustración, el desencanto, también el desencuentro: entre artistas jóvenes que han perdido la esperanza que los reunía y terminan dispersos, amargamente distanciados por rencillas banales; entre la intelectualidad radical y aquellos obreros clasistas que parecían ser los llamados a materializar la utopía socialista antes de engrosar las filas de ambulantes y desempleados. En el cuadro han perdido hasta el rostro y sus sombras asumen fúnebres connotaciones. Proviene de una pin-

31. *Ibid*, p. 161

tura anterior donde acompañaban a un grupo de trabajadores de Solidaridad, el militante sindicato que en esos años se propuso redefinir el socialismo polaco. Pero todo lo que en la obra queda de ellos son sus sombras volumétricas. "En forma de huecos", dice el artista³². Con igual facilidad podría haber dicho en forma de tumbas.

La sugerencia es importante porque nos remite a un motivo que se tornó obsesivo en la obra de Williams a partir de 1983. Se manifiesta por primera vez en un cuadro de grandes dimensiones donde una momia prehispánica aparece con las ligaduras perturbadoramente desatadas (foto 19). "Siento que hay una persona viva adentro", explica el pintor, "una persona que quiere salir y a la vez se encuentra atada"³³. Pero lo desconcertante de la imagen radica, otra vez, en su provocativa ambigüedad. ¿Es un develamiento inminente lo que se expresa, o la posibilidad de un nuevo nudo, una nueva prisión para las culturas relegadas del Perú?

La idea fue tomada de la fotografía periodística de un fardo funerario, momentos antes de ser abierto para beneficio de las cámaras de un programa norteamericano de televisión. El hecho provocó la airada protesta de algunas comunidades indígenas de Estados Unidos. Esta anécdota le podría haber otorgado un carácter adicional al trabajo de Williams, pero su tratamiento formal la deja oscuramente implícita. Culmina así la creciente tendencia del artista a embozar el sentido político de su pintura bajo una elaboración cada vez más hermética. Un doble fondo, agrisado e indefinido, enmarca al fardo como separándolo de la realidad ficticia del cuadro para remitirlo a otra aún más inmaterial e imprecisa. Quizá la anunciada por esa fosforescencia verde con que el artista sugiere la energía percibida en aquel bulto enigmático. Este mismo fue pintado de un rojo opaco con chorreados ligeros que le restan contundencia emblemática y lo sumen en una subjetividad lírica. Sobre esa presencia diluída se destaca con facilidad el azul vibrante de los lazos claramente delineados por el pintor, como si hubiera querido concentrar en ellos la mirada.

32. *Ibid.*

33. "Williams: 'Soy un artista narrativo'. En *El Observador*. Lima 23 de marzo de 1983.

Pero los nudos deshechos no parecen aludir a una liberación proclamada con optimismo, sino a la incertidumbre sentida frente a una imagen en la que coexisten las nociones encontradas de lo profanado y lo resurrecto. Ambivalencia que tal vez sea la del propio artista frente a los restos latentes de un pasado cuyo resurgir es ansiado pero temido. Ambivalencia también frente al uso político que de ese pasado se hace.

Cadáver, feto y semilla al mismo tiempo, el fardo funerario contiene el testimonio y la promesa de una civilización ancestral que es ideológicamente prolongada hasta la población indígena de nuestros días. Pero no son tiempos complementarios sino conflictivamente yuxtapuestos los representados por una obra que aísla elementos diversos para luego someterlos a una recontextualización personal. "Fuera de sitio" es precisamente el título del cuadro original, y "Destino" o "Pasado, presente, futuro" el de las serigrafías donde la momia y torres de alta tensión dinamitadas aparecen en un confuso entorno de parajes desérticos, escaleras que conducen al vacío y atletas abocados al inútil ejercicio de una carrera de obstáculos.

Hay aquí toda una desconsolada asociación de ideas. Las alusiones probables al retorno de Inkarrí y el accionar de Sendero Luminoso se entrecruzan con una indefinición angustiosa, expresada también por un tratamiento formal y cromático que vela el sentido de lo representado. Las múltiples sobreimpresiones de color en una misma estampa, la persistente negación y reafirmación de sus elementos por medio de líneas y marcas, la dispersión deliberada de los centros de atención de la obra, son factores que contribuyen a la imagen global y su acabado, pero le restan nitidez al sentido del trabajo³⁴.

34. Tal vez en ellos se explique el importante reconocimiento obtenido en 1983 por el artista al ganar los dos primeros premios y una mención especial en el Salón de Grabado que auspicia el Instituto Cultural Peruano Norteamericano. Las obras presentadas por Williams podían ser fácilmente asimiladas a las propuestas internacionalmente consagradas por trabajos célebres del estadounidense Robert Rauschenberg, muchos de ellos realizados precisamente en serigrafía. Cabe entonces preguntarse si las referencias a Sendero llegaron a ser del todo evidentes para quienes dirimieron el concurso. Pero es necesario destacar que en aquella ocasión el jurado estuvo compuesto por personas de criterio inusualmente amplio, incluyendo una representante del ICPNA que luego sería purgada de la institución por sus actitudes heterodoxas.

Este procedimiento encubridor se ve exacerbado en la última muestra del artista, realizada en 1985. Allí expuso una secuencia de tres lienzos en que aquel connotativo fardo se ve gradualmente encubierto —tíentade-cir: enterrado— por manchas, líneas y geometrías bajo las que finalmente desaparece una imagen de la que ya sólo nos quedan vestigios. Nada de ella podrá encontrarse en el último de los cuadros (foto 22) donde la momia yace invisible bajo una mancha abstracta e indefinida. El segundo (foto 21) ofrece el añadido de algunas manos que parecen abrir el fardo (¿o cerrarlo?), pero en medio de tantos repintes la idea resulta casi imperceptible sin un conocimiento previo del cuadro original. Por cierto éste es el que se expuso en primer término (foto 20), pero drásticamente alterado por zonas planas de color intenso que nos remiten a los códigos empleados por Hernán Pazos, un talentoso pintor joven de formación e intereses más cosmopolitas.

La coincidencia tal vez sea indicativa del efecto inconsciente que el éxito o el prestigio de otros artistas de la misma generación ha ejercido sobre aquellos cuya radicalidad fue duramente castigada por el mercado plástico. Al respecto puede ser revelador precisar que la serie fue terminada a fines de 1984, pocos días antes de que Williams se trasladara definitivamente a Nueva York. Un viaje en el que se conjugan hastío y desilusión final, con la necesidad sentida de vencer el punto muerto al que había llegado la carrera del pintor en un medio artístico cada vez más estrecho³⁵.

Pero todo esto no termina de explicar un hecho crucial: la decisión de negar pictóricamente al propio cuadro que dio origen a la idea del fardo, cuando fácilmente pudo habersele preservado practicando las variaciones buscadas en alguna versión nueva, como efectivamente se hizo en las otras dos pinturas expuestas. Hay aquí algo más que un gesto autodestructivo o el punto final de una frustrada experiencia artística, agudamente puesto en vísperas del viaje que

35. Desaparecido el aliento radical de la clase media, Williams queda virtualmente sin compradores. En todo 1983, le informa a Castrillón, vende apenas un par de grabados y ningún cuadro. Y aun este reducido interés parece circunscrito a sectores marginales del mercado plástico establecido: "La mayoría de gente que me compra es gente extranjera. Por ejemplo ahora último un italiano me ha comprado dos cuadros al acrílico vendidos en sitios que no son galerías". Castrillón. *op. cit.* p. 162.

la clausura. En realidad estamos ante la inhumación simbólica de una de las creaciones más sugerentes y reveladoras de lo que pasó con la plástica alternativa peruana bajo el segundo belaudismo³⁶.

Ya Freud ha sugerido que no existe analogía mejor para la represión que el sepultamiento, pues hace inaccesible algo anímico pero al mismo tiempo lo conserva³⁷. Tal vez sea un gesto similar lo que en estas obras se expresa: la represión de un compromiso político que deviene traumático en tanto su proyecto original es desvirtuado por la propia izquierda, mientras cobran relevancia otras propuestas radicales, pero de conducción social distinta y de repercusiones más violentas e inmediatas.

V

Williams, Salazar, Noriega, ¿Qué conclusiones sacar de sus trayectorias? Quizá no tarden en ser integradas a la virtual asepsia de la historia del arte, entendida como disciplina académica. Estos apuntes han intentado rescatar otra dimensión en ellas, la que vincula a sus trabajos con la historia a secas. Pues más allá de precios o virtudes técnicas, el valor esencial de las imágenes aquí presentadas se encuentra en su compromiso con un proceso vital genuino.

Para comprenderlo así debemos integrar las circunstancias individuales a la experiencia mayor de la que forman parte. En otras ocasiones he hablado de un postvelasquismo pictórico, hoy signado por la ambigüedad en su relación con las culturas populares que originalmente pretendió reivindicar³⁸. Al término le faltó gracia y no ha hecho mayor fortuna, quizá también porque califica a un fenómeno artístico desde categorías que le son en apariencia ajenas. Pero posee la virtud de dirigir la mirada hacia el corte decisivo que el golpe de 1968 significó tanto en éste como en otros terrenos.

Efectivamente, es necesario ver en aquel populismo militar algo más que una secuencia de reformas: el co-

36. En los últimos años el fardo ha pasado a ser uno de los temas más diversamente explotados en el arte nacional. La variedad y el sentido de ese interés ameritarían un estudio detallado.

37. Sigmund Freud. "El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen". En *Psicoanálisis del arte*. Madrid, Alianza Editorial, 1981. p. 141.

38. Buntinx. *op cit.* 1983 [1984], p. 80.

mienzo del fin de una época, la culminación y crisis del desarrollismo anclado en la idea del progreso y la fe tecnológica. Ya otros han sabido percibir en todo esto la quiebra de un modelo determinado de modernidad, definida como el desarrollo continuo e ilimitado de las fuerzas productivas a través del conocimiento científico³⁹. Pero modernidad es también —y sobre todo en el terreno político— voluntad de ruptura con el pasado inmediato. En el velasquismo ésta adquiere connotaciones particulares al plantear la integración de las promesas desarrollistas a pautas y términos que se presumen tradicionales. Actitud que de algún modo se expresa en la consagración artística ensayada para cierta producción artesanal⁴⁰. O, más claramente, en los afiches de la Reforma Agraria y sus esfuerzos por asimilar las conquistas formales del Pop internacional a la exigencia de una nueva imagen local. Ninguna de las dos propuestas sobrevivió a la debacle iniciada en 1975. Pero de ellas surgió buena parte de la materia prima para el lenguaje plástico que se iría constituyendo durante los siguientes años, tanto en sus perspectivas abiertamente políticas como en su introversión final.

El proceso no es sólo ideológico. El fracaso del velasquismo cancela la experiencia de la modernidad pero deja un saldo: la crisis económica. Su secuela inmediata será la radicalización extrema de la sociedad, pero a más largo plazo desmovilizará a amplios sectores conforme la desobrerización multiplica y fragmenta las tácticas de supervivencia. Se generaliza así la huída hacia lo personal y lo cotidiano⁴¹. También los pintores la experi-

39. Estos son los términos escogidos por Guillermo Rochabrún en *Crisis y democracia en el Perú*. Lima, octubre de 1986, texto mecanografiado. p. 5. Para una visión menos específica, más amplia, véanse las diversas opiniones recogidas por "La experiencia velasquista en debate", en Carlos Franco (Coord.) *El Perú de Velasco*. Lima, CEDEP, 1986. p. [1911] - 1970
40. Para Mirko Lauer, iniciativas como el Premio Nacional de Cultura otorgado al retablista Joaquín López Antay expresaron la posibilidad de una modernidad andina en el arte así como la Reforma Agraria quiso esbozarla en la economía. El fracaso de ambos proyectos radicaría en la incapacidad del populismo para concebir otra modernidad que la capitalista. Véase *Crítica de la artesanía*. Lima, DESCO, 1982.
41. Rochabrún, *op. cit.* Para una apreciación temprana de este fenómeno, véase Luis Pásara. "¿Qué pasó con Hugo Blanco?". En *El Caballo Rojo*, No. 114, suplemento de *El diario Marka*, Lima, 18 de julio de 1982, p. 7.

mentan, al enfrentar la disolución del precario soporte que la pequeña burguesía politizada les había proporcionado. Ya no pueden seguir el camino radical de hace algunos años, pero tampoco les es factible penetrar de lleno en un sistema artístico, que displicentemente los incorpora a su circuito sin por ello integrarlos al mercado plástico mismo⁴². Esta inserción incierta los coloca en una posición ambigua que no deja de manifestarse en las obras mismas. Una evidente distancia las separa de las propuestas claras y homogéneas que, pocos años antes, fueran concebidas bajo la expectativa de una inminente transformación social. La dispersión de imágenes corresponde a la dispersión de vidas. Al perder la expectativa y el espacio otrora compartidos, los pintores pierden también el vocabulario artístico que los unía. Lo que hoy vincula a sus obras es el variado repertorio de una misma desazón. La perplejidad que brota de la percepción de lo social como carente de sentido. El escepticismo que desemboca en lo estrechamente personal asumido como un refugio. La crisis de identidad en que ambas dimensiones se conjugan, anunciada ya por cuadros como "Charito" y llevada a su culminación expresiva en el último grabado de Salazar. Pero ante todo la frustración de quienes supieron formalizar y darle un rostro inédito al proyecto socialista de la época, sólo para verlo abortado sobre el vértice mismo de su culminación. Sensación de derrota pero también de desconcierto, por ser consecuencia no de una abierta lid política con la derecha sino de fuerzas que parecían inexplicables y de situaciones confusas al interior de la propia izquierda.

De este contexto anímico brota la obsesión e indefinición de los pintores frente a Sendero Luminoso, en cuyas acciones creen vislumbrar los ambivalentes signos de un resurgimiento andino. Un claro indicio al respecto es la opción de Noriega por modelos tomados de la tradición campesina, así como su posterior estilización hacia referentes cada vez más abstractos e imprecisos. Pero es en las modificaciones experimentadas por el motivo del fardo que esta angustiada expectativa encuentra su representación más precisa. En 1980 los antiguos muertos componían el marco propiciatorio para una transformación moderna, invocada con fervor y optimismo. Pocos años después ellos pasan a ocupar el cen-

42. Ninguno de los artistas aquí mencionados tiene dificultades mayores para exponer. Pero el espacio ganado en las paredes de las más importantes galerías todavía no se traduce en un acceso a un sector proporcional de su clientela.

tro mismo de obras atravesadas por la ambigüedad y el desasosiego.

Hay aquí implícito un derrumbe personal, es cierto, pero también un malestar de época sobre el que quisiera detenerme en lo que queda de este ensayo. Pues tal vez en todo esto se perfilan algunos rasgos propios de lo que en otros lugares ha dado en llamarse la post-modernidad. Son producto de una crisis que no se atribuye ya a las estructuras tradicionales de la sociedad, sino a experiencias fallidas de modernización. En los términos de un conversatorio reciente, estamos ante la clausura de aquella etapa de nuestra historia que se inicia en la década del 20⁴³. Flores Galindo resume el problema en una frase provocativa: Leguía produjo a Haya y Mariátegui; Velasco ha producido a Alfonso Barrantes y Alan García⁴⁴. El comentario a la miseria ideológica de nuestros días es explícito, pero quizá incompleto. Las evidencias surgidas de la producción artística revelan la necesidad de añadir el nombre de Abimael Guzmán. No por su aporte teórico sino por lo sintomático y llamativo de un movimiento en el que nos vemos obligados a confrontar las otras secuelas de desarraigo y frustración generadas por nuestro desarrollo trunco. En efecto, la perpetuación de la lucha armada parece responder a situaciones intermedias que son consecuencia de estrategias equivocadas de modernización. El incremento acelerado de jóvenes y mestizos en la población, así como de migrantes y desempleados, provoca inseguridades y agrava problemas ya existentes de identidad⁴⁵. Alimenta así ideologías peculiares como la "idea crítica" del Perú que Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart han descubierto generalizadas entre los profesores de escuela. "Sintetizando ideas largo tiempo vigentes con otras distintivamente nuevas", esa visión redefine el concepto mismo de modernidad al esbozar nociones propias de la revolución y del futuro. Nociones en las que —por ejemplo— no aparece la democracia política como aspiración⁴⁶.

Pero la consolidación de estas perspectivas coincide con el giro socialdemócrata ensayado por buena parte de

43. "La experiencia velasquista en debate". *op. cit.*

44. *Ibid*, p. 927.

45. Alberto Flores Galindo. "¿Es posible la utopía?". En *El Caballo Rojo*, Segunda época, No. 1, suplemento de *La Razón*, Lima, 28 de setiembre de 1986; pp. 4-5

46. Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart. "La 'Idea Crítica': Una visión del Perú desde abajo". En *Los Caminos del Laberinto*, No. 3, Lima, abril de 1986; pp. 3-14.

una izquierda que logra así oficializarse durante el segundo belaundismo. La paradoja da sustento a una importante tesis: a pesar de ciertas apariencias y deseos, en la sociedad peruana persiste una desarticulación profunda. No existe, por lo tanto, un único espacio social al que todos concurren para hacer política. Lo demuestra la coexistencia —y el éxito relativo— de proyectos excluyentes como los de Sendero Luminoso, el Apra y ese conglomerado de contradicciones que lleva el curioso nombre de Izquierda Unida. Las tres son fuerzas representativas de una porción de lo popular, pero ninguna puede asumir el monopolio de esta categoría. En el Perú, hoy, lo popular es una realidad escindida⁴⁷.

Sin embargo existe una tradición andina de la cual todos se reclaman a su manera tributarios. Y tal vez ello explique por qué, a seis años de iniciada la insurrección, Sendero Luminoso no ha tomado el poder pero sí ha capturado la imaginación nacional. Aunque el enfoque varíe, su accionar está en el centro de muchas de las propuestas culturales más importantes del momento. Por cierto también de los comentarios políticos, sin embargo allí suele primar una ofuscada subjetividad, oportunamente denunciada por Nelson Manrique en un artículo que provocó las más exaltadas reacciones pero —hasta donde he podido constatar— ni una réplica meditada⁴⁸.

Es significativo que prime una actitud de escándalo antes que de reflexión. Ya Henri Favre ha destacado la creciente tendencia a substituir el análisis de Sendero por su exorcismo, anatemizándolo en términos pasionales para “liberarse de la carga de ansiedad que generan sus actos”⁴⁹. Ansiedad es ciertamente lo que se expresa en la interpretación cultural de estos hechos. Desde algunos tempranos —e importantes— textos del poeta Antonio Cisneros hasta los trabajos más recientes de Noriega o Williams o Salazar. Como tantos de su generación y condición, estos artistas compartieron la esperanza de que

47. Este párrafo es una libre interpretación de las ideas resumidas por Nelson Manrique en “El terrorismo y la imagen del Perú”. En *El Caballo Rojo*, Segunda época, No. 4, suplemento de *La Razón*, Lima, 19 de octubre de 1986, p. 3. El título no pertenece al autor, como se verá.

48. *Ibid.*

49. Henri Favre. “‘Desexorcizando’ a Sendero”. Entrevista de Raúl González en *Quehacer*, No. 42, Lima, agosto-setiembre de 1986, p. 47.

cierta pequeña burguesía —ilustrada y radical— pudiera encarnar la nacionalidad misma integrando las culturas dislocadas del país bajo el discurso unificador del socialismo. Tras alcanzar una inusitada vigencia, esa utopía —como otras similares en la agrietada historia peruana— sucumbió a contradicciones propias y ajenas. Sobre sus escombros se erige la violencia actual, empujando a muchos hacia un proceso de introspección y conflicto íntimo con la política. Y es esta dolida (in)conciencia la que le impide reasumir los ilusionados compromisos de ayer.

Las obras aquí analizadas evidencian ese desgarramiento hasta en la selección de sus motivos: imágenes y gestos que se ubican en el quiebre mismo de las ideologías antes que en cualquiera de sus fragmentos. Muy otra será la actitud de quienes sencillamente niegan aquella porción de la realidad que cuestiona su visión unificada de lo político en el Perú. Resulta sintomático que el título original del texto de Manrique haya sido inconsultamente cambiado antes de su publicación: en abierta contradicción con el sentido mismo del artículo, el término “Sendero Luminoso” fue reemplazado por el de “terrorismo”. Se reducía así un complejo fenómeno social a su manifestación más repudiable y quizá menos significativa⁵⁰. Pero además quedaba evidenciado cómo en el nombre mismo de Sendero se percibe una *alteridad*, el lado otro e innombrable de la modernidad en crisis a la que también pertenece la izquierda oficial⁵¹. De allí la dificultad de esta última para acercarse al problema sin sentir su propia identidad amenazada. De

50. Cedo la palabra a Favre: “Sendero es un *movimiento insurreccional* que se vale del terrorismo dentro del cuadro más general de una lucha popular armada”. *Ibid*, p. 46. Énfasis en el original.

51. ¿Qué hay tras un nombre? Tal vez un ubicarse en el mundo. Cuando éste no parece ofrecer cabida, adquirir una identidad puede demandar un esfuerzo mesiánico. En sociedades tan fragmentadas como la peruana no puede sorprender que el fanatismo se generalice. Ya un observador agudo y comprometido como Arguedas lo puso en evidencia al plasmar las voces múltiples de los desarraigados de Chimbote en el “lenguaje aluviónico” del padre Cardozo: un discurso denso en el que se superponen mensajes religiosos, políticos y culturales. Asimila así la revolución armada al *yawar mayu* (“río de sangre... que arrasa y da alimento”), o la figura del Che Guevara a “la *senda luminosidad* que Juan XXIII abrió especialmente para la salvación del humano maltratado de negros, indios, cholos”. (*El zorro de arriba y el zorro de abajo*. En José María Arguedas. *Obras completas*. Lima, Editorial Horizonte, 1983. Tomo V, pp. 191-192. Énfasis

allí también los persistentes llamados a “derrotar a Sendero” o la reivindicación reciente de los principios de Ley, Orden y Autoridad⁵². Es el léxico inusitado de un sector de nueva izquierda, prematuramente envejecida en la larga marcha por la respetabilidad y la conquista de la clase media. En el camino van quedando no sólo su inserción en los sindicatos —hoy más bien escenarios de esporádicos resurgimientos clasistas— sino todo un concepto del país y de su transformación posible.

Es la imagen misma de la revolución la que ha cambiado para esa izquierda. Ya no una secuencia breve de disturbios en las grandes ciudades y luego la insurrección general que daría lugar a una toma relativamente incruenta del poder⁵³. Ahora se entrevé la realidad incipiente de una guerra civil sangrienta y prolongada, surgida de —pero no encerrada en— aquellas provincias del sur andino que algunos sociólogos habían borrado de la historia venidera del país. Ya no una sola y decisiva batalla, frontal y moderna, sino también un lento despertar de odios seculares y violencias atávicas. Y además la sensación de que los protagonistas de una revolución planteada en esos términos no serían ya los compañeros del aula universitaria o los amigos del barrio, sino una masa que se presiente oscura, distinta, ominosa. El futuro deseado de los años 70 es hoy un futuro temido.

Pero no siempre. Pues esa misma imagen es la que le permite a otros grupos reelaborar la utopía en sus propios y exaltados términos. No he tenido acceso a la producción propiamente artística de quienes comparten esta actitud. Sin embargo basta una somera mirada a los afiches senderistas (foto 23) o a las artesanías producidas por los presos políticos para apreciar cómo, en el Perú, los temores de un sector determinado dan expresión a las esperanzas de otro, a pesar de coincidencias ideológicas nominales.

mío). Lo premonitorio del léxico escogido por Arguedas no parece responder a una casualidad. Por otro lado no resulta difícil establecer distancias con el estilo escatológico de Sendero y con el autoritarismo que lleva implícito. Pero no es por la vía de la condena moralista que llegaremos a comprender las insólitas fuerzas que están recomponiendo al país.

52. Véase, por ejemplo, Víctor Hurtado, “IU: Ley y Orden”. En *El Caballo Rojo*, Segunda época, No. 1, p. 3.

53. Es la imagen que podría derivarse de películas como *Octubre* de Eisenstein, o de libros como *Diez días que conmovie-*

No tendría sentido comparar demasiado puntualmente a esta producción con los cuadros y grabados que ya he analizado: pertenecen a géneros plásticos distintos, concebidos para públicos y usos divergentes. Pero es instructivo el contraste entre la desazón implícita en los últimos y la carga mesiánica que exuda la primera. Aunque burda y panfletaria, el significado de ésta mantiene una cierta relación con las transformaciones sufridas por aquella franja del arte erudito que aventuró salidas radicales.

Sin embargo debemos cuidarnos de las conclusiones fáciles. En la propia izquierda legal —en su considerable área de influencia— las reacciones anímicas a la polarización actual constituyen un universo amplio y con frecuencia contradictorio. Analizarlo implica dificultades especiales: interesa tanto la generalidad del proceso como la constatación del modo en que éste es vivido bajo cada circunstancia.

Pero probablemente sea en la actividad plástica donde tenemos el registro privilegiado de los diversos modos y momentos en que la gran esperanza socialista de la década del 70 se convierte en una utopía amargamente perdida. Este artículo espera, entre otras cosas, haber contribuido a demostrarlo⁵⁴.

ron al mundo de Reed. Ambas referencias pertenecen a Gonzalo Portocarrero y Alberto Flores Galindo, con quienes he tenido oportunidad de discutir las ideas que sustentan este párrafo.

54. Hasta aquí la experiencia acumulada bajo el segundo beaudismo. Sin embargo, hoy la radicalidad pareciera estar buscando una segunda oportunidad. Lo pone de manifiesto el rebrote de tendencias clasistas un tanto al margen de Izquierda Unida, pero también al interior de ésta se percibe una actitud nueva. Horas antes de entregar este artículo leo en *Amauta* (Lima, 11 de diciembre de 1986, p. 5) un editorial que lleva el significativo título de "La hora del reencuentro". "Tras seis años de una cierta fascinación por las urnas", se afirma allí, "los ojos empiezan a volver —nuevamente— al movimiento social". Una semana antes (11 de diciembre de 1986, p. 16) la misma revista difunde un "Llamado a los intelectuales" en el que Miguel Azcueta —el respetado alcalde de Villa El Salvador— solicita un retorno al trabajo de base para la formación "de nuevos y mejores dirigentes". Algo similar, aunque más complejo, se desprende del artículo de Agustín Haya publicado en la misma página, donde además se postula una inusitada voluntad de poder. Quizá el período del desconcierto esté acabando, pero resulta significativo que esto sólo se de en la coyuntura distinta inaugurada por el régimen aprista. ¿Qué imágenes darán expresión a los nuevos y cargados tiempos?

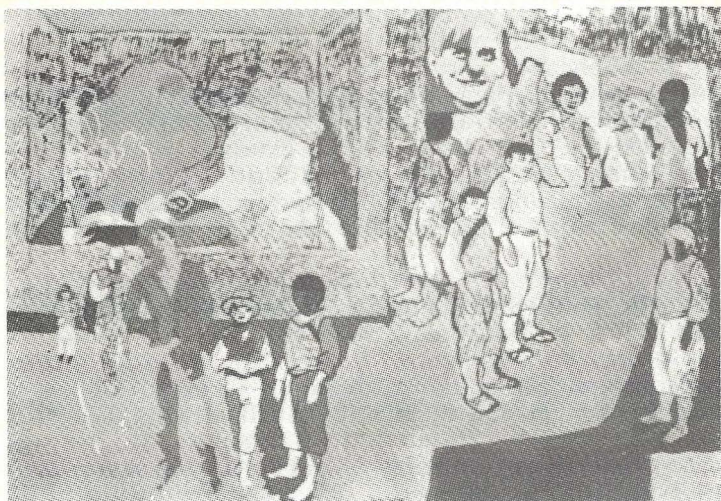


Foto 1



Foto 2



Foto 3

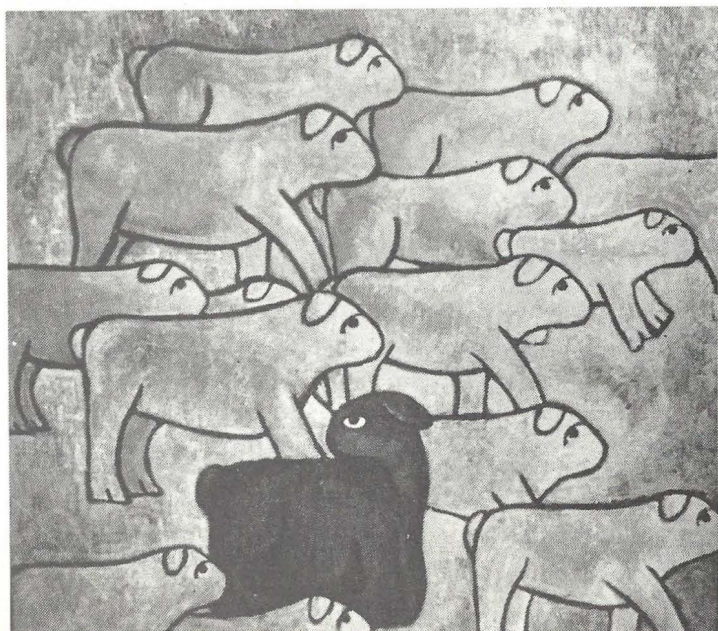


Foto 4



Foto 5

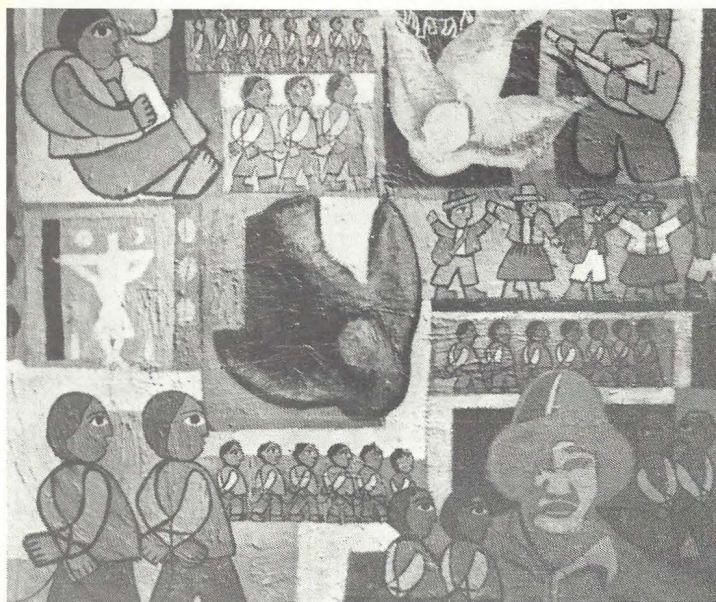


Foto 6



Foto 7



Foto 8

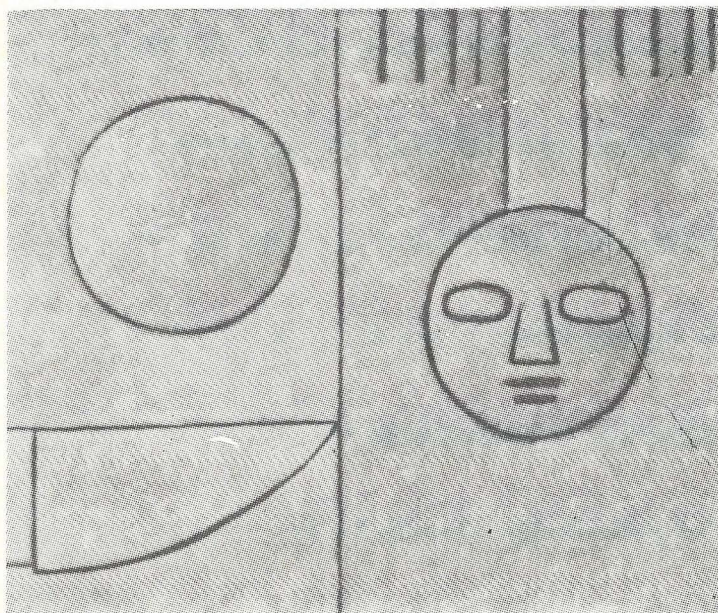


Foto 9

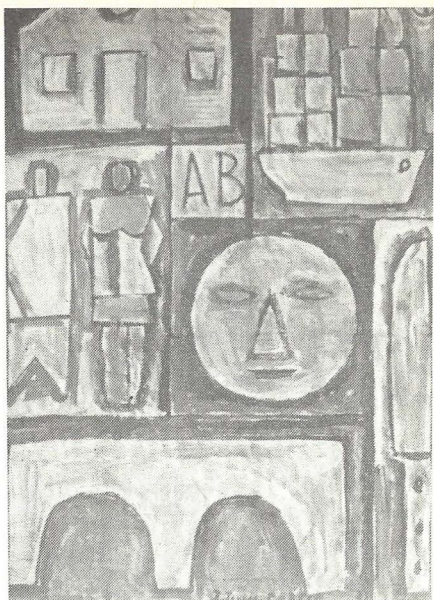


Foto 10

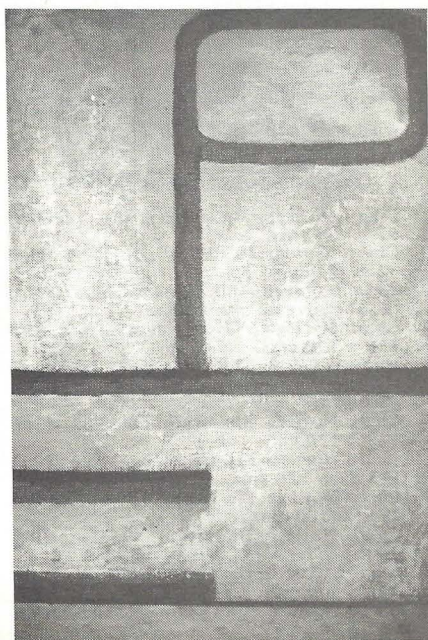


Foto 11

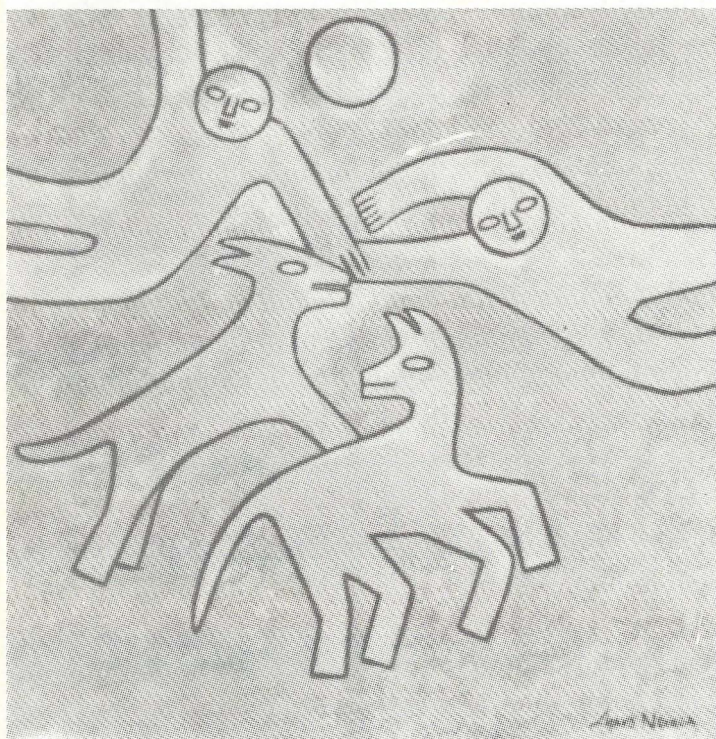


Foto 12

ILUSTRACIONES

1. Charo Noriega. Sin título. 1981. Técnica mixta sobre madera. 95 x 60 cms.
2. Charo Noriega. "Charito". ca. 1982. Oleo sobre madera. 82 x 62 cms.
3. Anónimo cusqueño. "Los trabajos del campo". Siglo XIX. Técnica mixta sobre bayeta preparada.
4. Charo Noriega. "Oveja Negra". ca. 1983. Témpera sobre tela. 120 x 120 cms.
5. Huayco E.P.S. "La toma de la fábrica Cromotex". 1981. Mural inconcluso en la fachada exterior de la Municipalidad de Vitarte. Hoy desaparecido.
6. Charo Noriega. Sin título. ca. 1982. Témpera sobre madera. 120 x 120 cm.
7. Charo Noriega. Sin título. ca. 1983. Témpera sobre tecnoport. 111,5 x 114 cms.
8. Charo Noriega. Sin título. 1983. Témpera sobre madera. 111 x 103 cms.
9. Charo Noriega. Sin título. 1985. Acrílico sobre tela. Sin medidas disponibles.
10. Joaquín Torres García. "Composición". 1931. Oleo sobre tela. 76 x 100 cms.
11. Charo Noriega. Sin título. 1985. Témpera sobre tela. 110 x 80 cms.
12. Charo Noriega. Sin título. 1984. Témpera sobre tela. 120 x 120 cms.

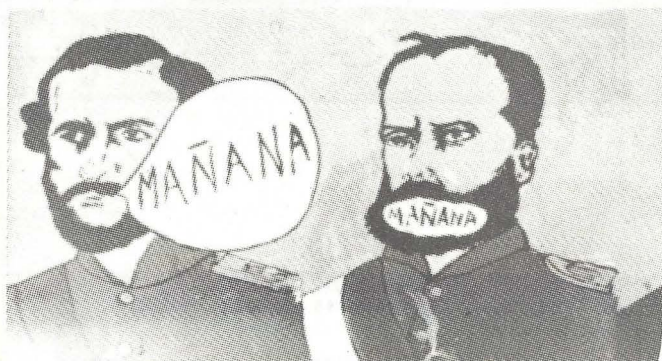
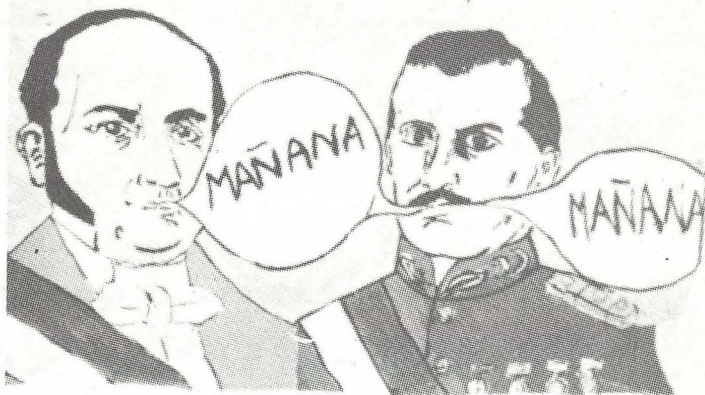


Foto 13

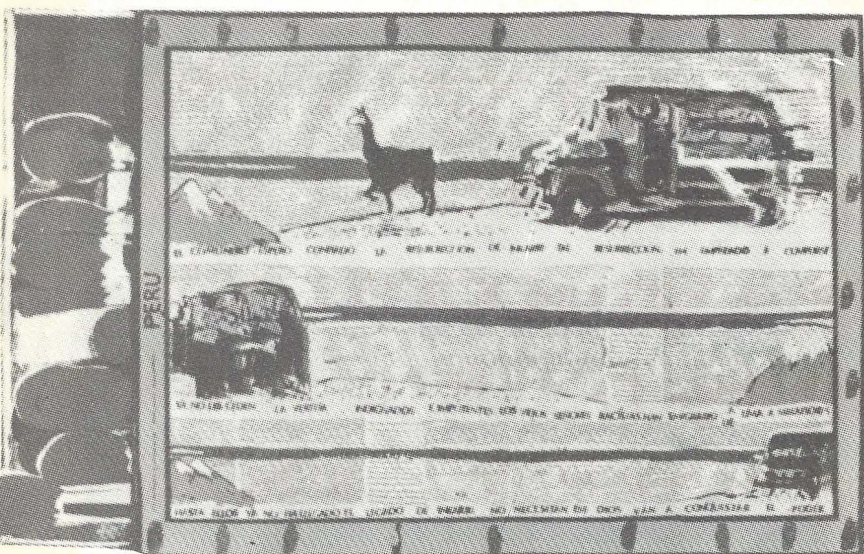


Foto 14



Foto 15

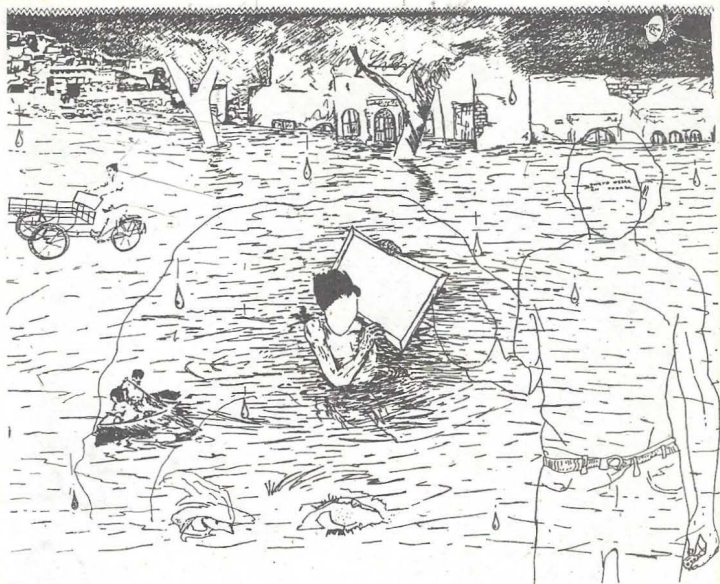


Foto 16

13. Juan Javier Salazar. "Perú, país del mañana" (detalle). 1981. Técnica mixta sobre madera triplay.
14. Juan Javier Salazar. Sin título. 1980. Serigrafía sobre papel. 58 x 90 cms.
15. Emblema de la marca de fósforos "La llama". Diseño original de Jose Sabogal.
16. Juan Javier Salazar. "Ñoba ritual" 1984-1985. Offsset sobre papel. 32 x 45 cms.



Foto 17

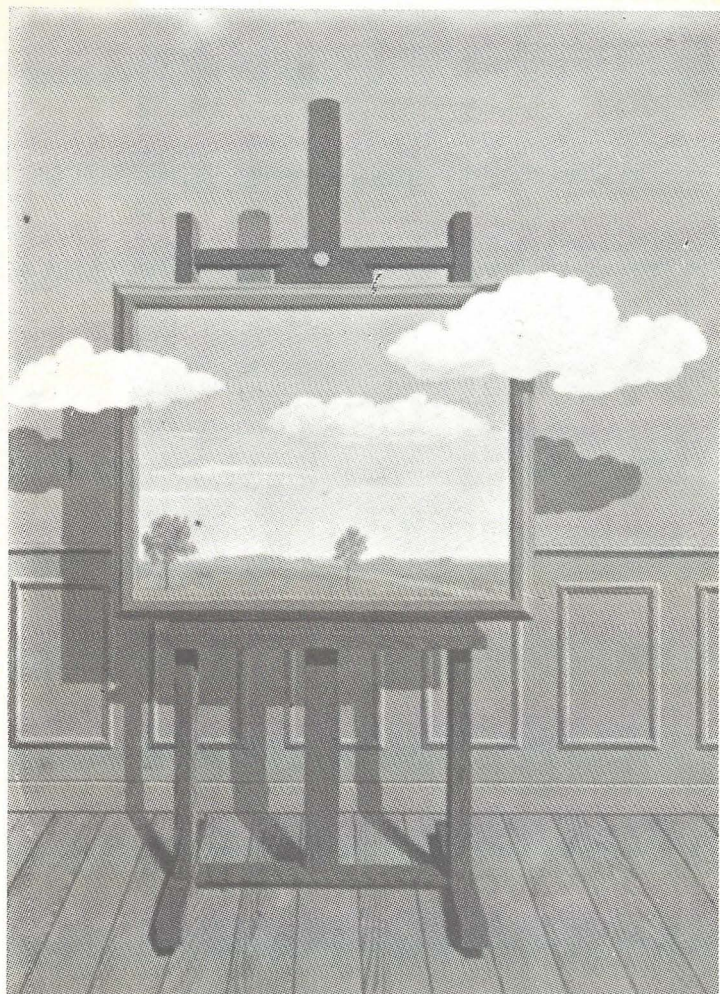


Foto 18

U. N. M. S. M.
BIBLIOTECA CENTRAL
HEMEROTECA
FONDO ANTIGUO



Foto 19

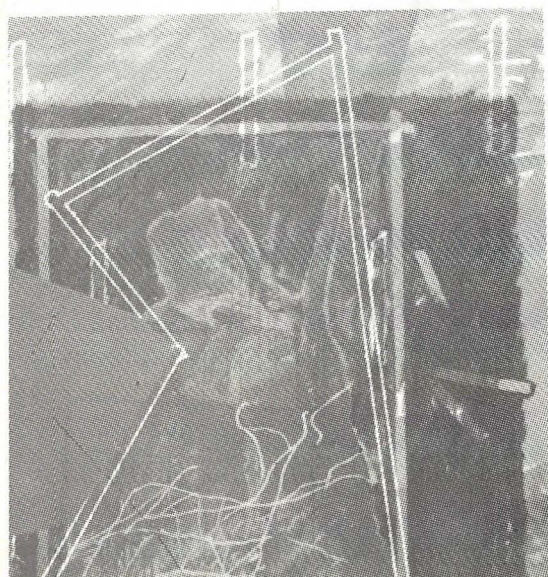


Foto 20

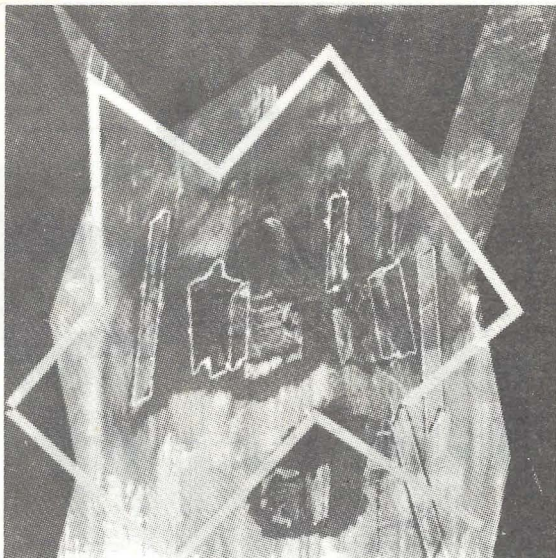


Foto 21

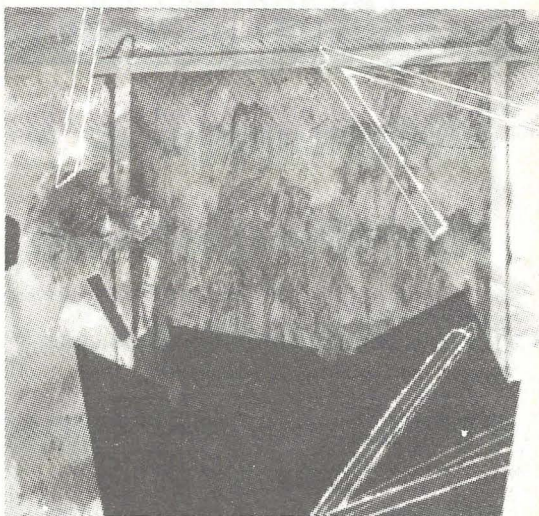


Foto 22



Foto 23.

17. Armando Williams. Sin título. 1981. Técnica mixta sobre tela. Sin medidas disponibles.
18. René Magritte. "La venganza". Oleo sobre tela.
19. Armando Williams. "Fuera de sitio". 1983. Acrílico sobre tela. 150 x 150 cms.
20. Armando Williams. Sin título. 1984. Acrílico sobre tela. 150 x 150 cms.
21. Armando Williams. Sin título. 1984. Acrílico sobre tela. 150 x 150 cms.
22. Armando Williams. Sin título. 1984. Acrílico sobre tela. 150 x 150 cms.
23. Anónimo. "¡Desarrollar la guerra popular!". 1985. Serigrafía sobre papel. 29.5 x 21 cms.

Debate

UNMSM-CEDOC

UNMSM-CEDOC

Generación del 68:
Ilusión y realidad

Alberto Flores Galindo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

7. Ver Carmen Rosa Balbi.

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Antonio Cisneros

Generación del 68: ilusión y realidad pertenece a la estirpe (tan y rara necesaria) de los textos estimulantes. Donde la inteligente aventura personal deja de lado al fichero acucioso y roedor.

Muchos de sus juicios y perspectivas podría hacerlos míos. Pero de eso no se trata. Hay, en cambio, algunas secuencias que no entiendo o, a secas, no comparto.

ENTRE HUAMANGA Y LONDRES

Parece útil hablar de la generación del 68. Se establece así una bisagra entre las décadas del 60 y del 70 que, realmente, ofrecen una continuidad a todas luces. Año de la masacre de Tlatelolco en México, del mayo francés, de la muerte del Che, de Praga, Berkeley, Berlín, Tokio, de la revolución cultural china y la gran ofensiva del Tet en la guerra de Vietnam.

En el Perú, es el año del golpe militar del general Velasco. Suerte de revolución frustrada y, al mismo tiempo, flor y caldo de cultivo para polémicas (digamos) ideológicas en el purgatorio de la izquierda académica y estudiantil.

Flores Galindo hecha mano al refrán árabe para situar a las generaciones: Uno se parece más a los amigos que a los padres. Yo podría agregar: a los amigos del barrio en que uno vive.

Sucede que por entonces, hacía ya dos años que yo había sentado mis reales en Londres. Vecino de Earls Court, reducto de australianos y pacíficos hippies. Para mí, la política peruana había terminado en 1965. Año de la Quinta Tartaria, el jirón 28 de Julio, la Universidad de Huamanga, el Acuchimay, el barrio de San Juan Bautista y el fin de las guerrillas. Mi Ayacucho. Volví a Lima para despedirme de mi hijo Diego, casi recién nacido, rumbo a la isla de los Beatles y los Rolling Stones.

Con la muerte de Luis De la Puente y la prisión de Héctor Béjar algo se me cerró en la garganta y en la vida. Por lo demás (salvo apariencias) siempre estuve lejos de las academias y las militancias. Como estudiante, empecé en la Católica y, expulsado, terminé en la San Marcos. No tengo Alma Mater ninguna. Conozco más bares (o muchachas) que bibliotecas (o alumnas) en las

muchas ciudades que he habitado. Y aunque entusiasta de Cuba y (en general) izquierdista, estoy negado para los vericuetos de la táctica, la estrategia y la nefasta disciplina. No poseo certezas en la vida ni amistades de mi época escolar. Prefiero las crónicas de viaje o los recetarios antiguos de cocina que la crítica literaria, las ciencias sociales, o el noventa por ciento de las novelas.

Dicho todo lo dicho, podría sentirme inhabilitado (como los futbolistas) para comentar el ensayo de Tito Flores. Sin embargo, agregaré un par de notas marginales.

UNO: VELASCO

“Volví de Europa, luego de varios años, cuando el gobierno del general Velasco (entonces dicho de la revolución peruana) estaba en punto de caramelo.

Mucha agua había corrido bajo los puentes. Yo dejé un país casi bananero, cuyo sueño era Miami en la versión de Life, y me encontré con una tierra donde los usos de la reforma agraria, o la expropiación de minas y petróleos, ya no eran temas de una izquierda clandestina sino asunto gobiernista y nacional.

Hasta los generales más entorchados hablaban del imperialismo yanqui. Y los peruanos, comunes y corrientes, descubrieron que en los países socialistas (antes llamados de la cortina de hierro) nadie devoraba a los infantes, ni incendiaba los templos en las noches de luna.”

(en El Caballo Rojo, 12/8/86)

A las pocas semanas de mi llegada, asistí como curioso (en el buen sentido de la palabra) a un mitin en la Plaza Dos de Mayo. La gran mayoría de los participantes, frente al balcón de la CGTP, eran obreros y artesanos. El tono, antiimperialista y las expectativas, cosas muy concretas sobre salarios y producción.

De pronto, aparecieron unos grupos de muchachas y muchachos (jeans y bolsita coquera) de clara facha universitaria. Con las masas juntos pero no revueltos, gritaban: “¡Mitin clasista, no revisionista!”.

Sea porque no viví el proceso de los años previos, o por mi evidente pereza teórica, la cosa es que sentí que algo no funcionaba. Los obreros mostraron su malestar. Y la escaramuza terminó, luego de un discurso juvenil y paralelo, sin audiencia.

Al fin y al cabo, la novedad consistía (para mí, al menos) en ver las banderas socialistas en manos de los trabajadores y no, co-

mo en mis años mozos, siempre entre las logias y federaciones de estudiantes.

DOS: TEOLOGIA

*“Llueve entre los duraznos y las peras,
las cáscaras brillantes bajo el río
como cascos romanos en sus jabas.
Llueve entre el ronquido de todas las resacas
y las grúas de hierro. El sacerdote
lleva el verde de Adviento y un micrófono.
Ignoro su lenguaje como ignoro
el siglo en que fundaron este templo.
Pero sé que el Señor está en su boca:
para mí las vihuelas, el más gordo becerro,
la túnica más rica, las sandalias,
porque estuve perdido
más que un grano de arena en Punta Negra,
más que el agua de lluvia entre las aguas
del Danubio revuelto.
Porque fuí muerto y soy resucitado.”*

(fragmento de *Domingo en Santa Cristina de
Budapest y frutería al lado*)

En el nivel ideológico (y político, sobre todo) que Tito Flores sitúa su texto, se entiende que la Teología de la Liberación le suene externa y programática. Ajena (según dice) a los diablos domésticos del individuo y a los diablos sincréticos del colectivo popular.

A mí se me aparece como una perspectiva saludable para el alma de fe. Pues su punto de partida (aunque usted no lo crea) es la espiritualidad religiosa. No un ensayo sobre la realidad nacional, menos una fórmula política obligada a probar su eficacia.

Flores Galindo cita (y asume) a Luis Pásara en aquello de “la catolización de la izquierda revolucionaria”. Puede ser. En los linderos de la táctica y la estrategia. En el mundo real, mi caso por ejemplo, la cosa fue distinta.

En el 74 sufrí una reconversión cristiana. Eso permanece en lo inefable, salvo el testimonio del trozo de poema que antes cito. Aunque deseo aclarar que no fui un izquierdista subido al carro de Dios. Más bien un escéptico, que regresando a Cristo volví, poco a poco, a la vocación izquierdista, por ese entonces también diluída.

TRES: EN GENERAL

La búsqueda y exaltación de la utopía a lo largo del texto de Flores no se condicen, por momentos, con los reclamos militantes. Sea un ejemplo: Explicar la actual capa caída del marxismo por los allanamientos bibliotecarios que sufren profesores y estudiantes de la zona de Ayacucho. Demasiado heroico (y simple) para ser la verdad.

Por otro lado, se me escapa esa vuelta de tuerca en que, de golpe, marxismo y revolución se convierten en netas equivalencias. Y más todavía, cuando el pensamiento marxista se torna, sin discusión, en el sinónimo cabal de la utopía.

En todo caso, este texto que, de paso, nos previene contra los errores (y horrores) parlamentarios, reformistas y liberales no define (lo que, supongo, tampoco es su intención) una propuesta coherente. Menos mal. Creo que parte de la generación del 68 (muchos letrados, al menos) sigue deambulante entre sus corazones guerrilleros y sus centros académicos. En pos de alguna verdad.

No al entrampe

Efraín Trelles

Mi estimado colega Alberto Flores Galindo tiene la virtud de contar historias interesantes. También lo ha caracterizado un deseo por transcurrir siempre entre las intimidades del presente, por remoto que sea ese tiempo histórico al que a veces nos conduce el oficio de historiador. Generación del 68: ilusión y realidad es un sugerente resultado de ambos aspectos: historia de un grupo de intelectuales urbanos y su transcurso grupal e individual en los últimos veinte años, ¿Qué fue aquello? ¿Qué fuimos? Dada su partida de nacimiento en el 68, este novísimo personaje histórico que se ha dado en llamar generación del 68 trazó sus linderos orientado en torno a la crítica al gobierno militar, pretendió ofrecer una imagen diferente del país, estuvo a la vanguardia (aunque quizá esto último lo comprendió mal o tarde) del movi-

miento popular que devolvió a los militares a su tarea profesional, acuñó el clasismo en años duros... y luego entró a las elecciones y se puso cuello y corbata, ascendió al Parlamento y desde allí (en algunos casos) ejerce la función pública en nombre del pueblo. En otros casos, el personaje ejerce su motivación interna en su propia línea de producción: la docencia, la labor periodística, la investigación científica (con perdón por lo abusivo del término), la promoción y organización social, la lucha por los derechos de minorías oprimidas, ojalá también en bares, tribunas de estadio, algún parque y otras quebradas del cotidiano reto del vivir. Ah, felizmente también tenemos poetas y poesía, y de la buena.

Sin embargo, resulta que no nos va bien. Puede irnos personalmente de la gran flauta. Yo creo y espero que más de uno de mis amigas y amigos (sobre todo de mayor edad) se hallen bien de salud moral y física y en proceso de crecimiento, pero no se podrá negar que el Perú de hoy es harto diferente del que imaginábamos años atrás al conjuro de largas tazas de café. Señalar semejantes cosas no puede considerarse fatalismo, salvo que por esto último se entienda el deseo de iluminar espacios oscuros. En su ensayo Flores Galindo señala acertadamente la fuerza simbólica de ese encuentro de zorros que nos ofreciera Yuyashkani y adelante que ese fagonazo desconcertante ha sido, para el personaje y el país, la irrupción de Sendero Luminoso y los años de sangre que vamos contando. Correcto.

Supongo que va siendo evidente que comparto gran parte de los elementos que este ensayo nos ofrece. Pero como el cliente tiene siempre la razón, el lector inducido a la reflexión tiende casi siempre a pedir más. Todo ensayo tiene su contexto: este es el resultado de un reciente conversatorio universitario y de una alturada y saludable discusión con otro ensayo publicado en *Los caminos del laberinto* sobre el mismo personaje, la generación del 68. Pero cuando la discusión, felizmente, se abre y hace más pública y general comienza a interesar más el personaje, que este buen ensayo que tengo el gusto de comentar. Yo pienso que el futuro que imaginaban los incontables personajes de este ensayo no solamente tiene hoy su nota discordante en Sendero: también desafián esa imagen la llegada del APRA al poder y la presencia de esas masas que frecuentemente llenan plazas (no importan butifarras o paites) colgadas del estribillo manido, Alan-Alan.

Se precisa de nosotros una mayor reflexión en torno a este punto. Creo que solamente hay una cosa peor que ser derrotados electoral y políticamente como ocurrió en 1980 y 1985: el serlo y no entender o no querer aceptar las razones del desenlace. El análisis del triunfo del APRA es una diana para esta generación del 68. Después de todo, se supone que crecimos en el convencimiento que el APRA había capitulado con la derecha, era un

partido longevo y, bueno, poco importaba que no muriera porque total vivía de rodillas. Acá interesa poco (hasta de los políticos y pensadores) la estudiada ejecución de un ritual de autocrítica. Se precisa más de una ampliación de los criterios con los que se pretende medir la realidad. El análisis y la comprensión de la hora actual constituyen un reto de proporciones. Eso no debiera asustar a nadie. Lo único que me inquieta es que en una de esas, quienes tienen asignada y delegada la conducción política de la izquierda opten por cobijarse bajo las viejas tablas de la ortodoxia marxista (siempre será fácil endosar a los apristas algunos adjetivos de Lenin sobre los mencheviques), o subordinen el crecimiento orgánico y democrático de IU al interés de grupo (ya que no al humor personal) y resulte entonces que a la vuelta de la esquina la oposición al APRA y su remoción electoral corra por cuenta de una derecha apenas remozada. Alguien podrá decir, pero eso es electorerismo, ilusionarse con el sistema, ignorar el remolino que pareciera hacernos circular hacia un inevitable choque total entre el ejército y sendero. Sí pues, hay remolino, pero precisamente por ello es preciso tratar de cambiar el rumbo a las aguas. La posibilidad de una IU orgánica capaz de convertirse en terreno sólido para un país democrático no puede negarse o afirmarse por vía de enunciado, anatema, dogma o deseo: será negado o confirmada a través del propio intento por hacerlo. Creo que hasta en el alto porcentaje de votación municipal —obtenido prácticamente sin campaña— hay lecciones que será preciso asimilar. No al entrampe.

Encuentro muy precisas las palabras de Flores Galindo sobre la crítica negativa y el dogmatismo. Con la misma devoción con que algunos paisanos de hoy esperan de unas hojas de coca y un algo de aguardiente la propiciatoria comunicación con los apus, nosotros leíamos devotamente los textos que nos condujeran a una solución explicada de nuestros problemas: como si el orden de las cosas pudiera depender del orden de las palabras. Semejante constatación resulta particularmente importante en momentos como el actual, cuando precisamente se necesita acortar la distancia que separa a las palabras de las cosas y aún asimilar que son más importantes las cosas que las palabras. Contribuye a la urgencia de una liberación de rigidismos conceptuales la creciente impresión que al país —no necesariamente al personaje sobre el que trata el ensayo— el traje occidental no le queda todo lo bien que queremos.

Es evidente que un ensayo como el que motiva los comentarios tiene mucho de introspección. Me impresiona en modo especial la constatación de la existencia de esos “contestatorios capaces de un discurso extremista sobre el país, pero no necesariamente sobre sí mismos”, así como la afirmación que “la crisis de la izquierda arrastra las crisis de la pareja: se liquidan ásperamente los felices compromisos establecidos apenas unos años antes.” En el primer caso, es saludable antes que deprimente verificar que

buena parte de la nueva ética revolucionaria que fluía en la pila bautismal de la generación del 68 se sustentaba en estructuras internas que poco se apartaban del convencionalismo que supuestamente se rechazaba de partida. En el segundo estamos ante la venganza de lo cotidiano: sí pues, algunos estamos instalados y tenemos barriguitas, experimentamos la insospechada visión de otros jóvenes con otro grito y otro estilo y de pronto nos encontramos pareciéndonos más a nuestros padres que a nuestros amigos de juventud. Es verdad que puede producir temor la idea que detrás de todo el discurso y contexto radical de que hemos pretendido nutrirnos se levante un andamiaje bastante tradicional. Pero ha llegado la hora de dejar de temer aquella imagen y más bien empezar a domesticarla. Salvo, claro, que pretendamos volver intempestivamente a las tablas de la ley y empezar a recitarlas nuevamente, o proclamar que todo ha terminado y no hay salida.

Es en verdad muy cierta la necesidad de tener alguien con quien discutir y durante los 70 la discusión fue para la izquierda un monólogo. Se discutía entre los partidos y quizá acá estén incubadas algunas de las razones de la rigidez del pensamiento de la llamada nueva izquierda. Felizmente la situación ha cambiado, la derecha en el país ha recobrado voz en la discusión nacional, a despecho de su descalabro electoral. ¿Alguien recuerda un estupendo artículo de Alfredo Bryce (*Oiga*, segunda mitad de los setenta) sobre las juventudes conservadoras de las europas por las que transitaba su conducta de escritor peruano? A pesar de la onda punk y sin que la chicha pueda detenerlo, esos jóvenes que despertaban en Bryce las primeras nostalgias por la generación del 68 y sus inolvidables fresas de la amargura ya están entre nosotros. Se los puede ver muy formales, de terno con inusitada frecuencia (aunque últimamente con casaca), muy seguros ellos con el pelo bien recortado y los conceptos muy claros. Sean bienvenidos, los necesitamos porque resulta contraproducente discutir con el espejo.

Es importante recordar que “con todas sus deficiencias y con todos los guarismos negativos que pueda incluir este balance, los años 70 renovaron la vida intelectual del país.” La historia no ha terminado y la generación del 68 ni prepara su sazón ni considera haberlo dicho y hecho todo. Urge, por ejemplo, entender mejor cual fue la trayectoria de nuestros maestros, modelos o simplemente sólidos puntos de referencia. Se precisa mayor atención al hecho evidente que nuestra sociedad enfrenta hoy —entre otras turbulencias— la presencia de una configuración demográfica inaudita e inédita. El crecimiento demográfico ha sido explosivo y corresponde a los años en que empezamos a venir al mundo. Por lo tanto la nuestra es también una situación particular. Este es un país joven y tenemos muchos que además hemos accedido a una educación que mal que bien se ha extendido. Basta

ver el notable incremento de aulas y carpetas que ha tenido lugar en los últimos veinte años, así como la proliferación de universidades. El resultado es ambivalente. De un lado tenemos más intelectuales urbanos bien educados, del otro se lanza a la frustración a una corriente humana y muchas veces también bien educada, frustración afirmada en la incapacidad del sistema para absorber los profesionales titulados que ha empezado a producir. Este fenómeno es también mundial. En otros términos: puede llegar a ser tan frecuente encontrarse con un taxista-psicólogo (o sociólogo o literato) en Lima como en New York o Huánuco. Allí en USA la ironía de los demás ha acuñado el término yuppies (no es gratuita la cachá con los hippies), a saber joven (young), urbano y profesional. Acá lamentablemente más bien tenemos jupides, a saber, jóvenes, urbanos, profesionales y desempleados.

Terminaré señalando que en el ensayo se advierte de dos riesgos que corre el pensamiento marxista en el Perú: interrupción de tarea generacional por vía de represión y exilio o una mayor asimilación al orden establecido, a fin de evitar lo primero. Es tan difícil poner en tela de juicio una posibilidad como la otra, pero no ha quedado demostrado ni la inevitabilidad de los primeros, ni la eventualidad de que lo segundo pueda evitarlo, es decir, que una participación orgánica de IU permita el sostén de un régimen democrático. Y esta última posibilidad (de materializarse) tendrá poco que ver con almuerzos, arreglos y concesiones y sí mucho con la demanda que pareciera expresar un sector del pueblo que quiere y necesita estar políticamente representado por una agrupación política que actúe como tal. Esa es, quiero creer, la nueva frontera de la generación del 68. Porque de lo contrario viene casi a dar lo mismo salir del Perú y quedarse fuera que permanecer acá pero acabar absteniéndose del país.

Carta

Rosa María Alfaro

Lima, 15 de noviembre de 1986

Amigo Alberto:

Pido disculpas a tí y a los lectores por escribir una carta en una revista tan seria. Pero el tema al involucrar la experiencia personal, me suscita la forma de comunicación escrita más rica y añe-

ja que hemos inventado y recreado los seres humanos. Ahora, más cómoda, te contesto desde mi individualidad, sin el apremio perturbador e impersonal del “nosotros” académico.

Al leer ambos artículos he vivido la sensación de estar ante las innumerables y multiformes piezas de un complejo rompecabezas. Arroyo las echó sobre la mesa, desordenadamente, magnificando provocativa y voluptuosamente su trascendencia. Volver sobre el pasado y allí explicarnos el itinerario de lo que hoy somos, me parece fascinante. Aún cuando las reconstrucciones sueñan a etapas concluídas, y el tiempo político y el subjetivo anuncian que todavía hay mucho por vivir.

Con esa agudeza y calma de las pasiones largas y profundas, dibujaste un fino croquis histórico para orientar el armado del intrincado juguete. Así con tus aportes, algunos bordes y facetas importantes de “nuestra imagen” se clarifican, quedan diáfanos. Pero en otros lados de ese rompecabezas, que aún no incorpora el color viejo, resulta difícil precisar los empates y desechar las incongruencias. A pesar de tu brillante lucidez, aún los vacíos y el desorden se entremezclan con esa complicidad de amante que vivimos con el marxismo y la revolución.

Admitir que nuestra historia es borrosa, sería mi primera réplica al artículo, porque tu fuerza y tu punzante enfoque parecen no admitirla. Estamos tan ligados a “nuestro” país que no podemos explicarnos a nosotros mismos sin entenderlo no como entorno o contexto, sino como parte constitutiva de nuestra identidad. Porque aunque intelectuales y protagonistas de la renovación en “la vida intelectual del país” con el marxismo abrazado, o a cuestas, somos parte de esa otra dificultad mayor, aún poco investigada e interpretada, de cuya dificultad de entender hablan significativamente algunos voluntarios exilios, no sólo de la izquierda, sino del país. Si bien esta oscuridad puede convertirse en penumbra estética que los poetas tocan y aman. Debemos admitir con humildad que todo lo que tú señalas como incomprendidos del país, lo son también de nosotros mismos, como totalidad de análisis.

Ser intelectual de los años 70 tuvo un doloroso costo. Esa, nuestra capacidad, que ensombrecía y erizaba a la derecha, era factor generador de diferencias y desentendimientos sociales. Esa criticidad negativa que definía una forma de conocimiento y una explicitación discursiva particular, hizo tan racionalista, tan dogmáticamente segura y paradójicamente lírica nuestra existencia, que poco pudimos dialogar con los otros sectores del país, especialmente con los oprimidos, a pesar de ser los destinatarios de ese voluntarismo moral que no “admitía la miseria y la injusticia”. Estábamos con ellos, en el campo, en los sindicatos, en las fábricas.

cas, en los paros, en las marchas, en las calles, como tú bien lo describes. Sin embargo, los conocimos poco y el diálogo no cuajó. Mientras ellos buscaban alternativas y salidas, nosotros invocábamos al diagnóstico y al aplastante "sistema" estructural. Nuestra racional propuesta no comprometía a las masas en la revolución casi inentendible. La apristización que hoy día vive el país está cubriendo este vacío de emoción y de esperanza, que nosotros, ni vimos, ni asumimos, porque sonaba a populista. Parte de la simpatía de los sectores populares por la izquierda ocurre al interior de esa dicotomía, que reconocía y agradecía el acompañamiento y el apoyo, pero que constataba la diferencia y construía la separación.

Los mundos culturales desiguales fueron superficialmente descubiertos y rápidamente congelados en aquel tímido reconocimiento de la existencia de las etnias y las nacionalidades, propia de algunos aburridos documentos partidarios. Formalizaciones que apagaban aquella ebullición convulsiva del mundo urbano y mestizo, sin percatarse que la cultura tiene mucho que ver con las formas de asumir la vida y de esperar los cambios. Las etnias fueron reducidas a una abstracción de la originalidad, folklorizando la política, sin remecerla, sin percatarse que esa curiosa y subversiva amalgama peruana, que entremezcla la cultura con la economía y la política, estaba ya conquistando el país de a pocos. Allí la organización popular tuvo un papel importante, pero no exclusivo. La búsqueda es colectiva e individual, actuando en las calles y al interior de los barrios y las casas, en locales sindicales, pero también en la fiesta y en la radio, pública y secreta, como respuesta a insensibilidad de los gobiernos, ante el desconocimiento de los intelectuales. En ese sentido, "nadar contra la corriente" es, como lo propones, una postura intelectualmente rica para el análisis pero pobre en sus propuestas de transformación. No constituye el alma de un proyecto que los oprimidos y explotados asumen como propio. ¿Grave deshumanización de la política? ¿Vanguardismo reincidente? ¿Alejamiento de las clases?

Pero "bajar de esos enunciados abstractos a la realidad inmediata" es sólo una dimensión de la desafiante búsqueda. El problema estriba también en el desarrollo heterogéneo del pensamiento marxista. Habiéndose gestado y profundizado en la criticidad, ha descuidado teóricamente el cambio, adelgazando y esquematizando la alternativa y el protagonismo popular. La compleja tarea de construir un proyecto conjunto que nos uniera con más profundidad, sin dejar de ser nosotros mismos, pero influyéndonos mutuamente, ha quedado en la dimensión de lo imposible.

Toda la primera parte de tu artículo, recurre con desafiante frecuencia a la teología de la liberación. No sólo para analizarla

como tal, sino para explicar su presencia tan altamente significativa en nuestra identidad, aunque parece tensionado al admitirlo.

Quisiera aquí reconocer que esa voluntad política del protagonismo popular, la ví mejor plasmada como búsqueda vital sin tanto preconcebido en los cristianos de la teología de la liberación, que en muchos de nosotros, a pesar de tu sugerente y acertada evaluación sobre su poco éxito masivo y orgánico, incrustada como está en un ámbito institucional eclesial. Debemos admitir, sin embargo, que teóricamente enriqueció a nuestra generación al lado de Paulo Freire, en el acercamiento al mundo popular. Si bien no constituyó un pensamiento, aunque es discutible, estuvo presente en el país, no sólo aportando elementos claves de comprensión del pobre, sino delineando diversas vertientes de compromiso con el pueblo oprimido en una línea más positiva que la nuestra, más enredada con la praxis, más libre de los determinismos que durante tanto tiempo nos han perseguido.

Tienes también razón cuando afirmas que la potencialidad innovadora del cristianismo tuvo un límite en el mundo de lo privado. Sin embargo, fue un mal común. Nos hermanaba. Una esquizofrenia de origen moral, nos impidió entender el placer, el goce, la gratuidad libre del amor, como parte del encuentro entre individuos, entre grupos y como expresión central de la definición solidaria de las clases y las culturas. Tensionados por el compromiso y por la concepción militar de la lucha de clases, no abordamos el desarrollo de este nivel, anatemizándolo como individualista o profano. Y allí está esa historia de conflictos hablando monotemáticamente de nosotros mismos.

Juzgar a otros desde su exterioridad, es una aventura riesgosa y atrevida. Ni las categorías que surgen de la eficacia del progreso son totalmente válidas. Si bien la opción institucional levanta riesgos, es una dimensión subsistente en la vida social. La Teología de la Liberación y el izquierdismo se limitaron a la Iglesia y la IU, respectivamente. Y han ido edificando una opción y una influencia latinoamericana valorables.

Priorizas en exceso y peligrosamente a los autores, a los Gustavos, a los que destacan porque escribieron, sin considerar allí a quienes mucho aportaron en esa construcción teórica. También somos una colectividad generacional. La admiración por la inteligencia resulta una callada debilidad que traidoramente nos acusa. ¡Cuántas pugnas y divisiones enfermaron a la izquierda bajo este candil! ¡Cuánta pedantería se admitió allí! Casi, casi la realidad nos quedaba chica. La teoría era la víctima, como sujeto aparte mirándose como Narciso en su propia fuente.

Hay algunos, no tan pocos, que no calzamos totalmente con tu diagnóstico final. Ese conflicto de características proféticas que transita entre dos riesgos, no nos interpela. Una diferencia de años más, constituye uno de los matices distintivos. Tampoco vivimos necesariamente en el círculo intelectual de la Católica, aunque por allí compartimos una parte de la vida. Vivimos otras experiencias en la década del sesenta y en ese cauteloso y vergonzante acercamiento a la democracia cristiana. Nos casamos antes y tuvimos que trabajar en múltiples y no siempre limpios oficios. Hoy los hijos son jóvenes, Nuestro paso por el marxismo no fue tan pasional. La militancia la abrazamos, pero con cierto escepticismo dubitativo. Hoy estamos dispersos, pero curiosamente estamos encontrándonos demasiado, casi parecemos buscarnos. La tensión entre la promoción o la educación popular y la actividad intelectual nos enriquece acumulativamente, aunque nos desgasta. El terror de volver a ser vanguardia, nos ha guiado por años. Pero la terapia está llegando a su fin. Allí nos hemos encontrado con los cristianos embarcándonos en una apasionante búsqueda teórica. Las investigaciones ya van gestándose, las experiencias se sistematizan, estamos bordeando el análisis, reencontrando la utopía popular, sin intentar aún convertirnos en pensamiento, ni en teoría revolucionaria. Estamos aún en proceso, convencidos de que el propio camino y la búsqueda son una nueva matriz del pensamiento.

Ciertamente, ustedes, nosotros, y yo, fuimos hechos en una trama persistente de rupturas. Ellas ya forman parte de nuestra dialéctica personalidad social. Como tú lo afirmas, comenzamos por la familia y seguimos con la clase, la religión, la pareja, el partido y la política. Hoy admiro en mis hijos esa capacidad por delinear su continuidad y esa fuerza por integrarse a los espacios masivos de identidad, el fútbol, la música, mientras que nosotros fuimos el signo elitista contrario. En el nivel teórico, nutridos por la vitalidad popular, no sólo gestada por la miseria y la injusticia, sino por la solidaridad y el amor por la vida, por la esperanza alternativa y la cíclica vuelta al placer, estamos preguntándonos por esa continuidad. El pensamiento dicotómico nos ha impedido ver todo lo que ocurre entre esas polaridades y esos tránsitos entre lo bueno y lo malo, lo reformista y lo revolucionario, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo social y lo político. ¿Por qué no pensar que los procesos de cambio verdaderamente transformadores permiten cambiar de sentido y organización a la vida sin negarla o condenarla? Las contradicciones sociales son motores revolucionarios cuando comprometen a las clases en proyectos sociales que se construyen como procesos históricos vitales, de una nueva organicidad.

Por eso pienso que los riesgos que señalas en tu construcción apocalíptica son ciertos pero no categóricos. Ni el Senderis-

mo, ni el parlamentarismo constituyen una polaridad encajonada en un callejón sin salida. No son una fatalidad, ni "la pólvora que estalla en el escenario" nos asusta. Porque aquí, en el Perú, la muerte es ya parte de la vida y el fin es el comienzo de otra utopía. La muerte y la guerra nos remecen, nos construyen. El sin sentido es la apuesta a otro nuevo. El funcionalismo de izquierda está empezando a morir. Los pensamientos totalitarios y autosuficientes se desmoronan. Las clases populares, víctimas de esa maldita violencia, la incorporaron ya a su historia, la mastican con dolor, pero la aceptan. Allí la esperanza no se agota, se levanta aún con más fuerza. Alan García es la expresión de esta paradójica continuidad, metáfora efervescente de la vida, pompa de jabón que nos refleja. Lo que me queda en el tintero ya lo conoces, una permanente comunicación y aprendizaje con las clases populares, y una convicción muy profunda que los explotados y los oprimidos de este país son los gestores revolucionarios que todos esperamos, casi religiosamente. Hay tanto hoy por aprender, que una nueva pasión me impide solidarizarme con este tenebroso final de la *ilusión y realidad*.

Atentamente,

Rosa María Alfaro Moreno

Aproximaciones

Estado y arte en el Perú. A propósito de la SICLA/*Juan Acha*

Con el fin de reflexionar sobre sus alcances nacionales, nos proponemos interpretar aquí dos conjuntos de hechos: los accidentes del Foro de Artes Plásticas (9 y 10-IV-86), dentro de la Semana de Integración Cultural Latinoamericana (SICLA), y las variadas declaraciones en torno al proyecto de un Museo de Arte Contemporáneo (MAC), auspiciado por el mismo grupo que, en los años cincuenta y sesenta dirigió el Instituto de Arte Contemporáneo (IAC), hoy fenecido y en trance quizás de ser revivido.

I

En el citado Foro fuimos testigos de las agresividades y sumisiones, las intolerancias y antagonismos maniqueos, enarbolados por los artistas participantes, en su gran mayoría profesores de las escuelas de arte de Lima y de provincias. De lado dejaremos los ataques a los críticos, supuestos culpables de las frustraciones y demás males de los artistas de hoy. Esos simplismos a nadie interesan. Nos importa, más bien, la iracundia contra Lima por su centralismo y por el desdeñoso vacío que los artistas de provincias creían sufrir al no ver expuestas sus obras. Además asumieron como un desprecio la ausencia, en el Foro, de connotados artistas y críticos de Lima. Por otro lado, la inasistencia de los invitados extranjeros impidió dilucidar problemas latinoamericanos y en su lugar se abundó en cuestiones locales, con razón, si se quiere, porque ¿cómo ventilar problemas internacionales si ni siquiera se han discutido los nacionales básicos?

Las sumisiones salieron a relucir cuando un grupo de artistas andinos se dejó manipular por la idea de una América Latina exclusivamente indígena y ahistórica, olvidando su pluralidad y cambios constantes. La sumisión llegó a su clímax cuando este grupo proclamó al pintor Oswaldo Guayasamín su mejor ejemplo a seguir,

tal como se había hecho oficialmente un par de días antes. ¿Por qué nadie sintió vergüenza ante el reproche justificado de haber olvidado a José Sabogal, indigenista peruano de primera hora? Entendemos y aceptamos que el grupo se identificara con el indigenismo, pero ¿por qué querer subirse al tren de Guayasamín, detenido desde hace mucho tiempo? ¿Acaso porque los medios masivos pasan por sus ventanas unas imágenes que lo simulan en movimiento? ¿Fue solidaridad andina transnacional u obediencia a una consigna oficial? (A juzgar por la absoluta desorganización que caracterizó a la SICLA, en lugar de Guayasamín se debió importar de Quito o Guayaquil un experto en reuniones de este tipo).

La intolerancia se dejó sentir cuando se negó a un artista de las nuevas generaciones, invitado como ponente, el derecho a criticar a Guayasamín, a contraponer actitudes nuevas y a profesar tendencias artísticas radicales. Increíble que todavía se rechace la pluralidad de generaciones. La intolerancia, siempre emocional y de bajo nivel intelectual, generó inmediatamente antagonismos maniqueos, negando lo obviamente real: la pluralidad del Perú. Flotó en el aire la contraposición entre la sierra y la costa, clases sociales altas y bajas, racismos o nacionalismos, irracionalismos o generaciones; también entre estéticas y entre artes. En un país con separaciones abismales entre sus clases sociales, no pueden faltar estéticas ni artes en violenta pugna entre sí.

II

Por lo general, la falta de sentido dialéctico en el enfoque de la realidad impide avizorar una integración de las diferencias, la más realista y la única justa. Genera, en cambio, dogmatismos delirantes y maniqueos. El provincialismo campea, tanto entre los de Lima como entre los de provincias; todos buscan la integración nacional con un rasero determinado: el andino o el limeño. ¿Volvía el indigenismo a las artes en forma de un academicismo provinciano?

Buenas intenciones animan, sin duda, a quienes trabajan en el proyecto y realización de un Museo de Arte Contemporáneo. El público aficionado al arte actual y el grupo de pintores, grabadores, dibujantes y escultores de Lima, ven con beneplácito el proyecto y lo aplauden, por beneficiarlos. De todo esto estamos seguros. Lima volverá a tener contacto con el mundo internacional del

arte y será el sector privado el que haga posible su construcción y funcionamiento, ya que el Estado nada puede hacer por falta de recursos disponibles.

Sin embargo, las buenas intenciones, aplausos y entusiasmos, no bastan. Hay toda una realidad objetiva y cruel que se nos impone, quiéranlo o no los organizadores. Nos referimos a los efectos de tal museo en un país sin siquiera uno de arte precolombino con un edificio digno. Irremediablemente, aquí resultará favorecido el proceso de sumisa internacionalización, en desmedro del de nacionalización que lo frene y encauce. Claro está: muchos artistas insertan en sus obras elementos nacionales del mundo precolombino o del popular, pero más lo hacen como un saqueo que como un intercambio, más como una estrategia estética y comercial que por un amor y por un respeto, capaces de concretarse en alguna realidad humana local. Si bien el saqueador simula enorgullecerse de los saqueados, los menosprecia como hombres. Quiéranlo o no los organizadores, el museo proyectado beneficiará a la clase hegemónica, como indefectiblemente sucede en toda sociedad clasista. Pero es en la perspectiva de la clase hegemónica local que vemos tal museo asediado por un internacionalismo tal, que cabe rotularlo también entreguismo o belaudismo.

III

El entreguismo se puede dar en la creencia de que nada ha sucedido en los casi veinte años transcurridos entre el Instituto de Arte Contemporáneo y el actual proyecto de un Museo de Arte Contemporáneo y en los internacionalismos que nos enajenan de la realidad local. Manifestamos todo esto porque parece ser que el actual proyecto es manejado por el mismo grupo que dirigió el IAC. Este respondió a los anhelos progresistas de las nuevas generaciones de aficionados al arte y de artistas, en las décadas del 50 y del 60. Si uno de ellos asumió actitudes "parricidas" al declarar que no existían pintores en el Perú, hoy, con el mismo derecho, los jóvenes le niegan importancia a la pintura para exaltar tendencias no-objetualistas de fines contraculturales y anti-museos. ¿Respetará el futuro MAC estas tendencias?

El IAC aportó beneficios. No cabe duda. Pero lo hizo dentro de un centralismo discriminador, entonces inadvertido, y dentro del aparato artístico local, constituido por museos y galerías, productores y agentes ideo-

lógicos, aficionados y coleccionistas, academias y educación artística: el mismo conjunto de elementos que, en todo el mundo, hoy sostiene al arte artificialmente, esto es, sin vinculaciones ni consumos populares. Aún así, este aparato da siempre la bienvenida a toda tendencia artística emergente y radical, pues le resulta vigorizante albergarla.

Nos fue posible señalar personalmente y en público el mayor daño que podría sufrir en el futuro el aparato artístico peruano: ser atenazado por el arcaísmo indigenista a lo Guayasamín que parece apoyar el actual oficialismo, y el anacronismo internacionalista del grupo del IAC, si insiste en sus anacrónicas visiones. Como emienda progresista pudimos recomendar la investigación o teorización de la realidad artística y la estética del país, para determinar, por lo menos, qué exposiciones conviene presentar en el futuro MAC. Nuestra recomendación fue rechazada, alegando equivocadamente que nosotros postulamos teorizaciones *a priori* a la producción, como si buscásemos la “palabra pintada” a lo Tom Wolfe. Lo cierto es que el Museo de Arte Contemporáneo no puede ser una sala más de exposiciones. Debe asumir todas las tareas de un museo, en el sentido actual del término. Pregúntesele, si no, a Alfonso Castriellón (*El Museo Peruano: Utopía y realidad*, Lima 1986), quien ha meditado y publicado al respecto. ¿O se prefiere consultar a un neoyorquino?

Para nuestro modo materialista de ver las cosas, tanto las argumentaciones que sostienen al citado proyecto, como las desplegadas en el Foro de Artes Plásticas de la SICLA, son inevitables productos del Perú actual con un doloroso pasado a cuestas. En primer lugar, ambos hechos nos llevan a la conclusión de que para explicarlos ya no basta ver al Perú con una cultura hegemónica y otra popular, cada una con sus respectivas manifestaciones estéticas, cuyos objetos producidos son de usufructo plutocrático. Hoy es notoria la presencia de una cultura provincial de tipo señorial, que busca con agresividad reconocimiento y hasta predominio.

Esta presencia no es nueva, si nos atenemos a las investigaciones últimas de Francisco Stastny (“Una Invencción Iconográfica en la Universidad del Cusco” en *Anthropologica*, Vol. II, N° 2, Lima, Universidad Católica, 1984). Allí se describe cómo, desde la Colonia misma, existió una clase señorial de raigambre incaica y de

naturaleza nostálgica y arcaizante que desarrolló en el Cusco una pintura, muebles y modos de vida de estilo propio. De aquí sale Túpac Amaru y quizás Sendero Luminoso.

Con todo, los tiempos son otros y lo importante, para nosotros, está en que las actitudes agresivas andinistas, igual que las internacionalistas de quienes proyectan un MAC, son productos de la incapacidad política de la clase dirigente, en tanto ésta nunca supo integrar las diferencias intraperuanas mediante un nacionalismo dotado de sentido crítico. Todo lo contrario: suscitó y alimentó antagonismos y odios, insistiendo en la injusticia social, en el centralismo discriminador y en el poder de las viejas familias. Hoy a los odios antiguos ha de sumarse el que mutuamente se mantienen civiles y militares.

IV

Como corolario del antagonismo entre andinos y limeños, vendrá —al parecer— una pintura andina arcaizante y nacionalista en pugna con la limeña internacionalista, hasta hace poco muy buscada por los artistas de provincias. Todo esto sucederá dentro del estrecho campo del aparato artístico nacional, de cuyo funcionamiento viven alejadas las mayorías demográficas.

Este aparato rige, empero, la cultura estética colectiva, mediante las ideologías generales de arte que difunden falacias sin necesidad de imponer el consumo directo de obras de arte. Tales ideologías actúan de oídas. La cultura estética incumbe a todos, aunque esté dividida: la popular que está yendo de lo rural a la proletarización, pasando por los actuales cinturones de miseria de la capital; la hegemónica que depende de la internacional de los países ricos; la andina con sus ideales pasadistas. Pero por dividida que esté tal cultura, hállese a merced de los medios masivos.

El aparato artístico local comprende asimismo las ideologías emergentes y progresistas de las nuevas tendencias artísticas que mellan las falacias de las generales. En las transformaciones progresistas tienen mucho que decir el Estado, el sector privado y los artistas siempre y cuando asuman la soberanía estética y conceptual de su realidad inmediata y busquen la integración de las diferencias inevitables y las voluntarias, con la supresión

de las impuestas y las injustas. La pluralidad es lo importante en la cultura estética; no importa si incumbe directamente a unos pocos, pues atañe indirectamente y de manera inevitable a la cultura estética de todos.

Inkarri antes y después de los antropólogos/*Henrique Urbano*

El siglo XIX llegaba a sus postrimerías. Balendier, explorador y estudioso suizo, recorría el altiplano a cargo de la *Hispanic Society of New York*. Siguiendo los pasos de prominentes investigadores-exploradores (Middendorff, Squier, Wiener) Balendier estudia detenidamente los restos arqueológicos del Lago e islas. No le falta curiosidad ni imaginación. En sus alforjas lleva los utensilios de la época que, al fin y al cabo, son los mismos que maneja hoy día el estudiante de historia, arqueología o antropología: textos de cronistas, papeles administrativos, visitas eclesiásticas y civiles, libros parroquiales o documentos de hacienda. A ese arsenal rico y variado agrega Balendier un grano de argucia: la búsqueda de datos de la tradición oral que corroboren los que las fuentes o documentos escritos contienen; un rasgo de inusitada modernidad.

I

Averiguando lo que los “aborígenes” —como entonces se llamaban— solían contar acerca de sus antepasados, orígenes o historia, Balendier recoge con una punta de escepticismo, lo que podría ser una de las primeras, quizá la primera versión etnográfica del ciclo mítico moderno de Inkarri, unos sesenta años antes que Arguedas y Roel Pineda nos hagan conocer las suyas. El explorador suizo, más consciente que algunos de nuestros contemporáneos sobre la fragilidad de la memoria colectiva, sabe que la tradición oral prehispánica es asunto del pasado. Y comenta que estas “historias”, leyendas o cuentos tienen raíces en los “hechiceros”, “sabios” o

“maestros” pueblerinos. Así le enseña lo que exploradores anteriores habían escrito al respecto. Las fiestas, las vigili- as, los sermones dominicales y patronales, eran las ocasiones privilegiadas para nutrir la imaginación popular con los hechos que la historia no siempre comprueba.

Decían en la región lacustre que en tiempos antiguos la isla estaba habitada por gentes parecidas a “caballeros - viracochas”. Estos hombres se juntaron con las mujeres del lugar. Y los hijos que procrearon fueron depositados en una caverna donde se mantuvieron vivos gracias al agua que goteaba del techo rocoso. Pasado algún tiempo, las madres volvieron al lugar y encontraron vivos sus hijos. Y les llamaron entonces *Inga-Re*. *Inkarri*, diríamos hoy. Los *Inga-Re* acabaron por expulsar de la isla a los “caballeros-viracocha” y ocuparon el pueblo.

Del pueblo de Tiquina cuenta Balendier que en tiempos inmemoriales existió una jovencita muda que, por razones que no vienen al caso, acabó por tener un hijo de los pastores de la comunidad. Cuando el niño nació, lo escondió en una cueva. El niño fue creciendo. Su madre lo visitaba. Un día, el joven le pidió tres hondas y con ellas se volvió muy poderoso. Es el ancestro de los Incas. Bandelier agrega que escuchó “historias” como estas en Nuevo México, entre “aborígenes” del suroeste americano. Algunas de ellas tenían por héroe a Montezuma.

Sería temerario sacar conclusiones definitivas de los apuntes etnográficos de Balandier. Pero un esfuerzo comparativo ayuda, sin duda, a pulirlos y a darle una dimensión insospechada. En ese sentido, me llama primeramente la atención el hecho de que una de las tradiciones otorgue a los “caballeros-viracocha” los honores de ser los primeros pobladores del lugar. Lo mismo nos cuentan algunos cronistas del siglo XVI y entre ellos los primeros que nos hablan de los héroes Wiracocha: Las Casas (1550), Betanzos (1551), Molina, El Cusqueño (1575). Los *Inga-Re* expulsan de la isla a los “caballeros-viracocha” dando de esa manera principio a una nueva era o edad del mundo.

II

La imagen de los Wiracocha que nos transmiten estos textos o datos etnográficos lleva las marcas de la evangelización. Desde muy temprano, los héroes Wiraco-

cha sirvieron para demostrar que los orígenes del hombre andino tenían raíces bíblicas. Por ello, abundan en los cronistas sendas referencias a la creación judeocristiana, al diluvio, a los apóstoles Santo Tomás o San Bartolomé, confundidos con la tradición del anciano que atraviesa los Andes, enseñando las normas y los valores que, de tan naturales, se parecen con los evangélicos. Wiracocha, Thunupa o Tonapa encarnan el personaje. Y los relatos de Huarochirí lo confirman en su rol cristiano y andino.

Por las razones expuestas casi se puede afirmar que los Wiracocha son la mejor expresión mítica de la conquista de los Andes. Misioneros y conquistadores así lo entendieron. Y Guamán Poma no lo niega. Por eso cuando indaga acerca de los orígenes de los hombres y de las cosas, el cronista desdobra sus "edades del mundo" a fin de poder incluir en los tiempos primeros de las civilizaciones andinas el nombre de Wiracocha. Según él, la primera edad del mundo se llama Wari-Wiracocha, lo que es la marca evidente de la catequesis andina de los comienzos del siglo XVII, con algunas décadas de experiencias en los Andes.

En los relatos y notas de Balendier no existen referencias explícitas a regiones o espacios ajenos a las márgenes del Titicaca. Versiones más recientes del ciclo mítico del Inkarrí describen espacios más amplios. Pero hay ejemplos de todo. La antología de textos *Ideología mesiánica del mundo andino* (1973) publica versiones que se refieren a lugares precisos como también incluye otras con una amplia visión sobre las regiones andinas. Son los gestos y palabras del héroe Inkarrí, que determinan, finalmente, el alcance de unos y otras.

III

Entre las referencias que más llamaron la atención, la del Paititi es, indudablemente, la primera. Arguedas no la menciona. Sin embargo, las versiones de Q'ero, allá por las alturas de Paucartambo, los ojos puestos en la selva, hablan del Paititi y lo describen como el país andino de las mil y una noches. En el Sur se escucha frecuentemente hablar de ese pueblo de Incas perdido en algún lugar, sin ubicación cierta, sin organización sociopolítica, pero inundado por oro y plata, lo que es ya bastante para excitar la imaginación. Para allá se dirigen los pasos de los héroes del ciclo mítico del Inkarrí y de

allá vienen todos aquellos que imaginaron fortuna, tesoros escondidos y fabulosas riquezas amontonadas durante siglos de vida fastuosa y fácil.

Este aspecto especial de la vida de los héroes del ciclo mítico de Inkarrí tiene una historia. Hay que remontarse a los comienzos de la Conquista. Los españoles llegaban marcados por las imágenes de El Dorado, reino donde el oro y la plata existían en abundancia. La búsqueda de esa patria imaginaria y falaz perdió un sinnúmero de gentes, hundió fortunas y enloqueció genios. Paulatinamente, el Dorado o Paititi se transformaron en paraísos terrenales de teólogos y judíos conversos o en el Ofir de la cultura mítica antigua. Llegaron hasta nuestros días aureolados con las marcas de un país de Incas, viviendo con la esperanza de renacer un día entre la espesura de la selva y el oro de antiguos conquistadores. Son pocos los que de ellos tienen noticia. Pero los que la fortuna favoreció, cuentan cómo son felices y sobre todo ricas esas gentes y cuán fácil es hacer fortuna en tal país.

No hay referencias a una "tercera edad" del mundo en las notas etnográficas de Balandier a propósito de *Inga-Re*. Primero vivieron los "caballeros-wiracocha", después los *Inga-Re* que, aparentemente fueron los ancestros de las gentes del Lago. Y en esa edad vivimos. Algunos relatos contemporáneos hacen lo mismo de nuestras vidas. Otros elaboran alguna explicación acerca del futuro a la que algunos antropólogos agregan la idea de "mesías." Pero la idea de futuro y la de "mesías" no van necesariamente juntas. Conviene desbrozar camino.

Han sido hasta ahora tan frecuentes las referencias a una edad futura con rasgos paradisiacos que muchos intelectuales las creyeron inspiradas por las ideas de ese famoso abate calabrés, Joaquín de Fiore, célebre allá por el siglo XII de la era cristiana. Y tienen razón. Los franciscanos se encargaron de difundirlas con muchos otros religiosos y laicos. Colón estaba religiosamente convencido de desempeñar un rol mesiánico definido en los términos del pensamiento milenarista. En los Andes no faltarían en los tiempos de la Conquista quienes las defenderían. La rebelión de Santos Atawallpa lleva sus marcas. Y los relatos que hablan de las tres edades del mundo son la prueba de que la idea no desapareció de los Andes y, de cierto modo, está aún viva.

Según los discípulos de Fiori, la "tercera edad" del mundo está dominada por las manifestaciones del Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad católica. Durante mil años, el mundo vivirá en paz y abundancia. En los relatos populares andinos no existen claras referencias a un "Mesías" o a una otra persona de la Trinidad. Sin embargo, subrayan la abundancia de los bienes materiales, la riqueza y la paz como marcas inconfundibles del advenimiento de la "tercera edad." Y sobre todo insisten, con lujo de detalles, en la imagen de una selva en plena región andina, como si la definición del bienestar material o económico estuviera definitivamente relacionada con la selva. Bajo este aspecto, el ciclo mítico del Inkari recupera para los Andes lo que actualmente, en forma simbólica, ellos le prestan, o sea la riqueza, la abundancia y la concordia.

IV

En los comentarios que acompañan los relatos míticos de Inkari son frecuentes las referencias a palabras y gestos mesiánicos. En las notas de Balandier no se manifiesta esa idea. Muchas versiones contemporáneas también las ignoran. Sin embargo, existen algunas en que la esperanza mesiánica emerge, si no de una manera clara, por lo menos, con rasgos que podrían eventualmente significar aspectos mesiánicos del héroe. Arguedas insistió en ellos, poniendo particular énfasis en la imagen de un "cuerpo vivo" de Inkari que espera el momento de reconstituirse y ocupar el antiguo lugar que los españoles y los siglos de la Colonia le negaron. También el discurso católico utiliza el mesianismo para mantener viva la esperanza escatológica en el advenimiento definitivo de Cristo y, con él, del fin de los tiempos.

Lo cierto es que la idea mesiánica encarnada por Inkari es mucho más una excepción que una regla. Los Inkari o Qollarri de los Andes son más prosaicos. Se interesan por diferenciar la puna del valle, por los productos de una y otra región, por obtener en premio la hija de uno de los protagonistas de alguna apuesta. Otros sirven para dar razón de la existencia de la comunidad, de unos restos arqueológicos, de una particularidad que definirá un grupo o lo opondrá a otro. En ese sentido, el ciclo mítico contemporáneo de Inkari está mucho más cerca de Balandier que de Arguedas. Pero no lo piensa así un gran número de investigadores, particularmente antropólogos e historiadores que creen aún que Inkari

es, de hecho, un “mesías” andino por más cristianos que sean sus gestos y palabras. Por cierto lo uno no impide necesariamente lo otro.

Con razón o sin ella, me atreví un día a explicar que el nombre *Inkarri* fue inventado por Felipillo cuando servía de traductor a las huestes de Pizarro en los encuentros que precedieron la muerte de Atawallpa. Lo tenía por rey y la manera más conveniente para designarlo era, sin duda, usando ese término español. Desde entonces, y muertos ya Atawallpa, no pocos se lo apropiaron en las circunstancias más variadas. Llamaron a Túpac Amaru, *Inkarri*. Otros hubo menos famosos que también se sintieron en la obligación o con vocación para usarlo, en el norte, en el centro, en Tucumán y hasta en España. El nombre es siempre el mismo. Los personajes cambian.

El Inca andaluz que nos dio a conocer el peruanista Constantino Bayle no tendrá mucho que ver con Túpac Amaru y el pobre *Inkarri* que se desgana por las alturas de Paucartambo en busca de tierra para sembrar no posee los rasgos de un Santos Atawallpa. De estas diferencias y contradicciones resulta una imagen del héroe variada y, en cierto modo, contraria a la que de él nos ofrecen muchos estudiosos contemporáneos.

Importa insistir en este último aspecto. Si existen varios modelos de *Inkarri*, contruidos obviamente en base a experiencias históricas distintas, es porque los grupos que los producen tienen orígenes sociopolíticos, económicos y religiosos diferentes. En los apuntes de Balandier, el héroe no posee ninguna aureola mesiánica como en la gran mayoría de los ejemplos publicados hasta la fecha. Las versiones de Arguedas y Roel Pineda parecen, al contrario, sugerir que *Inkarri* volvería y daría “cuerpo” a la comunidad o pueblo que ahora no lo tiene. Y de ese relato que nos viene de Puquio viven y se nutren los anhelos y esperanzas mesiánicas de antropólogos e historiadores contemporáneos.

V

Cuando Balandier cuenta cómo buscó los datos etnográficos, se refiere a la búsqueda de una “sociedad secreta de hechiceros” que hubiera podido conservar celosamente una tradición oral antiquísima. No la encontró. Sus informantes son “aborígenes”, miserables

y secularmente explotados en el altiplano. Arguedas y Roel Pineda, al igual que otros etnógrafos, antropólogos o historiadores, acabaron por descubrir que por detrás de sus dos o tres versiones de *Inkarri* hay un "pueblo" que espera su liberación. De esa manera, sus informantes de Puquio se transforman en testigos privilegiados de un "pueblo andino", en portavoces de una esperanza generalizada y universal. No hay clases sociales en este "pueblo andino" y tampoco hay luchas que las definan y le den un estatus social, una historia y un proyecto de sociedad. Así, todo lo que se refiere al *Inkarri* termina por pertenecer a una cultura andina que nadie sabe lo que con certeza, es. La "sociedad secreta de hechiceros" que Balendier buscó, siguiendo la pista de colegas que las encontraron en Africa, o en el sur-oeste de Estados Unidos y norte de México, se transformó, en la pluma de Arguedas y otros, en "pueblos andinos", quizá en "pueblo indio."

A través de la historia de los Andes hubo otras clases o grupos sociales que también crearon sus *inkarris* o héroes incas. Los judíos conversos y el clero mestizo los trasladaron a la selva confundiéndolos con los "paraísos" bíblicos. O con el afán de oro y plata que obcecó durante siglos la experiencia andina, como aún lo testimoniaban todos los Paititi y otras tierras fantásticas y maravillosas más allá de los Andes. Por su parte, el catolicismo incipiente del siglo XVI andino produjo los héroes Wiracocha para garantizar a los neoconversos, el lenguaje o discurso mítico que ellos necesitaban para aceptar la conquista. No es muy diferente la experiencia antropológica e histórica que *Inkarri* trajo para la ciudad. Todos los incapaces de pensar un modelo de sociedad amasado con las luchas pasadas y con los gestos y palabras de clases sociales antagónicas encontraron refugio en este *Inkarri* de Puquio, de Q'ero, de aquí y de allá. *Inkarri* no propone un proyecto de sociedad o una esperanza de salvación. Impide pensarlos y sustituye el discurso historiográfico basado, él sí, en una conciencia histórica verdaderamente crítica y profundamente revolucionaria.

MITOS Y TRADICIONES ABORIGENES SOBRE LA ISLA DEL TITICACA

Las más auténticas fuentes de las tradiciones de los indios aborígenes son canciones, oraciones y cuentos que son de conocimiento de los miembros de la región u otras sociedades, de los cuales todas las tribus tienen, al

menos, conocimientos rudimentarios. Tales sociedades conservan, algunas veces, recuerdos de tiempos muy remotos, a través de la transmisión oral. Los cambios en la sustancia son muy pequeños en el curso de los siglos, pero la forma puede sufrir modificaciones que distorsionen la pintura original o incluso cubrirla casi por completo.

En la Isla del Titicaca los cambios que la población indígena ha soportado y el origen mestizo de los actuales habitantes, hace dudoso pensar que sea posible encontrar cualquier folclore original. Existen agrupamientos esotéricos pero no son originales del Titicaca. Sus actuales miembros pueden haber nacido ahí; pero la tradición que ellos conocen no es autóctona de la Isla, al menos con toda verosimilitud. Sus ocupantes originales, Incas así como también Aymaras, emigraron del Titicaca inmediatamente después de la conquista española y las islas sólo fueron repobladas después de varias décadas.

Por lo tanto, al comienzo de nuestra estadía en la Isla del Titicaca, nosotros estuvimos seguros de que no había rastros del antiguo folclore en la memoria de sus habitantes. No obstante esta afirmación, obtuvimos muchos cuentos que si bien pueden estar expuestos a objeciones, se refieren a tiempos y circunstancias pre-hispánicas. En lo concerniente a sus principales secretos de magia y sus más importantes danzas, los indios del Titicaca confesaron que ellos eran originarios de dos puntos de la costa del lago Sampaya y Huaicho. En consecuencia, es posible que los cuentos folclóricos que nosotros conseguimos sobre la Isla sean originarios de uno o de ambos de esos puntos. También es posible que lo que los indios de hoy en día den como primitivas tradiciones, fueran relatadas a sus antecesores por los españoles, especialmente por los sacerdotes, y de acuerdo a los datos conservados por escritores del siglo XVI. Contaré los pocos cuentos reunidos por nosotros, advirtiendo que sólo poco a poco y con desgano, los indios comenzaron a mostrarse más comunicativos en estos temas. Su reticencia podría llevar a suponer que lo que ellos cuentan contiene algunos elementos auténticos y primitivos.

La creencia de que, en tiempos muy lejanos, más allá de la memoria del hombre, el sol primero surgió de la Piedra Sagrada o Titikala, nos fue mencionada por muchos indígenas de la Isla, uno de ellos, un viejo cie-

go, quien también declaró que la luna fue creada allí. Los grandes bloques de limonita, de los cuales dicen que son vestigios del sol y de la luna, guardan alguna relación con esta creencia. Uno de nuestros informantes, un viejo hechicero, nos dijo que “el sol asomó en los cielos desde la Piedra Sagrada en forma de una gran llama.” Pero, también agregó que “el sol era el hijo de una mujer”, a la que él llamó “Mama-Ojllia, que era la madre de Manco Cápac.” Acerca del origen de la luna, él se declaró ignorante.

“Hace muchísimo tiempo” dijo “la isla estaba habitada por caballeros, similares a los viracochas (nombre dado a los blancos por los indígenas actualmente). El no supo decir cuándo llegaron esos “caballeros.” “Ellos tuvieron relaciones con las mujeres del pueblo y los niños fueron guardados en cuevas, donde ellos se mantuvieron con vida gracias a los manantiales que bajaban de los techos de las cuevas. Después de cierto tiempo, las madres fueron a buscar a sus hijos y los encontraron sanos y salvos. Estos niños, que habían sido abandonados así, se convirtieron en los *Inga-Re* (Incas) y ellos arrojaron a los caballeros y dominaron la Isla.” ¿Hacia dónde se retiraron los expulsados viracochas? El cuento no lo dice.

El narrador mencionó los nombres de dos mujeres que adquirieron renombre en la isla: una, “Maria-ka”; la otra, “Mama Chocuayllo.” Acerca del Inca, él recordó los nombres de Manco Cápac, Viracocha, Huayna Cápac, Roca, Huáscar y Atahuallpa, diciendo que los españoles mataron a Huáscar cerca de la Isla.

En una conversación posterior, el hechicero dijo que Atahuallpa vivió en la Isla y Huáscar en Cusco, y que después del tiempo del “Inga-Ré”, el Lago de pronto se secó completamente y que la gente de Huaicho lo atravesó a pie y mató la “Chullpa” que vivía entonces en el Titicaca. De uno u otro indígena conseguimos, al menos, una confirmación parcial de este relato. Todos parecían de acuerdo en que el sol había hecho su primera aparición en la Roca Sagrada y que el “Inga-Ré” se originó en la Isla.

Mientras estuvimos en el pueblo del Tiquina, el párroco, padre Nicanor Vizcarra, nos contó el siguiente cuento, que le había sido dicho por un indígena de Copacabana:

“La Península de Copacabana estuvo habitada anteriormente al tiempo del Inca por una tribu de indios rudimentarios quienes poseían rebaños de llamas. Cada noche, los pastores regresaban los rebaños bajo el cuidado del jefe de la tribu y, entre ellos, había una niña muda. Durante varios meses esta niña no se hizo presente. El asunto era que ella había dado a luz un niño en alguna cueva de la Península y una cierva lo estaba amamantando. El niño sin padre creció en esa cueva y su madre lo visitaba diariamente después del anochecer. Esto sucedió durante varios años hasta que, finalmente, alguien la siguió sigilosamente y la vió acercarse a la cueva y vió que el niño corrió a abrazarla y ella lo acarició. Cuando el niño alcanzó la mayoría de edad, le rogó a su madre que le diera una maza y que le hiciera tres hondas. Con la ayuda de estas armas se convirtió en poderoso y éste fue el origen de los Incas.”

Este cuento tiene un ligero parecido a la historia de Moctezuma en Nueva México. Pero, el abandono de un niño en una cueva con la atención de una cierva también recuerda la leyenda de Santa Genoveva y la de Rómulo y Remo. Frecuentemente, los sacerdotes de la iglesia católica contaron a los indígenas leyendas de santos, fragmentos de la historia clásica. Los cuentos del Titicaca y Tiquina concuerdan, como lo veremos más adelante, con las tradiciones del Titicaca tal como aparecen en la mayoría de las fuentes más antiguas en más de un aspecto; sólo la historia del ocultamiento no se encuentra en otra parte. Por lo tanto, nos preguntamos si esto es un agregado, posterior a la conquista, a los cuentos primitivos.

Volviendo ahora a las más antiguas menciones acerca de las tradiciones del Titicaca por los escritores españoles debo señalar que la primera mención de la Isla, citada tantas veces por mí (del 15 de julio de 1934) no hace mención de antiguas tradiciones. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez, quien por muchos años cuidadosamente coleccionó los datos, escritos y orales, los cuales sus contemporáneos trajeron desde el Nuevo Mundo, y especialmente de aquellas zonas que no eran personalmente conocidas por él, no hace mención de las tradiciones del Titicaca, limitándose a una pequeña referencia a la tradición del Cusco, de acuerdo con la cual los Incas llegaron al Cusco desde otras tierras y no eran originalmente de ese valle.

Pedro Pizarro fue un testigo de la conquista y tuvo un papel activo en ella. Su informe sobre el Perú fue terminado en 1571, pero es el resultado de observaciones y experiencias en este país desde 1532. Por tanto, lo ubico aquí como uno de los que mantuvo las primeras comunicaciones con los nativos y vió la sociedad peruana mientras ésta todavía conservaba su condición primitiva. El dice: "Estos indios dicen que un Inga fue el primer señor. Algunos dicen que él vino de la Isla del Titicaca, que es una isla en una laguna del Collao. Otros indios reclaman que el primer jefe vino desde Tambo. Tambo está en Condesuyos a seis leguas, más o menos, del Cusco."

Díaz Martínez: Muerte y ... ¿Esperanza?/ Iván Hinojosa

Los viejos maestros señalaban que los historiadores siempre debían ocuparse de personajes ya fallecidos para conservar la objetividad. Esta premisa se cumple hoy con Antonio Díaz Martínez debido a los impunes sucesos de junio de 1986. En realidad, las ciencias sociales peruanas tienen contraída una gran deuda con este autor que aparentemente no se piensa saldar. Considerado el ideólogo de Sendero Luminoso se convirtió en un sujeto incómodo —"fanático"— al cual era mejor olvidar. La misma izquierda, combinando remordimientos y nuevas formas, prefirió omitir toda mención a su obra.

Esta decisión fue evidente al ignorarse la segunda edición de su importante libro: *Ayacucho: hambre y esperanza*¹, indispensable para entender el medio en que estalló la insurrección senderista y buena parte de su trasfondo ideológico. Este comentario, sin embargo, no mantiene la inveterada costumbre de destacar aportes post-mortem. De ninguna manera. Pretende simplemente

1. Mosca Azul editores, 1985. 237 pp.

te presentar y discutir su trabajo más conocido sin ocuparse de juzgar su actuación política. Ciertamente, ahora ni los jueces podrían hacerlo.

I

Nacido en Chota —Cajamarca— en 1933, Emilio Antonio Díaz Martínez se graduó de Ingeniero Agrónomo en la antigua Escuela de Agricultura de Lima (hoy Universidad Nacional Agraria) 24 años más tarde, especializándose en Economía Agrícola. Lejos de permanecer en un gabinete, recorrió buena parte del país estudiándolo. En los años sesenta viajó al exterior radicando en España, Egipto, Suiza y Chile. Más adelante, entre 1974 y 1976, vivió en China estudiando en profundidad el desarrollo de la agricultura y los alcances de la reforma agraria. Los resultados de esa labor se aprecian en su libro, *La Reforma Agraria en China*².

Además de la investigación, ejerció la docencia en la Universidad San Cristóbal de Huamanga por quince años (1965-1980). Un período realmente crucial en el que se definió el curso futuro del Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso). En 1969, siendo profesor allí, la editorial Waman Puma de Ayacucho publicó la primera edición de la obra. Transcurrieron varios años decisivos —una reforma agraria, miles de muertos, etc.— hasta la aparición de la segunda. Las diferencias entre ambas son enormes, como se verá más adelante³.

Ayacucho: hambre y esperanza tiene la estructura de una crónica de viaje en la que se describe y analiza detalladamente la situación —hacia fines de los sesenta— del campo ayacuchano. La primera versión contiene un interesante prólogo de José Sabogal Wiesse, según el cual el libro de Díaz Martínez logra superar “aquellos estudios del mundo moderno que quieren cambiar las cosas sin conocerlas”. La edición de 1985 lo sustituye por otro prólogo del mismo autor que presenta una singular síntesis de la historia peruana.

En la introducción —común a las dos ediciones— Díaz expone la situación económica y social de Ayacu-

2. Mosca Azul editores, 1978.

3. Se citan las páginas de la segunda edición por ser la más accesible. Cuando se trata de la primera se hace la indicación respectiva.

cho, incidiendo en la descripción y utilización de sus recursos naturales. En su opinión, ha escrito “un estudio de casos que nos habla en forma empírica, pero objetiva, de las diversas relaciones de producción, de este modo de producción que se pierde en el precapitalismo histórico”, y que está destinado a “jóvenes investigadores para buscar sabiduría en el pueblo mismo” (p. 10)

El cuerpo del texto es casi el mismo en los dos casos. Los cinco capítulos que corresponden respectivamente a Huamanga, el valle del Apurímac, Cangallo, Huanta y La Mar se han mantenido inalterados. No sucede lo mismo con el ensayo final de conclusión. La edición de 1985 varía este capítulo —sin duda el más teórico—, ubicando en su lugar un estudio sobre los tres momentos de la sociedad peruana contemporánea que complementa el nuevo prólogo. Su contenido, más político, no guarda relación con el resto del texto. Sigue un claro objetivo: ubicar a Sendero Luminoso como la alternativa revolucionaria al momento actual. Por ello se convierte en el más importante manifiesto dado a conocer por esta organización. De otro lado, hay que tener presente el marcado cambio en el autor debido a una pérdida de flexibilidad teórica o a la disciplina partidaria⁴.

II

La información para el libro fue recogida personalmente por Díaz Martínez entre 1965 y 1969. Dirigiendo a un grupo de estudiantes de la Universidad de Huamanga visitó las cinco provincias del norte de Ayacucho que, a su criterio, pertenecían a un mismo espacio económico. Quedaron excluidas del estudio Lucanas y Parinacochas, según él, integradas a Ica y Arequipa, respectivamente (por coincidencia en ambas casi no ha habido presencia senderista). En el largo recorrido entrevistó directamente a los actores sociales implicados: gamonales, pequeños propietarios, campesinos y colonos, inclusive. A todos ellos les pidió su opinión sobre la situación del agro y sobre sus propias perspectivas, aunque se observa mayor énfasis cuando habla con los “trabajadores más explotados”, los “colonos-siervos herederos de la colonia”.

1. Se llega hasta a variar la bibliografía. La primera edición empieza con Ciro Alegría y Cieza de León, mientras que la segunda lo hace con Marx, Engels Lenin y Mao.

Este método, más bien antropológico, fue complementado con agudas reflexiones sobre temas variados: las relaciones de producción existentes, las limitaciones de una reforma agraria —entonces no iniciada—, el papel de los ingenieros y de los universitarios e, incluso, la tecnología y el desarrollo del campo. El resultado, lógicamente, no es una propuesta formal acabada, sino una larga discusión en torno a la cuestión rural en el Perú.

De acuerdo al libro en el Ayacucho de los años sesenta se mantuvieron relaciones semi-feudales de producción que exigían soluciones claras y precisas. La tecnología —entendida como modernidad o sofisticación— no era garantía de un incremento de la producción. Díaz Martínez apuesta, más bien, a la recuperación de técnicas nativas y a la ejecución de pequeñas obras comunales: la “integración gradual, progresiva de innovaciones elementales”. Hasta cierto punto se trataría de volver al “espíritu del ayllu” pretendiendo nuevas relaciones de producción y una nueva formación económico-social (p. 261, 1a).

Por lo anterior queda claro que Díaz es escéptico frente a una reforma agraria en el Perú. Para él la alternativa estaría en una ruptura definitiva de las relaciones sociales existentes, seguida de una explotación comunal de las tierras afectadas: “una devolución de los labraníos a los indios en forma masiva, rápida y drástica”. Eso era algo que no habría ocurrido con el proceso iniciado en 1969, que transformó las haciendas en “grandes propiedades terratenientes asociativas”, sin que los campesinos reciban la tierra. Ellos continuaban explotados por el gran capital burocrático (p. 196-197). Los recientes enfrentamientos en Puno entre comunidades campesinas y empresas creadas por la reforma parecen darle —al menos en esto— la razón.

III

Las haciendas, sin embargo, no habrían tenido un desarrollo homogéneo en Ayacucho. Algunas —como las del valle del Pampas— siguieron la conocida vía junker: “evolucionaron” con el capitalismo sin variar la estructura de propiedad y constituyeron “latifundios transicionales”. Siguiendo a Mariátegui, Díaz Martínez afirma que estas unidades productivas no habrían podido desarrollarse completamente porque no superaron la anti-

nomia latifundio-comunidad, no lograron destruir a las comunidades para consolidarse. Por consiguiente el medio para eliminar el latifundio se encontraría en la comunidad organizada (p. 260, 1a.)

Esta reiterada confianza en la fuerza comunal se hace extensiva al campesino, como un individuo "muy receptivo al cambio y ansioso de encontrar alguien en quien confiar". Pero en el problema campesino habría un fuerte contenido racial: el problema de la tierra seguía siendo el problema del indio. Resolverlo sería tarea de los mismos indios encargados de sacar adelante el agro. En este luminoso destino tendrían un lugar, además, "cholos y mestizos", aquellos hombres que "manejarán el Perú del futuro".

La propuesta contenida en *Ayacucho: hambre y esperanza* es muy sugestiva. Y lo es a pesar de su aparente anacronismo, de esa imagen del marxismo como algo obsoleto, fuera de moda. Muchas de las discusiones recogidas en este libro han sido abandonadas sin llegar a término, aludiendo a un mal entendido —aunque necesario— pragmatismo. Ahora bien, Díaz Martínez recurrió al marxismo y propuso soluciones que, independientemente de su validez o invalidez, implican para algunos peruanos la opción de matar y, seguramente, de morir. No obstante, es necesario distinguir la producción intelectual de este autor, del programa senderista. No es sencillo hacerlo porque su participación en éste debió ser grande. El profesor catalán Juan Martínez-Allier opina que Díaz Martínez no era "un fanático cuasi-religioso, ni un milenarista"⁵. Quien lea su obra, particularmente la primera edición, no puede sino concordar con ello. Lamentablemente no puede decirse lo mismo de los seguidores de Sendero Luminoso.

Existen algunos reparos que formular a esta obra. En primer lugar, si bien es exhaustiva en el estudio de la realidad ayacuchana —salvo las provincias excluidas— sus conclusiones son generalizadas para todo el país. De esta manera el problema de la tierra es el gran problema de la República, sólo comparable al de la nación (p. 198). Igualmente, la visión de los modos de producción es mecánica: el capitalismo burocrático habría hecho "evolu-

5. Carta dirigida a *El País* de Madrid el 23 de junio de 1986. Publicada parcialmente el 4 de julio de 1986. "*El Caballo Rojo*".

cionar la feudalidad, madurando las condiciones objetivas” Esta última afirmación supone un carácter uniforme de la sociedad peruana y, más grave aún, un mismo impacto en todas las comunidades. Debe precisarse que esto no ha sido así. El capitalismo no siempre “ha incrementado la feudalidad”; por el contrario ha incorporado a miles de campesinos a una forma más perniciosa de explotación: la subordinación al mercado. El Perú no es Lima, pero tampoco es el campo ayacuchano.

Un segundo aspecto polémico es el ensayo de conclusión agregado en 1985. Define, en un esquema lineal, los tres grandes momentos de la sociedad peruana contemporánea, que conducirían al Perú —“semi-colonial” desde la Emancipación, y “semi-feudal” desde fines del siglo XIX— a un abortado intento de desarrollo autónomo del capitalismo burocrático en las primeras décadas de este siglo. Durante la post-guerra, cambios en el Estado habrían agudizado la lucha de clases entre los dos caminos perfilados: el burocrático de la reacción y el democrático del pueblo; preparándose, así, las condiciones para la “Revolución de Nueva Democracia”, dirigida “por necesidad, casualidad y temporalidad históricas... por el Presidente Gonzalo” (p. 199). Finalmente, el tercer momento —desde 1980— contemplaría la “crisis general” del capitalismo burocrático “hundido” por la “guerra campesina victoriosa”.

Este capítulo obliga a reflexionar sobre algo aludido líneas arriba: las profundas diferencias en las conclusiones de un mismo libro. Del Díaz Martínez creativo —y por qué no heterodoxo— que, en 1969, encontraba elementos para sugerir un probable modo de producción asiático en el Incario (p. 240, 1a.), queda muy poco en el autor que, dieciseis años más tarde, prácticamente lo encasilla como un “Estado terrateniente teocrático y autocrático”, el esclavismo imprescindible para sostener, luego, la feudalidad colonial. Asimismo, el análisis de la sociedad peruana del siglo XX es muy frágil, ya que ignora la mayoría de estudios sobre el tema. En su descargo puede señalarse que para Sendero Luminoso —y, por lo tanto, también para Díaz— esta es una situación de “guerra popular” en la que un manifiesto tiene fines políticos y militares. Aunque es innegable que a este movimiento no le interesa mucho la confrontación de ideas:

Es imposible concluir sin referirse a la influencia de la obra de Díaz Martínez dentro de las concepciones senderistas. Siendo la suya la única elaboración teórica conocida, no es absurdo pensar que haya devenido en una suerte de “pensamiento guía”, con lo que la acusación de ideólogo no sería muy exagerada. Sin embargo, los “excesos” cometidos por el PCP Sendero Luminoso no derivan de una lectura talmúdica del “programa revolucionario” sino, simplemente, de su aplicación. Por lo demás, esta organización se ha limitado a ejecutar postulados comunes a varios partidos de la izquierda peruana, defendidos arduamente la década pasada⁶. A pesar de ello no deja de ser estremecedor comprobar en la práctica los alcances de algunas reflexiones contenidas en el libro. Por ejemplo, cuando se plantea “comenzar de cero” para reordenar la agricultura (p. 32), o cuando —describiendo a Ocros— se dice que es “una comunidad que no cree en nada salvo en sí misma” (p. 126). Más grave, aún, si se considera a ciertas víctimas de la “justicia popular”: “Hoy los comerciantes empiezan a llegar con la carretera. Nuevos negocios: pequeñas tiendas, “chinganas” y albergues pobres se abren. Se ensucia el pueblo, se desprecia el quichua...” (p. 115)

Escapa a este comentario discutir el papel de la violencia en una hipotética revolución peruana. Aún así, es necesario señalar que en este país cualquier guerra campesina —y no sólo la de Sendero— estaría atravesada por diversos niveles de violencia, incluso, raciales. Difícilmente podría haber un ensayo sobre la realidad peruana actual —sea rural o urbana— que omita este factor. De ahí la importancia de volver sobre textos y temas prohibidos.

Finalmente, es necesario resaltar la trascendencia académica del texto presentado. La minuciosidad de Díaz Martínez en la descripción del campo ayacuchano tendrá que ser repetida en otras regiones. Del mismo modo, las medidas que propone para el aprovechamiento de las técnicas nativas y el mejor uso de las escasas tierras mantienen su vigencia. Basta revisar algún estudio serio, reciente, para comprobarlo.

6. Lemas como “construir el partido único”, “cercar las ciudades desde el campo”, “el poder nace del fusil”, “revolución de nueva democracia”, etc., no fueron inventos del fanatismo senderista. Forman parte de una historia reciente todavía no escrita.

Si fuese posible desligar a un autor de su obra y de su tiempo, habría que reivindicar un excelente libro de los años sesenta. Lamentando, eso sí, el trágico acierto de Sabogal Wiese al prologar la primera edición:

“...aquí en los Andes, una publicación presenta un sacrificio económico y entraña peligro para el futuro. Es que algún día puede algún Coronel Ministro llegar a castigar retroactivamente al profesor Díaz Martínez, sin haber leído su libro”.

La memoria aymara y la lucha por la desconolización/Magdalena Chocano

“... Pero acuérdate. Haz un esfuerzo para acordarte. O, si no puedes, inventa.”

Monique Wittig, *Las Guerrilleras*

“Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado Aymara y Quechua, 1900-1980 de la historiadora boliviana Silvia Rivera es un libro explícitamente político ¹. Por medio del examen de la historia del campesinado indio de su país, la historiadora ensaya sustentar las tesis políticas de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que aparecen al final de su libro. La CSUTCB es una organización campesina que se fundó en 1979, como culminación del movimiento campesino impulsado por el katarismo y que se incorporó a la Central Obrera Boliviana (COB), luego de la caída de la dictadura de García Meza.

La gran energía de los movimientos populares ha marcado inequívocamente la historia boliviana. El proletariado de las minas, dada su combatividad y radicalismo, mereció ser llamado —con tono épico pero sin—

1. Coedición CSUTCB/HISBOL Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz, 1984. (201 pp.)

cero— la “punta más avanzada del proletariado latinoamericano”. Cuestiones que en otros de nuestros países se debaten en círculos estrechos, han llegado a ser problemas inmediatos en las luchas políticas del pueblo boliviano. Se puede reconocer en ellas una fuerte tendencia antiburocrática, incluso la búsqueda de la “democracia directa de masas”; sin embargo, tal aspiración no ha logrado generar una conducción que supere la influencia de diferentes partidos —de izquierda, centro o derecha— que, en base a mecanismos tradicionales de clientelismo y caudillaje, han rebajado y negociado con este impulso central de su pueblo. Esto no significa que los sectores populares se hayan amoldado resignadamente a esta hegemonía; muy por el contrario, la inestabilidad del contexto político boliviano indica la efervescencia y el inconformismo incansable de aquéllos en la búsqueda de una salida que realmente cristalice sus múltiples voluntades políticas. Dentro de esta experiencia es que nace el movimiento katarista.

El katarismo es una expresión popular campesina inspirada en la tradición de las luchas anticoloniales aymaras y quechuas contra el dominio español. Sus seguidores utilizan como lema las palabras que supuestamente Túpac Katari pronunciara antes de morir: “Yo muerdo, pero un día volveré convertido en miles y miles”. En verdad, más que la exactitud de las palabras, importa el hecho de que, a más de dos siglos de distancia, una colectividad las recuerda de esa manera, y las has convertido en expresión de una voluntad histórica de resistencia y liberación.

Denominar a esto “mesianismo” impediría la percepción de una sutileza: Túpac Katari no es un salvador que volverá para librar a un pueblo humillado e impotente; su carisma ya está en potencia en cada uno de los “miles y miles”. No se trata de esperar a un caudillo o a un mesías, sino de actualizar una capacidad de lucha que habitaría secretamente en cada individuo.

Dada la importancia de las luchas indias anticoloniales en el planteamiento del Katarismo, y la reivindicación de la identidad india que el movimiento expresa, podría recurrirse a incluirlo entre los indigenismos que han surgido en diferentes épocas y lugares de América. Esta opción no debe descartarse pues puede ayudarnos a situar el movimiento en un panorama más amplio; no obstante, esta necesidad de ubicación no debe llevarnos por el fácil camino de tomarlo como un indigenismo

más (en realidad, ningún indigenismo, sea como sea, es “uno más”, sino que grafica aspiraciones, intereses y contradicciones siempre específicas). Lo que debemos resaltar es que se trata de una corriente política e intelectual generada por los propios individuos aymaras. La condición de indio es una condición vivida por los propios kataristas.

Largo sería exponer la evolución del movimiento desde sus inicios hasta la actualidad². En medio de muchas siglas, alianzas y rupturas, puede distinguirse cómo la organización campesina independiente va cobrando forma y conciencia, rompiendo la prisión del Pacto Militar Campesino y acercándose al horizonte de una alianza con los obreros centralizados en la COB. En la tesis política de la CSTUCB encontramos delineado claramente el proceso.

“... las ideas fundamentales de nuestra tesis están enraizadas en la lucha centenaria de nuestros pueblos. Por ejemplo recordemos las grandes movilizaciones aymara, quishwa, guaraní, etc. de hace más de doscientos años encabezadas por Julián Apasa (Tupak Katari) y su esposa Bartolina Sisa, Gregoria Apasa, hermana de Julián, por José Gabriel Condorcanqui (Tupak Amaru) y su esposa Micaela Bastidas, por los caciques...”

La otra fuente es la construcción del nuevo sindicalismo. Esta historia es más cercana. Empieza más o menos en la época en que hemos empezado a rechazar la implantación del impuesto único campesino por parte del Pacto Militar Campesino. Se desarrolla a lo largo de veinte años de resistencia a las dictaduras militares y llega a la época reciente de las luchas por la reconquista de nuestras libertades sindicales y políticas...” (p. 186).

Silvia Rivera ha construido su libro siguiendo esta doble tradición. Ella propone distinguir dos niveles en la memoria colectiva: la “memoria larga” y la “memoria corta”. Memoria, conciencia, identidad, son tópicos que se yuxtaponen y que frecuentan más asiduamente las

2. Para ello puede consultarse el texto de Javier Hurtado, “El Katarismo”, HISBOL Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz, 1986, (340 pp. incluyendo apéndices y fotografías)

preocupaciones últimas de los historiadores. Silvia Rivera se une a esta corriente con un aporte peculiar y decididamente militante. Su libro se divide en tres partes: primera, las luchas antioligárquicas; segunda, la “paz revolucionaria” luego de la revolución de 1952; y, tercera, la lucha por la autonomía de la organización campesina. Ella combina en la presentación de estos momentos, una presentación sintética con el estudio de casos específicos.

CIVILIZACION VERSUS BARBARIE. UNA VISION MANIQUEA DE LA REALIDAD ANDINA

Tres ciclos rebeldes campesinos recorren la etapa del predominio oligárquico. En ellos, Silvia Rivera descubre la manera en que los sectores en pugna construyen sus respectivas memorias colectivas. Mientras los campesinos rescatan la tradición de luchas anticoloniales del siglo XVIII, los sectores criollos apelan a la obsesión del asedio indio a las ciudades: “... lo *indio*, como categoría colonial, se reproducirá en las percepciones colectivas y la violencia estatal, en su lenguaje sin mediaciones, renovarán la lógica del enfrentamiento de castas y reforzarán por varias décadas la noción de *barbarie* aplicada al universo social de lo indio” (p. 29).

La grave crisis económica del fin de la década del 20 se cierra con la Guerra del Chaco. La derrota boliviana posibilitó que algunas capas criollas tomaran una conciencia crítica de los problemas del país. Los indios pudieron legitimar sus reclamos como ciudadanos y propietarios de tierras. Los decretos de sindicalización obligatoria incentivaron la organización campesina en Cochabamba y el movimiento de caciques de las comunidades en el Altiplano. El gobierno de Villarroel desplegó una serie de acciones simbólicas, como la realización de congresos indios, que cuestionaban el esquema señorial criollo. En ello, Silvia Rivera encuentra la razón última de la furia con que la multitud se alzó contra Villarroel:

“... la multitud paceña que colgó a Villarroel muestra hasta qué punto la ciudad, en todos sus estratos, compartía concepciones profundas acerca de la naturaleza de las fuerzas morales de la sociedad, concepciones moldeadas a partir de una paranoia colectiva del asedio indio, de la memoria colectiva de los ciclos rebeldes de Tupak Katari, y de Zárate Willka, cuyos ejércitos se habían detenido,

amenazantes, en los bordes altiplánicos de la hoya urbana” (p.68).

El asesinato de Villarroel precipita el inicio del “ciclo rebelde de 1947” que sacude prácticamente todo el Ande boliviano. La movilización campesina de este lapso fue atribuida por la oligarquía a la “perfidia del MNR” (Movimiento Nacionalista Revolucionario) que, habiendo apoyado a Villarroel, agitaría a los indios en pos de la venganza y la destrucción. Pero en realidad, según observa Silvia Rivera, las rebeliones de 1947, aunque tuvieron contactos con las ciudades, se mantuvieron aisladas del núcleo más avanzado del proletariado organizado: los mineros. La derrota de éstos y del MNR en la guerra civil de 1949, reunió en las cárceles a activistas de diversas filiaciones. Allí se formaron las “primeras células campesinas” del MNR, integrando a líderes de las comunidades que había participado en las movilizaciones de 1947.

La propuesta del MNR para los campesinos era básicamente una propuesta de modernización: escuelas, mercados, asesoría legal, etc. La cuestión fundamental y secular de la restitución de las tierras comunarias quedaba fuera de su horizonte. El MNR mantenía una actitud recelosa y paternalista frente a los caciques altiplánicos, por ello Silvia Rivera precisa que

“...el MNR compartía con la vieja casta dominante puntos de vista fundamentales en relación al campesinado indio.” (p. 75)

Mestizaje: ¿Proyecto nacional?

El año de 1952 marcó en Bolivia la destrucción del Estado oligárquico, efectuada por un enérgico movimiento popular, cuyo sustento y nervio principal estaba constituido por el proletariado minero. Sin embargo, la condición de la nueva etapa fue hegemonizada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario: “parientes pobres de la oligarquía”, los llama Zavaleta, “jacobinos sin burguesía”, los nombra Silvia Rivera.

Este organismo político basaba todas sus esperanzas de cambio en el surgimiento de una “burguesía nacional” que amparada en la inversión estatal lograra finalmente modernizar la sociedad boliviana. Ello iba unido a una propuesta de “lo nacional” que lo identificaba con el “mestizaje”:

“... La propia idea de ‘mestizaje’ propuesta por el MNR —e incuestionada, entonces y ahora, por la izquierda— suponía una adscripción unilateral a los valores, la lengua y los modos de pensamiento occidentales del criollaje y excluía cualquier forma de multiculturalismo o multilingüismo. El proyecto comunario, en la medida en que implicaba el reforzamiento de las identidades étnicas andinas, estorbaba, pues, al ideal de patria ‘decente’ y mestizo-criolla acariciada por los conductores del partido que habría de ponerse a la cabeza de la insurrección de 1952.” (p. 75)

El creciente reformismo del MNR provocó la ruptura de los obreros con el Estado de 1952. El MNR manipuló dicho rompimiento como un enfrentamiento entre éstos y el campesinado; esto permitió que Barrientos, el general “restaurador” de la Revolución de 1952, profundizase tal mecanismo para institucionalizar la subordinación de los campesinos con la fórmula del Pacto Militar-Campesino. El MNR convirtió al movimiento sindical campesino en un “capital político en disputa” entre sus distintas facciones, usando para ello los tradicionales métodos del prebendalismo, el clientelaje y el caudillismo.

Mediante el análisis de tres casos: Ucureña en Cochabamba, Achacachi en el Altiplano, y el Norte de Potosí, Silvia Rivera va aclarando el significado del proceso abierto en 1952 para la organización campesina.

En la zona de Cochabamba, el campesinado parcelario de raíz mestiza se acercaba más al ideal de patria criollo-mestiza alentado por el MNR. La red de sindicatos ya constituida allí fue vista como la base más adecuada para estructurar la mediación clientelista de apoyo al nuevo Estado. Allí surgieron los líderes nacionales que el aparato para-estatal requería. La organización campesina quedó sometida a una modalidad caudillesca de conducción y a los conflictos de liderazgo entre las facciones del MNR. A través de éstos, el ejército tuvo una intervención cada vez mayor, que daría a Barrientos el espacio político necesario para subordinar al sindicalismo de Cochabamba al Pacto Militar Campesino.

En el Altiplano, la lucha antilatifundista había afirmado un estrato de dirigentes comunales que constituía

“una potencial red alternativa de contactos rurales” para el gobierno (p. 95). El otro bloque con el que el gobierno podía contar era el de los vecinos q’aras (criollos) de los pueblos altiplánicos, formado por gamonales e intermediarios mestizos. El MNR, ambiguamente, captó a algunos dirigentes de la lucha sindical (sin que, por supuesto, esto fuera expresión de una atención a las demandas de los comunarios), y promovió también a dirigentes del sector q’ara. Las clientelas políticas reprodujeron la cadena de dominación ciudad-pueblo-campo.

El movimiento sindical del Altiplano no pudo mantener su economía frente a la labor clientelista del MNR. El manejo caudillesco de la montonera rural —concluye Silvia Rivera— llevó a un distanciamiento entre dirigentes y bases, y a la regresión localista del sindicalismo agrario. Finalmente, los ex-gamonales lograron imponerse verticalmente en la Central Campesina, con lo que la subordinación de la organización campesina en la zona quedó establecida.

En el Norte de Potosí, la estructura tradicional de los ayllus como fuerte base de identidad de las comunidades no había sido trastornada por la expansión de la hacienda y la proximidad de los complejos mineros. Las comunidades habían resistido exitosamente los intentos de alterar el sistema de tributación al Estado que habrían llevado a modalidades individuales de propiedad y contribución. Pero la Reforma Agraria de 1953 consiguió consolidar los derechos de propiedad individual de pequeños y medianos propietarios que se habían introducido en las fronteras del territorio de los ayllus. La Reforma Agraria quedó así como la continuación de los seculares intentos del Estado por destruir la integridad de los ayllus andinos. La organización sindical del campesinado indio del norte de Potosí fue un esfuerzo exógeno y de contenido “modernizante”. El liderazgo de la movilización y la organización fue asumido por sindicalistas mineros que se incorporaron a la región desde experiencias completamente distintas; este liderazgo no se articuló nunca con el liderazgo interno, surgido de la estructura organizativa del ayllu. Pero la agitación sindical consiguió expresar las demandas de los comunarios de los ayllus contra la opresión étnica colonial de los vecinos de los pueblos. La redistribución de la tierra no era el único término de la contradicción; el saqueo de los pueblos como principal forma de acción colectiva evidencia la ausencia de mediaciones característica del en-

frentamiento de castas que subyace en la oposición campo/pueblo. Esto tuvo consecuencias en relación a las características del liderazgo sindical en el área norpotosina:

"...Los caudillos sindicales adoptan así la figura vengativa y autosuficiente de bandolero social, con escasos vínculos orgánicos con la base, pero con una adhesión y respaldo basados en el prestigio y la eficacia de sus acciones punitivas." (p. 104)

Por esto, Silvia Rivera considera que hablar de "movimiento sindical" en el contexto del norte de Potosí es meramente metafórico, ya que no existió, como en el Altiplano, una forma de síntesis entre la modalidad de representación sindical y la estructura jerárquica de autoridades tradicionales.

Ello originó que el funcionamiento del sindicalismo en esa área fuera prebendalista y clientelista; su subordinación al Pacto Militar Campesino fue total. A través de ese aparato sindical la zona se constituyó en la base de apoyo de los gobiernos dictatoriales y antiobreros. Los sindicatos mineros no pudieron generar una forma de relación alternativa con los ayllus lo cual, combinado con el cerco militar, aislaba sus luchas tanto ideológica como físicamente, ya que el gobierno prestó especial atención al control de los sindicatos rurales aledaños a los centros mineros.

El sindicalismo fue el principal medio para el ejercicio del nuevo status ciudadano adquirido por el campesinado indio luego de la revolución. Pero también sobre todo si pensamos en el caso del norte de Potosí:

"El sindicato sería, pues, un eslabón más en la cadena de propuestas homogeneizadoras y civilizadoras que la casta criolla dominante ha formulado para resolver el llamado problema del indio." (p. 106)

Con la recomposición oligárquica posterior a 1952 ocurre una degradación global del aparato sindical como mecanismo de representación política del campesinado indio:

"La degradación clientelista del sindicalismo expresa asimismo una nueva forma del desprecio criollo"

por el indio, al cual no ha pasado de considerar un ciudadano de segunda clase.” (p. 113)

En la segunda fase de la revolución nacional, que se inicia en 1958, el sindicalismo campesino pasa a una etapa de “subordinación pasiva” al Estado caracterizada por: represión localista, reemergencia de modalidades señoriales y racistas de dominación, bloqueo de las demandas. Ante la creciente fragmentación del partido en el poder, el ejército fortalece su postura para canalizar las relaciones del sindicalismo campesino con el Estado; el desenlace de esta situación fue la firma del Pacto Militar Campesino y el desarme de las milicias rurales.

El katarismo y el horizonte de la autonomía campesina

La migración a las ciudades había posibilitado la formación de una subcultura de raíz aymara en las ciudades más importantes de Bolivia, cuyas expresiones fueron las fiestas patronales, los centros culturales, los programas de radio. Los migrantes aymaras enfrentaron, además, los prejuicios coloniales y raciales de las capas criollas que no habían dejado de considerarlos como ciudadanos de segunda clase. El acceso a la educación media y superior permitió la formación de un estrato de intelectuales aymaras que trataba de recuperar y reivindicar las luchas anticoloniales de Tupak Katari como una expresión de su identidad étnica. Es así que surgieron varios grupos que formaron la base urbana del movimiento katarista. La base rural del katarismo la formaron los dirigentes de las nuevas generaciones que cuestionaban el sindicalismo distorsionado y el acceso servil colonial al poder por medio del pongueaje político.

La dictadura de Bánzer no logró detener el activo proceso de recambio de dirigencias campesinas sindicales. La persecución de líderes campesinos, no afectó a las organizaciones aymaras de la ciudad, las que pudieron continuar con sus actividades. En 1973, el katarismo era el nombre genérico de un amplio movimiento de reivindicación cultural y política; en esa fecha es lanzado su primer documento público: el manifiesto de Tiwanaku, en donde reivindican su pasado indio, rechazan la manipulación sindical y expresan la necesidad de un movimiento campesino autónomo.

Ante la masacre del Valle contra los campesinos de Cochabamba, el katarismo declaró la lucha abierta contra Bánzer. El gobierno respondió con la cancelación de la personería jurídica del Centro Campesino Tupac Katari. Sin embargo, los kataristas siguieron actuando y difundiendo sus ideas sobre la independencia sindical y la reivindicación de la dignidad india. En la lucha por la amnistía general, los kataristas consiguieron convertirse en la corriente sindical mayoritaria entre el campesinado. En esa medida debieron afrontar la cuestión de la posición política de su movimiento y la de sus relaciones con la Central Obrera Boliviana. Todos estaban de acuerdo en desconfiar de las organizaciones de izquierda o derecha, para las cuales los indios son una masa manipulable o una escalera política. Las dos posturas más definidas del katarismo quedan encarnadas en el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK) y en el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA). El primero tiene posiciones relativamente más flexibles ante la izquierda q'ara, ha elaborado la experiencia de la revolución de 1952 en el campo, y, en 1978, apoyaron a la UDP de Siles Suazo, dejando de lado momentáneamente las tensiones existentes con el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda (MNRI). El MITKA es más radical en su denuncia de la izquierda q'ara y señalan que la discriminación y opresión racial son los principales problemas de las mayorías populares; en las elecciones de 1978 lanzaron sus propios candidatos y adoptaron los modelos organizativos indios en su funcionamiento interno.

Esta corriente se escindió repetidas veces. En cambio, la corriente sindical del MRTK permaneció unida y se acercó a la Central Obrera Boliviana en momentos en que el movimiento popular en su conjunto se veía amenazado por una nueva escalada represiva. Los esfuerzos del katarismo se concentraron entonces en lograr la unidad del campesinado. Su objetivo es finalmente logrado en La Paz en 1979 con la fundación de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, CSUTCB.

La incorporación de CSUTCB a la COB ha replanteado la relación entre campesinos y obreros. Los kataristas buscan que los obreros reconozcan la autonomía de los campesinos y su diferente identidad. Ante el gol-

pe del coronel Natusch, la COB lanzó la medida de "huelga general y bloqueo de caminos". La resistencia antigolpista se convirtió en un espontáneo movimiento reivindicativo cuando el gobierno provisional de Lidia Gueiler confirmó las medidas económicas de Natusch. El katarismo, en esta coyuntura, pudo demostrar su capacidad de movilización nacional, a la vez que hizo ver a las dirigencias obreras la necesidad de modificar sus métodos y concepciones sobre el movimiento sindical campesino:

".. la cúpula de la COB manejó el problema de los bloqueos con una mezcla de sorpresa y arrogancia, intentando imponer la suspensión de la medida y hacer prevalecer la disciplina sindical por encima de las demandas del movimiento. Los bloqueos continuaron, rebasando las direcciones de la COB y demostraron que el movimiento social genuinamente representado en la CSUTCB no estaba dispuesto a sacrificar su autonomía por ganar la aceptación de los dirigentes obreros." (p. 158)

La medida de los bloqueos también sirvió para que la derecha aclare sus posibilidades de control político, ya que pudieron percibir que era imposible una salida que se basase en la subordinación populista del campesinado a través del MNR. Apostaron entonces por el golpe militar y García Meza.

Espontáneamente, mineros y campesinos formaron milicias para intentar detener la ofensiva militar. Con bombardeos y masacres los golpistas avasallaron la resistencia en la mayoría de los distritos mineros. Sorpresivamente, ante el llamado de las radios mineras pidiendo el auxilio de los campesinos para defender Uncía, los comunarios de los ayllus de Potosí, que tradicionalmente habían sido los mejores soportes de las acciones represivas contra los mineros, se movilaron masivamente hacia las minas del siglo XX y Catavi. Esta movilización refleja la influencia de la propaganda Katarista y de la CSUTCB sobre la necesidad de buscar una alianza con los obreros, de defender la organización y la cultura propias. Los campesinos de los ayllus utilizan los métodos de la violencia simbólica que había utilizado en sus luchas durante la dominación oligárquica: una manera riesgosa y eficaz, sin embargo, para compensar la falta de armamento

“...los comandantes militantes no atinaron a organizar una ofensiva a sangre y fuego contra esa imponente masa desarmada, cuyos únicos instrumentos de batalla eran la oscuridad, el fuego, la dinamita y el ulular de los pututus. De este modo, la negociación se impuso sobre la masacre en los distritos claves, donde los mineros pudieron mantener en vigencia sus sindicatos y obtener un mínimo de garantías en el contexto de una brutal escalada represiva.” (p. 161)

Silvia Rivera considera que al ser las organizaciones sindicales las que asumieran convincentemente las demandas de autodeterminación política del movimiento popular frente al total desfase de las elites de izquierda, sus funciones reivindicativas quedaron rebasadas, y ello explica la precariedad del gobierno de García Meza y la capacidad del movimiento popular de forzar la apertura democrática de 1982

*Descolonización y democracia:
problemas para la imaginación histórica*

Difícilmente, en el breve recuento que hemos realizado, se podría apreciar la notable estructuración de temas y problemas que Silvia Rivera ha conseguido formular en este libro. Podríamos desear una mayor profundización en los contenidos de la memoria campesina mestiza, un acercamiento más detenido en el campesinado quechua, o una atención más fina hacia las formas de liderazgo y el caudillismo que se expresa en todos los ámbitos del espacio político boliviano. Pero estas observaciones no cuestionan la importancia del aporte entregado por la historiadora: el planteamiento de la memoria colectiva como fenómeno plural, sujeto al cambio histórico, afectado por el espacio y las urgencias de sus portadores. Antes bien, se proponen como vías para su enriquecimiento y ampliación.

Una reflexión sobre este libro, desde el Perú, se sitúa a la vez muy cerca y muy lejos. Muy cerca, porque sabemos vagamente que provenimos de una misma matriz cultural; muy lejos, porque nuestra conciencia presente no ha recreado ni enriquecido los puntos originales de proximidad. No obstante, los temas que aborda Silvia Rivera no nos son extraños en absoluto, y podrían contribuir a generar un eje de acercamiento. El racismo criollo-colonial, la idea de mestizaje como vehículo de

unidad nacional, la constante amenaza del militarismo, la precariedad de la democracia, también son y han sido factores recurrentes en la historia peruana aunque, por lo general, siempre se los mira aisladamente en su aparente desconexión. En este sentido, Silvia Rivera ha acertado al conectar en una argumentación muy lúcida el problema del racismo, en sus expresiones culturales y sociales, con el problema de la autodeterminación, de la democracia y de la libertad, en suma. Ha visto muy agudamente cómo la garra del autoritarismo asoma impalpablemente en los intentos de homogeneización cultural, que procuran que el conjunto de miembros de una sociedad obedezcan a una tipología determinada arbitrariamente por una ideología que se presenta como “científicamente” elaborada, y que deviene en criterio moral para segregar y oprimir. La búsqueda de una alternativa a estas propuestas es la que lleva a sectores sociales a repensar el significado del principio democrático de la igualdad en contextos culturalmente diferenciados. La gloriosa tradición de la democracia occidental encuentra allí también un límite y un acicate para superarse a sí misma. El Occidente, en su acercamiento a sociedades diferentes, nunca ha utilizado otros métodos que la violencia, la intimidación y el robo. El modelo de aproximación occidental a las otras culturas es simplemente colonial. Este modelo de negación de modalidades culturales alternativas fue ejercitado previamente en la misma cuna de la cultura occidental durante las persecuciones y las guerras religiosas.

¿Puede decirse lo mismo de la tradición andina precolonial? ¿Las pugnas y guerras entre los diferentes pueblos que habitaban este espacio suponían su resolución por medio de la abolición, física y/o moral, del adversario? No lo sabemos con certeza, aunque existen indicios de pactos y transacciones que permitían un grado estable de convivencia entre los distintos pueblos andinos. Los aymaras de nuestros días, sin embargo, consideran que sí existió definitivamente:

“Antes de la llegada de los españoles éramos pueblos comunitarios. En nuestra tierra no se conocía el hambre, el robo, la mentira. En la zona andina nuestros ayllus, markas, suyus, eran la base del sustento de una gran civilización, en la cual se respetaba la autonomía y la diversidad de nuestras formas de organización y de trabajo.” (CSUTCB, Tesis Política 1983, p. 189)

La memoria se convierte así en un medio de encauzar y enriquecer una propuesta social nueva, de imaginar un modo de relaciones políticas que acepte realmente la presencia india y no la niegue so pretexto de un “monolítico proyecto de nación hecho a imagen de Occidente” (p. 170). Esto significa que el criollaje boliviano asuma el reto que surge del movimiento indio y se ponga en capacidad de elaborar.

“... un nuevo discurso histórico capaz de reconocer en el abigarramiento del país no ya una verdad angustiante sino la manifestación positiva y enriquecedora de un milenario proceso humano y domesticación del espacio, jalonado por múltiples y complejos procesos de ruptura, resistencia y creatividad colectiva.” (p. 171)

El katarismo no se propone como “la” alternativa; es más bien una propuesta de convivencia desde la integridad y la identidad india. Al hacerlo devela el hondo autoritarismo del modelo criollo de “democracia” y nación, el cual no trabaja a partir de las diferencias entre sectores, sexos, culturas, sino que se limita a tratar de sojuzgarlas y asfixiarlas. Este mecanismo se repite con matices en muchas latitudes. Desde la experiencia boliviana, Silvia Rivera ha realizado un esfuerzo lúcido y profundo —en América Andina— para darnos elementos críticos respecto a las tradiciones que alimentan las diversas prácticas políticas y, con ello, comenzar a imaginar un tipo de poder cuyo contenido emerja del reconocimiento de nuestra múltiple y diversa tradición cultural, y no de un falso *status* ciudadano manipulado por los despotismos estatales.

Desconocidos inventores de tradiciones/*Manuel Burga*

En este caso es justificable comenzar explicando el título. Debo decir entonces que me ocuparé, aunque sea brevemente, de dos desconocidos autores de provin-

cias; uno huantino (Ayacucho) y otro cusqueño. Ambos escribieron sus tesis en 1918. La palabra inventores no necesita ninguna explicación, la utilizo en su significado corriente. Tradición más bien, debo decir, que utilizaré en su definición más general de usos invariantes que se repiten casi ritualmente en cualquier tipo de sociedad. Así tenemos bailes, música, creencias, comportamiento, hábitos y conocimientos tradicionales. Las tradiciones, así entendidas, deberían remontar sus orígenes a una historia muy lejana y presentarse bajo formas institucionales que reproducen indefinidamente una organización.

Luego quisiera agregar dos ideas de carácter teórico-metodológico que retomaré al final de este breve ensayo. La primera: Moses I. Finley, el gran historiador inglés de la antigüedad, con frecuencia insiste en la ligazón, dependencia o simple relación entre historia e ideologías contemporáneas. En otras palabras podríamos decir que el trabajo del historiador no es inmune a las influencias, necesidades, urgencias o ideas dominantes de su tiempo. M. I. Finley nos recuerda cómo las corrientes antiesclavistas que recorrieron Europa en la primera mitad del siglo XIX contaminaron fuertemente el análisis de los especialistas en la antigüedad: casi todos los historiadores de la época partían del hecho que todos los esclavismos son nocivos, inmorales y aberrantes de la condición humana. La relación entre sociedad e historia es nítida en este ejemplo.

La segunda: el libro *The Invention of Tradition* (London, 1985), editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, además de ratificar que nuevas inquietudes invaden las historiografías europeas de la actualidad, nos ha inspirado para mirar rápidamente —a partir de lo que se denomina “invención de tradiciones”— ese período peruano de fines de la República Aristocrática e inicios del Oncenio de Augusto B. Leguía en que nacen nuevas sensibilidades y en el cual los intelectuales de entonces se lanzan a descubrir o describir la “verdadera” identidad nacional del Perú. En este libro encontramos cómo los escoceses “inventan” sus tradicionales vestimentas nacionales, cómo los galos redescubren sus tradiciones celtas y cómo el ceremonial monárquico británico se modifica en el siglo XIX. También vemos, en el ensayo de T. Ranger, cómo los europeos inventaron —en muchos casos— la noción de tribu o de identidad tribal, para administrar mejor a las poblaciones nativas del África en el siglo XIX. Ellos nos convencen de que las tradi-

ciones se inventan, sea para rescatar un pasado que se necesita, para definir una identidad o para administrar mejor los territorios coloniales. Así podemos decir que las tradiciones no son esos inocentes productos de las inconscientes prácticas colectivas, sino que pueden ser inventados y diseñados conscientemente.

Recaredo Pérez Palma

No sabemos mucho acerca de este personaje. Nació en Huanta en 1894, hizo sus estudios universitarios en San Marcos (1914-1918) y murió prematuramente en Lima a los 30 años (1924). Era uno de esos jóvenes estudiosos de provincias que comenzaban a invadir Lima y que traían consigo nuevas experiencias juveniles, una concepción diferente de la "nación" peruana, una sensibilidad pro-indígena y un rico conocimiento de las sociedades campesinas que frecuentaron en sus provincias de origen. Entre ellos podríamos mencionar a César Antonio Ugarte, José Manuel Osoreo, José Antonio Encinas, Alberto Ureta e Hildebrando Castro Pozo. Muchos de ellos se embarcarán en la empresa leguista de modernizar el Perú y reivindicar al indio.

El libro de R. Pérez *Evolución mítica en el imperio incaico del Tahuantinsuyo*, Lima 1938, 166 pp., fue originalmente una tesis de bachiller presentada en la Facultad de Letras de San Marcos en 1918. Evidentemente no es un trabajo de madurez, ni la primera tesis de un futuro gran intelectual. Por eso no podemos esperar aportes sustanciales al conocimiento de la historia peruana. Es un trabajo de artesanía intelectual, sin mucha precisión ni claridad en la exposición de las ideas; se inspira con modestia en los dos tomos de la *Sociedad General* (1908-1910) de Mariano H. Rivero y, a través de él, en autores europeos como Wundt, Tylor y Spencer. Se publicó tardíamente, no por la curiosidad de un editor, sino más bien como un esfuerzo familiar destinado a recordar a un ilustre hijo de Huanta.

Podemos reconocerle tres méritos a R. Pérez Palma. Primero, un buen conocimiento de los cronistas de los siglos XVI-XVII, y en particular de Garcilaso, Polo de Ondegardo, Juan Santa Cruz Pachacuti, Bernabé Cobo, Cieza de León, Cristóbal de Molina y H. de Arriaga. Segundo, un buen conocimiento de la variedad quechua ayacuchana. Tercero, una gran familiaridad con las costumbres y el folklore campesino de Huanta.

Es muy probable que la razón oculta que lo empujó a abordar el tema de sus tesis fue su interés por compatibilizar la cultura indígena con lo que él consideraba demonolatría (religiones andinas). Más que compatibilizar podríamos decir justificar la religiosidad andina. Además trató de demostrar, con sus escasos recursos teóricos, que hubo un proceso religioso prehispánico hacia formas más evolucionadas, y que las creencias andinas afloraban de la sociedad y en respuesta a la naturaleza circundante; una intuición que lo acerca a las mejores conclusiones de Emile Durkheim. Si estas son sus intenciones latentes, las manifiestas las podemos transcribir... "sólo estudiando el pasado se puede conocer el presente y proyectar la senda luminosa del porvenir. Tres momentos en que se resume la conciencia nacional" (pag. 2).

Luego señala los factores que lo llevaron a realizar su estudio "... primero, el deseo de hacer una labor nacional, segundo, el conocimiento que tengo del kkechua, el cual me ha permitido participar de las creencias, sentimientos e ideas de la conciencia indígena" (p. 3).

Su conocimiento del quechua le permite hacer una buena lectura de cronistas como Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina y Bernabé Cobo. El mismo conocimiento, además, lo lleva a hacer curiosas y extravagantes observaciones cuando quiere explicar el quechua de Arriaga, variedad lejana a la que él conocía. Pero lo más interesante es cuando recurre a sus conocimientos "etnográficos" para entender a los cronistas consultados. Así, habla extensamente de Tauna-Apacc o Tunapa (el que lleva bastón), divinidad andina que los indígenas convierten en Santiago, para pasar luego de los textos a su experiencia de observador:

"Aquella predilección y respeto que se tenía a las varas o cetros, llamados después champi, ha resistido a la acción secular del tiempo hasta nuestros días. Hoy, los varayocc (el que tiene vara), rezago del sistema colonial, son indios que hacen las veces de policía en algunos lugares de la sierra, los cuales tienen un respeto profundo a sus varas o bastones, símbolos de su autoridad, que les sirven de insignia. Las varas nunca pueden ser tocadas por las manos de las mujeres." (p. 142)

En otro ejemplo, cuando cita a F. de Santillán para describir las reacciones de los indígenas ante los eclipses, termina de nuevo de la misma manera: “*Esta costumbre, más o menos alterada, subsiste todavía en la sierra*” (p. 146). La misma actitud encontramos en el siguiente pasaje: “*Las ceremonias del huarchicu y sus proezas, sus ejercicios de valor y fortaleza, sobreviven en la fiesta de los carnavales.*” (p. 52)

Finalmente podríamos tratar de descifrar este enredado libro. El autor busca, no de manera manifiesta, demostrar que los hombres andinos no son culpables de su demonolatría, ya que éste es un producto social inevitable. Luego, a cada momento, dejando a un lado la coherencia, trata de señalar las continuidades y permanencias. Así lo percibimos en las citas anteriores, o cuando afirma que el Señor de los Milagros es la continuación de Pachacamac, Santiago de Tonapa, la vara de los varayocc de la vara mítica de muchos dioses andinos. El Perú de aquella época, para este autor, sería el producto de una serie de cambios, continuidades alternadas y permanencias. Un Perú que se enraiza en el pasado prehispánico, en la cultura quechua campesina. Lo que R. Pérez Palma está haciendo, en pleno siglo XX, es dar profundidad histórica a muchas tradiciones ayacuchanas y, en muchos casos, lo que se hace es “inventar tradiciones” —como hacer del carnaval un huarachicu— que dan un perfil más andino al Perú.

Pastor Ordóñez

No sabemos nada de este abogado cusqueño que obtuvo su grado de Doctor de Jurisprudencia con su tesis *Los Varayocc. Estudio de una forma de gobierno y administración local* (Cusco, Imp. El Trabajo, 1918 41 pp.). Esta tesis, a diferencia de la anterior, se publicó el mismo año de su sustentación y constituye —ahora— un interesante documento etnográfico sobre el funcionamiento de este tipo de institución indígena. El autor fundamenta todo su razonamiento en una afirmación equivocada: considera que el Varayocc es una institución de origen prehispánico, una herencia incaica, que “... *en la República subsiste a despecho de los múltiples esfuerzos hechos por conseguir su total anulación.*” (p. 5). Afirma, en varios pasajes, que esta institución ha sobrevivido por respeto a la tradición, por tener un carácter civil-mítico y finalmente porque responde a una necesidad de administración

donde las autoridades políticas del Estado peruano no tienen legitimidad.

Todo su estudio se nutre de sus observaciones personales en Acomayo, del uso del Diccionario de Legislación Peruana de Francisco García Calderón y del libro de Alfred Fouillée *L'idée Moderne du Droit*, a quien se da el lujo de citar directamente en francés. También visitó otras provincias del sur andino, así como leyó a J. de la Riva Agüero, V. A. Belaúnde y A. Deustua. Pero lo importante son sus observaciones en Acomayo donde, en aquel entonces, existían cuatro ayllus y la siguiente jerarquía de autoridades en cada uno de ellos: *Varayocc* (Alcalde), *Alguacil* y *Regidor*.

Quisiera, para hacer honor a este desconocido Pastor Ordóñez, mencionar tres aspectos que hacen valiosa su obra. Primero su insistencia en considerar al *varayocc* como una autoridad auténticamente andina. Segundo, su descripción con inusitada riqueza del funcionamiento y significado de esta institución campesina. Tercero, su conclusión de que esta autoridad es un nivel necesario de intermediación entre las autoridades políticas del Estado y las poblaciones indígenas, entre los indios y los mistis, entre el Perú andino y el Perú criollo (p. 31).

Aún no tenemos una clara conciencia de lo que fue la sierra peruana por estos años. No llegamos a entender claramente las diferentes formas de sujeción, dominación y explotación que pesaban sobre los campesinos. Basta recordar que ellos, por esta época aún pre-proindígena, necesitaban una legislación especial para protegerse de mistis, de autoridades políticas, de religiosos y hacendados. Los *varayocc*, en estas circunstancias, aparecían como autoridades legítimas, auténticas y generadoras de una autonomía campesina.

Pero los *varayocc* no representaban solamente una autoridad indígena o un policía rural, como lo afirma en una cita anterior R. Pérez Palma. Era algo mucho más complejo y se ubicaba como el último peldaño en un sistema de cargos que funcionaba como mecanismo de ascenso social dentro de las poblaciones indígenas del sur. Esto es percibido claramente por Pastor Ordóñez:

“Dije antes, que la escala de cargos era rigurosa y que debía seguirse un orden ascendente, so pena de deshonra indeleble de por vida. De manera que

nadie puede ser alcalde sin haber sido regidor primero, y alguacil después. Y allí donde se acostumbra nombrar campos y mandos, precisa cumplirlos para ser regidor" (p. 21).

Insiste en el carácter voluntario, democrático y dignificante de este cargo de autoridad. Aquí coincide exactamente con las observaciones más etnográficas de José M. Arguedas "*Y pasar un cargo, una mayordomía religiosa, fue entonces obligación ineludible entre los indios, una cuestión de dignidad y honra...*" (*Señores e Indios*, 1976, p. 116).

Pero reconoció tres méritos a la obra de Pastor Ordoñez. En los párrafos anteriores ha desarrollado los dos últimos, donde acertadamente enuncia conclusiones que aún siguen siendo válidas. El primer mérito lo es en tanto es una afirmación falsa. José M. Arguedas estuvo en lo cierto cuando afirmó:

"El varayok es una autoridad indígena de origen colonial; es el alcalde del ayllu quechua. Fue instituido por la legislación colonial. Como insignia se le dio vara, y de ahí su nombre quechua, 'varayoc' que quiere decir 'el que tiene vara'..." (1976, p. 114).

No hay duda que Pastor Ordoñez repite constantemente una falsa afirmación que ahora invalidaría su tesis ante un jurado estricto. Pero esta insistencia es bastante interesante y esclarecedora porque, además, proponía que la legislación peruana debería recoger el "derecho tradicional andino", codificarlo y darle una formulación legal. No marginarlo, ni desconocerlo como era práctica corriente.

En el caso de Pastor Ordoñez para el Cusco, al igual que en R. Pérez Palma para la región ayacuchana, encontramos un proceso de "invención de tradiciones": una institución colonial la presenta como una vieja institución andina. Su propuesta, además, buscaba reivindicar lo indígena y mostrar la racionalidad y la utilidad de las instituciones autóctonas. Codificarlas —según él— sería legalizar la tradición, respetar lo andino y reconocer nuestra milenaria identidad.

"INVENTANDO" LA IDENTIDAD NACIONAL

Tanto en Lima, como en el Cusco, Ayacucho, Arequipa y Puno, en estos años finales de la *República Aris-*

tocrática, numerosos estudiosos de diversas disciplinas habían emprendido un exhaustivo inventario de nuestras particularidades andinas. Este era el camino elegido para discutir el problema nacional. La música, el teatro, la pintura, el canto, la literatura, la historia e incluso el derecho comienzan a rescatar lo andino y a descubrir las “viejas tradiciones” que alimentan nuestra identidad. Así se van redescubriendo o inventando tradiciones necesarias para el Perú de entonces.

Recaredo Pérez Palma descubre que las costumbres que él observó en Huanta son las “mismas” que aquellas descritas por los cronistas para la época prehispánica. Igualmente, Pastor Ordóñez, con más intuición etnográfica, hace de una institución colonial, el varayocc, una vieja tradición andina. Salvarla, respetar nuestras tradiciones y enraizar nuestra identidad en la milenaria herencia andina. Ambos autores, a quienes intentamos presentar como “inventores de tradiciones”, responden a las necesidades de la época, a las ideas dominantes y al efervescente proindigenismo que invade las provincias del sur andino de entonces. Así como al abordar la antigüedad, los historiadores descritos por Finley partían de ideas preestablecidas, o prejuicios, los estudiosos peruanos de fines de la *República Aristocrática* hacían partir sus reflexiones de las dominantes corrientes proindígenas. Lo indígena era lo histórico, lo prehispánico, lo milenario, lo tradicional. Cuando estos términos no coincidían se recurría a la “invención”.

¿Quiénes fueron los lectores de estos desconocidos inventores de tradiciones andinas? ¿Sobre quienes influenciaron? En el caso de Recaredo Pérez Palma, sin temor a equivocarnos, podemos decir que influenció sobre su familia extensa en Huanta, sobre un pequeño grupo de amigos profesionales y también sobre posteriores especialistas locales que más tarde tuvieron acceso a su libro. Ellos fueron sus lectores predilectos. Algo muy similar, pero en un ambiente universitario y más nítidamente proindígena, sucedió con Pastor Ordóñez en el Cusco. Tesis similares se multiplicaban por entonces en las universidades del sur, bastaría recordar la tesis de bachiller de Luis E. Valcárcel, *La cuestión agraria en el Cusco (1914)* y la del doctorado de Manuel A. Quiroga, *La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno (1915)*, presentada en la universidad de Arequipa. Ambas reflejan la preocupación por estudiar, desde una creciente sensibilidad proindígena, los problemas regionales del sur. Dentro de este ambiente, las conclusiones fun-

damentales de Pastor Ordóñez deben haber sido muy bien aceptadas por los juristas cusqueños y por los cenáculos de conversación en esta ciudad. En definitiva podríamos decir que ambos autores, prestigiados estudiosos pertenecientes a las elites sociales de provincias, tuvieron un reducido número de lectores, pero sin embargo difundieron eficazmente sus posturas proindígenas e inventaron tradiciones a las que los rumores, en los círculos de familiares y de amigos, se encargaban de imprimir una difusión restringida pero segura y bien aceptada. Ellos son esos desconocidos intelectuales de provincias, dinámicos animadores de informales cenáculos de conversación y eficaces progapandistas de una nueva sensibilidad frente a lo andino. El rumor y la conversación, en nuestras provincias de entonces, eran tan eficaces como el libro en la actualidad. Mientras en Lima ser intelectual era ser afrancesado, europeizado, o ser conocedor de lenguas extranjeras, los estudiosos provincianos se apresuran por descubrirse a sí mismos, por elevar lo indígena a un status académico. Ellos serán las piezas fundamentales para la conversión de la cultura popular en cultura de las élites, un paso importante en la construcción de una cultura nacional.

Penalidad y muerte en el Perú/*Cecilia Méndez G.*

“La dominación difiere del ejercicio racional de la autoridad. El último, que es inherente a toda división del trabajo, se deriva del conocimiento y está confinado a la administración de funciones y arreglos necesarios para el desarrollo del conjunto. En contraste, la dominación es ejercida por un grupo o un individuo para sostenerse o afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada”

Herbert Marcuse. Eros y Civilización. Sarpe, Madrid, 1984, p. 49

Uno de los problemas más alarmantes del Perú en los últimos años es, sin duda, el de la creciente fragilidad del derecho a la vida. La situación creada por la militari-

zación del país y los cada vez más decididos atentados senderistas han puesto sobre el tapete de la discusión periodística del tema de la pena de muerte.

Las diversas posiciones esgrimen desde argumentos religiosos y éticos hasta simplemente pragmáticos, con el fin de justificar una u otra postura en relación a ella. La postura final, no obstante, en la mayor parte de los casos, lleva implícita una opción política: ¿merecen o no la muerte los así llamados terroristas?

Aunque los términos puedan haberse modificado, ni el debate ni los argumentos son nuevos. Las polémicas en torno a la aplicabilidad de la pena de muerte en el Perú se remontan a unos ciento treinta años: desde por lo menos 1856, cuando fue abolida por el gobierno que presidía el Mariscal Ramón Castilla.

La Reforma Penal en el Perú

No se trataba de una medida aislada. La abolición de la pena capital era, en primer lugar, el corolario de una serie de cambios en la legislación penal, que venían produciéndose desde la independencia y que tendían al aminoramiento de la severidad de los castigos contemplados en el código español. Si bien las ejecuciones siguieron practicándose, como disposiciones de carácter más político que jurídico (acordes con un estado de guerra civil permanente luego del triunfo de Ayacucho), los castigos infamantes y tormentos, la horca, el escarnio público por plazas y calles, la sombra de la Inquisición, iban quedando atrás.

Pero la medida abolicionista no era sólo expresión de un manifiesto afán de ruptura con códigos y leyes obsoletos. Se inscribía en un ambiente receptivo a las ideas liberales en materia de filosofía jurídica que tenían ya correlatos prácticos en diversos países europeos y en los Estados Unidos. Dentro de estas nuevas concepciones —que marcaban una ruptura definitiva con toda forma de justicia medioeval— el criminal, el delincuente, era un sujeto readaptable a la sociedad, y no habiendo derecho alguno para quitarle la vida, era menester aplicarle una pena que antes de servir de escarmiento o represalia estaría conducida a la enmienda, para que el individuo que había delinquido pudiese reintegrarse productivamente al seno de la sociedad: nacía el derecho correccional. Y con ello el Estado y la sociedad reconocían su parte de responsabilidad en la situación del criminal.

De las discusiones acerca de cómo debía efectuarse la readaptación del reo surgió toda una técnica penitenciaria y se erigieron panópticos modelo (cada uno representando una modalidad correctiva) en ciudades como Pennsylvania, Filadelfia, Nueva York y países como Bélgica, Francia y Alemania, por sólo mencionar algunos de los más familiares a los juristas peruanos.

Permeable a estas nuevas corrientes el Perú emprende su propia reforma penal, cuyos principios quedan sistematizados en el Código Penal de 1862, el primero de la vida republicana. En correspondencia con estas transformaciones legislativas se crea la primera penitenciaría del país, cuya edificación quedó concluida en Lima, en 1862.

Se trataba, desde luego, de algo más que un nuevo edificio y su ideal fue llegar a ser mucho más que una nueva prisión: una casa correctiva y no de castigo o encierro únicamente, cual era la función de una cárcel común. En ella se implementaron diversos talleres: carpintería, zapatería, herrería, entre otros, donde se ocupasen los reos productivamente, y se estatuyó un reglamento muy rígido, que regulaba su funcionamiento interno. La enmienda y readaptación del reo debían lograrse a través de dos principios básicos: el trabajo disciplinado y constante, y la concientización.

Diversas corrientes de opinión de la época celebraron entusiastamente los proyectos para la edificación del panóptico y aún lo vislumbraron como la solución más efectiva al problema de la delincuencia y la criminalidad. Ciertamente no lo fue. Pocos años después de iniciado su funcionamiento la penitenciaría no se daba abasto para satisfacer la demanda ocasionada por los cada vez más numerosos reos destinados a purgar sus culpas en este lugar y, al no haberse efectuado una proyectada ampliación, éstos eran derivados a los antiguos presidios del Cusco y el Callao. De manera que, por una parte, los programas correccionales serían aplicados a un número mucho más reducido de individuos que el exigido por la realidad y, de otro lado, lejos de disminuir, la criminalidad y el número de causas judiciales aumentaban cada día, a la par que lo hacía la población y a un ritmo que ni los tribunales ni la infraestructura carcelaria estaban en condiciones de satisfacer plenamente. Las expectativas de quienes veían en el panóptico la panacea de los males sociales, se estrellaban, pues, con una realidad que demandaba soluciones más complejas.

NUEVO ESTADO Y PODER REPRESIVO

Pero al margen del fracaso o relativa eficacia de los proyectos correccionales importa su significación social y política, así como su contenido ideológico, pues las medidas reformadoras en lo penal no eran aisladas. Al liberalismo jurídico correspondieron otras medidas liberales decretadas también durante la segunda administración de Castilla: la abolición del tributo indígena y la esclavitud negra; ambos, mecanismos claves para el funcionamiento del sistema colonial y de los que hasta entonces (1854) no había logrado prescindir la República.

No se trata aquí de idealizar el espíritu reformador del gobierno de Castilla. Las diversas medidas emprendidas fueron posibles en este momento y no al inicio de la vida republicana gracias, en parte, a la prodigalidad económica que habían deparado al Estado las exportaciones de guano, lo que posibilitó además una relativa estabilidad política. Y, por otro lado, especialmente las medidas en materia penal, eran algo más que la expresión de una nueva sensibilidad: se inscribían en un afán de reordenamiento de la sociedad civil, al amparo de un Estado centralizado e implicaban, por tanto, nuevas modalidades de control social y político.

Paralelamente al establecimiento de la penitenciaría se promulgaban leyes que establecían la jurisdicción y poderes de las autoridades locales (prefectos, subprefectos) y de los gobiernos municipales (restablecidos en 1857 tras un largo tiempo de disolución), y se estatúan nuevos reglamentos referidos al control policial tanto de las áreas urbanas como de las rurales.

A comienzos de la década de 1870 un nuevo cuerpo policial, la Guardia Civil, desplazaba a los antiguos celadores y vigilantes nocturnos, lo que sin duda traducía una mayor especialización en el control del orden público.

En suma, entre 1850 y comienzos de los setenta, el espíritu legislativo tendía al reforzamiento del poder del Estado a través del perfeccionamiento y ampliación de la burocracia y de un cuidado no desestimable en la reorganización del aparato represivo.

Las murallas internas de Lima

Más allá de las leyes, la capital de este Estado experimentó transformaciones (comprendidas dentro de la llamada modernización de Lima) que no están exentas de un correlato simbólico muy significativo. La edificación de la penitenciaría implicó la obsolescencia de las todavía existentes murallas de Lima, que serían derribadas entre fines de la década de 1860 y comienzos de la de 1870. Las murallas externas eran innecesarias: estarían ahora dentro de la misma ciudad (y no está demás reparar en el impacto visual de esta mole granítica dentro de una ciudad que hasta entonces tenía en las iglesias sus monumentos de mayor presencia). Las murallas, erigidas en tiempos coloniales para proteger a la ciudad contra posibles incursiones armadas y la acción del bandolerismo, serían sustituidas por formas más individualizadas y racionalizadas de control social: las que se practicaban a nivel interno en la penitenciaría y, externamente, a través del aparato policial.

El progresivo abandono de los suplicios y tormentos públicos y las prédicas humanistas para el mejor trato y la “moralización” de los reos (objeto primordial de la penitenciaría), consciente o inconscientemente fueron diseñando “una nueva estrategia del poder de castigar”, que buscaba “hacer del castigo y la represión de los ilegalismos una función regular, coextensiva a la sociedad; no castigar menos sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social”¹ “Más que imitar el antiguo sistema y ser más severo —en palabras de un jurista europeo de finales del siglo XVIII— hay que ser más vigilante”.² Y es exactamente este espíritu el que percibimos tanto a través de la reglamentación interna de la penitenciaría como de los cada vez más explícitos reglamentos de policía.

El sistema adoptado en el panóptico de Lima seguía el modelo penitenciario llamado de Auburn o

-
1. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid 1978
 2. G. de Malby. “De la Legislation. Ouvres Completes” 1789. Citado en Foucault, *Vigilar...* p. 100.

Nueva York y consistía en el trabajo en común de día, en silencio, y el aislamiento por la noche, en celdas particulares. La observación de una estricta vigilancia de la conducta personal de los presos³ se complementaba con prácticas concientizadoras tendientes a su "moralización". Estas consistían, por una parte, en sermones a cargo de los capellanes, "quienes harán entender a los presos que el silencio, la obediencia y el trabajo son sus principales obligaciones" y, de otro lado, en la transcripción repetitiva de lemas, por parte de los reos, que debían inducirlos al arrepentimiento y la enmienda luego de reconocer y aborrecer su culpabilidad⁴.

3. La definición misma del término panóptico ("edificio construido de modo que se pueda ver todo en su interior desde un solo punto") ilustra el énfasis puesto en la vigilancia. Vale transcribir algunos puntos del reglamento del panóptico de Lima que ilustran la forma cómo ella debía ejercerse. Eran atribuciones del Inspector Principal, subir "una vez al día (...) a la torrecilla de la capilla para observar de allí lo que se pasa (sic) en los patios y muro de circunvalación (...); estar presente en el observatorio a las horas que los presos entren a las celdas, al comedor o a la capilla, y cuando los guardas se releven". El guarda, vigilante o rondín de noche, por su parte, "permanecerá en el observatorio, y cada media hora visitará los departamentos de celdas para ver lo que ocurre en cada una (...). Los guardas de servicio acompañarán a los presos al comedor, mientras los próximos entrantes almuerzan o comen. Cuando los presos se retiren del comedor al taller, irán acompañados de los guardas de servicio y los entrantes (...). Evitarán que los presos se comuniquen de palabra o de gesto, o de cualquier otra manera (...). Siempre acompañarán a los presos, sin perderlos de vista por un solo instante" (subrayado nuestro). Al trasladarse los presos de un lugar a otro dentro de la Penitenciaría, debían hacerlo, por último, "por hileras, con la cara vuelta hacia los guardas, y poniendo la mano izquierda sobre el hombro izquierdo del que va adelante".
4. El Archivo General de la Nación, conserva los originales de las transcripciones repetitivas de lemas efectuadas por los reos, con por lo menos 19 modelos diferentes. La concientización estuvo imbuída de valores de tipo religioso: "Después de Dios patria y honor", "La mayor virtud es la caridad", entre otros. Enfatizaba por otro lado en el poder de la voluntad para vencer todos los impases: "Si quieres vencer los más grandes imposibles ten paciencia y constancia para todo", y con el mismo espíritu se hacía un llamado a la resignación: "Nada puede consolarnos más en nuestras desgracias que el hacer justas reflexiones acerca de la situación de tantos infelices que sufren más que nosotros". Por último los lemas buscaban inducir a los reos a la enmienda a través del reconocimiento y aborrecimiento de la culpa: "el hombre malo es digno de aborrecimiento y si conoce lo que es, aún más temible se hace" (A.G.N. sección R-J, leg. 242, "Penitenciaría": 1862-1868).

La sutileza de los nuevos mecanismos punitivos abría así la posibilidad de establecer un control mucho más eficaz sobre los individuos, que se lograba interfiriendo en sus aspectos más íntimos y cotidianos (a través de una vigilancia sin sosiego), de una parte⁵ y de otra, ejerciendo un poder explícito, ya no tanto sobre su cuerpo, antaño objeto primordial de la expresión de este poder, sino sobre su propia conciencia,

Un afán similar de control se hacía extensivo a todo el cuerpo social. Los nuevos reglamentos policiales no sólo buscaban una más eficaz vigilancia preventiva contra los malhechores o posibles criminales: intentaban regular, asimismo, el comportamiento cotidiano de las gentes comunes, imponiendo restricciones sobre sus horas, lugares y modos de diversión y hasta de libre tránsito por las calles. Existió en la época una especial preocupación por fenómenos como la vagancia, la excesiva afición por los juegos, el alcohol, y la necesidad de su represión.

Algunas innovaciones urbanísticas complementaron las nuevas disposiciones policiales. La organización de la ciudad en "cuarteles" y distritos no tenía otro objeto que un "cómodo servicio de policía". De otro lado, se edificaban establecimientos destinados a cumplir funciones en algo análogas a la penitenciaría, es decir, aislar a los individuos que observasen conductas anómalas y someterlos a un régimen conducente a su readaptación a la sociedad. Fue el caso del primer

-
5. Si la vigilancia de la conducta externa de los presos estuvo a cargo de los guardas y otros inspectores, el seguimiento del comportamiento y actitudes más íntimas y personales de los presidiarios se delegó a los capellanes. Todas las cartas enviadas o recibidas por los internos (siempre y cuando lo hubiese permitido el Director) "pasarán por conducto del Capellán, el que tiene derecho a instruirse de su tenor, tomar nota del contenido y después darles dirección", estatúa el reglamento. "No darán curso a las cartas que contengan objetos frívolos, reflexiones sobre la política en general, sobre la administración de la Penitenciaría (...). En los casos permitidos sólo escribirán a sus parientes hasta el tercer grado inclusive". El visible peso de la autoridad religiosa en la nueva política penitenciaria prueba, de alguna manera, una evolución anotada por Trazegnies: "en el proceso de modernización, la sociedad tradicional sustituyó un control social básicamente religioso por un control jurídico-religioso."

manicomio que tuvo Lima, terminando de construir en 1859⁶.

Por último, el establecimiento de la Escuela de Artes y Oficios (1865), no dejaba de estar desvinculado de los propósitos contenidos en las nuevas concepciones normativas que venimos reseñando. Al buscar generar hábitos de disciplina laboral en los futuros artesanos pretendía dar soluciones más profundas a un mal endémico en aquellos años como era la vagancia: los reglamentos de policía tenían en claro que debía considerarse vagos, entre otros, a los “menestrales o artesanos que dejen de asistir por una semana a sus casas o talleres sin tener impedimento físico”.

EL SENTIDO DE LA REACTUALIZACION DE UN DEBATE

La nueva racionalización de los castigos emprendida durante la segunda administración de Castilla, con toda la carga sutilmente represiva que contenía y que, como hemos visto, se inscribía en una política más vasta de reordenamiento de la sociedad, acorde con el reforzamiento del poder del Estado, no era más compatible con formas arcaicas, tormentosas y vengativas de ejercer justicia, así como no debía serlo con su expresión extrema: la pena de muerte. De allí que fuera un hecho casi natural su abolición. Más no lo comprendió así la sociedad ochocentista. Y la dura oposición que suscitó esta medida llevó al restablecimiento de la pena capital, tras seis años de encendidas polémicas (1862). Lo importante de esta evolución es, sin embargo, que quedaba definitivamente abolida para el delito político, que había sido su principal causal, restringiéndose a unos cuantos casos, concretamente, de “homicidio calificado”. Y ello implicaba un avance, cuando menos, en el terreno de las contenciones políticas. En poco más de tres décadas de vida republicana se habían dado 93 casos de aplicación de pena de muerte (casi todas como parte

6. La reforma psiquiátrica en el Perú es un proceso estrechamente relacionado con la reforma penal y acaso la precedió. La entidad que queda a cargo del manicomio, al crearse, fue el Ministerio de Justicia (*Memoria del Ministro de Justicia*, 1860, p. 17). El proceso de la reforma psiquiátrica queda reseñado en: Baltazar Caravedo Prado. *La Reforma Psiquiátrica en el Perú*, Clínica Baltazar Caravedo, Lima, 1985. Véase también: “Locura limeña a finales del siglo XIX”, por Augusto Ruiz Zevallos. *Hipocampo*, suplemento dominical de *La Crónica*, Lima, 17 de agosto de 1986, p. 9.

de los sucesivos enfrentamientos políticos), mientras posteriormente a 1862 y hasta el final del siglo no se registraron más ejecuciones. En el presente siglo la pena capital fue aplicada en contadas ocasiones hasta quedar definitivamente abolida en la actual constitución⁷.

A diferencia de lo que sucedía en países de desarrollo capitalista clásico, digamos, Inglaterra industrial, donde se castigaba con pena de muerte no sólo el pequeño robo sino hasta las formas más primitivas de rebelión industrial, en el Perú republicano la pena de muerte no estuvo incorporada a las prácticas de justicia común y su aplicación obedeció en cambio a móviles casi estrictamente políticos: “regímenes nuevos que querían afirmar su autoridad o regímenes caducos en vísperas de su liquidación aplicaron la pena de muerte, creyendo en teoría que esta medida podía prolongarles la existencia”, escribió Jorge Basadre.

La actualización del debate en torno a la pena de muerte a 130 años de su virtual abolición resulta poco menos que un absurdo, pero expresa la gravedad de la situación social y política del Perú en estos momentos. Sorprende por demás la semejanza de los argumentos de los actuales partidarios de esta pena con los de aquellos de hace más de un siglo, que salieron a flote en situaciones de particular convulsión social posteriores a su abolición en 1856. Tal fue el caso del motín protagonizado por los artesanos y el pueblo de Lima y Callao, en diciembre de 1858, contra la importación de artefactos, que ocasionó daños visibles contra la propiedad, en particular, a la vez que cuestionaba la conducción política del régimen. No faltó entonces quien llamara

7. El gobierno del General Velasco acusó una importante severidad en la aplicación de la pena de muerte, ampliando los casos de “delito calificado” para los que ésta regía (por decreto ley de enero de 1973 eran penados con muerte delitos de asalto y robo con muerte y delitos que atentaban contra miembros de las fuerzas armadas. Otro decreto, de abril de 1974, castigaba con la pena capital los delitos contra el “honor sexual” dirigidos a menores de 7 años). La administración de Velasco habría sido responsable de 9 ejecuciones por pena de muerte, según declaraciones recientes de Roy Freyre en un diario local (*La Voz*, Lima, 11 de noviembre de 1986, p. 12). La constitución de 1979 abolió definitivamente la pena capital, rigiendo ésta únicamente en circunstancias excepcionales, como son los estados de guerra exterior, en que se pena con muerte los casos de “traición a la patria”.

a combatir “los desmanes de la plebe” con el restablecimiento de la pena de muerte, a cuya reciente abolición se atribuía en buena parte un creciente clima de malestar social.⁸

Culpar de los males sociales a la “excesiva lenidad” de la ley ha sido lugar común en situaciones particularmente convulsadas y en parte lo sigue siendo aún hoy, de ahí los llamados de ciertos sectores a hacer más severas las formas de represión. En este contexto se inscriben las actuales posiciones a favor del restablecimiento de la pena máxima, como del establecimiento de tribunales especiales para el delito de terrorismo.

Mas también para el presente nuestro análisis exige observar una realidad que escapa a las leyes. Acaso si resulta ingenuo plantearse un debate en términos legales sobre la pena de muerte en un país entregado a las fuerzas militares y en el que, como lo han demostrado sucesos como la masacre en los penales el pasado junio (por no mencionar la desaparición de comunidades enteras a manos también de las fuerzas militares), ésta devendría tácitamente en un hecho, es más, justificado, como parte de un enfrentamiento político.

Si la nueva política penitenciaria que se funda en el Perú al promediar el siglo pasado (aunque liberal y hasta cierto punto *progresista*), no probó eficacia para remediar los problemas de la criminalidad o similares y, aún más, conllevó un reforzamiento del aparato represivo del Estado (cuyo poder se consolidaba en otros niveles); y si de otra parte el actual rigor de la militarización sólo parece agravar los conflictos y reproducir la violencia, es porque nuevamente la realidad demanda —acaso con mayor urgencia que nunca— soluciones más complejas, que se traduzcan en proyectos y acciones alternativos a cualesquiera formas de dominación.

8. Véase: Cecilia Méndez. “Importaciones de lujo y clases populares: un motin limeño”, *Cielo Abierto* vol. X, Nº 29. Centromín-Perú, Lima, 1984.

Crónica

SEMINARIO SOBRE POLÍTICA Y PARTIDO EN JOSE CARLOS MARIÁTEGUI

El redescubrimiento de Mariátegui marca la vida política e intelectual de la izquierda en los últimos años. Ambas dimensiones sin embargo no se han desarrollado simultáneamente. Preocupaciones intelectuales y políticas pocas veces han coincidido en el trato con la obra del Amauta, produciendo no sólo apreciaciones divergentes (lo cual desde todo punto de vista es saludable) sino tendiendo a cristalizar en dos grandes propuestas contrapuestas: en una queda reducido a ser un ícono, cuyas citas justifican sin más lo que se presenta como política izquierdista; en otra, Mariátegui es una figura que invita a pensar audazmente pero de cuya propuesta poco o nada queda como útil para nosotros.

Tratando de encontrar un camino alternativo, desde el año pasado viene reuniéndose un seminario de lectura y discusión de la obra de Mariátegui; el tema elegido, *Política y Partido en José Carlos Mariátegui*, se ubica justamente en la intersección de las diversas aproximaciones que se han producido en años recientes. Incluyendo en ella los escritos juveniles, la obra del Amauta trata de ser leída en el contexto de la época y del proceso vital de su autor. Hasta el momento de escribir esta crónica el seminario ha reflexionado sobre la etapa juvenil de Mariátegui, sobre su experiencia italiana y los años que siguen a su regreso al Perú. La fase siguiente, dominada por la presencia de la revista *Amauta* y la cristalización de los proyectos políticos (partido, central obrera) se verá indudablemente facilitada por la investigación que Gustavo Buntinx y algunos de los asistentes a este seminario desarrollaron en la preparación de la muestra que se reseña en otro lugar.

El proceso de constitución de una propuesta política propia contrapuesta a la de Haya y diferenciada de la que dogmáticamente ganó terreno en el movimiento comunista latinoamericano a fines de la década del veinte, es un proceso que tiene que ver, antes que nada, con el curso del proceso político peruano y la experiencia que Mariátegui tiene de él. Es al interior de esta experiencia que Mariátegui asimila y reformula lo que percibe en la *Escena Contemporánea*.

La propuesta política de Mariátegui surge en la encrucijada peruana y el mundo, se enraiza en su juvenil actitud estética y mística, se presenta como totalidad abierta y como ética. Quizás una de las conclusiones más fructíferas de este Seminario, cuyos materiales y conclusiones publicaremos sea el establecer fundamentos válidos para una comprensión de la política peruana contemporánea, sin necesidad de recurrir a paradigmas externos (Eduardo Cáceres).

CICLO DE CONFERENCIAS "EL PERU Y EL MARXISMO OCCIDENTAL"

Uno de los objetivos de SUR es alentar el reencuentro de intelectuales y sectores populares con el marxismo. Hablar de reencuentro es indudablemente hablar de una historia previa de presencias y ausencias. Y quizás una de las ausencias más significativas sea la de una comprensión del marxismo como historia de sí mismo.

Durante los meses de noviembre y diciembre, en el auditorio de Arquitectura de la Universidad Nacional de Ingeniería, hemos desarrollado un ciclo de conferencias acerca de algunos de los más destacados pensadores marxistas del mundo occidental, culminando con un debate acerca de *Marxismo, Eurocentrismo y América Latina*. En diversas revistas se han publicado extractos y reseñas de estas conferencias. El conjunto de ellas serán editadas por SUR próximamente. Interesa dar cuenta del inusitado interés por éste.

Tratando que la presentación de cada autor se refiriera a los aspectos problemáticos con los que se enfrenta el intento de hacer marxismo en el Perú de hoy, cada conferencia derivó en debate. La utopía y la ética, la dimensión cultural en la construcción de un proyecto político hegemónico, la relación entre lo social y lo individual, al interior no solo del análisis sino de la propuesta transformadora, fueron algunos de los aspectos tratados en estos debates. De este ciclo han salido diversas iniciativas de discusión y profundización que se canalizarán en reuniones de trabajo de pequeños grupos. Así mismo, a lo largo de 1987 otros dos ciclos de conferencias (*El Marxismo en América Latina, El Marxismo en Africa y Asia*) permitirán avanzar en una comprensión más global de los problemas y desafíos que plantea la recepción del marxismo fuera del mundo occidental.

Tema	Ponente
1. La historia del marxismo Marx y la utopía comunista	Alberto Flores Galindo Rose Mary Rizo Patrón
2. Los populistas rusos	Maruja Martínez
3. Lenin y Sorel: la cuestión del poder	Sinesio López
4. Gramsci: política y cultura	Alfonso Ibáñez
5. Benjamín: la crítica social del arte	Mirko Lauer
6. Sartre: razón y violencia	Guillermo Nugent
7. Thompson y Althusser: dominación y cultura popular	Alberto Flores Galindo
8. Habermas	Pepi Patrón
9. Lukacs y la izquierda	J. Ignacio López Soria
10. Agnes Heller y la recuperación de la utopía	Inés García
11. Marxismo, eurococen- trismo y América Latina (Mesa Redonda)	Eduardo Cáceres Guillermo Rochabrún

GRAMSCI Y EL PERU

El 27 de abril de 1937, con tuberculosis pulmonar y víctima de una hemorragia cerebral, falleció Antonio Gramsci, luego de una larga experiencia carcelaria, en el transcurso de la cual había ido llenando cuadernos y cuadernos con sus reflexiones sobre el partido, la revolución y la cultura.

1987, cincuenta años después, puede ser una ocasión para regresar a sus escritos, discutirlos, indagar por su significación y proponer un balance desde una lectura situada en el Perú. SUR piensa organizar este año un seminario sobre el marxismo de Gramsci.

AMAUTA: SESENTA AÑOS

Bajo ese nombre SUR organizó, en noviembre del año pasado, una muestra dedicada a la revista que José Carlos Mariátegui fundó en 1926. Gracias al auspicio de la Municipalidad de Lima Metropolitana, la exposición se inauguró en la Galería Pancho Fierro de esa entidad. Una versión itinerante circulará pronto por los pueblos jóvenes de la capital y algunas provincias del interior. A continuación reproducimos el texto que sirvió de introducción a la muestra.

Hace exactamente sesenta años José Carlos Mariátegui fundó la revista en que se iría decantando la más nítida expresión del movimiento radical de la época. No sobreviviría más que unos meses a la muerte de su creador, acaecida en 1930. Pero a pesar de ello y del tiempo transcurrido, Amauta se nos ofrece hoy como una publicación de inusitada actualidad.

Por eso SUR, Casa de Estudios del Socialismo organiza esta muestra no con el solo fin de conmemorar un aniversario sino además para meditar sobre su perdurable sentido. Tal vez éste se explique en aquella peculiar búsqueda de identidad generacional que permitió a Amauta relacionar la idea de lo moderno a la de lo andino y lo popular, una actitud casi sin precedentes en el país. "El primer resultado que los escritores de Amauta nos proponemos obtener es el de acordarnos y conocernos mejor nosotros mismos", afirma Mariátegui en el número inicial de su publicación, para luego añadir: "La palabra Amauta adquiere con esta revista una nueva acepción. La vamos a crear otra vez". El futuro como recreación audaz de un pasado reprimido. Proyecto al que se le asimila una dimensión más cosmopolita, evidente no sólo en la adopción del marxismo sino incluso en el espacio otorgado a búsquedas artísticas de avanzada que el comunismo ortodoxo llegaría a rechazar. Para explorar lo sugerente de esta propuesta, la exposición se detiene en el contenido textual de Amauta, por cierto, pero también desvía la mirada hacia esa otra comunicación implícita en la diagramación, en las fotografías, en los grabados y viñetas, en la tipografía misma. Se trata de comprender a través de todos estos elementos la originalidad de Amauta, su modernidad peculiar.

Pero no sólo a través de ellos. Se despliegan además mapas y documentos, testimonios y gráficos, para precisar cómo en el propio sistema de circulación de Amauta queda postulada una articulación nueva del país: esa sorprendente red de agentes, colaboradores y lectores que va desde New York y las capitales europeas hasta las más olvidadas provincias del sur andino, pasando por algunos escenarios privilegiados de la revolución mundial.

He ahí el horizonte de Amauta: vincular a la intelectualidad peruana con la vanguardia internacional, pero también con esa nueva realidad popular cuya modernidad se expresaba a través del naciente movimiento obrero y campesino. Se trataba de explorar la dimensión de utopía que pudiera surgir de aquel encuentro. Tal vez en ella se explique la aguda vigencia que Amauta mantiene. A esa dimensión dedica SUR esta muestra que aspira a ser de reflexión tanto como de homenaje.

MARGENES

Encuentro y debate / Publicación semestral

Lugar donde confluyan las reflexiones, aportes e investigaciones de intelectuales, políticos y artistas comprometidos con la utopía socialista.

Ensayos, testimonios y reportajes configuran el perfil de *Márgenes*, cuya periodicidad semestral apunta a una lectura interdisciplinaria y crítica que trascienda la coyuntura.

ORDEN DE SUSCRIPCION

	PERU		EXTRANJERO	
	Lima	provincias	1 año	2 años
Personas				
Instituciones	I/. 100	I/.200	US\$ 10	US\$ 20
Solidaridad	I/. 200	I/. 400	US\$ 20	US\$ 40

Nombre:

Dirección:

..... Ciudad - País:

Teléfono: Apartado:

ENVIAR GIRO o MONEY ORDER A
SUR, Apartado 11-0394, Lima, Perú

José Ignacio López Soria

Discurso contra la intervención policial en las universidades nacionales

Márgenes no es una revista de coyuntura. Sin embargo, hay momentos en los que los acontecimientos evidencian el devenir de un proceso que nos compromete a todos. Es ante la convicción de estar viviendo una circunstancia así que hacemos nuestro el siguiente texto del Dr. José Ignacio López Soria, Rector de la U.N.I. Sus palabras forman parte de una invocación leída el 24 de febrero en la Plaza Dos de Mayo, poco antes de que la marcha institucional contra la intervención a las universidades fuera absurdamente reprimida.

En declaraciones y comunicados públicos hemos dado cuenta ya de nuestra indignación, hemos condenado el atropello y el asalto a la razón perpetrados por los esbirros del poder y pergeñados en los corrillos palaciegos. Hemos calificado, sin eufemismos ni tapujos vergonzantes, a las cosas por su nombre y a los hombres por sus acciones. Hemos advertido al país, y particularmente a las organizaciones sociales, del peligro del autoritarismo, de la amenaza del facismo, de la militarización como método preferente para combatir a la subversión, del riesgo de resquebrajamiento de la institucionalidad y de la espiral de la violencia que cumple fatídicamente la ley de ojo por ojo y muerte por muerte.

La comunidad universitaria nacional aquí reunida, y las organizaciones sociales que nos acompañan, reiteramos, una y mil veces, nuestro repudio y nuestra condena a los azuzadores, a los ejecutores y a los autores intelectuales y políticos de hechos que avergüenzan al país. Estamos aquí para exigir no sólo la liberación de los injusta y alevosamente encarcelados, no sólo la reparación de los daños materiales, sino la destitución del Ministro Salinas y de su viceministro Mantilla como reparación, aunque del todo insuficiente, por la muerte de un trabajador y la violación del honor de la universidad peruana. Exigimos, además, la acción penal contra los responsables de la muerte del trabajador sanmarquino y del atropello físico a estudiantes, profesores y trabajadores.

Pero no sólo venimos a denunciar y a exigir. Venimos también a ofrecer, por adelantado nuestra efectiva solidaridad a las personas, instituciones y agrupaciones sociales que en el futuro sufran, y lo sufrirán, los embates del terror que unos sembraron con la explotación más despiadada, otros desataron con su desesperación y otros finalmente incentivan con su ciega represión y su desatención consciente de los grandes problemas nacionales.



En este clima de violencia incontrolada, de inseguridad individual y colectiva, de conculcación de la fuerza de la razón y de dominio de la razón de la fuerza, venimos a afirmar las funciones inalienables de la universidad como institución crítica, creativa fragua de profesionales y científicos y taller de elaboración teórica y práctica de las condiciones de existencia social en el Perú.

Nuestra vocación es afirmativa y por eso nos revuelve, nos indigna, pero no nos extraña el lodo que quieren verter sobre nosotros quienes, desde antiguo, se han empeñado en desprestigiar-nos y ahora se ofrecen a reprimirnos. A unos y a otros les decimos que la universidad es más antigua que todos ellos, que sus arañazos de ahora no podrán evitar que la institución universitaria los superviva. Querrán matarnos y no podrán matarnos. Querrán callarnos y no podrán callarnos. Porque para silenciarnos tendrían que acallar primero al pueblo todo del Perú.

Afirmamos, pues, la institución universitaria pública como instancia creadora de cultura, como espacio de enjuiciamiento crítico, como reducto de democracia íntegral, como fragua de profesionales, como generadora de conocimiento, en fin, como taller de elaboración de la experiencia histórica y de la vida social peruana.

Desde esta vocación afirmativa, y en abierta oposición a quienes agitan como consigna "¡viva la muerte!", venimos aquí para reiterar públicamente nuestra apuesta por la vida y nuestra decisión inquebrantable de hacer del Perú un hogar digno del hombre. Nuestra apuesta no es, aunque lo parezca, un acto voluntarista y sin fundamento en la realidad. Nuestro fundamento está en la universidad misma como institución y en la red de instituciones y formas de organización que el pueblo se ha ido dando o ha ido ganando a lo largo de su historia. Esas son nuestras fuerzas, no los fusiles y las bayonetas. En el respeto y desarrollo de la institucionalidad, en la democratización de la vida cotidiana y de las formas de organización social, en la radicalización de la democracia ponemos nuestra esperanza y afincamos nuestra apuesta por la vida.

Reitero y reiteramos la condena, reitero y reiteramos la denuncia a los atropelladores de la institucionalidad y propiciadores de metodologías fascistas, exijo y exigimos libertad para los detenidos y renuncia del ministro Salinas, pero quiero terminar con un clamor de esperanza: ¡viva la vida!.

Separata de Márgenes, Nº 1, Lima, marzo de 1987.

Los artículos incluidos en esta revista pueden ser citados o reproducidos, parcial o totalmente, indicando la fuente.

Las colaboraciones a MARGENES deben remitirse en un mínimo de 10 páginas y un máximo de 30, a doble espacio.

A criterio del Comité Editorial, y de acuerdo a la temática específica de cada número, estas colaboraciones podrán o no ser publicadas.

El N° 2 estará dedicado al movimiento obrero y el N° 3 a la modernidad, la crisis de la idea del progreso y otras alternativas de cambio.

Los siguientes números estarán dedicados a dos temas centrales: la crisis de la modernidad y el movimiento obrero.

P