

Márgenes

◀ ENCUESTRO Y DEBATE ▶

- ◀ El marxismo romántico de Mariátegui/Michel Löwy
- ◀ Imágenes literarias de la modernidad/Peter Elmore
- ◀ La base social del ecologismo/Juan Martínez Alier
- ◀ La ciudad moderna/Reynaldo Ledgard
- ◀ Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana/
Magdalena Chocano
- ◀ Política y violencia en el Perú/Nelson Manrique
- ◀ Memorias de la Ira
- ◀ El Che en la imaginación popular

CASA DE ESTUDIOS
DEL SOCIALISMO



UNMSM-CEDOC



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
BIBLIOTECA CENTRAL

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



DONACION

UNMSM-CEDOC

MARGENES

Encuentro y debate, año I, nº 2, octubre de 1987

Comité editorial

Gustavo Buntinx, Eduardo Cáceres, Peter Elmore, Alberto Flores Galindo, Inés García, Reynaldo Ledgard, Nelson Manrique, Gonzalo Portocarrero, Jesús Ruiz Durand.

Colaboradores

Juan Martínez Alier (Barcelona), Ernest Tugendhat (Berlín), Florencia Mallon (Wisconsin), Liisa North (Toronto), Fernando Martínez (La Habana), John Coastworth (Chicago), Edelberto Torres Rivas (San José de Costa Rica), Regina Festa (Sao Paulo), Carlos Monsiváis (México).

Edición y corrección

Maruja Martínez

Carátula

Luis Valera

Fotos

Servacio Thissen

Composición: *Luis Bartolo; Montaje:* *Víctor Guillén; Impresión:* *Editorial Alfa*

Correspondencia

*Av. Arenales 1080. Of. 404
Lima 11, Perú*

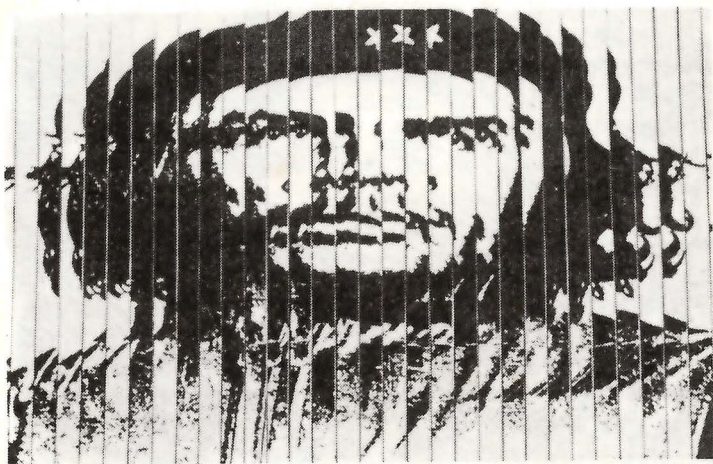
Los artículos incluidos en esta revista pueden ser citados o reproducidos, parcial o totalmente, indicando la fuente.

Indice

<i>Editorial</i>	7
<i>Encuentro</i>	
El marxismo romántico de Mariátegui / Michel Löwy	13
Imágenes literarias de la modernidad, entre "Conversación en la Catedral" de Vargas Llosa y el "Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo" de Arguedas / Peter Elmore	23
Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana / Magdalena Chocano	43
La base social del ecologismo de izquierda: ¿Un neonarodismo ecologista? / Juan Martínez Alier	61
<i>Debate</i>	
La ciudad moderna / Reynaldo Ledgard	83
Acerca de nuestra ciudad moderna / Augusto Ortiz de Zevallos	104

¿Qué modernidad? / Wiley Ludeña	109
Los pueblos jóvenes ante la modernidad de Lima / Gastón Antonio Zapata	115
Algunas aclaraciones finales / Reynaldo Ledgard	117
<i>Aproximaciones</i>	
Política y violencia en el Perú / Nelson Manrique	125
Moral y política: una carta / Alberto Flores Galindo	159
<i>Crónicas</i>	165

El Zumbido



UNMSM-CEDOC



UNMSM-CEDOC

Editorial

Hasta hace poco tiempo uno de los lamentos de nuestra izquierda era no encontrar una derecha con la cual confrontarse. La estatificación de los bancos, seguros y financieras ha generado una coyuntura insólita: la derecha en las calles, azuzando los fantasmas del comunismo y el velasquismo y enarbolando la defensa de la más irrestricta libertad. El personaje central, en este país que siempre anda en busca de un caudillo, es Mario Vargas Llosa. Pero el debate que ha planteado no es sólo la defensa de cuatro banqueros o de unos "pocos centavos", como ha dicho Manuel Moreyra con inusitado desprendimiento. Tampoco es un debate alrededor de principios inasibles. El tema real es qué país se quiere, con quiénes y para qué: el futuro inmediato del Perú. Si la derecha reaccionó de manera tan agresiva es porque teme realmente que le arrebaten su país. Ellos proponen una sociedad en la que vuelva a imperar el más ortodoxo liberalismo y donde ricos y pobres se encuentren en la defensa de lo mucho o poco que tienen y en contra de ese ogro atroz que sería el Estado. Hay que tomarlos en serio, incluso a pesar de ellos mismos. Es ridículo querer replicar recordando las veleidades izquierdistas de Vargas Llosa y su posterior abdicación ante esa clase alta que despreciaba en los tiempos de Conversación en la Catedral. Ese es un problema personal que puede tener interés para una convencional historia literaria y tal vez para el relato menudo de la política. Más allá de la anécdota sigue en pie qué hacer en el Perú.

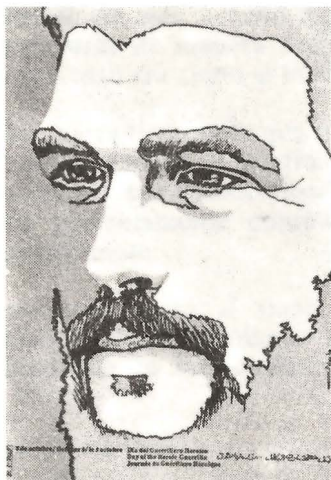
Para el gobierno, los males del país tienen el nombre propio de cuatro banqueros. Pero es evidente que la estatificación de la banca no solucionará la desigual estructura de ingresos del país, ni servirá para atenuar las abismales diferencias sociales (étnicas y culturales) que dividen a los peruanos. Esa estructura de ingresos significa condenar a la mayoría a padecer situaciones de extrema pobreza, mortalidad infantil y desnutrición. La geografía de la pobreza en el país se concentra en las áreas rurales y, sobre todo, en las localidades del centro y sur del país: es también el espacio más densamente ocupado por la población andina. Esa población no conoce siquiera los beneficios relativos del progreso, el capitalismo y la modernización.

El Perú del siglo XX repite el enfrentamiento de hace varios siglos entre Occidente y el mundo andino, con el agravante de que los instrumentos del feudalismo y del orden colonial han sido sustituidos por la expansión del mercado y el capital: bastante más eficaces y destructivos que los anteriores. Aquí, como en otros lugares atrasados del mundo, está en vilo el porvenir de una cultura tradicional. No sólo están amenazados sus manifestaciones culturales, su tecnología y los conocimientos acumulados a lo largo de milenios; están amenazados incluso los portadores mismos de esa cultura, los hombres andinos. ¿Responde a este angustiante problema la defensa de la libertad y la propiedad? Pero tampoco se encuentra una alternativa real en la expansión de la propiedad estatal.

El Perú —y sobre todo la vertiente más tradicional y pobre de este país—, parece reclamar una recomposición de su estructura social, que permita el surgimiento de una sociedad realmente democrática y en la que se extirpe el estigma del racismo. Esto significa variar el curso que este país ha venido siguiendo desde que se convirtió en una colonia europea. Esa nueva sociedad podría llamarse socialista, pero esta palabra no tiene por qué ser sinónimo exclusivo de estatificación, centralismo e industrialización. Evitando falsos romanticismos es posible plantear un socialismo en el que los campesinos y lo tradicional no sigan figurando en los costos de la modernización. Que también ellos sean protagonistas de este proyecto.

No se trata entonces de contraponer modernización y tradición. Se trata de buscar un encuentro fructífero entre lo más viejo y antiguo de este país, con lo que todavía no existe y apenas se avizora en el horizonte. Tener una alternativa propia.

Encuentro



SELECCION DE CARTELES SOBRE EL CHE. TIRADAS DE
LAS COLECCIONES DE LA REPUBLICA Y LA CASA DE LAS AMERICAS
SELECTION OF POSTERS ABOUT CHE. TAKEN FROM THE
COLLECTIONS IN OSPANAAL AND "CASA DE LAS AMERICAS"
SELECTION D'AFFICHES SUR LE CHE. TIRAGES DES COLLECTIONS
DE L'OSPARAAL ET DE LA MAISON DE LAS AMERICAS

UNMSM-CEDOC

Michel Löwy

Durante largo tiempo, los representantes de la ortodoxia “marxista-leninista-stalinista” han tratado a Mariátegui de “socialista pequeño-burgués” y de “populista”. Peor aún, el fundador del comunismo peruano no sería en el fondo más que un **romántico**. Para estos ideólogos —de los cuales el más conocido es el eminente especialista soviético V. M. Miroshovski— bastaba con acusar a Mariátegui de este pecado mortal, el **romanticismo**, para demostrar de manera definitiva e irrefutable que su pensamiento era ajeno al marxismo¹.

Ahora bien, ya es tiempo de que nos demos cuenta —y el ejemplo de Mariátegui lo ilustra maravillosamente— que, lejos de ser contradictorios, **marxismo y romanticismo son perfectamente compatibles y pueden enriquecerse mutuamente**.

El romanticismo nació al final del siglo XVIII como una reacción al advenimiento de la civilización moderna, al desarrollo de la sociedad industrial burguesa.

* Traducción de Alfonso Ibáñez

1. Ver V. M. Miroshovski, “El populismo en el Perú”, 1941, en José Aricó (ed.) **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, México, Ediciones Pasado y Presente, 1978.

sa, fundada en la racionalidad burocrática, la reificación mercantil, la cuantificación de la vida social y el “desencanto del mundo” (según la célebre fórmula de Max Weber). Una vez surgido, con Rousseau y la *Frühromantik* alemana, el romanticismo no desaparecerá de la cultura moderna y constituye, hasta nuestros días, una de las principales estructuras de sensibilidad de nuestra época. Nada es más falso y artificial que reducirlo a un estilo literario. En tanto que verdadera **visión del mundo** “holista”, el romanticismo se manifiesta en todos los dominios de la vida cultural: artes, literatura, religión, política, ciencias sociales, historiografía, filosofía. Su característica esencial es la crítica de la sociedad burguesa moderna a partir de valores sociales, culturales, éticos, estéticos o religiosos precapitalistas. Oponiendo a los valores puramente cuantitativos de la *Zivilisation* industrial los valores cualitativos de la *Kultur* espiritual y moral, o a la *Gesellschaft* individualista y artificial la *Gemeinschaft* orgánica y natural, la sociología alemana de fines del siglo XIX formulaba de manera sistemática esta nostalgia romántica del pasado, esta tentativa desesperada de “re-encantar el mundo”.

Por supuesto, la nebulosa cultural romántica está lejos de ser homogénea: ahí se encuentra una pluralidad de corrientes, desde el romanticismo conservador o reaccionario que apunta a restaurar los privilegios y la jerarquía social del Antiguo Régimen, hasta el romanticismo revolucionario, que integra las adquisiciones de 1789 (libertad, democracia, igualdad) y para el cual el objetivo no es el retorno hacia atrás, sino un rodeo por el pasado comunitario hacia el **futuro utópico**; desde el irracionalismo oscurantista e intolerante hasta la crítica humanista de la racionalidad instrumental, cuantificadora y burocrática.

El romanticismo revolucionario es una dimensión crucial, y olvidada, del pensamiento de Marx y Engels. Se manifiesta en sus escritos de múltiples formas, pero la más importante es probablemente su concepción del comunismo moderno como el restablecimiento de ciertos rasgos de las comunidades primitivas. Como lo escribía Marx en su carta de 1881 a Vera Zasúlich, la abolición revolucionaria del capitalismo significará “el

regreso de las sociedades modernas al tipo 'arcaico' de propiedad comunal", o más precisamente, "*un renacimiento del tipo de sociedad arcaico bajo una forma superior*". Un renacimiento que integre, por tanto, todas las adquisiciones técnicas de la civilización europea moderna². Y no se trata para él de una simple referencia histórica: en los países — ¡como Rusia!— donde la comunidad rural había logrado mantenerse (al menos parcialmente) ella podría servir directamente de punto de partida para la transición al socialismo.

Es en deliberada ruptura con estas ideas de Marx, que no dejaban de tener puntos de contacto con las de los populistas rusos, que Plejanov formulará su doctrina llamada "marxista ortodoxa" exaltando el progreso capitalista y proclamando la necesidad inevitable de una etapa histórica de revolución burguesa e industrial para sacar a Rusia de su atraso feudal y "asiático", dogma menchevique del cual se reclaman, bajo formas diversas y variadas, todos los críticos (stalinistas o apristas) de Mariátegui.

Desde el fin del siglo XIX aparecen así dos tendencias en el seno del marxismo: una corriente positivista y evolucionista, para la cual el socialismo no era más que la continuación y el coronamiento de la civilización industrial-burguesa (Plejanov, Kautsky y sus discípulos en la II y la III Internacionales) y una corriente que se podría considerar como **romántica**, en la medida en que critica las "*ilusiones del progreso*" y formula una dialéctica utópica-revolucionaria entre el pasado precapitalista y el futuro socialista: por ejemplo, desde William Morris hasta los marxistas ingleses contemporáneos (E.P. Thompson, Raymond Williams) y desde Lukács y Bloch hasta Marcuse (pasando por la escuela de Frankfurt).

Es a esta corriente que pertenece José Carlos Mariátegui de una forma original y en un contexto latino-

2. K. Marx, *Werke*, Berlín, Dietz Verlag, tomo 19, p. 386. Marx añade en este mismo pasaje: "*Luego no hay que asustarse demasiado de la palabra 'arcaico'*".

americano muy diferente a los de Inglaterra o Europa central. Durante su estadía en Europa, Mariátegui asimiló simultáneamente el marxismo y ciertos aspectos del pensamiento romántico contemporáneo: el idealismo itaiano (Croce, Gentile), Nietzsche, Bergson, Sorel.

La visión del mundo romántico-revolucionaria de Mariátegui, como la formuló en su famoso ensayo de 1925 "Dos concepciones de la vida", rechaza "*la filosofía evolucionista, historicista, racionalista*" con su "*culto supersticioso de la idea del progreso*". Igualmente opuestas a esta ideología chata y confortable, dos corrientes románticas se confrontan en una lucha a muerte: el romanticismo de derecha, fascista, que quiere regresar a la Edad Media, y el romanticismo de izquierda, bolchevique, que quiere avanzar hacia la utopía³. Ante la crisis del racionalismo, el hundimiento del "*medio-cre edificio positivista*" y el "*alma desencantada*" (Ortega y Gasset) de la civilización burguesa, Mariátegui hace suya el "*alma encantada*" (Romain Rolland) de los creadores de una nueva civilización. Y escribe, en otro ensayo de 1925, estas líneas asombrosas, cargadas de exaltación romántica:

*"La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria. . . es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales"*⁴.

Es precisamente en nuestros días, en la época de la revolución centroamericana y de la teología de la liberación, que estas líneas visionarias muestran toda su actualidad.

3. J. C. Mariátegui, "Dos concepciones de la vida", *El Alma Matinal*, Lima, Editora Amauta, 1971, pp. 13-16.

4. Mariátegui, "El Hombre y el Mito", *El Alma Matinal*, pp. 18-22.

La sensibilidad romántica de Mariátegui es no solamente política, sino también cultural. Por ello sigue con una simpatía calurosa las iniciativas del movimiento surrealista que “*no es una moda artística sino una protesta del espíritu*”. Aquello que lo atrae hacia el surrealismo es su rechazo categórico, “*en bloque*”, de la civilización racionalista-burguesa, y el hecho de que “*por su espíritu y por su acción se presenta como un nuevo romanticismo*”⁵. En otro artículo de 1927 sobre Rainer Maria Rilke, Mariátegui lo designa como el último poeta del viejo romanticismo, el romanticismo individualista salido del liberalismo del siglo XIX. Ahora bien, hoy día “*nace un nuevo romanticismo. Pero éste no es ya el que amamantó con su ubre pródiga a la revolución liberal. Tiene otro impulso, otro espíritu. Se le llama, por esto, neo-romanticismo*”⁶. Es probablemente el surrealismo lo que a sus ojos representa mejor este nuevo romanticismo, posliberal y colectivista, pues “*por su repudio revolucionario del pensamiento y de la sociedad capitalista, coincide históricamente con el comunismo en el plano político*”⁷.

Como muchos revolucionarios europeos que buscaban romper la argolla asfixiante del marxo-positivismo de la II Internacional, comenzando por Lukács, Gramsci y Walter Benjamin en 1917-20, Mariátegui fue fascinado por Sorel, el socialista romántico por excelencia (incluso en sus ambigüedades y regresiones ideológicas episódicas). En tanto que crítico implacable de las ilusiones del progreso, y en tanto que autor de una interpretación heroica y voluntarista del mito revolucionario, Sorel es utilizado por el marxista peruano en su combate contra el rebajamiento positivista y determinista del materialismo histórico⁸. Por ejemplo, en **De-**

5. Mariátegui, “El grupo surrealista y ‘Clarté’”, 1926, *El artista y la época*, Lima, Ed. Amauta, 1973, pp. 42-43.
6. Mariátegui, “Rainer Maria Rilke”, 1927. *El artista y la época*, p. 123.
7. Mariátegui, *El artista y la época*, p. 43. El paralelo con el artículo de Walter Benjamin sobre el surrealismo (1929) es sorprendente.
8. Mariátegui, “Dos concepciones de la vida”, *El Alma Matinal*, pp. 14, 23.

fensa del Marxismo (1928-29) celebra la contribución del sindicalista francés a la renovación del marxismo:

*“A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución. . . ”*⁹.

De ningún modo se trata para Mariátegui de hacer del socialismo una Iglesia o una secta, sino de hacer resaltar la dimensión **espiritual** y **ética** del combate revolucionario: la fe, la solidaridad, la indignación moral, el compromiso total con riesgo y peligro de su propia vida.

Sin embargo, Sorel permanece ante todo como una referencia teórica. Desde el punto de vista de la **práctica política**, el bolchevismo es el que aporta una *“energía romántica”* a la lucha del proletariado¹⁰. Descuidando (o ignorando) la crítica de Lenin a Sorel, Mariátegui cree poder descubrir una influencia determinante del pensador francés en el dirigente ruso¹¹. Sorelismo y bolchevismo le parecen próximos por su espíritu revolucionario, su rechazo al reformismo parlamentario y su **voluntarismo** romántico. Subrayando la oposición entre el marxismo auténtico de los bolcheviques y el determinismo de la social-democracia, escribe en **Defensa del marxismo**:

9. Mariátegui, **Defensa del marxismo**, Lima, Ed. Amauta, 1976.

10. Mariátegui, **El Alma Matinal**, p. 15.

11. Por ejemplo, en **Defensa del Marxismo**, p. 21.

*“A Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su **La Agonía del Cristianismo**: la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: ‘ ¡Tanto peor para la realidad!’ . El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario —vale decir donde ha sido marxismo— no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido”¹².*

No se puede más que ser impactado por la curiosa analogía entre esta formulación y la que se encuentra en un artículo húngaro de Lukács, publicado en 1919 (que Mariátegui ciertamente no conoció): Lenin y Trotsky en Brest-Litovsk se preocupaban muy poco de los susodichos “*hechos*”. Si los “*hechos*” se oponen a los procesos revolucionarios, los bolcheviques responden, con Fichte: “*Tanto peor para los hechos*”¹³.

No obstante, es sobre todo por sus análisis y proposiciones sobre la revolución en el Perú que Mariátegui ha sido criticado como “*romántico*” por sus censores ideológicos. De una parte, porque él rehusa ver en una transformación “*democrático-burguesa y antifeudal*” —es decir, en el progreso capitalista— la solución a los problemas de las masas populares del Perú, y considera a la revolución socialista como la sola alternativa al poder del imperialismo y de los terratenientes¹⁴. Y sobre todo, porque cree que esta solución socialista podrá tener como punto de partida a las **tradiciones comunitarias del campesinado andino**, los vestigios del “*comunismo inca*”.

En efecto, en la mayor parte de sus escritos, especialmente en su obra más importante **7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana** (1928), Mariátegui

12. Mariátegui, *Defensa del Marxismo*, pp. 66-67.

13. G. Lukács, “Táctica y Ética”, 1919, en *Fruhschriften II*, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 69. Sobre este tema, véase el artículo de Robert Paris, “El marxismo de Mariátegui”, en J. Aricó ed. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*.

14. Miroshevski, *op. cit.*, p. 70.

insiste sobre la “vitalidad” del comunismo indígena y sobre la persistencia de hábitos de cooperación y solidaridad que son “la expresión empírica de un espíritu comunista”¹⁵. En las tesis sobre la cuestión indígena que envía en 1929 a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, afirma su convicción de que estas tradiciones colectivistas de origen precolombino representan “un factor natural de socialización de la tierra” y, más ampliamente, “una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista”¹⁶.

Dicho esto, él se niega a idealizar el comunismo despótico-agrario del Imperio Inca, o de confundirlo con el comunismo de nuestra época:

“El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaiko. . . Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. . . La autocracia y el comunismo son incompatibles en nuestra época; pero no lo fueron en sociedades primitivas. Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna. El socialismo contemporáneo —otras épocas han tenido otros tipos de socialismo que la historia designa con diversos nombres— es la antítesis del liberalismo; pero nace de su entraña y se nutre de su experiencia. No desdeña ninguna de sus conquistas intelectuales. No escarnece y vilipendia sino sus limitaciones”¹⁷.

15. Mariátegui, 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana, 1928, Lima, Ed. Amauta, 1976, p. 83.

16. Mariátegui, “El problema de las razas en la América Latina”, 12, Ideología y Política, Lima, Ed. Amauta, 1971, pp. 68, 81.

17. Mariátegui, 7 Ensayos. . . , pp. 78-79.

Gracias a esta **dialéctica concreta** entre el presente, el pasado y el futuro, Mariátegui escapa tanto a los dogmas evolucionistas del progresismo como a las ilusiones ingenuas y pasadistas de un cierto indigenismo.

Como la mayor parte de los románticos revolucionarios, José Carlos Mariátegui integra, en su utopía socialista, las conquistas humanas de la filosofía de las Luces y de la Revolución Francesa, y los aspectos más positivos del progreso científico y técnico. Rechazando los sueños de restauración del romanticismo retrógrado, escribe en el programa del Partido Socialista Peruano (1928):

*“El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria. . . Esto no significa en lo absoluto una romántica y anti-histórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual sólo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo, de los campesinos indígenas”*¹⁸.

Esta posición, calificada de “socialismo pequeño-burgués” por sus críticos, no era otra que aquella adelantada por Marx en su carta a Vera Zasulich de 1881. En los dos casos se encuentra la profunda intuición —de inspiración romántica— de que el socialismo moderno del futuro debe **enraizarse** en las tradiciones vernaculares, en la memoria colectiva campesina y popular, en las supervivencias sociales y culturales de la vida comunitaria precapitalista, en las prácticas de ayuda mutua, solidaridad y propiedad colectiva de la *Gemeinschaft* rural.

18. Mariátegui, “Principios programáticos del partido socialista”, 1928, *Ideología y Política*, p. 161.

Así, ya sea en el dominio de la filosofía o de la estrategia política, de la cultura o de la cuestión agraria, de la historia o de la ética, la obra de Mariátegui está enteramente atravesada por un potente soplo romántico-revolucionario, que da a su concepción marxista del mundo su calidad única y su fuerza espiritual visionaria.



Imágenes literarias de la modernidad,
entre "Conversación en la Catedral"
de Vargas Llosa
y "El Zorro de Arriba y
el Zorro de Abajo" de Arguedas

Peter Elmore

Parece, a primera vista, caprichoso comparar **Conversación en La Catedral**¹, de Mario Vargas Llosa, con **El zorro de arriba y el zorro de abajo**², de José María Arguedas. Sin embargo, un hilo subrepticio las vincula y permite contrastarlas: textos de la urgencia, tensamente articulados a la historia contemporánea del Perú, **Conversación. . . y Los zorros** pueden leerse como versiones apasionadas, polémicas, de una sociedad convulsa y fracturada. Esa sociedad que ambos textos evocan y recrean sobrevive en la crisis, en el caos aparente; el proyecto de las dos novelas consiste en revelar la lógica opresiva del Poder tras la máscara del sinsentido y, al mismo tiempo, indagar por una opción histórica y moralmente legítima. Zavalita, el melancólico anti-héroe de **Conversación. . .**, pregunta con persistencia por el momento en que "se jodió el Perú" y en la novela de Arguedas el Zorro de Arriba advierte que "hay mundos de más arriba y mundos de más abajo". Ambas frases son emblemáticas y definen, creo, los márgenes entre los que

-
1. Mario Vargas Llosa. **Conversación en La Catedral**. Barcelona, Seix Barral, 1973 (1a. ed., 1969, 2 vols.) Todas las citas corresponden a la edición de 1973, hecha en un solo volumen.
 2. José María Arguedas. **El zorro de arriba y el zorro de abajo**, en José María Arguedas. **Obras completas. Tomo V**. Lima, Ed. Horizonte, 1983. Todas las citas corresponden a esta edición.

discurre buena parte de la reflexión actual sobre el Perú: el desencanto, por una parte, y el reconocimiento de la complejidad, por la otra.

Conversación. . . y Los zorros exponen, con crispada lucidez, el fallido avatar de la modernidad capitalista en el Perú. En el sórdido clima de la dictadura odriísta o en el entreverado ámbito del *boom* pesquero, se reconoce con fluidez el referente con el cual las ficciones se cotejan. **Conversación** se publicó en 1969 y **Los zorros** en 1971, dos años después de la muerte de su autor. Las dos novelas, sin embargo, remiten al lector a los años 50: Zavalita y Ambrosio conversan en 1963, pero el contenido de lo que se dicen (y callan) está anclado en los días de la dictadura; a su vez, en **Los zorros**, Diarios y Relato transcurren durante el primer belaudismo, lo cual no impide fechar la metamorfosis de Chimbote en los 50. Esa década, con su trama ardua, parte en dos la historia peruana del siglo XX: en ella localizamos el comienzo (o el desarrollo) de varios procesos cruciales. Entre ellos, por cierto, las migraciones internas, la industrialización dependiente, la decadencia del poder oligárquico, la movilización campesina contra el latifundio, el *boom* fugaz de la pesca y el surgimiento de opciones políticas ancladas en las ilusiones modernizantes de las capas medias. En el umbral mismo del régimen velasquista, **Conversación** y **Los zorros** atestiguan la debacle de esas ilusiones: el pesimismo radical de Vargas Llosa y la agónica esperanza de Arguedas suponen un veredicto negativo, una requisitoria.

Vale la pena revisar las fechas de redacción de ambas novelas, a propósito de los nexos que éstas sostienen con la historia reciente del país. **Conversación** se escribió en un lapso de tres años y medio, de mediados del 66 a fines del 69, mientras que **Los Zorros** comienza su composición el 10 de mayo y se clausura, dramáticamente, el 28 de noviembre de 1969. No se trata sólo de constatarlas coetáneas, sino de verificar en ellas un rasgo más bien inusual en la novelística: el presente de la escritura tiende a coincidir con el presente de la narración. Los Diarios de **Los zorros** experimentan esa cercanía de manera peculiar, insólita, al introducir en sus líneas referencias a una abrupta querrela literaria (la fa-

mosa polémica con Cortázar), a la situación política peruana e internacional y, sobre todo, a la patética conciencia interior del propio novelista. La memoria lírica del narrador de los Diarios, su recreación de las vivencias infantiles en el mundo “*de arriba*” y de sus experiencias maduras, se impregna de la devastadora circunstancia desde la que escribe. En el Diario del 15 de mayo evoca la flor en que “*el cuerpo de los moscones negrísimos, los huayronqos, se empolva de amarillo y permanece más negro y acerado que sobre los lirios blancos*” (p. 25); esa flor, sin embargo, representa en los pueblos andinos al cadáver y Arguedas concluye el recuerdo volcándolo a su presente inmediato, al instante mismo de la escritura:

“Ahora, en este momento, el amarillo, no sólo mal presagio sino materia misma de la muerte, ese amarillo del polvo del moscón, al que tan fácilmente se mata en mi pueblo, está asentado en mi memoria, en este dolor ahora lento y feo de la nuca” (p. 25).

En otra dimensión, la del mundo novelesco, se prolonga en ese malestar insidioso, feroz, que la cita anterior registra. El dolor individual, íntimo, se proyecta en una ficción que se abre a la historia contemporánea. **Conversación** opera de modo análogo, con la salvedad obvia de que en ella el drama es moral y quien lo sufre un personaje: el *leit motiv* de la obra, la exasperada pregunta sobre cuándo se frustró el país, es la misma que interpela al propio Zavalita. Drama personal y drama colectivo se comunican y resultan, a la larga, equivalentes. En **Conversación**, la respuesta a ese paisaje sombrío es el repliegue ético del sujeto; en **Los zorros**, pese a la derrota de Arguedas, se postula una utopía política que se nutre, entre mesiánica y dialéctica, de la propia descomposición del mundo.

I

Los zorros es un texto póstumo, abierto final de una producción que llegó con él al límite de su complejidad. Del microcosmos de **Agua** (1935) al macrocosmos de **Los zorros**, la obra de Arguedas ha descrito una espiral de “*ampliaciones sucesivas*”: la idea es del mismo na-

rrador y Antonio Cornejo Polar la desarrolla prolijamente en **Los universos narrativos de José María Arguedas**³. De la comunidad andina al puerto de Chimbote, la escritura de Arguedas sigue el trayecto de los migrantes y subvierte desde la raíz al código indigenista. Como señala Martin Lienhard, "*el principio básico del indigenismo al revés es la elección del (para el indigenismo) no tradicional escenario costeño, y la instauración de una instancia narrativa que proyecte sobre tal escenario una cosmovisión andina*"⁴. Esta mirada que el lector occidental percibe extraña, distinta, filtra los materiales de la novela e impone la presencia de la cultura dominada: el producto es un texto transculturado, la síntesis discontinua y conflictiva de un encuentro que la ideología conservadora del mestizaje (me refiero, por cierto, a Riva-Agüero y V.A. Belaúnde) pretendió armonioso y hasta idílico⁵.

De otra manera, también **Conversación** representa un término, una frontera. En ella, Vargas Llosa culmina la primera etapa de su producción, aquella que se define bajo el signo de una poética estrictamente realista. Hasta que fue publicada **La guerra del fin del mundo**, parte de la izquierda repitió sin pausa un juicio entre rencoroso y auto-complaciente: la obra de Vargas Llosa habría perdido en calidad y riqueza porque, en América

-
3. Antonio Cornejo Polar. **Los universos narrativos de José María Arguedas**. Bs. As., Losada, 1973.
 4. Martin Lienhard. **Cultura popular andina y forma novelesca**. Lima, Tarea, 1981, p. 174. Lienhard sitúa el comienzo del **indigenismo al revés** en 1954, con **Diamantes y pedernales**, haciendo notar que la fecha coincide con los inicios de la migración serrana a la costa.
 5. Una prueba elocuente de las dificultades que el texto ofrece a lectores cultos costeños se encuentra en "La última novela de Arguedas", artículo de Emilio Adolfo Westphalen (**Amaru**, No. 11, dic. 1969, pp. 27-30). Westphalen alude directamente a ellas en las siguientes líneas: "*Los Zorros abren así vías de misterio y de sorpresa en el relato, aunque a veces sus diálogos se recargan de símbolos herméticos, (o es quizás el desconocimiento de la mitología lo que no nos permite captar bien la referencia*" (p. 29). Sobre el concepto de "*transculturación*", véase "José María Arguedas transculturador", de Angel Rama, en J. M. Arguedas, **Señores e indios**, Bs. As., Calicanto, 1976, pp. 7-38.

Latina, sólo los artistas revolucionarios pueden ser creativos. Las pruebas exhibidas eran **Pantaleón y las visitadoras** y **La tía Julia y el escribidor**, dos novelas que pali decían al compararlas a **La ciudad y los perros** o **La casa verde**, para no mencionar a **Conversación**. . .

Es siempre un terreno movedizo el de los juicios de valor, pero es indudable que el enconado argumento no resultaba disparatado ¿Era **Pantaleón** comparable a **Conversación**. . .? La pregunta convocaba una respuesta obvia, pero conviene notar que ambas novelas no difieren sólo en calidad, sino también en magnitud: están escritas en escalas diferentes. Si de comparaciones se trata, la más legítima es la que puede trazarse entre **Conversación** y **La guerra del fin del mundo**. La simetría entre las dos, construcciones amplias sobre el sentido y la naturaleza de la Historia, permite definir los linderos entre los dos momentos literarios de Vargas Llosa. Mientras **Conversación** tiene por referente un mundo directamente conocido por el autor, la materia desde la cual nace **La guerra del fin del mundo** es un libro, el célebre **Os sertoes**, de Euclides da Cunha. Por cierto, esa circunstancia no hace más “verdadera” o “auténtica” a **Conversación**. . . sino que sirve para ilustrar bastante bien un cambio decisivo: desde **Pantaleón**, los textos que Vargas Llosa escribe hacen evidente su naturaleza literaria, discursiva; no quieren exhibirse ante el lector como espejismos de la realidad, sino poner en escena la distancia esencial entre las ficciones y la vida. En principio, esa poética no tiene por qué empobrecer la obra del escritor: **Pantaleón** o ¿**Quién mató a Palomino Molero?** me parecen novelas frágiles y menores a causa del uso mecánico, respectivamente, del humor grotesco y del género policial (o, mejor aún, de su parodia). Por otro lado, no es preciso pensar con Angel Rama que **La guerra del fin del mundo** es el equivalente latinoamericano de **Guerra y Paz** para reconocer en ella una novela trascendental y madura.

Hasta **Conversación**. . . la poética narrativa de Vargas Llosa es otra, del todo diferente. La utopía vargasllosiana de la “novela total”, ese texto que capturase en su diseño la pluralidad de la experiencia humana, sólo tiene sentido cabal en un realista moderno. Uno al

que no importase tanto aprehender el supuesto contenido de lo real, a la manera del naturalismo, como recrear en el texto mismo los dos rasgos que forman la vivencia del tiempo: el dinamismo y la simultaneidad. En las primeras novelas de Vargas Llosa, un fluido juego de vasos comunicantes sugiere engañosamente que el texto es un espejo del movimiento, que el tiempo del relato y el de la existencia tienen las mismas características⁶. En esa medida, la **ilusión de realidad** que el primer Vargas Llosa promueve tiene una base más fenoménica que conceptual. De hecho, se alimenta de discursos y espacios verosímiles, pero sobre todo de una arquitectura formal que revela en la totalidad los nexos secretos e insospechados entre seres y sucesos que, a primera vista, parecen no conectarse. Lienhard dice de **Conversación en la Catedral** que

“... aparentemente, para el lector de ésta se abre un universo narrativo caracterizado por su fragmentación y una cierta inconclusión. Con el final de la novela, sin embargo, el ‘malentendido’ se disuelve: todos los círculos se cierran, ninguna pregunta queda sin respuesta. La ‘fragmentación’ de esta novela es la de un rompecabezas nuevo que se recompone sin dificultad, y que casi no deja ver, una vez terminado el trabajo, las líneas de demarcación entre las piezas”⁷.

Lienhard no aprecia hasta qué punto la estructura de la novela decide, al mismo tiempo, su capacidad de persuadir y su sentido último. En una sumaria radiografía de **Conversación**. José Miguel Oviedo señala que el relato consiste *“en una suma de ondas que se superponen y expanden concéntricamente. Esas ondas son los diálogos que los personajes sostienen en la novela y esa*

6. Sobre la relación entre las técnicas de ‘montaje’ y la superación del naturalismo véase “Mario Vargas Llosa y **Conversación en La Catedral**: el tema del naturalismo”, de Alan Cheuse, en **Mario Vargas Llosa. Estudios críticos**. C. Rossman y A. W. Friedman, eds. España, Alhambra, 1983, p.80 y ss.

7. Lienhard, op. cit., p. 188.

totalidad dialógica es la sustancia misma del libro"⁸. En efecto, los discursos se arrastran y convocan, se prolongan en otros discursos: desde la precaria mesa del bar La Catedral, dos hombres desatan una historia proliferante, en crecimiento, por la que desfilan decenas de personajes y una década decisiva para ellos y el país. La expansión, sin embargo, no significa liberación ni apertura: el muestrario abigarrado de **Conversación** se resume en el tono unificador de la derrota. Así, el sentimiento claustrofóbico y amargo que la novela induce resulta, paradójicamente, "objetivo"; es, se diría, el resultado de una operación en la que el lector se ha comprometido activamente, la de deshilvanar la madeja de la historia. No poco contribuye a este efecto el que, a lo Flaubert, el autor juegue a la invisibilidad: los materiales de la novela simulan ofrecerse sin mediaciones, casi solos. En una novela hecha sobre todo de diálogos, la voz del narrador tiende a mezclarse con la de sus personajes; las formas extremas del discurso indirecto libre que el autor ejercita con soltura son, a este respecto, reveladoras, así como el hecho de que el punto de vista central sea el de Santiago Zavala, convertido en *alter ego* del novelista. La diestra retórica del realista Vargas Llosa permite que su texto, cargado de moral y política, coseche un comentario como el siguiente: "*Puesta bajo la exigencia de la objetividad, la novela no quiere ni necesita opinar: los hechos hablan por sí mismos, nos sitúan frente a ellos sin que el autor nos lleve de la mano*"⁹. Después del formidable *tour de force* de **Conversación**. . . no sorprende que Vargas Llosa haya sentido agotada esa veta de su creación. Como **Los zorros**, también ella cancela un ciclo.

II

En buena medida, tanto **Conversación** como **Los zorros** cifran y concluyen la serie de la narrativa urbana iniciada en los 50. Escribiendo sobre los relatos de **Lima, hora cero** (1954), de Enrique Congrains, anota Vargas

8. José Miguel Oviedo. Mario Vargas Llosa. *La invención de una realidad*. Barcelona, Barral eds., 1970, p. 223.

9. Op. cit., p. 238.

Llosa que “*inauguraban, en cierto modo, una narrativa centrada en la descripción y denuncia de la ciudad, contrapuesta a la que había sido hasta entonces temática dominante del cuento y la novela en el Perú: el mundo campesino*”¹⁰. Describir y denunciar son acciones que se resumen en una actitud inequívocamente política: la del conocimiento crítico, impugnatorio. La ciudad reclama al escritor no sólo como ambiente, sino como problema: el rostro de la ciudad se transfigura, se vuelve irreconocible y monstruoso, lo que hace preciso definir su fealdad. La derecha tradicional brinda una respuesta cosmética y habla, en tono exaltado y lastimero, del violado esplendor de esa Lima cuyos violadores son, por cierto, los migrantes. **Lima, la horrible** (1964), de Sebastián Salazar Bondy, es la réplica intransigente e ilustrada al tópico pasatista: en ese ensayo se sustenta con vigor una posición que, con diversos matices, es la que alienta en la narrativa del momento. Con su prosa ingenua y simplista, el *Congrains* de **Lima, hora cero** se propone, por su lado, expropiar a la vieja casta de limeños conservadores su imagen de la ciudad degradada en “El niño de junto al cielo” el protagonista, un desvalido y candoroso tarmeño, ve en Lima a “*un monstruo de un millón de cabezas*”. El victimario supuesto es, en realidad, la víctima.

Lima, hora cero y **No una sino muchas muertes** (1958) revelan, sin mucha sutileza, las intenciones de Congrains. En esos textos se fomenta la ilusión de una perspectiva popular que fluye del relato mismo, investida de autoridad por la experiencia. Los resultados son, a la larga, poco convincentes. El autor sitúa a los personajes en la periferia, en el mundo crudo y hostil de la pobreza urbana; eso no basta para hacerlos creíbles, pues les falta densidad psicológica y, lo que es más grave, el sello de una cultura propia. En **Lima, hora cero** el paternalismo humanitario del autor sofoca a sus criaturas; los oprimidos son inocentes hasta la tontería y sus dramas quieren inspirar la piedad del posible lector bien-

10. Mario Vargas Llosa. “Enrique Congrains o la novela salvaje”. En **No una sino muchas muertes**, de Enrique Congrains. España, Planeta, 1975, p. 8.

intencionado. En el territorio de los cuentos el pueblo es indefenso y pueril: se define por sus carencias, nunca por sus atributos. Como los indios de Clorinda Matto, los pobres de la ciudad piden un protector y lo encuentran (al menos, esa es la esperanza del volumen) entre los lectores.

No una sino muchas muertes es un libro más elaborado, con más pretensiones literarias; en él se alivia la denuncia explícita y se acentúa el diseño de un ambiente primitivo, delirante, que parece una metáfora grotesca de la sociedad industrial: un grupo de locos lava pomos a orillas del Rímac y su explotadora, una vieja sin escrúpulos, revende esos desechos a los laboratorios: la protagonista de la novela, la emprendedora Maruja, planea robar a los locos y establecerse por su cuenta como empresaria informal, para usar un término de moda. Nada en el lenguaje de la obra recupera la especificidad cultural de los marginales, que se expresan con seca neutralidad, y el narrador tiende a enredarse en largos períodos que imitan mal a Faulkner.

Lo que en Congrains resulta una propuesta incipiente encuentra, más tarde, su realización en **Los zorros**. Para Arguedas, darle la palabra a la disímil fauna chimbotana es una empresa ardua, casi titánica. En vez de ocultar esa dificultad, la convierte en tema de su libro: los Diarios son la evidencia de un trabajo que progresa penosamente y su fuerte componente testimonial, autobiográfico, no debe ocultar que desde ellos el narrador se da fuerza para ingresar al Relato. En el "Segundo Diario", por ejemplo, Arguedas señala con ansiedad las barreras que el referente urbano ofrece a su tentativa: "*Creo no conocer bien las ciudades y estoy escribiendo sobre una. Pero ¿qué ciudad? ¡Chimbote, Chimbote, Chimbote!*" (p. 76). Para hacer inteligible el caos, el narrador acude al mito pre-colombino, a la cultura popular andina de nuestros días y a las hablas sincréticas, en fermento, que forman la banda sonora del puerto. El patetismo de **Los zorros** suele oscurecer lo que a esta tentativa última de Arguedas aporta su formación de antropólogo: los Zorros provienen de **Dioses y hombres de Huarochirí**, texto quechua recopilado en el siglo XVI y traducido al español por el propio Arguedas; además,

varios de los personajes de la novela se originan en las entrevistas que el escritor realizó sobre el terreno mismo. El entrenamiento profesional de Arguedas no lo condujo, sin embargo, al previsible reportaje verista: de hecho, **Los zorros** se opone, desde su mirada andina, a la noción de realidad occidental que nutre a todo naturalismo.

Por otro lado, el discurso de los personajes en **Los zorros** no pretende la imitación servil de las fuentes en las que se origina. Alberto Escobar y Martin Lienhard han reparado en un dato decisivo para comprender la fábrica verbal de la novela: la exploración dramática de los sociolectos populares efectivamente hablados en Chimbote reivindica su potencial artístico y, al mismo tiempo, hace de la diversidad lingüística un índice certero del cambio y el conflicto históricos¹¹. Arguedas exagera los rasgos del habla de sus personajes, insiste en ellos hasta convertirlos deliberadamente en el pastiche de sí mismos. Es bajo el signo del exceso que los discursos se nos presentan, como en un fresco sonoro de trazos gruesos. Así, el torrente procaz de Chaucato, la inconexa y abierta prédica del loco Moncada, la solemnidad casi tinterillesca del chanchero Bazalar, la rabia profética de Esteban o el castellano lírico y quechuizado del gringo Maxwell, entre las muchas voces que irrumpen en la novela, pasan por el filtro del énfasis. No hay en **Los zorros** el tenue "color local" del costumbrismo sino, por el contrario, el enérgico contraste de maneras distintas de pronunciar (y ordenar) el mundo. Los diálogos de **Los zorros** no se fingen idénticos a los de la vida real, aunque se nutran de ellos: en un texto que muestra al lector las condiciones de su escritura tal pretensión, por cierto, carece de sentido.

Las propias situaciones de la novela se alejan, por norma, de toda cotidianeidad, incluida la de un espacio tan complejo como el chimbotano. En la escena que abre el Relato, el patrón de lancha Chaucato sale a trabajar de madrugada; el momento se tiñe de irrealidad

11. Alberto Escobar. *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima, IEP, 1984. Lienhard, op. cit.

porque sus improbables empleados, el violinista y El Mudo, pertenecen al ámbito del burdel, no al de la pesca. El escatológico discurso de Chaucato, por lo demás, comienza en la bolichera, pero termina abarcando la bahía de Chimbote y la maraña de relaciones que se traban en torno a ella: a través de su imaginería sexual, tenazmente machista, propone una imagen global del universo chimbotano. Ese impulso hacia la totalidad, hacia las visiones de conjunto, recorre de un modo u otro a casi todos los personajes de la novela: el loco Moncada, con sus grotescas y politizadas *performances*, es una buena prueba de ello; lo es también Maxwell, tocado por el Zorro de Arriba en Pariatía y en busca de una identidad viable en el “*mundo de abajo*”. Con esa misma vocación de aprehender una realidad vasta tiene que ver, sin duda, el episodio más “*carnavalizado*” de **Los zorros**, el del hipnótico y extravagante diálogo entre el zorro don Diego y don Angel: el contenido del “*interrogatorio danzado*” al que se somete el burgués don Angel es (nada menos que eso) la dinámica de la explotación capitalista y las posibilidades que el pueblo peruano tiene de trascenderla.¹²

De **Los zorros** puede decirse, siguiendo la sumaria enumeración de Pedro Trigo, que es un “*magma informe de razonamientos, muñones de diálogos o situaciones y un monologar jadeante*”¹³. Y, sin embargo, es preciso añadir que ese “*lisiado y desigual relato*”, como lo llamó Arguedas, se empeña en todos sus niveles por acceder a un orden superior, por inventar el territorio utópico en el que “*cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias*” (p. 198). La misma contienda, en planos diferentes, se libra en Diarios y Relato: entre ambos sirven

12. Sara Castro Klaren sostiene en *El mundo mágico de José María Arguedas*. (Lima, IEP, 1973) que los discursos de don Diego “*son igual de pesados que los de don Fermín en Todas las sangres*” (pp. 201-202). Castro Klaren, obviamente, no se percató en su lectura de este capítulo (y, por lo demás, de toda la novela) del sub-texto andino que lo transfigura. Una exégesis brillante del encuentro don Diego-don Angel se encuentra en Lienhard, op. cit., pp. 105-139.

13. Pedro Trigo. *Arguedas. Mito, historia y religión*. Lima, CEP, 1982, p. 29.

de mediadores los míticos Zorros, pero no son ellos los únicos que vinculan ambas partes.¹⁴

De hecho, el “¿Último diario?” funde los dos ámbitos de **Los zorros** en uno solo, al exponer Arguedas el desenlace que el suicidio truncará. En esas líneas intensas se corrobora que la esperanza propuesta por la novela está lejos de cualquier optimismo programático y simplista: la imagen de Inkarrí, muerto por renacer, resume la dualidad dolorosa que habita el texto¹⁵. Es importante notar además que, en el “¿Último diario?”, el autor define soterradas y sutiles alianzas con varios de sus personajes, proyectándose en ellos.

Moncada, por ejemplo, hubiera terminado la novela con “*el balance final de cómo ha visto, desde Chimbote, a los animales y a los hombres*”; el narrador justifica de inmediato esa elección y agrega que el loco “*es el único que ve en conjunto y en lo particular las naturalezas y destinos*” (p. 198). En su demencia visionaria, lúcida, Moncada realiza el deseo de saber del novelista. Un poco más adelante, Arguedas propone una tática y turbadora analogía con la Prostituta Orfa, “*señorita deshonorada*” a quien su padre ha expulsado del terruño; el narrador dice que ya no podrá contar

14. El rol de los Zorros como mensajeros entre los Diarios y Relato ha sido apuntado por buena parte de la crítica arguediana. Por su parte, Ana María Barrenechea señala la fuerte homología entre los dos territorios de la novela: “*El enfrentamiento del cosmos y el caos tiene lugar en varios espacios: en el del individuo que es el agente real de la escritura, en el del Perú que alude a la lucha de grupos étnicos, clases sociales, naciones, y en el de la misma obra literaria, es decir en el del texto que es a la vez producto de ese enfrentamiento, actualizador constante de él y propuesta de futuro*”. “*Escritor, escritura y materia de las cosas*”, en *Textos hispanoamericanos. De Sarmiento a Sarduy*. Bs. As., Monte Avila, 1978, p. 290.

15. La imagen de Inkarrí fue ampliamente usada durante el gobierno del general Velasco (1968-1975). El sentido mesiánico y “revolucionario” del mito en el mundo andino es puesto entre paréntesis por Enrique Urbano en *Márgenes*. No. 1, Lima, marzo de 1987, pp. 144-154. A su vez, un cuestionamiento político sobre la vigencia de Inkarrí se encuentra en “*Del mito de Inkarrí al mito del progreso*”, de Carlos Iván Degregori; en *Socialismo y participación*, No. 36, Lima, diciembre de 1986, pp. 49-56.

“el suicidio de Orfa que se lanza desde la cumbre de El Dorado al mar, desengañada por todo y más, porque allí, en la cima, no encuentra a Tutaykire, trezando oro ni ningún otro fantasma y sólo un blanqueado silencio, el del guano de isla” (p. 197).

En toda la galería humana de **Los zorros** sólo a ella se le depara el suicidio; la razón de éste, existencial y mágico, es la angustia por el mito perdido. Y, por último, Maxwell deberá morir degollado, lo cual no impide que las líneas finales retraten en él a un deudo entrañable, íntimo: *“En la voz del charango y la quena lo oiré todo. Estará casi todo, y Maxwell. Tú, Maxwell, el más atingido, con tantos monstruos y alimañas dentro y fuera de ti, que tienes que aniquilar, transformar, llorar y quemar”* (p. 199).

Al escribir sobre su libro al interior de éste, Arguedas pudo convertirse en el titiritero de la ficción: el autor que ordena y manipula, que prueba sus tesis. Ocuere, sin embargo, lo contrario. Novelista y personaje pertenecen a la misma estirpe, comparten la experiencia del desarraigo y la búsqueda: de aquello que, en el “Primer Diario” el Zorro de Arriba llama *“forasterismo”*. Por esto en **Los zorros** no asoma el paternalismo indulgente que aqueja a otra narrativa de referente popular.

Antes de regresar a **Conversación. . .** y el modo en que ella contiene a otra vía de la “narrativa urbana”, vale la pena preguntarse qué sentido tiene la elección del espacio chimbotano en **Los zorros**. En su pre-historia **Los zorros** sería una novela llamada **Harina mundo** y la acción habría de transcurrir en Puerto Supe. Chimbote se impuso porque, más aún que Lima, expresaba hasta la exasperación las tensiones de la urbe. Nacido aluvionalmente en el desierto, sin tradiciones propias, Chimbote es una criatura del capitalismo; al mismo tiempo, es el hervidero en que se concentra el drama plural de la migración y la marginalidad. En cierto sentido, a fines de los 60, el puerto norteño es el retrato desmedido de Lima. Las estadísticas son, a este respecto, elocuentes: en 1970, el 26.9o/o de la población limeña vivía en Pueblos Jóvenes: el mismo año, las barria-

das alojaban a un abrumador 95.90/o del total de habitantes de Chimbote.¹⁶

III

En **Conversación**. . . la ciudad no es vista a través de sus nuevos pobladores. Las numerosas voces populares de la novela son costeñas, pero la ausencia de lo andino (o, más bien, su oblicua presencia) no se percibe como una debilidad en el ambicioso diseño de **Conversación**. El centro de gravedad lo ocupa el poder político y, en relación a éste, los migrantes se sitúan en la distante periferia: son la masa anónima que, a la fuerza, sirve de comparsa en los mítines de la dictadura. Es Ambrosio quien le cuenta a su patrón, don Fermín, cómo se organizaban las manifestaciones odriístas: unos matones (entre ellos, por cierto, el propio Ambrosio) presionan al dirigente máximo de una barriada, un costeño, para que acarree a sus dirigidos a la conmemoración del 27 de Octubre, aniversario del golpe militar de 1948 que impuso al general Manuel Odría (pp. 237-239). Es cierto que una multitud popular se aglomera en las páginas de **Conversación**. . . , pero conviene examinar con más detenimiento a quienes la componen: choferes, sirvientas, prostitutas y matones proceden de las capas bajas, pero por la naturaleza de sus servicios están (al menos físicamente) próximas a los poderosos. En lo que toca a la pequeña burguesía, también de populosa presencia en la novela, se produce un movimiento en dirección inversa: Santiago Zavala renuncia a su clase de origen y se sumerge, por etapas, en el mundillo universitario y en el periodístico; al final, rubrica su tránsito al casarse con Ana, una enfermera, que la burguesa familia de Zavala no aceptará.

En la sociedad estamental y rígida que **Conversación** muestra, todo se orienta desde una élite que ejercer su dominio celosa, clandestinamente. Buena parte de la seducción que la novela ejerce consiste, de hecho, en que se ofrece como un desenmascaramiento: **Conver-**

16. Raúl Guerrero y Abelardo Sánchez León. **La trampa urbana. Ideología y problemas urbanos. El caso de Lima**. Lima, DESCO, 1977.

sación dice lo indecible, revela desde la intimidad el espectáculo corrupto y denigrante del Poder. El epígrafe de Balzac define a la novela como "*la historia privada de las naciones*"; el relato ilustra esa definición con rigor admirable y, en buena cuenta, la convierte en su clave. En el pervertido mundo de la ficción, lo privado es el contenido oculto de lo público: la verdad maloficiente, indiscreta, tras la retórica mentirosa de las apariencias. En la amarga semántica de la novela, los significantes remiten a significados que los contradicen, que son su contra-imagen.

El propio título, **Conversación en La Catedral**, es una prueba de lo anterior. La "catedral" en cuestión no es un recinto sagrado y solemne, sino una ínfima cantina: en ella, sin embargo, Santiago Zavala y Ambrosio Pardo proceden a "confesar" (visceral el primero, reticente el segundo) sus respectivas historias. Hay una acepción policiaca en la idea de la confesión y la novela, por cierto, la acoge: Ambrosio es el asesino de Hortensia, ex-amante de Cayo Bermúdez y extorsionadora de don Fermín Zavala. El ex-chofer no admite el delito ante Santiago, pero el diálogo con éste convoca (entre otros) al que sostuvo con Fermín Zavala, su empleador y compañero sexual.

La homosexualidad de don Fermín, en la novela, es también una forma de la impostura que penetra la realidad entera. Santiago descubre tras la imagen del patriarca familiar al **invertido**: ese término, prejuicioso y violento, marca el sentido que en el relato adquieren las preferencias sexuales de Fermín. Siguiendo la regla básica de **Conversación**. . ., ser y parecer se enfrentan en la identidad del padre de Santiago.

En línea similar, la esfera de la política no se encarna en el irrisorio Parlamento o, incluso, en el Palacio de Gobierno. Su espacio auténtico es el sub-mundo nocturno de los burdeles y las orgías, ahí donde el orden establecido muestra su esencia frívola, venal. En **Conversación**. . ., el general Odría interviene, como una sombra, sólo para nombrar y destituir a Cayo Bermúdez, la eminencia gris del régimen. Cayo (a quien la novela rebautiza, sin remilgos, Cayo Mierda) compendia a

la dictadura: ese oscuro funcionario, cínico y depravado, es el alma del régimen. La querida de Cayo, Hortensia, se siente “*como la segunda dama del Perú*” y por esa ilusión la compadece Queta, su confidente y cómplice sexual (p. 608); sin embargo, Hortensia no está del todo errada, excepto en lo que a la lealtad de su falso cónyuge se refiere.

La duplicidad no es un defecto, estrictamente hablando, en el mundo de **Conversación**. . .: más bien, es su ley. De hecho, la distancia entre lo que se predica y lo que efectivamente se es no siempre procede del engaño, de la hipocresía. Puede provenir también del desorden síquico o de la idealización ingenua. El ejemplo más patético del primer caso es el de Trinidad López, quien en su esquizofrenia se inventa una identidad de conspirador aprista; Trinidad muere torturado y es recién en ese momento que su mujer, Amalia, sabe que no tenía militancia política y —detalle irónico— era nacido en Lima y no en el Norte (p. 104). Ambrosio tiene el aspecto temible de un guardaespaldas, pero es de una patológica cobardía: no sólo se somete a su empleador, sino que llega a rebajarse ante el hombre que, obviamente, le ha robado su dinero (pp. 618–619). La propia homosexualidad de Fermín aparece como un impulso irrefrenable, delirante, no como una elección (p. 630).

En el segundo de los casos, el de la verdad pedestre que disipa una imagen heroica, se encuentran San Marcos y el comunismo, que en un momento representan para Zavalita el prestigio de la rebeldía y el cambio. El PC es minúsculo, sin embargo, y de su pasajería simpatía por él Zavalita sólo cosecha un romance frustrado y un tenaz sentimiento de culpa. San Marcos le depara, a su vez, una desoladora comprobación: “*los cholos se parecían terriblemente a los niños bien, Ambrosio*” (p. 107), dice, amargamente, Santiago. Por último, el carisma revolucionario del APRA es también una ilusión óptica que engaña, al mismo tiempo, a su base popular y a la derecha tradicional. En ese juicio coinciden dos enemigos irreconciliables, los comunistas (p. 159) y Cayo Bermúdez, quien predice ante un escandalizado militar la futura convivencia apro-odriísta (p. 430).

La única posibilidad de sustraerse al desdoblamiento esencial del mundo es, paradójicamente, la indefinición. Esa es la vía del propio Santiago, que un amigo periodista en plan de *alter ego* resume así: “*Ni abogado ni socio del club Nacional, ni proletario ni burgués, Zavalita. Sólo una pobre mierdecita entre los dos*” (p. 162). La inmersión en la mediocridad, en el malestar, aparece como el único refugio ético ante una realidad defectiva, injusta, en la cual “*el que no se jode, jode a los demás*” (p. 166).¹⁷

En gran medida, Santiago Zavala es del mismo linaje de Juan, el protagonista de **Una piel de serpiente** (1964), de Luis Loayza, y de Ludo Totem, el personaje central de **Los geniecillos dominicales** (1965), de Julio Ramón Ribeyro¹⁸. Los tres son muchachos miraflores que, en los 50, se distancian del ambiente burgués en que se criaron. Sus incursiones en la bohemia o la disidencia política no alcanzan para completar el desclasamiento y, a la larga, los tres quedan suspendidos en la desazón y el fracaso. Las novelas tienen escalas y ambiciones diferentes, pero coinciden en su retrato del rebelde adolescente. Santiago, Juan y Ludo son ejemplos, además, de una suerte de movilidad social a la inversa: su descenso no es sólo un gesto individual, sino que expresa (sobre todo en **Los geniecillos**. . .) la deca-

17. Desde perspectivas diferentes, el tópico del fracaso ha atraído a varios comentaristas de **Conversación en La Catedral**. Véase, por ejemplo, Ricardo Cano Gaviria, **El buitre y el ave fénix: Conversaciones con MVLL**, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 100; Dick Gerdes, **Mario Vargas Llosa**, Boston, G. K. Hall and Company, 1985, p. 111; Philip Johnson, “Vargas Llosa’s **Conversación en La Catedral**: a study of frustration and failure in Perú”, en **Symposium** 30, No. 3, pp. 203-212; Mary F. Davis, “La elección del fracaso: Vargas Llosa y William Faulkner”, en **Mario Vargas Llosa**, José Miguel Oviedo ed., España, Taurus, 1982.

18. Vargas Llosa escribió una nota afectuosa sobre **Una piel de serpiente**, anticipando en su evaluación del odriísmo lo que luego sería el tono de **Conversación en La Catedral**. Véase “En torno a un dictador y al libro de un amigo” (dic. 1964), en **Contra viento y marea (1962-1982)**, España, Seix Barral, 1983, pp. 65-66. La dedicatoria de **Conversación en La Catedral**, por otro lado, dice: “*A Luis Loayza, el borgiano de Petit Thouars, y a Abelardo Oquendo, el Delfín, con todo el cariño del sartrecillo valiente, su hermano de entonces y de todavía*”.

dencia de un sector tradicional de la ciudad. Incluso el exitoso Fermín Zavala conoce el declive financiero y, por otro lado, su momento de mayor prosperidad le exige entrar en tratos con “*cholos y gringos*”, lo cual expresa bien la agonía de un cierto estilo señorial de la clase dominante.

Una piel de serpiente y **Los geniecillos dominicales** son, como **Conversación en La Catedral**, registros ficcionales de una crisis de modernización, del entrampe penoso de un tránsito, incierto. Interesa notar un rasgo común a las tres novelas: delatan un vacío moral, una encanallamiento colectivo. En la terminología de Lukács, son textos del anti-capitalismo romántico. Es **Conversación**. . . la que desarrolla con más complejidad el áspero conflicto entre lo nuevo y lo viejo, entre lo inerte y lo dinámico, pero en su sentencia pesimista coincide con las obras de Loayza y Ribeyro.

IV

Sin rodeos, la descomposición y el deterioro extienden su hedor sobre las páginas de **Conversación**. . . y **Los zorros**. En ambas novelas, el lenguaje escatológico y la insistencia en la suciedad sirven más que como detalles realistas. Son, más bien, símbolos explícitos del malestar y la corrupción. Hay, sin embargo, matices importantes a considerar. En **Conversación**. . ., el narrador describe la perrera municipal desde los hastiados ojos de Zavalita:

“Un gran canchón rodeado de un muro ruín de adobes color caca —el color de Lima, piensa, el color del Perú—, flanqueado por chozas que, a lo lejos, se van mezclando y espesando hasta convertirse en un laberinto de esteras, cañas, tejas, calaminas” (p. 19).

El excremento es detritus, desecho; su estéril pestilencia refleja al país, cifra su naturaleza. La perrera es, por su parte, toda una metáfora expresionista del Perú (como lo será también el bar La Catedral): un matadero improvisado y brutal, repelente.

Los zorros cubre también al espacio chimbotano de excremento y, en un sentido, le otorga a éste el mismo valor que **Conversación**. . . El trasfondo andino de la novela recoge, sin embargo, otra acepción: la de fertilizante, de abono que reinicia el ciclo de la vida. Esa ambivalencia remite, por cierto, a lo que Mikhail Bakhtin describió como rasgo central de la cultura popular carnavalesca: la unión de contrarios, la fusión de los extremos en la visión grotesca¹⁹. En ese marco se entiende la extravagante apología del chanco que realiza el loco Moncada: *“Ahí, en el gruñido destintos del chanco, sientes tú, compadre, el agua caliente y el agua frío, el barro, el aire limpio, el ‘pestelencia’ y como usted dice el deshogo ‘buenazo’ del defecar, del eructo ventocidad”* (p. 126). Lo positivo y regenerado naciendo de la descomposición aparece, en clave política, plasmado en el discurso del albañil Cecilio Ramírez; su destinatario es el cura Cardozo, quien ha comentado negativamente otra situación que vincula límites: la risa de las mujeres en casa del moribundo amigo de Cecilio. La réplica del albañil es reveladora:

“Aquí, en Chimbote, la mayor parte gente barriadas nos hemos, más o menos, igualado últimos años estos; nos hemos igualado a la miseria miserableza que será más pesadazo en sus apariencias, padre, que en las alturas sierra, porque aquí está reunido la gente desabandonada de Dios y mismo de la tierra, porque ya nadie es de ninguna parte-pueblo en barriadas de Chimbote. Pero aquí podemos algunos, como esas mujeres, redirse así, casi delante del que está boqueando sangre, desbautizándose de su suerte porque —y puso la mano derecha sobre el pecho— aquí, en la teniebla del corazón, hay esperanza; cierto, mueve su lucecita como alita de mosca será” (p. 186).

No es difícil percibir los posibles puntos de contacto entre esta visión y las de la Teología de la Liberación

19. Sobre lo grotesco y la “visión cómica del mundo”, véase Mikhail Bakhtine, *Francois Rabelais et la culture populaire sous la Renaissance*. París, Gallimard, 1970.

o el marxismo radical de la época; en todo caso, el mismo Arguedas señala su proximidad afectiva a esas posiciones en los Diarios.

En suma, **Conversación**. . . y **Los zorros** reclaman leerse en relación a la historia peruana, pero sería erróneo concebirlas como textos documentales. Son, sobre todo, modelos del mundo: versiones densas y múltiples de la realidad, no se agotan en su dimensión política. Si esa dimensión es tan importante en ambas es porque, en situaciones de crisis, el Poder y la dominación devienen cotidianos, palpables. Más importante todavía es que las dos novelas revelan, con nitidez, que las estrategias del Poder no se reducen al dominio estatal o económico, sino que penetran todas las esferas de la vida: el sexo, la raza, el lenguaje, la memoria y los sentimientos son, también, zonas de conflicto. Tal vez la profunda modernidad de **Conversación en La Catedral** y **Los zorros** consista, precisamente, en mostrar que las fronteras entre lo público y lo privado son tramposas, ilusorias. En una sociedad que se imagina a sí misma como una suma de fragmentos (es decir, como un caos) esa intuición radical de totalidad cumple, sin duda, una función crítica y revolucionaria.



Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana

Magdalena Chocano

“Y es ilusorio el temor de que la conciencia de lo pasado quite ánimo para lo nuevo, porque cuanto más enérgicamente se conoce un pasado, tanto más enérgico se levanta el ímpetu de ir más allá progresando. El conocimiento es vida, y la vida es invocación a la vida”.

Benedetto Croce. **Historiografía y Política.**

Las sugerencias, preguntas, evocaciones surgidas en la aparente casualidad de algunas conversaciones, han sido importantes motivos para escribir este ensayo. A través de esas ocasiones me ha sido dado entender que la historia no es, no debería ser, una arenga ni un soliloquio, sino el esfuerzo por un diálogo que sin implicar la uniformidad de pareceres, entrañe el mutuo reconocimiento.

Esta aproximación no es un estado de la cuestión, ni un balance de la historiografía peruana. Es una exploración personal de la que doy cuenta sin considerarla concluida. Aunque pienso que todos los historiadores han expresado a través de sus trabajos la forma en que viven y perciben la historia del país, este comentario se ha detenido en aquellos que, a mi juicio, han tratado de

hacer de esto una experiencia total. Pero aquí queríamos que el lector entienda la palabra "total" en un sentido descriptivo, y la sustraiga en lo posible de las excesivas atribuciones que instiló en ella la Escuela de los Annales.

HISTORIA: ¿SER O NO SER?

La actitud de los historiadores ante la historia no es una cuestión resuelta desde el momento en que "deciden" escribir, pensar, estudiar la historia. Sometida como está al transcurrir histórico y a la peripecia personal, esa actitud se forma en la sucesión y simultaneidad de entusiasmos y desencantos heredados y creados. La aspiración de construir una visión que, frente al devenir, se levante como una imagen límpidamente consciente, permitiendo una contemplación serena que nos comunique consoladoramente con el sufrimiento que emana de ese mismo devenir, aparece repetidas veces entre los historiadores. Del acontecer brota también la sensación de la historia como tráfago de bárbara monotonía: una pesadilla de la que habría que despertar¹, y que el conocimiento sólo contribuiría a tornar más terrible. Sin embargo, la angustia ante el devenir entraña igualmente la posibilidad de convocar esfuerzos para transformar la historia pensada en poder sobre la historia viviente. Las actitudes descritas son estados de ánimo a la vez que posturas ante la historia: formas de historiografía. La vivencia y la época se unifican en el discurso de los historiadores identificando sentimientos con temas, realidades con sentimientos: "la historia no llega a nosotros de afuera sino que vive en nuestro interior"². El pensamiento histórico es entonces, en sus expresiones más acabadas, una forma de autoexploración, un camino casi mayéutico para alumbrar la verdad desde nuestro interior. Bajo esta luz, la tradicional partición: pasado, presente, futuro, es apenas un recurso, un momento, que nos apoya provisionalmente en el trémulo *continuum* del devenir histórico.

1. Parafraseo la expresión de Stephen Dedalus, personaje de la novela *Ulises* de James Joyce.
2. Croce, Benedetto. *La Historia como Hazaña de la Libertad*. México, FCE, 1960, p. 12.

Quienes tratan de pensar la historia se hallan por ello en una situación "mágica". Por su parte, sienten que a través de categorías y conceptos pueden desentrañar la complejidad de la realidad histórica e, inclusive prever su desenvolvimiento. De allí proviene el toque de omnipotencia que asoma una que otra vez en los mensajes que se dan a manera de "profecías" fundadas en la "experiencia" histórica. Pero, por otra parte, como la historia está en todos nosotros y, por ende, también en quien se esfuerza en pensarla, el proceso de su conocimiento resulta bastante evasivo, confuso, intrincado, porque la aventura de comprender lo que somos (no es otra cosa la historia) no permite la plácida distancia entre lo que se ha dado en llamar "objeto" (lo que se conoce) y el "sujeto" (quien conoce). De manera que la situación de los que indagan en la historia guarda semejanza con la del cartomántico que deseando conocer su destino se leyese las cartas a sí mismo, experimentando en ese acto la tensión entre su conocimiento de los símbolos y figuras de la baraja, y la inevitable ansiedad por la propia suerte.

Percibir el contorno de las argumentaciones, el desarrollo de las ideas, la articulación del discurso, la repetición de ciertos temas... es una vía abierta para calar la naturaleza y peculiaridad de las preocupaciones de una historiografía, para entender sus valores. su concepto del mundo. Desde esta perspectiva me ha sido posible distinguir un rasgo crucial del pensamiento histórico peruano: su profundo descontento con "lo acontecido". La inconformidad surgida al lanzar una mirada a la historia del país, lleva a proyectar hacia el pasado el examen de las posibilidades factuales. La gravedad con que la historiografía peruana —explícita o implícitamente— ha asumido considerar "*lo que hubiera sido si...*", ha configurado una sutil retórica de la ucronía. Ucronía significa pensar la historia como pudo haber sido y no fue³. Es un esfuerzo paradójico por "transformar" en el pasado los hechos que se consideran "causas" de la actual infelicidad. En el proceso de la historiografía peruana, la retórica de la ucronía ha ido derivando en formas que tienden a contemplar el curso de la historia peruana como

3. Croce, B. Op. cit., p. 20.

producto de determinadas "ausencias" antes que como dialéctica de efectivas "existencias". De modo que el discurso histórico aparece signado por un repaso amargo de las "oportunidades perdidas", de la "frustración histórica". Me gustaría que al seguir las raíces de esta actitud, asentadas en el no-ser, no-poder, como esencia de nuestra historia, fuese posible comenzar a alejarnos de ella, instalando en cambio la posibilidad de un discurso histórico como expresión auténtica y crítica de lo que, en efecto, somos.

Aunque puede proponerse que el examen de las posibilidades no realizadas como un medio para llegar a una visión completa de las fuerzas en acción en un momento determinado⁴, entre los historiadores peruanos éste no es un mero recurso metodológico. Por el contrario, el énfasis contrafactual ha dado un carácter negativo a la posibilidad realizada y no ha permitido arribar a su explicación. Es así que son las posibilidades no realizadas las portadoras de un significado positivo. Esta valoración se ha llegado a conformar sistemáticamente en un tácito concepto de la frustración como núcleo de nuestra vida histórica. Alrededor de ese concepto se ha desarrollado en los últimos tiempos una compleja trabazón entre ueronía y profecía que buscaremos explorar.

LA REBELION CONTRA LO IRREPARABLE

González Prada expresó depuradamente el espíritu crítico nacido después de la guerra con Chile. La derrota era el desenlace en que se plasmaba la continua acumulación de la injusticia en el país. La derrota era el resultado de su juicio, una sentencia por la culpa.

"En la guerra con Chile, no sólo derramamos la sangre, exhibimos la lepra. Se disculpa el encalle de una fragata con tripulación novel y capitán atolondrado, se perdona la derrota de un ejército indisciplinado con jefes ineptos o cobardes, se concibe el amilanamiento de un pueblo por los continuos descalabros en mar y tierra; pero no se disculpa, no se

4. Trevor-Roger, H.R. *History and Imagination*. Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 12-13.

*perdona ni concibe la reversión del orden moral, el completo desbarajuste de la vida pública, la danza macabra de polichinelas con disfraz de Alejandro y Césares”.*⁵

En consecuencia, la única forma válida de superar la derrota era romper con el orden de cosas, negarle continuidad histórica. La idea de culpa esgrimida por González Prada conjugaba el señalamiento moral con el cuestionamiento político. Era la clase dominante, la ‘plutocracia’, la que soportaba la mayor responsabilidad en los hechos que condujeron al país a la derrota. Y esta responsabilidad se cifraba no en lo que había dejado de hacer, sino en su comportamiento efectivo. Por eso, la acusación levantada por González Prada atacaba directamente la trama de la dominación social existente en el Perú, e impulsaba la constitución de una vida política distinta con la participación de grupos marginados tradicionalmente de la esfera oficial. Colocar a González Prada en la apertura de un escrito dedicado al pensamiento histórico puede parecer arbitrario, pero, como veremos enseguida, sus incisivas aseveraciones tuvieron mucho que ver, por oposición, con los planteamientos de José de la Riva Agüero, el historiador. Este consideró que muchas de las críticas de González Prada eran acertadas y necesarias; mas, fiel a su clase, no estimó que la ampliación de la vida política conllevara una renovación importante. Por el contrario, Riva Agüero sostuvo que la política peruana tenía y seguiría teniendo una naturaleza nocivamente prebendalista, lo que sumado a la agitación “radical” sólo podría engendrar el caos y el empeoramiento de la gestión estatal. El historiador pensaba que el carácter de la política no podía cambiar; y, para evitar en lo posible sus consecuencias negativas, sólo cabía restringirla, aminorarla, desativarla en suma⁶. Además, reaccionó enérgicamente en contra de la noción de culpa que había planteado González Prada.

5. González Prada, Manuel. “Grau”, en: **Primer Panorama de Ensayistas Peruanos**. Lima, Editora Latinoamericana, 1958, p. 12.

6. Riva Agüero, José de la. **Carácter de la Literatura del Perú Independiente**. Lima, Pontificia Universidad Católica, 1962, pp. 243-244. Riva Agüero consideraba que el escaso desarrollo económico del país propiciaba una actividad política dirigida a ob-

*“González Prada y sus discípulos todo lo exageran, violentan y sacan de quicio. Cuantos han figurado en política son unos malvados; cuantas instituciones gozan de poder y de prestigio son máquinas oxidadas e inútiles, o focos de infección moral. El Perú es para ellos un presidio suelto... Creen, según parece, que los vicios son algo peculiar al Perú, y no fruto necesario de la sociedad humana...”*⁷.

Como intelectual orgánico de su clase, Riva Agüero había intuído agudamente lo crucial que era negar que hubiese una “culpa” específica, peculiar, en la forma de dominación del país; era también vital escindir así el contenido político activo que se entretrejía al cuestionamiento moral. La clase dominante no debía ser, bajo ningún concepto, el chivo expiatorio ofrecido para lavar los rastros de la culpa. Y Riva Agüero otorgará a la historia “el oficio de regeneración moral” de la vida del país, que González Prada, y luego “sus discípulos”, atribuirían siempre a una política renovada y contestataria.

Para evitar los peligros que la noción de “culpa” implicaba, Riva Agüero forjó una explicación de la historia peruana en base a la idea de las “*posibilidades desperdiciadas*”, de las “*felices oportunidades desaprovechadas*”⁸. Pero, a través de este recurso instauraba la sensación de lo inacabado, de lo no-cumplido en el núcleo mismo del pensamiento histórico.

“En el Perú, el grupo liberal de Mariátegui, Sánchez Carrión y Luna Pizarro, y la ambición de Bolívar, que deseaba para sí la autocracia hicieron fracasar los prudentes proyectos monárquicos de San Mar-

tener medios de vida en los puestos públicos. La idea de una ampliación de la actividad política le hacía temer la exacerbación de una pugna por el reparto de los recursos públicos. Por otra parte, consideraba que la formación de partidos se superpondría, sin cambiarla, a una estructura caracterizada por el clientelaje y las lealtades caudillescas.

7. Ibid., p. 244.

8. Riva Agüero, José de la. *La Historia en el Perú*. Lima, Pontificia Universidad Nacional Católica, 1965, pp. 508-509.

tín. Se perdió aquella coyuntura, quizá la única para establecer con provecho la monarquía; y el Perú se ha reducido, por el desconcierto de su vida republicana, al punto que hoy vemos. Porque una vez constituida la República, no tuvimos aquí (como la tuvo Chile) la ventaja de poseer una clase superior prestigiosa e influyente, que fuera firme seguro de estabilidad del gobierno y de la paz de la nación”⁹.

Quedaba entonces anulada la responsabilidad histórico-moral de un determinado comportamiento, para convertirse sencillamente en una reacción a destiempo predeterminada además por el fracaso de un proyecto monárquico al inicio de la república¹⁰. Riva Agüero estableció pues este “fantasma” de la clase dominante que terminó teniendo más importancia en el análisis histórico que la clase dominante concreta. Esto se expresó en proposiciones según las cuales habrían sido sus no-cualidades las causantes de nuestras desventuras republicanas. Este recurso que criticaba a la clase dominante por sus carencias, fue una respuesta eficaz al cuestionamiento que González Prada había hecho del carácter de la dominación en el Perú y fue constantemente recreado por los siguientes historiadores.

LAS POSIBILIDADES DEL PASADO

Jorge Basadre proseguirá el rumbo trazado por Riva Agüero, enriqueciendo la visión original con nuevos elementos y matices.

“... los vacíos, antecedente lejano del desastre, no se debieron a una radical inferioridad ni a las maquinaciones de tales o cuales malvados de melodra-

9. Riva Agüero, José de la. **Carácter de la Literatura**. . . , p. 119.

10. La idea de predeterminación histórica no es patrimonio exclusivo de una visión conservadora. En una corriente totalmente opuesta véase por ejemplo **El Asalto a la Razón** de Georges Lukács (Barcelona, Grijalbo, 1976) en donde se considera el fracaso de la revuelta campesina de 1525 como el factor que decidió todo el destino de la historia alemana.

ma, como se sostuvo amargamente en el atolondramiento de la catástrofe. La verdad, seguramente es más sencilla. La historia del Perú en el siglo XIX es una historia de oportunidades perdidas, de posibilidades no aprovechadas”¹¹.

El subrayado es del mismo Basadre y destaca claramente el punto de encuentro y continuidad entre sus ideas y las de Riva Agüero¹². Los “vacíos, antecedente lejano del desastre”, son dos: 1) el no surgimiento de un gran caudillo militar peruano, 2) la no participación de la nobleza como grupo orgánico en la república.¹³ Nuevamente, y con algunas modificaciones, opera el razonamiento de la explicación histórica por los elementos ausentes: así Basadre introduce la no-presencia de un “gran caudillo militar” como antecedente del “desastre”. Esta elección no era en modo alguno inevitable, ya que Basadre podría muy bien explicarnos las características del Perú republicano por los caudillos que efectivamente existieron y no por aquél que justamente... no existió. En Basadre se hará más evidente que el Perú no es considerado consecuentemente como un territorio histórico de contenido propio,¹⁴ ya que el recuento de sus deficiencias y carencias tendrán como referente implícito o explícito a sociedades más “desarrolladas”.

Basadre, al estudiar lo que convirtió al siglo XIX en el Perú en “el siglo más desventurado de su maravillosa

-
11. Basadre, Jorge. “Ucronías”, en *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*. Lima, Editorial Huscarán, 1947. pp. 138-139.
 12. Un aspecto que diferencia a Basadre de Riva Agüero es la concepción del papel del Estado en la formación nacional; Basadre consideraba que el Estado era una realidad ininterrumpida y anti-quisísima que tenía un peso fundamental en la demostración de que el Perú fuese una nación (Cfr. Basadre, Jorge y Pablo Macera. *Conversaciones*. Lima, Mosca Azul Editores, 1974, pp. 145-147)
 13. Basadre, Jorge. *La Promesa de la Vida Peruana*. Lima, Editorial Huascarán, 1958, p. 43.
 14. Lo cual no obsta el uso de ciertas idealizaciones como cuando se refiere a la “promesa” o el “destino” del Perú.

historia”,¹⁵ llegó a examinar el ciclo rebelde de finales de la colonia. A esa etapa proyectó sus ideales y esperanzas:

“Pese a la buena fe, a la sinceridad y a la nobleza de Túpac Amaru, su sublevación fue no sólo contra los españoles, sino contra los mestizos y los criollos, un levantamiento del campo contra la ciudad. Detrás de Túpac Amaru, generoso e ilustrado, apareció Túpac Catari, violento y semianalfabeto”.¹⁶

Estas frases más que informarnos sobre la naturaleza de estas rebeliones, hacen evidente la reticencia de Basadre ante la idea de una acción indígena autónoma. En ese sentido, representa bien la contraposición barbarie/civilización elaborada por la ideología criolla para procesar su convivencia con los indios. Por ello, verá en la fracasada rebelión de Pumacachua la pérdida de un proyecto nacional mestizo:

“Este indio, cacique y brigadier, encarna el indigenismo que, lejos de eruirse contra la cultura occidental, la procura asimilar, el indigenismo que convive con el mestizaje y con el criollismo. ... Pero Pumacahua es vencido. Con él se pierde la posibilidad de un Perú independiente, con directivos indígenas y mestizos”.⁷

Cuarenta años después, aunque consideraba haber reevaluado el papel de las sublevaciones indígenas, su análisis de este episodio no se modificó¹⁸. Basadre am-

15. Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*, Lima, Librería e Imprenta Gil, 1939, t. I, p. 33. Esta frase se repite en la edición de 1983 de esta obra (tomo I, p. 63).

16. Basadre, J. “El Perú a la Vista”, en *Meditaciones sobre el Destino Histórico del Perú*. Lima, Editorial Huascarán, 1947, p. 113.

17. *Ibid.*, pp. 113-114.

18. Basadre, Jorge. *El Azar en la Historia y sus Límites*. Lima, P. L.V. Editores, 1973, p. 146.

plió la configuración de los incumplimientos históricos incluyendo en éstos los procesos que no habrían ocurrido de tal manera que condujeran a la conformación de una sociedad asimilable al modelo occidental clásico. Al orientar su análisis a la definición precisa de las ucronías de la historia peruana, Basadre recortó la consistencia de un enfoque dirigido a la aprehensión de la lógica de los procesos históricos realmente ocurridos¹⁹. Pienso que esto también se reflejó en las limitaciones de su percepción política. Mientras Riva Agüero consideraba sin ambages que el destino del país requería de una verdadera "*clase superior*", Basadre prefería imaginar una élite ideal ilustrada, la cual no debería ser ni una oligarquía ni un grupo profesional, antes bien, debía unirla la voluntad de encaminar al Perú hacia el cumplimiento de su "*promesa*".²⁰ Casi podría comentarse, al comprobar el contraste entre ambos historiadores, que Riva Agüero expresaba una postura más decididamente política que la de Basadre.

-
19. Aunque Basadre pensaba que "... *El acontecer histórico se expresa íntegramente en cada época, y cuando surgen otras épocas se expresa en cada una de ellas también en su integridad. No hay, en ninguna de ellas, en sí, una existencia mutilada o incompleta*" (La Promesa de la Vida Peruana. Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca, 1958, p. 53), en su obra no dejó constancia de ese planteamiento.
20. Basadre, Jorge. La Promesa de la Vida Peruana. . . p. 46. Al respecto resulta interesante la siguiente observación: "... *hay en Basadre una intención tácita de hacer reflexionar a los grupos dominantes acerca de los errores del pasado, tendencia que por lo demás lo alejaría de gente de su generación como Haya de la Torre o Mariátegui, que no tuvieron ese propósito, Basadre hizo una reflexión alrededor del papel de las minorías: éstas y los grandes hombres son indispensables para que la Nación realice su mensaje, pero éstos deben encarnar y representar los problemas y las necesidades colectivas. . . Hay un doble juego en esta relación: la minoría encarnaría los ideales colectivos y, a su vez, moldearía el comportamiento de las mayorías. A Basadre no le preocupa aclarar el origen ni la composición de esas minorías. Se trataría de hombres que, sencillamente por características personales, tuviesen la aptitud para percibir el pulso y la dirección del espíritu colectivo. Definitivamente, no hay una problematización sobre el asunto*" (Mannarelli, Marfa E., Jorge Basadre: Su Obra y "La República Aristocrática". Tesis para optar el grado de Bachiller en Letras y Ciencias Humanas. Universidad Católica. Lima, 1982, pp. 19-20).

A mediados de la década del 40, en una coyuntura especialmente azarosa que atravesaba el país, Basadre respaldó al Frente Democrático Nacional, presidido por Bustamante y Rivero. Veía en este grupo la posibilidad de una estabilidad política y democracia²¹ Así el historiador esperaba que

*“... el futuro inmediato del país esté en manos, no de la dictadura proletaria ni de la baja clase media, ni de la oligarquía, sino que ingrese a un derrotero progresista bajo una administración con fuertes bases populares, al servicio del pueblo por la Patria y que reúna el triple requisito de la técnica, de la moralidad y de la capacidad para planificar con lucidez y coherencia y ejecutar con decisión...”*²²

Es interesante observar las palabras usadas por Basadre: sólo se refiere directamente a la oligarquía; al APRA y a los comunistas los denomina “*la baja clase media*” y “*la dictadura proletaria*” respectivamente. Enseguida descarta a estas tres fuerzas como alternativas valederas para proponer una suerte de utopía administrativa como solución para el país. Ahora bien, por lo general, en los asuntos nacionales las opciones administrativas son opciones políticas. Implican un problema de poder que sólo se define en la confrontación, en la lucha y la adaptación de una estrategia determinada a condiciones variables. La formulación de Basadre evade el problema netamente político para sustituirlo por la cuestión aparentemente más concreta de la planificación, la eficacia administrativa, y temas afines. No puedo decir aún si esta tendencia fue compartida por miembros del Frente Democrático Nacional, pero el caso ilustra bien las dificultades de percepción política por parte de un historiador importante y esforzado.

21 Mannarelli, M. E., op. cit., pp. 85-89. Portocarrero, G. De Bustamante a Odría, *El Fracaso del Frente Democrático Nacional 1945-1950*. Lima, Mosca Azul Editores, 1983, p. 97.

22. Basadre, Jorge. “Ante el Porvenir del Perú”, en *Apertura*. Lima, Ediciones Taller, 1978, p. 523.

Y ello me lleva de retorno a la historiografía con una pregunta ¿existió una correlación entre ese discurso histórico cargado de ucronías, de posibilidades no logradas, y esta formulación “política” que soslaya justamente las fuerzas políticas reales y no parte de ellas para colocarse en la coyuntura? Pienso que en ambas actitudes hay un nivel de desencuentro con lo real pasado o presente que perturba la posibilidad de un conocimiento, como si el Perú y su historia fuesen objetos tan difíciles y amenazantes que se hiciese necesario emprender un rodeo de definiciones negativas, construir una distancia antes que buscar el punto de contacto más preciso²³. A diferencia de Riva Agüero, que buscaba preservar el predominio oligárquico ideológica y socialmente, Basadre aspiró a la Reforma más o menos profunda de nuestra sociedad, pero su visión histórica tuvo una imprecisa coherencia con esa aspiración.*

PELIGRO Y PARADOJA DE LA NOSTALGIA

En la década del 60, el esfuerzo por construir una visión que entregase a un pueblo múltiple y en conflicto la perspectiva de su experiencia histórica, no fue asumido sólo por historiadores, sino también por sociólogos y antropólogos. La moderna historia que imaginaban extraía del marxismo la contundencia teórica necesaria para “derribar los mitos” de la historia oficial, sacando a luz su carácter reaccionario y la precariedad de sus fundamentos fácticos.

23. Tomando en cuenta ésto puede entenderse la preocupación de Basadre por asimilar la teoría de A. Weber sobre “*la inteligencia socialmente desvinculada*” y la de Karl Mannheim sobre “*la mediación dinámica*”. Basadre, J. “En Torno a la Teoría de la Historia”, en *Historia y Cultura*, Lima, 1965, No. 1, pp. 1-11.

(*) Para realizar la revisión de la obra de Basadre aquí planteada fue una experiencia indispensable la lectura de la misma que llevamos a cabo con M. Giesecke, M. E. Mannarelli y P. Remy en 1981 en el marco del Centro de Divulgación de Historia Popular (CEDHIP), dirigido entonces por Alicia Polvarini de Reyes. Las historiadoras mencionadas no comparten necesariamente las ideas aquí sustentadas, las que son de mi entera responsabilidad.

Estos historiadores descubrieron con amargura y escándalo que el país en que habían crecido no era una Nación. La inexistencia de una clase dominante “verdadamente dirigente”, la presencia de un Estado débil e incapaz, la ausencia de un mercado interno, la dominación imperialista, eran los factores que se habían confabulado para hacer del Perú la No-Nación que era. Entre éstos, fue el problema de la clase dominante el que adquirió la mayor relevancia dentro de las preocupaciones de los modernos historiadores. Y, desde esa perspectiva, recuperaron la tradición de la “*oportunidad perdida*”, fundada por Riva Agüero, cultivada y ampliada por Basadre. Es así que al examinar los procesos vívidos por la sociedad peruana, hallaron la constante negativa de la clase dominante a convertirse en “*clase dirigente*” y a conducir el “*proyecto nacional*”. Su dominio aparecía entonces como un absurdo de la historia: “*un círculo cuadrado*”²⁴, cuya desaparición era necesaria y justificada. En el contexto político de entonces, donde las izquierdas debatían las diferentes estrategias de la revolución socialista, la demostración histórica de la caducidad y fracaso de la clase dominante enriquecía los fundamentos de las posturas revolucionarias. En la medida en que la solidez de esas alternativas se fue disolviendo, ante el paso de nuevas exigencias, la idea del fracaso de la clase dominante dejó de ser un impulso y un acicate moral para sustentar los afanes de transformación de la historia, y se convirtió en elemento de una resignada explicación de la impotencia ante el acontecer.

En los nuevos historiadores circulaba pues una herencia ambigua. Si bien rescataban la crítica de Gonzales Prada, procesada a través de los intelectuales de la década de 1920, la idea de “culpa” que recorre el plan-

24. Macera, Pablo. “Prólogo” En Manrique, N. *Las Guerrillas Indígenas en la Guerra con Chile*. Lima, CIC, 1981, p. XIV. La mejor síntesis de las tesis de esta visión es *Clases, Estado y Nación* (Lima, IEP, 1978) de J. Cotler, sociólogo, en donde se procede a una sistemática demostración de la incapacidad de los distintos sectores dominantes (desde la aristocracia colonial hasta los grupos burgueses republicanos). Ver también la crítica de G. Rochabrún, “La Visión del Perú de Julio Cotler”, en *Análisis*, Lima, abril 1978. No. 4, pp. 69-84.

teamiento del anarquista, les resultaba incómoda, inmanejable. Buscaban hacer de la historia una “ciencia” y por esa vía se aproximaron más a la tradición iniciada por Riva Agüero, convirtiendo las “oportunidades perdidas” en los “fracasos” o “frustraciones” de nuestra clase dominante en la ansiada modernización del país. La relación entre las aseveraciones históricas y sus supuestos e implicancias éticas no fue una cuestión que les preocupara de forma consciente.

La progresiva decadencia de la izquierda legal en el marco de la formalidad democrática que surgió al reformismo militar, influyó necesariamente en el tono del moderno discurso histórico. El Perú enfilaba hacia una oscura crisis social y la racionalización negativa de la historia alcanzó así un gran desarrollo. Impecable y sombría, esta frase de Heraclio Bonilla representa bien el giro tomado: “*La historia de la sociedad peruana es una historia de sucesivas derrotas*”²⁵. Y los aspectos positivos que aun se permitían afirmar se expresaban más como un deseo de salvación en medio de una catástrofe inminente que como comprensión racional y dinámica de la coyuntura: “. . . *en la vertiente andina hay una fuente de símbolos que tienen una gran capacidad de convocatoria, una fuerza emocional y ética que es preciso rescatar*”²⁶. Cabe detenerse en la frase “*fuentes de símbolos*”: señala bien el giro operado, de la negación fulminada contra los “símbolos” oficiales a la inconsciente esperanza en nuevas fuentes de maná que socorran a una sociedad abatida por sus “*sucesivas derrotas*”.

Pues, estos historiadores, a la vez que habían extremado el recurso de la negación histórica, en sus afanes por exponer lo que la historia oficial negaba o silenciaba, habían palpado presencias y voces que cuestionaban la tesitura nostálgica de su propio discurrir y lo precipitaban a una paradoja:

25. Miró Quesada, R. (entrevistador) “Cultura y Vida Nacional”, en *El Zorro de Abajo*, Lima, 1985, No. 1, p. 60.

26. *Ibidem.*

*“Numerosos capítulos de nuestra historia demuestran que con mayor frecuencia que los ricos resultan ser los pobres quienes luchan por un país, una nación o una patria sin preguntarse si existen y aún cuando quizá no existan del todo. Es un nacionalismo sin nación: como puede haber una religión sin Dios. Supongamos que Dios no existe y que tampoco haya una Nación peruana. Sin embargo, existen realidades históricas objetivas producidas en función de ese Dios y esa Nación. En el peor de los casos el Perú sería simplemente una relación hacia un objeto vacío pero al menos sería esa relación”*²⁷

Parece entonces que la concentración en el “objeto vacío” ha cedido paso a la preocupación por la “relación” con el mismo. La vía abierta por la comprensión de las diversas identidades y tradiciones parecería la posibilidad de una historia tangible, real.

LA HISTORIA PROFETICA Y LA POSIBILIDAD CRITICA

*¡La Historia nunca fue cierta
Sólo es verdad y eternidad la vida!*

Martín Adán, *La Mano Desasida*

Los últimos tiempos, con su agitación y su dureza, han llevado a que muchos volvamos insistentemente los ojos hacia lo transcurrido para hallar en su proceso la racionalidad y la perspectiva del devenir. Los historiadores han superado la nostalgia para mirar directamente al pasado señalando allí las grandes líneas que nos conducirían a la catástrofe o a la salvación: el

27. Macera, P., op. cit., p. XVI. En general, en la obra de Pablo Macera hay un esfuerzo conscientemente dirigido a compensar las definiciones históricas negativas v. gr. su preocupación por inculcar sentido histórico a la arqueología andina, sus reflexiones sobre el arte peruano.

caudillismo, el autoritarismo, el milenarismo, el mesianismo, etc. Y es que entre los historiadores se observa marcada preferencia por las formulaciones proféticas²⁸. Lo interesante de este desarrollo es cómo la historia profética se ha conectado con el nuevo horizonte político signado por la lucha armada por una revolución:

“... pienso que un científico social que asume el rol predictivo como una tarea que no solamente es solicitada socialmente y que está en la dirección del desarrollo en su respectiva disciplina, sino que la asume porque hay motivaciones que lo impulsan hacia esta predicción, en cierta medida podríamos decir que está cumpliendo una función profética que puede ser compatibilizada con esta acción profética y resolutoria que es el hecho resolutorio armado...”²⁹

Se nos plantea así una cuestión intrincada. Función profética: profecía: profeta, una tríada que se perfila y modela para efectuar en uso particular del argumento histórico. Ya no estamos en el ámbito de la “ciencia social”, entramos en el terreno de lo sagrado. La profecía nos habla de un destino por encima de la voluntad de las gentes y al que éstas se someten consciente o inconscientemente. Una acción fundamentada proféticamente tiene una contundencia quizá superior a aquella que se basa en la crítica, en la argumentación racional, ya que no hay duda ni error imaginables y la cuestión de la responsabilidad propiamente histórica, es decir humana, queda bastante aligerada por referencia

28. La historia académica (remozada con nuevos métodos y problemáticas) podría considerarse libre de estos dilemas y sorpresas que entraña la reflexión histórica. Sin embargo, cabe precisar que se trata de una libertad conseguida no en base a un diálogo con los problemas de la vida histórica, sino por evasión de los mismos. La conexión entre la historia-vida y la historia-pensamiento se halla bastante diluida en el caso de la historia académica, por ello sus manifestaciones están menos expuestas, parecen más sólidas, pero a la vez son más limitadas y convencionales; no llegan a constituir un “mundo aparte” (aunque se crea lo contrario) en donde de modo quizás deforme, pero prístino y hasta irritante una época determinada, con su error y su ceguera, queda plasmada.

29. Salcedo, J. M. “Entrevista, Pablo Macera”, en **QueHacer**.

al designio suprahistórico. Así las cosas es legítimo preguntarse sobre la significación de un pensamiento histórico comprometido en esos términos con la “*función profética*”.

Un hecho a tomar en cuenta es que los historiadores, luego de desarrollar un discurso alrededor de los “vacíos” de la historia peruana, han pasado a una explicación histórica que recurre a las tradiciones, herencias e identidades. Este tránsito no se ha examinado mayormente ni se ha reflexionado sobre el importante cambio que supone en la relación “*sujeto*”—“*objeto*” históricos. Uno de los aspectos más importantes de este cambio radica en que hace posible hablar directamente de la historia del país sin tener que dar un rodeo de formulaciones negativas. Este proceso no cuaja aun plenamente, pero ya sus escasos logros pueden ser utilizados proféticamente. Y hay un detalle crucial en esto: la palabra histórico-profética no es una aseveración histórica más, sujeta a la discusión y a la duda. En tanto la voz profética es superior a cualquier otra voz, su discurso se funda en principio de autoridad no cuestionable y lo refuerza.

Nuestra sociedad se encuentra hoy capturada por una gran ansia de salvación³⁰. La fórmula de la historia profética ofrece a los historiadores un modelo de heroísmo intelectual³¹ de concreta apariencia frente a la declarada bancarrota de las maneras de ser intelec-

30. Es interesante que la discusión en torno a la presente coyuntura se haya expresado en buena parte como la lucha entre “fuerzas de la vida” y “fuerzas de la muerte”. Pero esta reducción no afronta la cuestión de que la exasperación de un conflicto hasta un nivel de guerra no es producto de un “amor por la muerte”; como E. Becker ha señalado: “. . . *todas las guerras y las luchas revolucionarias sólo son un desarrollo de las luchas tribales y de las vendettas, en las que lo básico es una puesta en escena del balance de la inmortalidad*” (La Lucha contra el Mal, México, FCE, 1977, p. 187).

31. Esta noción surge de la reflexión en torno a las siguientes ideas: “*La historia puede considerarse una sucesión de ideologías de la inmortalidad, o una mezcla de varias en cualquier época. Podemos preguntar en relación con cualquier momento de la historia ¿cuáles son las formas sociales del heroísmo que están a mano?*” (Becker, Ernest, Op. cit., p. 250).

tual³². Sin embargo, el descubrimiento de las múltiples voces y tradiciones que han poblado nuestra historia relativizan, al menos en principio, la pretensión hegemónica del discurrir histórico-profético. La lenta labor por una historia reflexiva que frente a éste sea herejía perpetua es la que posibilita la lectura crítica y alerta de los paradigmas que los diversos programas de salvación entregan. Esta posibilidad es la que coincidiría con las tenues corrientes democráticas que asoman en nuestro momento; en realidad, su prosperidad depende de la deseable vigorización de las mismas. Pero se vive una exacerbación de las fórmulas profético-históricas que a la vez implican una respuesta del statu quo a través de la reactualización de configuraciones heroicas oficiales, y son las recetas purificadoras que sustentan estas expresiones las que cuentan con el tiempo a su favor, ya que hablan desde los miedos y aspiraciones menos conscientes de nuestra sociedad. Es casi aterrador saber esto y es difícil prescribir lo que puede hacerse con ese conocimiento de una manera rápida y eficaz. ¿Cómo es, cómo puede ser la relación entre la historia-vida y la historia-pensamiento en estas circunstancias? Por el momento, creo que es importante evitar la sacralización de los “*sujetos*” u “*objetos*” históricos, evitar también la formalización de un discurso en torno a las “*tradiciones*” como infinita justificación de determinados comportamientos. Una historia crítica, sin profecía ni dogma, sólo puede instalarse en la ruptura de las separaciones objeto/sujeto, individuo/sociedad, público/privado. Es probable que los descubrimientos que a través de ese método se logren no sea precisamente cárticos —en el sentido pensado por Croce— pero son cruciales para imaginar alguna otra ruta menos falaz y destructiva hacia la inmortalidad.

32. Cfr. Flores-Galindo, A. “Generación del 68. Ilusión y Realidad”, en *Márgenes*, Lima, marzo 1987, No. 1, pp. 101–123. En ese artículo no queda muy claro el modelo de intelectual de acuerdo al cual el autor evalúa a sus coetáneos. Pienso que sería interesante considerar el lugar del prototipo de “intelectual orgánico” entre las ilusiones que pudieron entusiasmar a esa intelectualidad. Ahora bien, sabemos que en todas partes se desarrollan jerarquías en los grupos intelectuales; pero tomando en cuenta las peculiaridades de nuestra sociedad, un paradigma como el de “*intelectual orgánico*” ha cobrado un cariz personalista jerárquico que antes que contrarrestar los estallidos proféticos les ha dado espacio y aliento.

La base social del ecologismo de izquierda: ¿un neonaronismo ecologista?

Juan Martínez Alier

Este artículo es el último capítulo de un libro recién publicado en inglés, pero todavía no en castellano, que estudia una serie de autores que en el siglo XIX y a principios del XX trataron de las relaciones entre la economía y la ecología. Es decir, estos autores pensaban que la ciencia económica debería ser una ecología de la humanidad, que estudie el flujo de energía y los ciclos de materiales en las sociedades humanas aunque sin ofrecer explicaciones biológicas reduccionistas. Surge aquí una cuestión de sociología e historia de la ciencia ¿por qué esa corriente interdisciplinaria no encontró un nicho universitario o por lo menos un medio ambiente adecuado fuera de la academia?

La historia de la economía ecológica muestra un rasgo algo alarmante comparada con los estudios históricos de ciencias establecidas, ya que es la historia de un campo de estudio no institucionalizado aún académicamente. Aunque es el lector quien debe juzgar, preferimos pensar que la falta de resonancia de nuestros autores no obedece a su debilidad intelectual, sino a la ausencia de un foro académico (debido tal vez a la profesionalización de las ciencias) en el que pudieran exponer sus argumentos. También responde a la crucial ausencia de corrientes políticas, fuera de la academia, que les hubieran adoptado como ideólogos. No hay es-

cuela sin discípulos. Un nuevo campo de conocimiento se construye no sólo intelectual, sino también socialmente. Es inútil publicar si uno no encaja (como uno de los fieles o, excepcionalmente, como el párroco) en una parroquia académica o política: *parish or perish*.

Hemos parafraseado, explicado, comentado los escritos de una notable colección de críticos de la economía que no sólo compartían el interés por el estudio del flujo de energía en las sociedades humanas sino también (casi todos ellos) compartían puntos de vista políticos de izquierda, es decir, estaban contra la desigualdad. Por este motivo nos hemos preguntado como debemos explicar la falta de utilización política del ecologismo en los países del Tercer Mundo; de aquí que nos interroguemos sobre la plausibilidad del *neo-narodismo* ecológico como ideología de los desposeídos de la tierra.

Tenemos dudas, sin embargo, acerca de si las ideas originadas en el Primer Mundo son adecuadas para el Tercer Mundo. ¿Quién será el intermediario? ¿Qué distorsiones tendrán lugar en el tránsito? Observamos que las principales ideologías políticas de los líderes del Tercer Mundo, aparte del nacionalismo, han sido el marxismo, a menudo con más énfasis en el crecimiento económico que en la redistribución interna e internacional, y también la ideología del desarrollo económico. En los sesenta apareció una nueva ideología con fundamentos empíricos ecológicos poco sólidos todavía. Ahora se ha convertido en la ideología de “*las tecnologías apropiadas*” (cocinar con placas solares, obtener gas metano del estiércol) para cubrir las necesidades básicas¹.

Nos preguntamos si la ideología de la “tecnología apropiada” es más adecuada que los viejos sueños redistributivos de los campesinos contra los terratenientes

1. Un defensor de “las tecnologías intermedias” fue E.F. Schumacher (1911-1977) que había estado en Oxford a principios de la década de los treinta y de nuevo en la de los cuarenta, pero quien aparentemente no estuvo influido por Soddy: otro caso claro de discontinuidad en la construcción de una economía ecológica. Cf. Geoffrey Kirk, ed., *Schumacher on Energy*, Jonathan Cape, Londres, 1982 y, por supuesto, *Small is beautiful* de Schumacher publicado en 1973.

y los habitantes de las ciudades, en un “reparto negro” de recursos a escala mundial. El término “neonarodismo ecológico” será especialmente embarazoso para los marxistas, porque el populismo agrario ha dado un papel poco importante a la diferenciación social creciente y a la lucha de clases en el campo. En este libro hemos hecho algunas investigaciones sobre los populistas rusos al estudiar la biografía de Podolinski, quien era al mismo tiempo marxista, populista y ecólogo. Marx mismo, hacia el final de su vida, pensó que eran genuinos amigos del pueblo. Conviene usar el término ruso *narodismo* en vez de “*populismo*” no sólo para señalar la conjunción favorable entre el viejo Marx y el primer populismo ruso, sino para evitar la connotación extraña a nuestro propósito que la palabra “*populismo*” tiene en castellano, y que puede llevar a pensar en Perón, Rojas Pinilla, Janio Quadros o Alan García.

Si la agricultura moderna significa “*cultivar con petróleo*” (y gas natural) (Leach, 1976, Pimentel, 1979, Naredo, 1980), entonces se podría argüir que es imposible extenderla a todo lo ancho del mundo, por lo menos como solución permanente (y con la duda de si las biotecnologías cambiarán radicalmente la cuestión). De la alta intensidad de uso de energías no renovables por la agricultura moderna se deriva el argumento de que la agricultura intensiva en trabajo tiene que jugar un papel importante en la alimentación de la población mundial. Por supuesto, esto requiere detallados trabajos empíricos acerca de la utilización de la energía y los requisitos materiales para la agricultura. Pero en principio, Pimentel y otros autores (Vermeer, 1976) han planteado que la visión de los viejos economistas, un mundo alimentado por una población activa agrícola que comprendiera sólo el 5 o el 10o/o de la población activa total, no era realista. La agricultura de los Estados Unidos o la europea pueden parecer un modelo desastroso si fueran adoptadas de forma general. Esta agricultura combina un elevado uso de energía no renovable con la producción, real o potencial, de excedentes de los que es difícil disponer en una economía de mercado basada en el principio de que las demandas sólo cuentan si están respaldadas por dinero. Podría parecer que el neonarodismo convierte en virtud la necesaria articulación de la agricultura

campesina con la economía mundial. Pero no nos gusta este argumento sobre la funcionalidad de la agricultura tradicional para resolver, de modo permanentemente viable, el problema mundial de la alimentación. De cualquier modo, el hambre no es un problema ecológico sino social, motivado por las restricciones a las migraciones, el elevado consumo de carne y el consiguiente desperdicio de cereales, la distribución desigual del poder adquisitivo y de los derechos al ingreso.

Interpretamos el neonarodismo no sólo en el sentido procampesino, sino también en el sentido redistributivo: muchas de las tareas más penosas, intensivas en trabajo, de la agricultura tradicional podrían desaparecer sólo con que una pequeña parte de la extracción anual de petróleo se destinara a este fin antes que al consumo ostentoso. Aunque la agricultura moderna significa "*cultivar con petróleo*", creemos que hay suficiente petróleo para modernizar, hasta cierto punto, toda la agricultura del mundo sin poner en peligro su disponibilidad futura. Es una cuestión de prioridades dadas las técnicas de hoy, la población actual y las necesidades. Algunas prioridades se pueden ocultar mediante cualquiera de estos dos métodos opuestos: dando por sentados cambios técnicos y crecimiento económico en el futuro; o cantando las alabanzas de las formas de producción tradicionales, que son eficientes desde el punto de vista energético.

De hecho, para una población mundial de cinco mil millones o, incluso, de diez mil millones, un subsidio de energía proveniente de combustibles fósiles de 0,2 ó 0,3 TEP (toneladas de equivalente petróleo) por cabeza y año para el sistema agrícola y alimentario no parece ser impracticable cuando lo comparamos con el actual consumo de combustible fósil en los países superdesarrollados. Todo lo que se requeriría sería una redistribución de recursos hacia la agricultura (para fertilizantes, para alguna mecanización) a fin de aumentar los rendimientos y eliminar los tipos más duros de trabajo humano. En lugar de predicar la imposibilidad de la generalización de la agricultura moderna, adoptamos el punto de vista de que aquello que parece ser imposible es su extensión universal y permanente **mientras** se mantengan

los elevadísimos niveles de consumo de energía no renovable en algunas regiones del mundo. Por ejemplo, en los Estados Unidos el sistema alimentario (agricultura y ganadería, más distribución), a pesar de ser muy intensivo en energía, absorbe sólo un 15/o de toda la energía primaria.

En Europa, hace pocos años, quizás un término como "maoísmo ecológico" se hubiera entendido mejor que neonarodismo, interpretándolo como una ideología procampesina igualitarista contraria además a la creencia en el crecimiento económico que ayuda a preservar la desigualdad. Sin embargo, no tenemos ningún vestido neomaoísta que ponernos. Se trata, simplemente, de que las condiciones de existencia social de los habitantes del mundo que no han conseguido beneficiarse de la prosperidad asociada al uso exosomático de los combustibles fósiles, y que tienen dificultades incluso para alcanzar la mínima cantidad necesaria de energía endosomática, les lleve a interpretar la historia humana de los últimos doscientos años en términos de un crecimiento de las fuerzas destructivas en beneficio de una minoría; de ese modo, perderían la fe en el crecimiento económico o en el desarrollo de las fuerzas productivas y ello activaría sus urgencias redistributivas.

Nos confunde el hecho de que el ecologismo de izquierda haya crecido en la década de los setenta y aún siga creciendo no tanto en el Tercer Mundo como entre parte de la juventud de algunos de los países más superdesarrollados. Este mismo libro, aunque en parte haya nacido de la simple curiosidad científica, es probablemente, él mismo, un subproducto del ecologismo político alemán. Podríamos preguntar: ¿por qué el movimiento "verde" ha tenido un período de gestación tan extremadamente largo? Y ¿por qué ha ignorado algunos de sus antecesores más destacados? Pero también podríamos preguntar: ¿por qué nació siquiera en los primeros setenta? En términos más subjetivos podríamos preguntar no sólo por qué no se escribió hace tiempo una historia de las críticas ecológicas de la economía, sino también por qué es probable que se estén escribiendo ahora, más o menos al mismo tiempo, varios libros similares.

Es un hecho que el 68 tuvo lugar poco antes de que la crítica ecológica empezara a incidir políticamente, y, al mismo tiempo, es una pena que coincidiera con una moda pasajera antiempirista y antirracional en la que por así decir la astrofísica era menos valorada que la astrología, y el estudio de la fisiología de la nutrición era menos apreciado que la última manía dietética. Sin embargo, algunos de los temas y los autores del 68 prepararon el terreno de la crítica ecológica. No sólo fueron el maoísmo y el guevarismo; también por ejemplo, el utopismo marxiano de Bloch que data de 1918; la revitalización del comunismo anarquista, aunque en algunas versiones (de Murray Bookchin) estaba basado inicialmente en una visión norteamericana de la abundancia; la escuela de relaciones internacionales que basó su análisis en la dependencia o "*el desarrollo del subdesarrollo*" en palabras de A.G. Frank, aunque no prestara atención a los economistas ecológicos; y, quizá de forma principal, la crítica de Marcuse de la "*unidimensionalidad*" humana bajo el capitalismo moderno, que era ciertamente una crítica del fetichismo de la mercancía (la ficción de la conmensurabilidad), aunque no subrayó el agotamiento y la desigual distribución de los recursos.

Una explicación alternativa del éxito del ecologismo de izquierda no atiende tanto al trabajo preparatorio del 68 como a las realidades de 1973: la "*crisis energética*". Pero este término podría también significar la falta de consumo endosomático de cantidades satisfactorias de energía alimenticia, y, en este sentido, el año 1973 es irrelevante. Incluso si sólo tomamos en consideración los combustibles fósiles para uso industrial, las cantidades disponibles no fueron significativamente menores o mayores en 1973 que en 1963 o en 1983, y la OPEP había sido fundada algunos años antes. Si el precio del petróleo subió en 1973 fue debido a que en algunos lugares cambió la percepción de la realidad. Si la economía ecológica se hubiera convertido antes en un tema académicamente aceptado y/o en una base para una ideología política, esa percepción podría haber cambiado antes. Por ejemplo en "*la era del guano*" podría haberse discutido cuál era el precio adecuado de este recurso agotable para que su asignación intergeneracional fuera "*óptima*". El mismo Liebig, cuya idea principal era pasar de una

agricultura de expoliación a una agricultura de restitución mediante la nueva "química agraria" de la década de 1840, escribió que el guano era "uno de los medios más infalibles para aumentar la producción de cereales y carne" y Boussingault escribió que a partir de los cálculos hechos por Humboldt quedaba claro que habría que esperar trescientos años para que con los excrementos de esos pájaros se formara una capa de unos veinte o treinta metros. Capas como éstas existían hasta hace poco en muchos lugares, pero ahora desde que el guano se había convertido en un objetivo para las empresas comerciales, estaban desapareciendo rápidamente (Boussingault, 1845, p. 381). La heteronomía de la agricultura europea, su dependencia de un subsidio energético y material exterior, ¿hizo nacer una discusión ecológica parecida a las de hoy? ¿Dijo alguien que el aumento de la productividad de la agricultura europea era el reverso de la destrucción de recursos agotables y de vidas humanas de un lugar distante y desolado, las islas guaneras en la corriente de Humboldt? Para evitar una agricultura de expoliación en Europa y para devolver al suelo los nutrientes incorporados a las plantas, eran expoliados otros territorios. Una historia ecológica completaría la investigación de los precios pagados, las transacciones financieras y las pugnas políticas en el Perú de una burguesía nacional incipiente, pero fracasada, con un cálculo de la expoliación en términos físicos.

Parece probable que en la próxima curva ascendente del ciclo político, quizás en la década de los 1990, el ecologismo continúe creciendo y eche raíces en ambientes más naturales para él que Berlín o Amsterdam. Si esto ocurre no será porque ahora **sepamos** acerca del agotamiento de los recursos y antes no supiéramos. Hemos sabido, o podríamos haber sabido, acerca de ello, siempre: lo que importa es cómo se descubren e interpretan en la historia humana tales hechos de la historia de la naturaleza y no su realidad incorpórea. Los nuevos economistas ecológicos (tales como Georgescu-Roegen y otros pocos) anticiparon el 73, aunque tuvieron inicialmente (e incluso ahora) poco impacto. Ellos mismos desconocían la vieja economía ecológica que hemos estudiado en este libro. El agotamiento de recursos, el flujo de

energía y materiales es un fenómeno histórico: también su percepción es histórica.

Indicios de que las percepciones están cambiando y de que está empezando a desarrollarse un neonarodismo ecológico se pueden ver en México, donde la dependencia de la importación de cereales (no para piensos como en la Unión Soviética, sino para consumo humano) ha crecido hasta cerca del 20o/o del consumo total. Al mismo tiempo, México exporta y se propone exportar grandes cantidades de petróleo y gas natural a los Estados Unidos, de donde provienen los cereales.²

El cálculo en términos de ventajas comparativas daría resultados distintos si el trabajo de los campesinos mexicanos fuera calculado según un coste de oportunidad que tuviera en cuenta la escasez de trabajo en las ciudades y las externalidades negativas de una congestión urbana extrema, y si los recursos limitados fueran evaluados dentro de un horizonte temporal más largo y con tasas más bajas de descuento del valor actual de la demanda futura.

Así, Schejtman ha argumentado que en los países donde la población rural está aún por encima del 30o/o y en los que hay malnutrición no sólo en las áreas urbanas sino también en las rurales, el abastecimiento de alimentos no debe depender del sector capitalista y de las importaciones; el campesinado debe convertirse en el pilar fundamental de una estrategia de seguridad alimenticia a nivel nacional e individual³. Está el hecho (que Schejtman mismo analizó y que otros autores, en

2. Otro caso espectacular es el de Marruecos, donde, a principios de 1984, hubo motines de hambre y varios centenares de muertos debido a las subidas de precios, en el contexto de las políticas de estabilización inspiradas por el FMI y el Banco Mundial como condiciones para la renegociación de la deuda externa. En este país se hacen grandes importaciones de trigo junto con exportaciones de fosfatos.
3. **Estudios Rurales Latinoamericanos**, vol. 6, núms. 2-3 (mayo-dic. 1983), Alex Schejtman (otro graduado de Oxford que aún no conoce el trabajo de Soddy), autor destacado en el terreno de la economía de la agricultura campesina, fue miembro de la administración de Allende en Chile entre 1970 y 1973, y actualmente trabaja para la FAO y la CEPAL.

el contexto por ejemplo de la discusión sobre la aparcería, también han señalado) de que los campesinos pueden utilizar su propia fuerza de trabajo y la de sus familias con mayor intensidad que bajo condiciones de trabajo asalariado. Está también el hecho de que el subsidio de energía externa no renovable para la agricultura tradicional es mucho menor que para la agricultura capitalista "moderna"⁴. No sólo han aumentado las importaciones de cereales, también hay un creciente déficit de pagos a cuenta de la importación de abonos, pesticidas y maquinaria agrícola⁵.

Schejtman señala (1983, pp. 178-180) que generalizar a Latinoamérica el modelo de sistema alimentario de los Estados Unidos, por lo que hace a las formas de producción y a los patrones de consumo, implicaría (sobre las bases del cálculo de los Steinharts, 1974) que, para alimentar a la población latinoamericana, sería necesario el equivalente a siete m.b.d. de petróleo (esto es, cerca de siete veces las importaciones de petróleo de Brasil, cuatro veces las exportaciones de México). Tales cantidades son grandes pero no exageradamente grandes. Incluso la agricultura más intensiva en energía encuentra límites a su crecimiento en la capacidad del cuerpo humano para consumir comida, aunque estos límites pueden empujarse mediante el consumo de carne e incluso más lejos si tenemos en cuenta que la conversión de combustibles fósiles en cantidades ligeramente mayores de etanol puede tener un interés crematístico.

La energía adicional requerida para situar el sistema alimentario latinoamericano al nivel de los Estados

-
4. Los primeros artículos sobre los neopopulistas mexicanos aún no mencionaban el argumento de la intensidad energética. Cf. Michael Redclift, (1980), John Durston (1983).
 5. Se ha afirmado que en los llamados países en desarrollo, "por cada 1o/o de aumento en los sistemas de producción alimentaria, hay un crecimiento aproximado del 2o/o en la energía de uso comercial", UNRISD, **Research Notes**, Ginebra, núm. 6 (1983), p. 25. Esto parece demasiado bajo partiendo del trabajo de Naredo sobre España (1980), que muestra que entre 1950 y 1977, la producción agrícola española creció al doble (medida en calorías) mientras que el input energético incorporado desde fuera (en los fertilizantes, combustibles para maquinaria, etc.) creció más de diez veces.

Unidos es del 20 ó 25 por ciento del consumo estadounidense de combustibles fósiles para todos los usos. Por lo tanto no es descabelladamente irrealista creer en la modernización de la agricultura en Latinoamérica, un continente ya relativamente industrializado, urbanizado y sin campesinos. Sin embargo, puesto que parece improbable, por razones sociopolíticas y crematísticas, que el Buen Vecino o cualquier otro pongan tales recursos a su disposición, la contabilidad energética está hoy empezando a proporcionar argumentos sólidos en favor de la persistencia del campesinado desde el punto de vista de su papel en la alimentación de la población con un reducido uso de energías no renovables. La antigua visión de los más conocidos economistas agrícolas⁶, según la cual una disminución del porcentaje de población del "*sector primario*" ha de ser acogida como un signo de desarrollo económico viable y permanente, es hoy seriamente cuestionada. Esta visión se basaba en definiciones no ecológicas de la "*producción*" y la "*productividad*" agrícolas.

Se podría argumentar que los campesinos, y particularmente los campesinos pobres, no son, en realidad, muy "*ecológicos*". A menudo, respetan menos la fertilidad del suelo que la agricultura capitalista intensiva en energía. Obligados por el sistema de tenencia de la tierra y también por las prohibiciones de emigrar hacia estados más ricos (tan obvias en los casos de México o Marruecos), los campesinos se ven forzados a cultivar campos en pendiente o, como en Brasil, frágiles suelos tropicales deteriorándolos con rapidez. Donde las prácticas de cultivo itinerante van unidas a una fuerte presión sobre el suelo, se llega a una deforestación final. "*Ecológico*" podría parecer un término inadecuado, aunque en el sentido restringido que hemos usado en este libro, habida cuenta del material analizado (a saber, como lo que atañe al estudio del flujo de energía), puede considerarse un término adecuado ya que la superioridad actual de la agricultura campesina tradicional para la conservación de los combustibles fósiles es indiscutible. Aun así, las virtudes de los campesi-

6. Bruce Johnston y John Mellor (1984). Es difícil de creer, pero en este artículo no hay aún referencias al trabajo de David Pimentel.

nos que hoy vuelven a ser apreciadas (su capacidad de ser explotados, su moderado uso de energía no renovable) son sólo tales en el contexto **social** de una disponibilidad de recursos extremadamente desigual a nivel nacional e internacional. La supervivencia de una agricultura campesina intensiva en trabajo se está convirtiendo probablemente en un imperativo de adaptación ecológica para la nutrición de la población mundial debido **sólo** al elevadísimo consumo de recursos limitados por parte de **alguna gente**, en **algunas áreas**, con fines principalmente no agrícolas. En realidad, el uso de formas de energía no renovables en los sistemas alimentarios de los países superdesarrollados es enorme comparado con su uso para **todos** los fines en los países pobres, pero es una **pequeña** proporción del uso total de energía no renovable en los países ricos y en el mundo.

Ecologismo andino

Si se estudia la agricultura moderna desde el punto de vista ecológico, utilizando el análisis de flujo de energía desarrollado por Podolinski (que mereció un comentario de Engels en 1882 en cartas a Marx) llegamos a la conclusión de que esa agricultura seguramente está sacrificando a las generaciones futuras por cuanto es parte de una economía que consume recursos agotables. Esto es lo que se esconde detrás de la recomendación, sin duda bien intencionada, de que: *“en un tiempo que las naciones avanzadas están investigando cada vez con más intensidad para encontrar alternativas renovables a sus combustibles fósiles, resultaría por lo menos irónico que los chinos abandonaran del todo su economía basada en la energía solar”* (Smil, 1979, p. 131). Por el contrario, en vez de una ideología basada en que cada país disponga de una tecnología apropiada, o en vez de una ideología que confíe en el crecimiento económico mientras continua y se agrava la desigualdad, nuestro libro ofrece el utopismo ecológico igualitarista universal como *“ideología apropiada”* para la gente pobre del mundo. Aunque se trata de una ideología (a la que podríamos llamar *“neo-narodismo ecológico”*), encuentra un gran apoyo en la tradición racionalista y empírica de estudios científicos de ecología humana.

Algunas señales de ese neonarodismo ecológico pueden encontrarse en Bolivia, en las publicaciones del Instituto de Ecología de La Paz⁷. Bolivia es un buen lugar para el estudio de ecosistemas muy variados, en el altiplano, en los valles andinos y en las tierras bajas tropicales. El Instituto publica una revista, **Ecología en Bolivia**, y ha publicado los resultados de un simposium en el Centro Portales de Cochabamba con el título **Ecología y recursos naturales en Bolivia** (Geyger y Arce, 1982), con un artículo particularmente interesante de Franz Augstburger, "Agrobiología, nueva perspectiva para la agricultura boliviana". Contiene un elogio de la agricultura pre-hispánica ("*menos del 30 por ciento de la población producía alimentos para todo el imperio*"), enlazando así como un estado de ánimo muy general hoy en día en el área andina (cf. Antúnez, 1981). A esa visión andina, vinculada a un "*utopismo retrospectivo*" (Flores Galindo y Burga, 1982, Flores Galindo, 1987), Augstburger une un elogio de la agrobiología o agricultura orgánica o agricultura ecológica o agricultura biodinámica, con referencias a las obras de Rudol Steiner (1924) —un autor con lamentables incursiones irracionalistas por el terreno de teosofía— y de Albert Howard (1945). El autor señala explícitamente que "*lo contrario de la Agrobiología*" es el concepto de "*Revolución Verde*". A la intensidad de insumos energéticos de la agricultura de la "*revolución verde*" añade, como inconvenientes, la contaminación de los alimentos y del medio ambiente con pesticidas y residuos de fertilizantes, la creciente resistencia de plagas y enfermedades hacia los pesticidas, la disminución de la fertilidad de los suelos y los problemas de la erosión. El artículo intenta demostrar la factibilidad de la agrobiología mediante balances de disponibilidad de abonos orgánicos.

También en Bolivia, Mansilla (1984) presenta los resultados de una encuesta sobre la percepción social de la problemática de los recursos naturales entre empresarios, sindicalistas, estudiantes y periodistas, siendo estos últimos quienes muestran una conciencia ecológica mayor, aunque de todos modos escasa. No entre-

7. Que es fruto de un convenio entre la Universidad de San Andrés y la Universidad de Göttingen.

vistó a campesinos, lo que nos lleva a la crucial pregunta (desde el punto de vista del ecologismo político en el Tercer Mundo) de si los campesinos y obreros rurales carecen de conciencia ecológica. en la propia área andina, los antropólogos comienzan a hacer las preguntas relevantes, obteniendo respuestas alentadoras. Por ejemplo John Earls narra este episodio:

“En los primeros meses de 1977 cuando estuve en la Comunidad de Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho), uno de los habitantes de allí explicó por qué ‘los antiguos’ habían construído tantas paredes de contención por todas las colinas de los cerros escarpados del río Qaracha. Estos andenes, que creo fueron construídos en la época Wari, actualmente están casi totalmente destrozados aunque sus restos son fácilmente discernibles. El amigo sarhuino agarró una puñada del suelo, indicó su estado arenoso e inútil para la producción agrícola; dijo que más y más los suelos de Sarhua están volviéndose así, pues los gobiernos modernos ya no renuevan los andenes y cada estación de lluvia lava más la tierra y se la lleva a los ríos Pampas y Apurímac y finalmente a la Montaña (es decir, a la Amazonía)... Además, señaló que como la población sigue alimentándose en Sarhua y la sierra en general, pero aun más en Lima donde ‘casi no producen comida’, en un futuro no tan lejano habrá una hambruna y los de Lima tendrán que venir a la sierra a trabajar en la construcción de cosas útiles, como paredes de contención, acequias, etc., tal como en los tiempos antiguos. En estos meses las lluvias todavía no habían venido y existía una posibilidad fuerte de sequía y el gobierno envió un ingeniero a las comunidades de la región para observar la situación alimenticia en tal eventualidad. Al preguntarle por qué no se construían los antiguos andenes para evitar la erosión (recordando la conversación descrita arriba), nos contestó que tal obra no era ‘rentable’ económicamente. Así, no queda ninguna duda acerca de quien tiene la teoría más aceptable tocante a las interrelaciones de las diferentes velocidades de cambio con respecto a esos factores tan básicos para la producción agrícola equilibran-

te. Ningún ecólogo discutiría la teoría sarhuina ni su predicción catastrófica derivada". (Earls, 1977, en Lajo, 1982, pp. 26-27).

Vemos aquí, en términos de teoría económica, una distinta **valoración del valor actual de beneficios futuros**, aplicando ese campesino una **tasa de descuento inferior al ingeniero**.

Existe un orgullo agronómico andino del cual se están haciendo portavoces algunos agrónomos locales, influídos por antropólogos. Así se ha escrito:

"En el Perú se ha domesticado la papa, el olluco, la mashua, la oca, el maíz, la quinua, el tomate, el ají, el frejol, los pallares, la yuca, el camote, el algodón, el tabaco, la llama, la alpaca y el cuy.... Frente al trabajo de domesticación de plantas y animales, a los modernos trabajos de 'mejoramiento genético' de estas especies les corresponde una categorización de segundo orden. Cualquier 'revolución verde' actual no es más que pálido reflejo de la revolución que significó la creación de la agricultura y esta revolución se dio primeramente en el Perú. La agricultura más antigua que conoce la arqueología en el presente, es la peruana que data de hace 8,000 años, le siguen en antigüedad la del Cercano Oriente con 7,000 años, la de México con 6,500 años, la de la India con 6,000 años y la de China con 5,500 años". (Grillo, en Lajo, 1982, p. 229-230).

Este autor afirma que "el punto de vista occidental" considera la técnica como un instrumento de dominación de la naturaleza por el hombre; es ajeno al concepto de reciprocidad en las relaciones entre la humanidad y la naturaleza y está basado en las necesidades que crecen sin límites como crece también la explotación de la naturaleza. En cambio, la actitud tecnológica "*no occidental*" ajusta las necesidades y educa los deseos para que no rebasen las posibilidades concretas de producción de los recursos disponibles, de modo que éstos permanezcan y se enriquezcan y no se destruyan, creando al mismo tiempo las condiciones que hagan posible el mayor aprovechamiento

de la energía solar dentro del ciclo biológico (Grillo, en Lajo, 1982, y p. 227-228).

Ahora bien, la cuestión no es tanto, a nuestro parecer, la de si el ecologismo ha sido "*occidental*" o no lo ha sido. La ecología humana como ciencia, el estudio del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, nació de hecho en Europa. La cuestión es si la recepción sociopolítica de un ecologismo a la vez científico e igualitarista, el estudio y utilización de autores como Podolski, Popper-Lynkeus y Georgescu-Roegen, es más probable en el Atlántico Norte o en el Tercer Mundo, en Berlín o en el Cusco, en Amsterdam o en Nicaragua.

De todas formas, en el campo estrictamente político no hay todavía indicios firmes de un neo-agrarismo ecologista en la América Latina, a pesar del experimento del SAM mexicano. Si los funcionarios de la FAO y CEPAL logran "*vender*" a los gobiernos o a algunas fuerzas políticas el concepto de "*seguridad alimentaria*", definido en parte por la noción de "*sustentabilidad*" (cf, para otras áreas del mundo, Douglass, 1984, y particularmente Senayake, 1984), estaríamos más cerca de un ecologismo político, pero la gran aversión de los funcionarios al riesgo intelectual es bien conocida⁸.

En el Brasil, donde el debate sobre la intensidad energética de la agricultura "*moderna*" ha sido más intenso a remolque del programa pro-alcohol, triunfa sin embargo en general en los ambientes agraristas una visión optimista, basada en los logros y promesas de las biotecnologías, desplazándose la discusión a la cuestión de si el control y desarrollo de las biotecnologías dependerá de capitales extranjeros o nacionales (Sorj y Wilkinson, 1984, Sorj, Wilkinson, Coradini, 1984; Ozorio de Almeida, 1984).

8. Sería pintoresco elevar a los funcionarios de la FAO y la CEPAL a la exaltada posición de intelectual colectivo orgánico de un nuevo sujeto revolucionario, los pobres del mundo. El camino (no vayamos a decir el "Sendero") no puede ser éste, ni podemos tampoco olvidar las discusiones intensas y sin conclusiones definitivas sobre las características sociales del campesinado que dificultan su organización.

Por el contrario, en el Perú no hay excesiva distancia entre el naciente ecologismo político pro-campesino y el maoísmo que critica el “*capitalismo burocrático*” y que es el sustento ideológico de movimientos como el de Sendero Luminoso. Así, el ingeniero agrónomo Antonio Díaz Martínez describía ya en 1969 la hacienda Allpachaka en el departamento de Ayacucho en estos términos:

“... el propietario vendió la hacienda (tierra y hombres) a la Universidad... Así entró la cultura mestiza, criolla, urbana y blancoide en los dominios de esta hacienda, donde vivían 16 familias de campesinos de una cultura indígena, rural y autóctona. Los valores culturales de ambos grupos son distintos y las normas de comportamiento también. Los ingenieros agrónomos y los estudiantes de ingeniería casi no reparan en esos campesinos, los ven como herramientas de trabajo. Miden el desarrollo en función de tractores, de rendimientos unitarios, de racionalización capitalista, no interesa la cultura de “indios inferiores”. (Díaz Martínez, 2a. ed., 1985, p. 39).

Cualquier rama del marxismo necesita encarar la discusión sobre el significado de “*desarrollo de las fuerzas productivas*” en la agricultura, teniendo en cuenta no sólo los balances energéticos (a la manera de Podolski y Engels) sino también, como sugiere Díaz Martínez, la pérdida de conocimientos agronómicos tradicionales que la “*modernización*” —y en este caso la occidentalización y la castellanización— conllevan. En otras palabras: además de la erosión de la tierra y de la llamada “*erosión genética*” (la pérdida de variedades de plantas al imponerse las vendidas por el circuito empresarial multinacional) hay que tener en cuenta esta especie de “*erosión cultural*” que aparte de significar, y ya es bastante, un empobrecimiento de la riqueza de la vida humana, implica también el olvido de prácticas de cultivo sancionadas positivamente por la experiencia de muchos siglos.

Sin vinculación con Sendero Luminoso sino más bien con Izquierda Unida, desde finales de los años 1970

se extiende en el Perú en ambientes académicos un punto de vista que da un papel central al campesinado para lograr el objetivo de seguridad alimentaria, Manuel Lajo en su introducción al libro que reúne las ponencias del seminario de Chaclacayo de octubre de 1979 lo expresaba así: “... si se trata de seguir ingenuamente la teoría de las ventajas comparativas como principio de asignación de recursos en la agricultura peruana, ésta sería eficiente para producir tal vez azúcar, café, algodón y lanas. La producción de... productos básicos para la alimentación masiva sería —según la teoría— una irracionalidad porque mucho más **barato** resultaría importarlos desde las agriculturas superdesarrolladas y subsidiadas de Estados Unidos, Europa o Nueva Zelanda” (Lajo, 1982, p. 15).

Pero el autor no se planteaba aún **qué métrica serviría para el cálculo de los costes**, es decir, todavía no se había percatado de que en términos energéticos la producción de la agricultura superdesarrollada no es más barata sino más cara aunque suceda al revés si las ventajas comparativas se calculan en términos crematísticos.

¿Cómo hay que explicar pues la falta de difusión y recepción de la energética agrícola y de la economía ecológica durante cien años, cómo explicar que no se haya usado políticamente desde mucho antes y que ahora se vaya a usar? Estos interrogantes son la contribución original del presente libro.

El neonarodismo ecológico es una reacción tardía contra el predominio metropolitano, contra la conversión del mundo en algo así como una inmensa conurbación (término introducido por Patrick Geddes con sentido peyorativo) compuesta de distritos prósperos y de distritos empobrecidos y degradados. Aunque el neonarodismo ecológico, tal como lo entendemos aquí, está basado en un análisis racional de las contradicciones entre la ecología humana y la economía crematística, algunos querrán verlo, equivocadamente, como una manifestación más de un fenómeno muy general de resistencia vernácula a la expansión capitalista en áreas periféricas que no se han beneficiado o que, si se han beneficiado, han conseguido sin embargo resistirse a la total asimilación en el sistema mundial de estados capitalistas.

Podrían preguntar: ese elogio trasnochado de las agriculturas tradicionales, esa crítica de la agricultura moderna que deja de lado las promesas inminentes de las nuevas biotecnologías, ¿no serán un síntoma más de la desintegración cultural traída por el colapso de la fe en el progreso de la civilización occidental, que está dando lugar a nuevos particularismos aislacionistas, a nuevos cultos religiosos, al retorno a los valores de la *Gemeinschaft* y hasta de la familia, a una pérdida de la visión que enlazaba el análisis del pasado con un proyecto universal y colectivo de futuro para convertir la historia, a la moda parisina actual, en una colección de episodios locales exótico-recreativos?

La respuesta es negativa. El *narodismo* ecológico, apoyado en un análisis científico del flujo de energía y materiales en la agricultura que por ahora parece válido, no es fruto del descrédito postmoderno de la ciencia y del progreso social. Soddy llamó economía *cartesiana* a la economía ecológica y pensaba plausiblemente (igual que Neurath), que podía ser integrada en el marxismo de hoy. El *narodismo* ecológico plantea, a la manera de Popper-Lynskeus, nuevas formas de vida colectiva que, a partir de viejas y nuevas culturas, incorporen nuevos modelos viables e igualitarios de reproducción económica para todo el mundo. Aquí la palabra "*económico*" se usa en el sentido sustantivo de aprovisionamiento energético y de materiales para la vida humana y no en el sentido formalista de asignación de recursos escasos a través del sistema de precios. Este planteamiento no se basa en ninguna mística anticientífica, pero tampoco descansa en la fe de los milagros del progreso tecnológico, ni en la ideología del desarrollo económico ni en la alabanza de la adaptabilidad biológica y cultura de algunos pueblos a la escasez de los recursos de que disponen (tal vez tras haber sido expoliados o arrinconados), ni en la metáfora de la autopoiesis aplicada a sociedades humanas o a clases sociales, sino que se basa en el análisis científico de la historia de la ecología de todo el mundo y de cada una de sus pequeñas áreas, análisis que se pone al servicio de los intereses materiales de los pobres.

No sorprende pues hallar señales de ese nuevo *narodismo* ecológico racional en los países andinos, área de

muy antigua cultura y de muy antigua agricultura, sometida al genocidio, al abuso económico, a la desnaturalización lingüística y cultural desde su “*descubrimiento*” por los españoles. Tampoco sorprende hallar tales señales en lugares de Asia y de Africa, lo cual abre todo un proyecto no ya sólo de investigación sino, si se quiere, de colaboración política.

BIBLIOGRAFIA

- Antúnez de Mayolo, Santiago Erik, **La nutrición en el antiguo Perú**, Banco Central de Reserva del Perú, Oficina Numismática, Lima, 1981.
- Boussingault, J.R.I., **Rural Economy in its Relation with Chemistry, Physics and Metereology; or An Application of the Principles of Chemistry and Physiology to the Details of Practical Farming**, Bailliere, London, 1845.
- Díaz Martínez, Antonio, **Ayacucho, hambre y esperanza**, 2da. ed., Mosca Azul, Lima, 1985.
- Douglass, Gordon K., ed., **Agricultural Sustainability in a Changing World Order**, Westview Press, Boulder, Colo., 1984.
- Earls, John, “La coordinación de la producción agrícola en el Tawantisyu”, en Lajo, Ames, Samaniego, 1982.
- Flores Galindo, Alberto y Manuel Burga, “La utopía andina”, **Allpanchis Phuturínca**, Cusco, XVII, No. 20, 1982.
- Flores Galindo, Alberto, **Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes**, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1987.
- Geyger, Erika y Carlos Arce, eds., **Ecología y recursos naturales en Bolivia**, Centro Portales, Cochabamba, 1982.
- Grillo, Eduardo, “La producción agropecuaria de alimentos”, en Lajo, Ames, Samaniego, 1982.
- Howard, Albert, **An agricultural testament**, Oxford U.P., 1948.

- Lajo, Manuel; Rolando Ames; Carlos Samaniego, eds., **Agricultura y alimentación. Bases de un nuevo enfoque**, Pontificia Universidad Católica, Lima, 1982.
- Leach, Gerald, **Energy and Food Production**, IPC Science and Technology Press, Guilford, Surrey, 1976.
- Mansilla, H.C.F., **Nationale Identität, gesellschaftliche Wahrnehmung natürlicher Ressourcen und ökologische Probleme in Bolivien**, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1984.
- Naredo, J.M. y Pablo Campos, "La energía en los sistemas agrarios", **Agricultura y sociedad**, Madrid, 15, 1980.
- Naredo, J.M. y Pablo Campos, "Los balances energéticos de la agricultura española", **Agricultura y sociedad**, 15, 1980.
- Ozorio de Almeida, Anne Luise, ed. **Biotechnología e Agricultura**, Vozes-Biomatrix, Petropolis, 1984.
- Pimentel, D. y M., **Food, energy and society**, Arnold, London, 1979.
- Schejtman, A., "Análisis integral del problema alimentario y nutricional en América Latina", **Estudios rurales latinoamericanos**, 6 (2-3), 1983.
- Senayake, Ranil, "The ecological, energetic, and agronomic systems of ancient and modern Sri Lanka", en Douglass, ed., 1984.
- Smil, Vaclav, "Energy flows in rural China", **Human Ecology**, 7 (2), 1979.
- Sorj, Bernardo y John Wilkinson, "Agrobusiness, biotechnologies, and rural structures", ms., 1984.
- Sorj, Bernardo; John Wilkinson; Odacir Choradini, "Biotechnologies in Brazil", informe presentado al Consejo Nacional de Investigación, Instituto de Relaciones Internacionales, Río de Janeiro, 1984.
- Steiner, Rudolf, **Geisteswissenschaftliche Grundlagen zum Gedeihen der Landwirtschaft**, 1924, Rudolf Steiner Verlag, Dornach, 1975.
- Steinhart, J.S. y C.E. Steinhart, "Energy use in the U.S. food system", **Science**, 184, 1974, p. 307-316.
- Veermer, Donald E., "Food, farming and the future: the role of traditional agriculture in developing areas of the world", **Social Science Quarterly**, 57, 1975, p. 383-396.

Debate



UNMSM-CEDOC

UNMSM-CEDOC

Reynaldo Ledgard

I

La discusión sobre la modernidad —y su crisis— presenta, a nivel internacional, un panorama atravesado por controversias que van desde interpretaciones lingüísticas de términos polémicos (lo post-moderno, por ejemplo), hasta cuestionamientos filosóficos a los presupuestos que subyacen al desarrollo de la civilización occidental desde la Ilustración. Campo de batalla plagado de lugares comunes, la discusión ha generado confusión, fáciles postulados e inútil agresividad; se trata sin embargo de un problema de crucial importancia, y parece conveniente intentar pensarlo a partir de nuestra realidad.

Partamos de una hipótesis: la modernidad en el Perú se concreta, es decir se convierte en ideología dominante y en realidad objetiva, durante los años 50. Sé que es un punto de partida discutible, pero permite estructurar el concepto de “modernidad en el Perú”, con suma claridad, basándose en dos situaciones históricas cuya gravitación es incuestionable: la internacionalización (o universalización) de la hegemonía económica, cultural y política de los Estados Unidos después de la II Guerra Mundial; y simultáneamente, la incorporación del mundo andino a una nueva y conflictiva realidad urbana, mediante el escalamiento vertiginoso de masivos movimien-

tos migratorios durante dicha década. Bosquejando elementalmente un esquema así, podemos entender la modernidad por la superposición de dos vertientes simultáneas, opuestas pero históricamente complementarias: una "desde arriba" (la escena internacional) y otra "desde abajo" (el Perú profundo); o una "desde afuera" (los Estados Unidos) y otra "desde adentro" (el mundo andino).

Es indudable que esta aproximación estuvo ya planteada, en términos similares, por los pensadores peruanos de los años 20 y 30, iniciadores de la conciencia de la modernidad en el país. En su intento por definir la identidad peruana Riva Agüero, V.A. Belaúnde, Mariátegui y Haya de la Torre, reflexionaron a partir de esta doble condición. Por un lado enfrentaron la internacionalización de la estructura política y económica del mundo, aunque aún no claramente la oposición entre las hegemónicas norteamericana y soviética. Y se plantearon también la incorporación del mundo andino a la realidad nacional, aunque tampoco esta reflexión atendía específicamente al problema de la urbanización. Lo importante es que hablamos de conciencia de la modernidad porque ambos niveles se encuentran presentes. En primer lugar, el pensar en el Perú a partir de su ubicación en el contexto internacional llevó a Haya de la Torre a plantear la idea de la integración latinoamericana como respuesta al creciente imperialismo norteamericano; llevó a Mariátegui, en su búsqueda de un socialismo nacional enraizado en el pasado histórico, a entrar en conflicto con el dogmático universalismo de la Internacional Comunista; llevó a Víctor Andrés Belaúnde a defender la europeización, en su esfuerzo por incorporar al país a las corrientes centrales del mundo occidental. Pero simultáneamente, la necesidad de definir la nacionalidad de modo que incorpore al mundo andino, condujo al pensamiento de Mariátegui hacia el problema del indio y de la tierra; condujo a V.A. Belaúnde a defender la integración mediante el mestizaje; condujo a Luis E. Valcárcel a imaginar un retorno a las fuentes del incanato.

Ambos niveles son planteados una y otra vez, en el esfuerzo de los intelectuales peruanos de la época por definir la nacionalidad en función de su contorno exter-

no y, complementariamente, de su constitución interna. Era necesario establecer los límites y ubicación relativa del país con respecto a una estructura económica internacional. Y era igualmente necesario identificar las características sociales y culturales que estructuraban, intrínsecamente, el espacio nacional.

Es en el plano cultural, con la polémica sobre el indigenismo que protagonizan Sánchez y Mariátegui, donde queda más claramente evidenciada la recurrencia del tipo de oposiciones que recorren —y desgarran— la modernidad peruana: nacionalismo/internacionalismo, cultura autóctona/cultura universal, mundo andino e indígena/mundo urbano y mestizo, etc. Esto no quiere decir, obviamente, que estas realidades antitéticas no hayan existido desde la conquista española, que el Perú no haya estado de alguna manera escindido desde entonces; pero la modernidad implica la interdependencia consciente de ambos niveles, la concepción sistemática de la realidad peruana como estructurada en base a dicho sistema de oposiciones.

Es en la década del 50 en que ambos niveles se objetivan históricamente. Para ello fue necesario que el mundo resultara dividido, como consecuencia de la II Guerra Mundial, en dos grandes sistemas de vocación hegemónica; y que al quedar el Perú en la órbita norteamericana, quedara al mismo tiempo compulsivamente incorporado a la universalización del capitalismo y su cultura. El mito del permanente progreso tecnológico y del crecimiento económico ilimitado, el “modo de vida americano” como modelo al cual aspirar, la difusión de formas internacionales de expresión cultural, pasan a dominar la vida urbana nacional, y acaban afectando irremediablemente a todo el país.

El proceso desencadenado por este proyecto de modernización tuvo como base el inicio del desarrollo industrial, la consiguiente demanda de mano de obra, la necesidad de reformar el agro y el éxodo masivo del campo a la ciudad. En una palabra, la modernización tuvo como consecuencia la urbanización. La ciudad quedó así, violentamente, convertida en escenario del desenvol-

vimiento de la modernidad en su doble vertiente. Nos encontramos entonces con que las características aún inorgánicas del sistema de oposiciones que estructuran la realidad peruana quedan evidenciadas en ese fenómeno desbordante e inabarcable, esencia misma de la modernidad, que es la urbe.

Si planteamos que, a nivel conceptual, la modernidad implica la capacidad de formalizar (por lo menos hipotéticamente) la realidad —es decir, de proponer una abstracción interpretativa de ésta— comprobaremos que una de las razones por las que se anuncia su crisis es, precisamente, la ausencia de sistemas globales, orgánicos y coherentes; especialmente cuando entendemos que la validez de estos sistemas dependería de su confrontación con la realidad. Creo sin embargo que es en la interpretación de la ciudad moderna como fenómeno donde es posible encontrar, hoy en día, conceptos que permitan formalizar la doble vertiente que estructura la realidad peruana. Y esto porque los procesos sociales en juego, a pesar de su compleja y volátil movilidad, se objetivan continuamente en hechos físicos que, entendidos como síntomas que a su vez revierten en la realidad que los provoca, van constituyendo un paisaje susceptible de convertirse en objeto de conocimiento y, por lo tanto, de acción.

En resumen, proponer una lectura de los hechos físicos presentes en la realidad urbana significa proponer una interpretación no sistemática, sino sintomática, de la sociedad. Es claro que estos hechos físicos requieren ser estructurados conceptualmente para poder ser percibidos y entendidos, pero ello requiere de estructuras conceptuales parciales, de tipo operativo y con límites disciplinares precisos. Es indispensable rechazar los sistemas interpretativos globales, que en su afán por mantener la coherencia de una teoría encajan a la fuerza hechos de por sí dispersos, para así poder entender las evidencias presentes en la ciudad (en los usos específicos del espacio urbano y en las imágenes producidas) tan solo como síntomas de aspectos más esenciales. A partir de estos síntomas, percibidos en su carácter necesariamente fragmentario, podemos intentar hacer de la ciudad un adecuado objeto de conocimiento.

II

Iniciemos un nuevo acercamiento a la ciudad desde otra hipótesis: la modernidad se expresa arquitectónicamente mediante un lenguaje formal que busca encarnar sus valores centrales. La arquitectura moderna se propuso desde sus inicios, acceder a la validez universal; plantear un repertorio de formas de estructuración del espacio, de imágenes y de recursos técnicos que tuvieran validez en cualquier lugar y bajo las más diversas circunstancias; la cultura local, la tradición de usos del espacio, las limitaciones económicas y técnicas de sociedades menos avanzadas en el proceso de industrialización, eran obstáculos superables por los recursos racionalistas del “estilo internacional”, por el funcionalismo de la nueva arquitectura. Así, algunas de las características centrales de la teoría y la práctica de la modernidad arquitectónica fueron, por ejemplo: el uso de formas puras basadas en la geometría y en conceptos como el espacio universal, creándose un lenguaje abstracto libre de referencias contextuales, una aproximación analítica a los problemas de diseño, que sirve de base a la teoría funcionalista y que parte de la convicción de que la realidad es igual a la suma de sus partes, y que por lo tanto es posible actuar sobre ella descomponiéndola en éstas y actuando sobre cada una por separado; un culto a la tecnología, vinculando el avance técnico a una visión teleológica de la historia, es decir a la fe absoluta en la noción de progreso. Estas características expresan valores centrales a la noción de modernidad, como son: la universalización del mercado, la democratización o socialización del poder, la optimización (y concentración) de los recursos productivos en base a la lógica de la industrialización, etc. Pero más allá de esta correspondencia, relativamente transparente y fácil de establecer, interesa saber cual fué el devenir de estas ideas al ser llevadas a la práctica en nuestro medio; para ello debemos analizar la modernidad arquitectónica al ser trasladada a su dimensión urbanística.

Esta lógica llevada a la ciudad condujo a la estructuración analítica del espacio urbano, en función de los usos que las diferentes partes de la ciudad tienen (o supe-
stamente deberían tener). El resultado concreto de

este proceso de interpretación e intervención urbana fue el concepto de **zonificación**. La zonificación implica la división del territorio urbano en zonas con usos diferenciados; zonas que se vinculan entre sí mediante el automóvil. Así, la ciudad se separó en áreas de vivienda, áreas de trabajo, áreas industriales, áreas de recreo, áreas de comercio, etc. Cada una de estas áreas tenía una serie de requerimientos, teóricos claro está, que debían cumplirse para su buen funcionamiento.

Lo que este planteamiento tuvo como resultado fue, en términos generales, hacer del concepto de desarrollo urbano un instrumento de la expansión urbana; la ciudad no se renovó, se extendió, casi ilimitadamente. Es fácil percibir en ésto un primer aspecto, central a la ciudad moderna real: la especulación urbana. Además es posible establecer que esta concepción de la ciudad tuvo resultados negativos evidentes: la destrucción de la trama urbana (a nivel físico-espacial y a nivel de la trama de relaciones comunicativas que cohesionan el tejido social); una zonificación de la ciudad no tanto en base a usos diferenciados, sino fundamentalmente en base a clases sociales; y por último el despojamiento de los componentes de transformación social que poseían las propuestas de la modernidad (después de todo la idea de progreso significaba la mejora en las condiciones de vida de la ciudad en su conjunto), y su consiguiente instrumentalización en función de los sistemas especulativos de ocupación del territorio urbano.

La especulación canceló uno de los mitos principales del urbanismo moderno: la reconciliación de la ciudad y el campo, del hombre y la naturaleza. Los modelos (teóricos) de una forma de concebir el urbanismo en base a grandes edificios autosuficientes, rodeados de verde, se convirtieron en desoladas áreas urbanas cruzadas por pistas y pobladas por torres de apariencia inaccesible. Igualmente, la idea de reconciliar ciudad y campo mediante casas-huerta (la ciudad-jardín) que aseguraran el autoabastecimiento familiar, y en general la idea de la casa individual rodeada de jardín, se convirtió en el suburbio; en la urbanización especulativa poblada de pequeños *chalets* dirigidos a la clase media, y que en nuestro medio es el sistema básico de especulación urbana

desde hace más de 30 años. En todo ésto es claramente perceptible la influencia norteamericana y su traslado a ideología local: el sueño de la casa propia. El edificio en altura y la casa individual del suburbio son los dos grandes prototipos de la vivienda moderna; prototipos patéticamente convertidos en caricaturas de sí mismos por la especulación urbana.

Es decir: estamos ante la “ciudad especulativa”, que en el contexto capitalista es sinónimo de “ciudad moderna”. La ciudad especulativa es un modelo hegemónico de ciudad basado en el valor de cambio de la tierra, o en otras palabras: en el terreno concebido como mercancía a ser potenciada comercialmente mediante la inversión.

En este contexto la zonificación contempla precisamente aquellos aspectos que deben ser regulados para desarrollar el proceso especulativo de acuerdo a ciertas reglas de juego. Es decir, no sólo los usos son establecidos de acuerdo a una división general del territorio, sino que el énfasis en el lote como base para la construcción, como porción de terreno claramente delimitado por la propiedad, como unidad a ser comercializada, conduce a regulaciones técnicas como el coeficiente de edificación (área que es posible construir en relación al área del terreno), que permite determinar los criterios de rentabilidad a ser contemplados en la explotación comercial de dicho lote. Los planos de zonificación de la ciudad establecen tamaños máximos y mínimos de los lotes, en un evidente intento por regular las diversas zonas en función de las clases sociales que las ocupan. Incluso el Reglamento Nacional de Construcciones, de índole aparentemente técnica, es un clarísimo instrumento de cálculos de rentabilidad y de reglas de juego para la especulación. Además, este énfasis en el lote tiene como consecuencia principal el hacer de las actividades de los urbanizadores (la habilitación de servicios y lotización) la forma dominante de expansión urbana. A ésto me refería cuando mencionaba que la especulación en nuestro país ha sido sinónimo de expansión, con los desastrosos resultados que todos sufrimos. Qué mayor rentabilidad que transformar áreas agrícolas (o en algunos casos terrenos eriazos, aunque ésto por lo general ha corrido por cuenta de

los sectores populares) en una lotización mediante la cual, tras una inversión reducida al mínimo (pistas y veredas, luz, agua y desagüe), se producía un altísimo margen de rentabilidad. Luego cada familia de clase media podía emprender la construcción de su casa propia endeudándose por el resto de su vida, en un proceso económico ya sin riesgo para el inversionista inicial. Para lograr ésto fue precisa una zonificación que permitiera la aparición de áreas de uso especializado: las zonas residenciales. Y fue preciso también que este modelo se convierta en ideología dominante de amplios sectores sociales.

III

Si contemplamos una ciudad como Lima en sus apariencias más evidentes la característica que todos mencionaremos como dominante es la de su tendencia a la expansión horizontal; en pocas palabras, a crecer como una ciudad chata y dispersa. Esto evidentemente no es gratuito, se debe a la existencia de un modelo hegemónico de ciudad. Debemos por lo tanto plantearnos cuál es este modelo y cuál su funcionamiento; una segunda interrogante se referiría, tentativamente, a cual creemos que podría ser, en base a tendencias presentes en la realidad, las bases de un modelo alternativo que pudiera tornarse hegemónico si quisiéramos transformar la ciudad.

Empecemos aclarando que aquí no se han construído edificios de departamentos para una especulación en gran escala, a la manera tradicional de las ciudades burguesas europeas; lo que se ha hecho es urbanizar nuevos terrenos y vender lotes, en los cuales luego se construyeron viviendas unifamiliares. La división del territorio urbano en pequeños lotes, dirigidos a familias individuales, es una necesidad directa de una forma especulativa basada en invertir lo menos posible y recoger las ganancias a la mayor brevedad. Por eso, en Lima en particular, y en la mayoría de las ciudades del Perú en general, el concepto de especulación urbana se vincula directamente con el de expansión urbana, y a su vez se sustenta en un tipo de vivienda unifamiliar de características muy específicas.

Este sistema constituye, desde los años 50, un modelo hegemónico de ciudad, cuyas características básicas hemos estado desarrollando y que podríamos resumir en una secuencia de seis puntos:

1.- Vivimos en una ciudad especulativa, donde prima el valor de cambio de la tierra.

2.- El terreno (el lote) es concebido como mercancía.

3.- La zonificación organiza el territorio urbano en base a criterios de rentabilidad, sustentados en criterios técnicos (como la determinación de usos del suelo y el coeficiente de edificación).

4.- La expansión urbana es la forma dominante de especulación.

5.- La zonificación, al establecer usos especializados del suelo, determina las áreas de uso residencial a ser urbanizadas.

6.- La vivienda unifamiliar, y la aspiración que de ésta tiene la clase media, es la base de un modelo hegemónico de ciudad.

La vivienda unifamiliar, el mito más poderoso de la clase media urbana, se ha desarrollado en base a un tipo de casa que denominaremos **el modelo chalet**. Este modelo, que es una suerte de versión reducida a la casa suburbana de la clase alta, tiene características sumamente definidas: por ejemplo la forma de ocupación del lote, concentrándose en su parte central, de manera compacta, y dejando un retiro hacia adelante y un jardín posterior hacia atrás. Esta forma de ubicar el volumen con jardincito delantero y posterior es la reducción "al absurdo" de la casa suburbana rodeada de áreas verdes. Volveremos sobre este punto, de crucial importancia a pesar de sus aparentes tecnicismo y casi irrelevancia.

El modelo chalet tiene antecedentes que se remontan a una tradición tipológica originada en Europa con la ciudad-jardín, que fue un intento de contrarrestar los efectos negativos de la violenta urbanización generada por la Revolución Industrial. Pero su referente más claro y definitivo es el suburbio norteamericano, tal cual se consolida durante la década de mayor impulso expansivo del capitalismo, los años 50, convirtiéndose en el modelo al cual aspira, incondicionalmente, la clase media. El suburbio norteamericano fue, en su origen, el más claro intento de la modernidad por crear una forma de vida que tuviera, simultáneamente, las ventajas de vivir en la ciudad y el campo, sin los inconvenientes de una y otro; se constituyó en imagen central del "american way of life" (modo de vida americano), exportada a los países de la órbita norteamericana (léase latinoamérica) junto con el resto de las ventajas electrodomésticas de la vida moderna.

Lo importante de esto es que se establece un tipo de casa, y por lo tanto una forma de ciudad, con la que se identifica plenamente la clase media y, a través de ella, el resto de los estratos sociales. En este proceso de difusión, el modelo adquiere diversas escalas (tamaños) en base a las posibilidades socio-económicas de los diferentes sectores de la población que lo utiliza, pero conserva siempre sus mismas características tipológicas. Tratándose de un conjunto de aspiraciones claramente enraizadas en una clase social, la pequeña burguesía (la clase media a que nos venimos refiriendo), constituye una forma de vida convertida en un punto de vista de clase. Se trata por lo tanto de una ideología; en este caso, de una ideología arquitectónica y urbanística. Ideología dominante en la sociedad, que sustenta en el interior de las mentes, un modelo hegemónico de ciudad, a su vez operativo a los intereses de la especulación. Como ideología dominante, es obvio que opera en función de los intereses de sectores social y económicamente dominantes; estos intereses están directamente vinculados a los urbanizadores, es decir a los dueños de terrenos urbanizables; y estos son los que poseían áreas agrícolas alrededor de las ciudades. Este es, a no dudarlo, el origen de algunas de las principales fortunas contemporáneas en el Perú.

Pero insistamos en la permanencia ideológica que el modelo ha conservado, hasta ahora, en la población urbana; las relativas transformaciones que ha sufrido, y su incidencia global en la ciudad, son puntos cruciales para entender lo que podríamos denominar la mentalidad urbana. Quisiera ejemplificar este tema refiriéndome a una experiencia personal. Durante los últimos años he desarrollado esta problemática en un taller de diseño de la Facultad de Arquitectura de la UNI. El ejercicio inicial de este taller ha sido siempre el diseño de una casa —sin guía alguna por parte de los profesores— recibiendo el alumno un típico lote y ninguna otra restricción para elaborar su planteamiento. Invariablemente la solución ha sido el chalet: ocupación central del lote, retiro delantero y jardín posterior, y una distribución interna perfectamente definida en su planteamiento constructivo, su estructura espacial y su acomodo de usos. Esto no es una exageración; con absoluta claridad ha sido siempre posible determinar que las estructuras espaciales del modelo son, en la medida en que se trata de una ideología, estructuras mentales tan enraizadas que son percibidas —en este caso por lo alumnos— como la “forma natural” de entender una casa.

Poco importa que el aspecto de estas casas haya ido cambiando. Si en los años 50 la imagen privilegiada era la de una modernidad evidente en líneas geométricas, ventanas de aluminio y voladizos que reforzaban la horizontalidad de los volúmenes, esta imagen ha sufrido sucesivas transformaciones, pasando por la expresión aerodinámica en los años 60 y adquiriendo, finalmente y con gran éxito comercial, el aspecto pintoresco de una vivienda campestre. Estas no son sino sucesivas envolturas de un mismo paquete. Lo importante para hacer del modelo un instrumento eficiente es que su constitución interna permanezca invariable, porque a ese nivel la organización de los espacios y la estructura nuclear de la familia pequeño-burguesa (padre, madre, hijos y empleada doméstica) se corresponden mutuamente con absoluta rigurosidad. Y ante esta situación el diseño arquitectónico ha terminado concentrándose en la imagen exterior de la casa; en esa tierra de nadie que se encuentra entre el frente de la casa y la calle: el retiro. Retiro supuestamente concebido para presentar un jardín delan-

tero, pero cada vez más plagado de todas las manifestaciones del status social al cual aspira, con verdadera obsesión, el arribismo del propietario. Es en esta acumulación de signos arquitectónicos donde la pequeña-burguesía concentra su identidad de clase, la afirmación de su individualidad. Cada familia necesita, casi compulsivamente, expresar su particularidad, y cree hacerlo en la imagen exterior de su vivienda sin percibir que de la puerta para adentro su vida doméstica está absolutamente prevista.

Gradualmente, como producto de la obsesión por la seguridad y la necesidad de afirmar de manera más contundente los límites de cada propiedad, se han construido muros que desvirtúan por completo la idea (ya bastante lejana) de la ciudad-jardín; muros sobre los cuales se volcaron, con creciente vehemencia, los más claros símbolos del status al cual se aspira. De esta manera el panorama urbano ha quedado convertido en puro signo, en representación; signos arquitectónicos que para comunicar adecuadamente sus contenidos recurren a códigos establecidos por los medios de comunicación de masas, y en última instancia por los estudios de mercado. Cuando más cree la familia típica de clase media estar afirmando su libertad individual de expresión, más se encuentra inmersa en un sistema de significaciones visuales que sustituyen los contenidos culturales (en el sentido amplio de la palabra) que podrían conferirle una identidad auténtica.

Este modelo está, en cierto modo, llegando a su límite. El ya enorme casco urbano de la ciudad especulativa encuentra crecientes dificultades en seguir expandiéndose en base a lotes. La dificultad más importante son los altos costos (para el urbanizador) de la infraestructura de servicios que debe habilitar para potenciar económicamente los nuevos terrenos, cada vez más alejados. La ciudad tiende, por lo tanto, a densificarse y a diversificar los usos de las diferentes áreas del casco urbano existente. Este proceso ha recibido, del urbanismo moderno, sólo el edificio en altura como instrumento potenciador del valor cada vez más alto del lote, generando una transformación inorgánica y desigual de la ciudad cuyos resultados ya pueden sentirse. Parece neces-

rio encontrar un tipo (alternativo tanto al chalet como al edificio en altura) que permita enfrentar las nuevas demandas.

Pero este modelo hegemónico de ciudad, aún plenamente vigente en términos generales, presenta riesgos mucho más graves, pues tienen que ver con la conciencia que tiene el habitante de vivir en una ciudad. Y en este sentido el modelo que analizamos evidencia una degeneración que tiende a convertir a la ideología de clase que lo sustenta en un punto de vista de ominosas connotaciones, incipientemente fascistas. Y si ésto puede parecer exagerado, pasemos a examinar algunas de las características más notorias en la más reciente evolución de esta mentalidad.

Las circunstancias de violencia en que vive el habitante urbano lo van conduciendo a desconfiar de que la seguridad está dada por la vida en comunidad; la alternativa es el encierro, la voluntaria escisión de la continuidad social. Las más evidentes consecuencias de este modelo en la actual realidad urbana podrían enumerarse así:

1. Una sobreprotección de la propiedad privada, llevada al extremo de la paranoia en la aparición incontrollada de muros y rejas, olvidándose incluso las representaciones del status que mencionábamos antes.

2. Un énfasis en la familia nuclear (por contraposición a la familia extendida y a las relaciones de afinidad circunstancial) como célula social única.

3. Un empobrecimiento de la vida urbana; la calle es la tierra de nadie, representa el peligro y no el natural espacio de confluencia social.

4. Una marcada dependencia en el automóvil como medio privilegiado de transporte; proyección del habitante que en una ciudad de tráfico intenso y muchos ladrones se convierte fácilmente en vehículo de agresividad.

Desde el momento en que la casa se cierra sobre sus habitantes, en el centro del terreno y rodeada de muros y rejas, envolviendo a la familia nuclear, se levantan barreras infranqueables entre el interior de cada vivienda y el ambiente urbano. Desaparecen así los espacios de transición entre el ámbito privado y el público. Ya no hay instancias comunitarias de mediación social entre cada familia y los millones de habitantes de la metrópoli. La familia, en la versión reducida y concentrada a la que ha sido llevada, termina convertida en una suerte de individuo aislado, radicalmente alienado de la red comunicativa y vivencial que constituye el tejido social. No solo desaparece el sentido de solidaridad que tradicionalmente subyace a toda colectividad, sino que se forma una exacerbación del individualismo violento, naciendo en el habitante de la ciudad una fuerte reacción ante todo lo que lo rodea. La agresión, de y hacia uno, es el sentimiento dominante. No es extraño, por ejemplo, que el toque de queda haya recibido un apoyo significativo de la población de Lima; y no es difícil suponer de qué sector social (y de qué mentalidad) ha provenido este apoyo. Y si bien el desarrollo del modelo chalet producido por la especulación urbana no puede ser visto como causante de esta forma de degeneración en la constitución social, se trata de un síntoma de este proceso que revierte fuertemente hacia la realidad que lo ha producido. Una cosa es innegable: en la acumulación de estas casas encerradas sobre sí mismas ya no hay tejido urbano, sino la mera anexión discontinua de células autónomas.

IV

Planteado así el panorama de la ciudad moderna, debemos regresar a nuestra hipótesis inicial y preguntarnos por lo que llamábamos la "otra vertiente" de la modernidad en el Perú: el fenómeno de la inmigración del campo a la ciudad. ¿Qué territorios ocupan los inmigrantes en la ciudad?

Es obvio que la inmigración atraviesa todas las clases sociales (especialmente cuando se produce desde una ciudad de provincia hacia la capital, por ejemplo); pero si aceptamos que la hipótesis inicial ponía el énfase

sis en el paso del campo a la ciudad, la pregunta podría reformularse: ¿qué espacio urbano ha recibido el impacto de esa incorporación del mundo andino? En la pregunta está implícita la afirmación de que el mundo andino subsiste en la ciudad; al interrogarnos sobre su ubicación en el espacio urbano debemos referirnos necesariamente a la zonificación en clases sociales producida por el urbanismo de la "ciudad especulativa". Podemos entonces hacer la equivalencia entre inmigrantes y sectores urbanos populares. Y podemos finalmente afirmar que éstos habitan en Pueblos Jóvenes o asentamientos humanos marginales, y que trabajan como obreros en el mejor de los casos, pero principalmente como subocupados dedicados al comercio ambulatorio o a la industria clandestina, ocupando para estas actividades el centro de la ciudad.

Tenemos así que mientras la ciudad especulativa se encuentra en permanente expansión (o ahora densificación), los sectores populares se ubican en la periferia y en el centro de la ciudad. Como producto de su lógica expansiva, de permanente ocupación y puesta en valor (como mercancía) de nuevos terrenos, la ciudad especulativa abandonó el centro histórico de la ciudad, y simultáneamente marginó en la periferia del "casco urbano legal" a los asentamientos populares. La transformación en el uso del centro histórico, evidenciada principalmente por la presencia del comercio ambulatorio y por la tugurización de viejos inmuebles, así como el desarrollo de un tipo de urbanización basada en la invasión y gradual habilitación de terrenos eriazos y periféricos, son las consecuencias, complementarias entre sí, de este proceso.

Por supuesto que esto no significa que el centro urbano y los barrios marginales no estén incluidos (o hayan debido estarlo) en el esquema abarcador de la ciudad especulativa. Por algo se habla continuamente de la "recuperación del centro histórico" y de la erradicación de los ambulantes. Se conciben también los asentamientos humanos marginales como reserva de mano de obra potencial, siempre disponible a bajo precio para el desarrollo industrial; y los trabajos de habilitación urbana de estas áreas muchas veces son funcionalmente ope-

rativos para la estructuración global del territorio y la incorporación de nuevas áreas especulativas. Pero circunstancias históricas específicas en el proceso económico peruano permiten afirmar que estas áreas escapan, relativamente, de la estricta lógica especulativa del desarrollo urbano capitalista.

Sucede que la modernización era un sistema que hacía de la industrialización y de la inmigración del campo a la ciudad dos fenómenos interdependientes. Y confrontados con el hecho, a estas alturas innegable, de que este modelo de industrialización (en base a la llamada “sustitución de importaciones”, que diversos proyectos desarrollistas han impulsado durante las últimas décadas) ha quedado prácticamente trunco, la única realidad que sí podemos considerar como vigente es la urbanización. Esta falta de correspondencia entre dos niveles supuestamente complementarios se manifiesta claramente en la ciudad, tanto en el gigantesco crecimiento de los Pueblos Jóvenes, como en la desbordante ocupación del centro histórico por miles de vendedores ambulantes.

La urbanización, que debía ser consecuencia de la industrialización, ha dejado de ser “efecto” para convertirse en “causa”. La urbanización popular generada por la migración masiva a la ciudad ha dado origen a la subocupación del comercio de pequeña escala. Y curiosamente este comercio ha generado una demanda de productos que a su vez ha permitido el desarrollo de formas precarias, de tipo casi artesanal, de producción.

Sin embargo, no es fácil adelantarse a la conclusión de que el centro y la periferia escapan por completo a la modernización —en el sentido capitalista— de la ciudad. Es importante destacar que ésto se da sólo hasta cierto punto porque, evidentemente, resulta innegable que el modelo hegemónico de la vivienda unifamiliar de clase media (el modelo chalet), en la medida en que se trata de una forma de ideología dominante, tiene incidencia en los barrios populares a través de las aspiraciones de sus habitantes. Pero también es cierto que las necesidades concretas que sienten, llevan a estos pobladores a formas de organización colectiva totalmente ausentes en lo que estamos llamando el modelo hegemónico

de ciudad. Son formas de acción colectiva para lograr objetivos comunes, que evidencian ciertos aspectos de tradición comunitaria haciéndose presentes en la vida urbana. Muchas de las organizaciones populares que surgen como respuesta a la necesidad de supervivencia, tienen estructuras organizativas claramente inspiradas en tradiciones comunitarias, aún vivas en una población de origen campesino.

En consecuencia la ideología arquitectónica y urbanística que hemos descrito como dominante, entra en conflicto con una realidad urbana a partir de la cual es posible vislumbrar un modelo alternativo de ciudad; es decir, entra en conflicto con una vitalidad popular de origen provinciano (y específicamente andino), cuya expresión urbana más característica —aunque no la única— es el Pueblo Joven. Encontramos ahí una arrolladora lógica no individualista en la organización social, en el trabajo comunal y en la capacidad de movilización masiva para alcanzar objetivos concretos.

No puede significar esto que acabemos dándole un signo positivo a una realidad precaria y a condiciones de vida inaceptables; pero si a partir de ella es posible redefinir el concepto de espacio urbano y de vivienda en función de un sentido de colectividad, la ideología arquitectónica y urbanística que se generaría puede ser la base de un modelo alternativo de ciudad.

Igualmente, resulta innegable que la ocupación del centro por sectores populares se sustenta en una actividad no productiva como el comercio; y que tiene consecuencias negativas en el deterioro físico de éste. Además esta ocupación ha creado una suerte de esquizofrenia urbana debida a la intensidad de uso de las calles y la poca ocupación de los terrenos. Pero también es cierto que el uso que se hace del espacio urbano —de calles y plazas— evidencia la permanencia de una fuerte tradición de uso colectivo de éste.

En la ciudad andina tradicional la trama urbana continua de viviendas, de características muy homogéneas, contrastaba con los edificios símbolos del poder, notoriamente las iglesias. Eran las plazas, donde esta-

ban ubicadas estas edificaciones importantes, los espacios de articulación entre la población y el poder. En las plazas se realizaban las fiestas religiosas y las actividades de intercambio comercial que cohesionaban el tejido social y permitían una relación coherente de éste con los recintos del poder religioso y el poder civil.

No es por lo tanto extraño el uso colectivo que de calles y plazas se da en los centros históricos de las grandes urbes. La afirmación del espacio público como lugar de intercambio comunicativo y comercial está profundamente arraigada en formas tradicionales del uso del espacio. En pocas palabras, los ambulantes siempre han existido en nuestras ciudades y resulta particularmente sospechoso el ímpetu con que se les ataca; especialmente si consideramos que se ataca la permanencia de una tradición de uso colectivo del espacio radicalmente opuesta a la disgregación urbana que, como hemos visto, ha sido el producto más claro del modelo especulativo de desarrollo urbano.

No es la permanencia de esta situación lo deseable —pues las condiciones de trabajo de estos nuevos usuarios del centro son muchas veces deplorables— sino el replanteamiento de la organización del espacio, tanto público como privado, tomando como base las tradiciones de uso de éste presentes en la población.

V

El caso del centro histórico de una ciudad como Lima es claro para ejemplificar la relación entre uso social y espacio construido. Hay una enorme diferencia entre usar el centro histórico como estructura espacial (o mejor dicho, como estructura social de uso del espacio) y reducirlo a funcionar como imagen; como imagen en función de los símbolos de poder ahí presentes, o en función de escenografías destinadas al consumo turístico. Es el contraste entre la configuración espacial estática y la permanente movilidad de las actividades que ahí se dan, lo que permite establecer cuál es el ritmo de una ciudad, cuál es su pulso vital. Una ciudad sólo es tal cuando la concebimos ocupada y en transformación, no

cuando atendemos solo a su mayor o menor armonía en un sentido físico-espacial. Poner el énfasis en una visión de la ciudad en movimiento, donde ésta se define por el nivel de actividad de sus habitantes, por la velocidad a la que se desplazan, por la intensidad de uso que establecen en el espacio, significa en última instancia que existe una correspondencia entre tradiciones de uso del espacio y estructuras físico-espaciales.

Podemos entonces replantear el diseño arquitectónico y urbanístico, en términos generales, como la estructuración del espacio en función de las relaciones sociales que en él se dan. Por eso, si queremos detectar la presencia real de la tradición en la ciudad, debemos preguntarnos si existen aún formas tradicionales de organización social; son éstas las que deben conferir sentido a las formas tradicionales de estructuración del espacio. Sólo desde este punto de vista tiene sentido el intento de recuperar y resignificar tipos arquitectónicos y urbanos tradicionales. De lo contrario caeríamos en la simple conservación de la historia a través de sus monumentos, reduciéndose la ciudad a un conjunto de imágenes cuyo consumo masivo es luego fácilmente manipulado.

Por ejemplo, hablar de formas tradicionales de organización espacial, como pueden ser los patios interiores, los pasajes peatonales y las quintas, es un ejercicio gratuito de nostalgia pasadista, a menos que juzguemos que, por sus características específicas y por el modo en que son usadas, estas formas pertenecen a una cultura urbana compartida, contribuyen a un sentido de identidad en sus usuarios y afirman sistemas de organización social coherentes. Al vincular los tipos arquitectónicos tradicionales a las tradiciones de uso que los originaron, debemos entonces enfrentar el tema de la continuidad de la cultura. Después de todo la ciudad ha ido conformándose, y transformándose, en un lento proceso acumulativo cuyos testimonios construídos constituyen una historia compartida, una suerte de memoria colectiva. Pero la ciudad especulativa, utilizando como hemos descrito antes los recursos proporcionados por el urbanismo moderno, ha pugnado por sustituir la relativa continuidad de la cultura (entendida fundamentalmente como

sentido de identidad) por la uniformidad de las expectativas sociales, en base al consumo masivo de imágenes manipulatorias. En mi opinión el proceso especulativo ha interrumpido el proceso cultural y ésta es una consecuencia directa de la modernidad así entendida.

Se hace difícil aceptar las especulaciones teóricas que pretenden hacer de las diversas manifestaciones del capitalismo tardío formas de expresión cultural, cuando sabemos que son en realidad producto de la banalización visual de la publicidad o, pasando al terreno de la arquitectura, de la enfática ideologización tanto de las estructuras espaciales que habitamos como de las imágenes a través de las cuales creemos expresar nuestra identidad. Los ejercicios de diseño que pretenden trabajar a partir de fenómenos como el kitsch y la huachafeoría, temas tan de moda desde hace algún tiempo, acaban siempre como propuestas autocomplacientes, cómodamente instaladas en el sistema establecido por la ideología de la especulación.

No quiero que se me malentienda: no se trata de defender una suerte de convencionalismo cultural, sino todo lo contrario. En el territorio de la ciudad especulativa, actuando bajo sus reglas de juego, sólo tiene sentido lo que podríamos denominar una "cultura de la resistencia". Es decir, aquellas manifestaciones que se resistan a dejarse arrastrar por la lógica del consumo de masas, que es la lógica del capitalismo aquí y en cualquier parte. Esto es particularmente importante en el Tercer Mundo, donde la persistencia de culturas locales es permanentemente amenazada por la banalización visual, el empobrecimiento de formas específicas de usar el espacio y la uniformización de las expectativas en el habitante urbano. Si la ideología arquitectónica dominante enfatiza la disgregación espacial y la individualización de la propiedad, resulta útil recurrir a formas tradicionales donde existen espacio de transición entre el ámbito privado y el público. Entender la calle como lugar de confluencia, reafirmar la continuidad del tejido urbano, utilizar patios y pasajes peatonales, replantear la noción de calle y de plaza, son recursos que, más allá del simple "contextualismo" urbano, permiten resignificar la tradición subrayando aquellos aspectos que contienen

implícitamente un sentido de colectividad en el uso del espacio urbano.

También a nivel de las imágenes que componen el paisaje de la ciudad, la ideología arquitectónica dominante ha implicado una deformación de las aspiraciones auténticas de habitante, sustituyendo la naturaleza misma de la arquitectura como organización del espacio, por signos de ésta que se refieren directamente a la búsqueda de un status que se entiende como único modo de incorporación a la sociedad. Resistir a este proceso significa entonces el recurrir a una memoria colectiva; un retorno a los elementos básicos que sostienen el vocabulario arquitectónico tradicional. La idea es enfrentar el problema de la identidad urbana mediante una resignificación de lo convencional; procedimiento cuyo objetivo es la construcción de un nuevo lenguaje colectivo en la ciudad.

En conclusión, se trata de proponer tipologías arquitectónicas sustentadas en un proceso de abstracción, o de decantación, de las estructuras espaciales tradicionales; no para hacerlas portadoras de símbolos o signos externos de la tradición, sino confiriéndoles un sentido que, mediante imágenes que procedan de un reconstruido lenguaje colectivo, afirmen la vigencia de una nueva modernidad. Pero al hablar nuevamente de modernidad debemos explicarnos en qué consiste. Y en primer lugar establecer que consiste en la afirmación de una noción de futuro. El eclecticismo antimoderno parte del escepticismo, de una suerte de pérdida de fe en la idea de transformar la realidad; esta es una renuncia que en un medio como el nuestro equivale a una completa relativización cultural y conduce, en última instancia, al cinismo, ese recurso que muchos consideran elegante. Si proponemos tipologías arquitectónicas que incorporen estructuras sociales de uso y que partiendo de tradiciones aún presentes se proyecten hacia un nuevo tipo de vida urbana, la idea de transformación debe recaer precisamente en esas estructuras sociales. Conservar la noción de futuro presente en la modernidad requiere replantearla en función de formas de vida que prefiguren, tal vez aún en germen pero ya con una clara dirección, una nueva sociedad. Y en este replantea-

miento resulta crucial, aunque parezca paradójico, un regreso a la tradición.

Acerca de nuestra ciudad moderna

Augusto Ortiz de Zevallos

Aunque encontrando valioso y estimulante el texto de base, quizás por las propias ambigüedades de nuestras realidades urbanas, no me terminan de ser aprehensibles el tema y los asuntos en discusión. Parecen concernir a varios niveles simultáneos de reflexión a los que la ciudad sirve de teatro. Por un lado, el de las ideas; por otro el de los grados de desarrollo y las formas de vida. Quizás también, el de la inserción o pertenencia en alguna modernidad envolvente, en alguna modernidad mayor y de referencia. Sin proponerme ningún orden sistemático, presento mis comentarios.

Nuestra modernidad ciertamente no es la modernidad de otros, aunque resulta en algunos sentidos asemejada y asociada a modernidades ajenas. Nuestra modernidad urbanística, con altísimas tasas de crecimiento poblacional y edilicio cabe analogarse mucho más a la del siglo XIX europeo que a la de este siglo. Como que modernidad es un concepto usado en Europa desde fines de ese mismo XIX.

Se nombra así, pues, algo inasible. Lo que se conoce en la segunda postguerra en Estados Unidos como modernidad viene de antes, aunque es verdad que en términos de prevailecimiento estilístico es entonces que allí se consolida, y que ello debió influirnos.

No parece justificado el designar como modernidad los años 50 en adelante, nuestros. Los 50, además, los presidió el General Odría, difícilmente asimilable a nociones compartibles de modernidad. Nuestra modernidad entonces, y sobre todo aquella política, o no ha existido de plano o resultan olas y una suerte de ir y venir.

Más moderno ciertamente fue Bustamante; moderno pero breve; quizá por ser moderno. Y no fueron ciertamente modernos antes Prado ni Benavides mientras que sí lo fue Leguía. Al postular la "*Patria Nueva*" se teje e inicia una redefinición importante de los roles en el país. Y sus traducciones formales y urbanísticas fueron de gran calibre. Lima se amplía, se expande y se equipa para la vida moderna en sus gestiones de Alcalde y Presidente. Como quizás nunca antes; las obras de urbanismo y arquitectura de entonces se pueden asemejar a la modernidad; inclusive a aquella de los países desarrollados.

Fuimos modernos en los años 20 y 61 no en los 30; vale decir en relación a lo que signarán el Bauhaus y los principales teóricos liderados por Le Corbusier, y reunidos en torno del CIAM (Congreso Internacional de Arquitectura Moderna). Nuestras pocas analogías son coincidencias explicables por la formación personal de algunos arquitectos más que por la correspondencia de modos de vida o de valores entre nuestra sociedad y las que produjeron los modelos.

En realidad, lo que revela la actitud ante la "*Modernidad*", es que antes de 1960 casi siempre se usaron lenguajes modernos sólo para aquellos temas destinados a la utilización masiva y en los que se buscaba costos disminuidos y lenguajes poco representativos. Los "Barrios Obreros" de los años 30 echan a andar el estilo después designado como "*Buque*". Bastante después, en los 50, las Unidades Escolares responden a una formulación modernizante. Pero en todo ese tiempo, todos los edificios representativos del Estado: los hoteles de turistas, los Palacios de Justicia y las inversiones de particulares, solían vestirse de lenguajes nostálgicos. Los casos de los Ministerios de Hacienda y Educación podrán sugerir cierta asociación del Estado con la modernidad pero con una modernidad fuertemente contenida, y análoga con ejemplos de estados fuertes, de estados jerarquizados; y hasta con algunos atisbos de asociación de la arquitectura del Fascismo italiano y del Franquismo en Europa, o del régimen de Getulio Vargas en Brasil. Por tanto no se recurrió a la modernidad para representarse hasta avanzados los años 50 y en eso coincido con la apreciación de que la moda aparece entonces.

Sin duda es cierto que la imagen ejemplar de Estados Unidos tuvo que ver con el asunto. Ocurre que a los Estados Unidos también les llegó tarde el lenguaje de la modernidad.

Pero no me resulta tan claro que esta tardía preponderancia de la moda de la modernidad pueda, sin embargo, leerse como hegemonía. Ni lo es para mí que el "chalet" sea nuestra forma también hegemónica de respuesta urbano-arquitectónica al tema de la ciudad.

Ni siquiera lo es que la explicación de estos fenómenos deba ser leída como una ideología tan acendrada. Hay algo de inevitable en la forma en que ocurrió y ocurre la ciudad que no parece tomarse suficientemente en cuenta.

Las ciudades europeas o norteamericanas se construyen mediante capitales de inversión y con formas de mercado que generan intermediarios mucho más claros: profesionales, inversionistas, quienes resultan siendo fabricantes de ciudad y de vivienda. En el interés y en la lógica de esta intermediación está la seriación del producto y la producción de los conjuntos, por ejemplo multifamiliares. En el caso nuestro, realmente, el grueso de la población autoconstruye directa o indirectamente su vivienda por razones que en parte ciertamente son asimilables al individualismo a que se hace referencia.

Pero en parte es por insuficiencias de recursos el que así no sea. Por otro lado, durante los períodos que pudiéramos presentar como de modernidad ocasional, sí hubo alguna de estas "mediaciones" en las que el "chalet" no fue el modelo: las quintas aparecen en los años 30 y 40 con gran fuerza; y hasta en los años 50 y tempranos 60, Lince es un ejemplo de su difusión. Antes la casa de vecindad y callejones eran modelos alternativos a este "chalet" al que se hace referencia, y no hay pocas edificaciones de 3 y 4 pisos que impregnan los barrios de sectores medios. De manera que cuando la dinámica económica generó demanda y viabilidad del bien-vivienda, mediante estas intermediaciones hubo productos distintos al "chalet". Los edificios de departamentos de la Av. Brasil, de Magdalena, Jesús María o La Victoria no son de poca significación ni cuantía, ni eran hechos en una suerte de condición menor o disminuida. Parece que se estuviera hablando por ello del modelo de las clases dominantes y éste ciertamente fue, pues, el "chalet". A veces no tan caricaturizado respecto de sus modelos originales sino igual y más grande.

Sí es cierto que en los últimos 20 y 30 años de la expansión enorme de la ciudad, con aquellas tramas urbanas horribles de

daderos ebrios que se producen en torno a Corpac, San Borja y otras zonas, y que consumieron lo que le quedaba a Lima de verde, estamos ante una tipificación casi caricaturesca del urbanismo de ciudad-jardín.

No me parece necesario ver en esta fenomenología una suerte de castración en lo social. Tampoco encuentro del todo claro que defenderse de la violencia que la ciudad arraiga deba ser visto como un acto propio de asociales. Es la ciudad la que lo es, y, hablando siempre de los sectores medios mayoritarios, no me parecen pues punibles conceptualmente. De nuevo, en los sectores económicos más ricos sin duda hay una parafernalia de auto-defensa que produce estas imágenes de considerable agresividad o ausencia de urbanidad en el espacio de la calle, pero estos casos aparte de explicables resultan de nuevo minoritarios.

Falta entonces quizás en el escenario descrito el peso de dos realidades: aquellas de clases medias y aquellas de los sectores populares, en sus versiones de ciudad vieja tugarizada y de ciudad nueva en formación. En todos ellos los valores y los patrones parecen ser distintos que aquellos que aquí se estigmatizan.

En otro nivel de análisis parece plantearse el problema ya casi subjetivo, de las opciones lingüísticas e instrumentales de un arquitecto; y reivindicarse de modo interesante la existencia de tradiciones y de una memoria común como fuentes de una posible recuperación y elaboración para las propuestas proyectuales. En esto coincido, aunque esta propia dispersión y disolución de la imagen urbana y estas simultaneidades urbano-culturales que las ciudades, especialmente Lima, han ido acumulando hacen que ya esta memoria esté confundida y quizá inencontrable. Y por tanto, que el manejo de estos referentes culturales en Lima sea bastante más imprecisable que aquél que pudiera darse en Arequipa, Cuzco o Trujillo por ejemplo.

Ya en el terreno de la lingüística arquitectónica es interesante el reclamar que ésta sea cargada de referencias culturales de lugar. Pero, en el espacio de Lima y hasta en los otros, no parece posible que ello sea así sin que, al mismo tiempo, esté habiendo una formulación *ex-novo* que se corresponda con los cambios sustanciales de circunstancia, de contexto, de producción, etc.

Estas referencias sólo podrían entonces ser analogías distantes. Pero opino también que le toca al arquitecto, en tanto ac-

tor cultural, actuar sobre los valores, la memoria, los códigos y la comprensión espacial de los habitantes de su ciudad y de su tiempo. Y evitar esquizofrenias o auto-concepciones teñidas de irrealidad o de un frívolo enganche a modas apenas comprensibles en un contexto como el nuestro.

También coincido sobre que en este campo de las intenciones, las metáforas y los efectos a alentar está la conciencia de lo urbano, de la pertenencia y del espacio público; que solemos en esa ciudad trabajar como vacíos y no cargas de significados.

Resumiendo éstas reflexiones y comentarios a que se me ha invitado, se me ocurre concluir sobre nuestra modernidad que o no la hubo, o está en forja. Y que su naturaleza es fuertemente diferente de las de otras modernidades. Lima y todas las ciudades importantes del Perú experimentan una velocidad de crecimiento y cambio que las transforma y vuelve nuevas ciudades mayoritariamente. En el caso de Lima esto tristemente se ha hecho a expensas del espacio geográfico, ambiental y urbanístico y lo que no queda de ciudad resulta fragmentario y desalentador.

En el caso de Arequipa, Trujillo, Cuzco y otras más les toca comenzar el proceso que Lima tuvo hacia los años 60 y, por tanto, se abren en ellas el riesgo de resultados análogos y el reto de volverse metrópolis valiosas.

Será presuntuoso proponer soluciones o grandes llaves para esta modernidad que nos espera pero ciertamente ella tendrá que ver con la capacidad de asimilación del crecimiento urbano mal llamado periférico o marginal, que es el principal y más fuerte componente del incremento urbanístico, y con la deseable pervivencia de los centros de ciudad como representativos de la colectividad: de la colectividad cambiada en su rostro y hacia su heterogeneidad.

La modernidad pues, comienza y, como nos ocurre frecuentemente en este juego de espejos distantes con los medios desarrollados, comienza cuando en otros lugares ya terminó y ya terminó desacreditada. Nuestra solución al impase de la modernidad, a la crisis de la modernidad y a los ensayos estimu-

lantes de la post-modernidad, tendrá que ser específico, inteligente, realista y creativa.

¿Qué modernidad?

Wiley Ludeña

La propuesta de Reynaldo Ledgard tiene el mérito que supone su aspiración al replanteamiento de un tema por lo general banalizado en su discusión: el problema de la modernidad en el Perú y, específicamente, en la arquitectura y la ciudad. Sin embargo y más allá de este positivo esfuerzo, su propuesta encarna una visión todavía imprecisa, no exenta de contradicciones y transferencias conceptuales un tanto esquemáticas. Y donde la modernidad como problema deviene en su uso categoría esquivada y descontextualizada; hecho que termina velando en algunos casos la especificidad histórico social de fenómenos concretos que requieren una reflexión pertinente.

Debo admitir una primera frustración: el desencuentro evidente entre el contenido final del texto y las expectativas de análisis que el propio R. Ledgard se encargará de reseñar con precisión en el párrafo introductorio, al referirse a la modernidad, su crisis, la postmodernidad, el tenso debate al respecto y cómo deberíamos pensar esta problemática "*a partir de nuestra realidad*". Al final y en cierto modo R. Ledgard no sólo no hará evidente su deseo de "*pensar*" esta problemática a partir de **nuestra** realidad, sino que esta **nuestra** realidad aparecerá más como un controvertido pretexto para evidenciar la vigencia o no de la modernidad, entendida en un sentido lamentablemente unilateral a pesar de su aparente asunción genérica.

Si bien es cierto que el término "*moderno*" se remonta en su uso a finales del siglo V, la **modernidad** como conciencia de una época que se asume a sí misma en correspondencia a un pasado determinado, tiene un sentido reconocible para aparecer de manera recurrente en Europa a partir del Renacimiento. Sin embargo, la modernidad expresada en una forma de conciencia radical de lo nuevo frente a un pasado del que no se aspira más que su cancelamiento, tendrá lugar sólo cuando en el transcurso

del siglo XIX europeo convergen entre sí fenómenos excepcionalmente trascendentes como son entre otros los ideales de la Ilustración, la industrialización capitalista, la idea de progreso infinito sustentado en el poder de la razón, la presencia explosiva de la ciudad, así como el surgimiento del proletariado y las exigencias de la nueva cultura de masas. Pero lo moderno, como señala Roberto Segre, no puede identificarse sólo con la impronta unilateral de las fuerzas del capitalismo emergente: uno de los fundamentos de la modernidad reside también en la antípoda de ese capitalismo: el socialismo como opción revolucionaria y complejo modelo de sociedad. Por ello el "*proyecto moderno*" —en el sentido de Habermas— se convierte en su origen no sólo en una hipótesis proyectual de la cultura occidental sobre su propio devenir, sino también una opción de renovación global de la sociedad tanto par las fuerzas del capitalismo como del socialismo; fuerzas que recrean sus propias opciones de modernidad. Aquí el llamado "*mundo moderno*" como el "*proyecto moderno*" se constituyen como necesarias abstracciones que aluden a una totalidad compleja de fenómenos e intenciones incluso contradictorias, pero que comparten la esencia de una nueva conciencia histórica a escala de sus propias expectativas sociales y políticas.

La coartada burguesa supone la conversión de sus intereses en intereses de **toda** la sociedad, como que su particular proyecto de modernidad pretende ser **la** modernidad. Y esto no es así. El "*proyecto moderno*" se hace ideología operativa (y a veces mitología) cuando deviene programa de acción bajo los requerimientos de determinada clase social. Por ello resulta legítimo hablar de varios proyectos de modernidad que encarnan objetivos sociales, culturales y políticos a veces radicalmente distintos.

En este contexto, la identificación de lo moderno con la versión de la modernidad burguesa equivale a confundir modernidad con "*modernismo*" o pensamiento racional con "*racionalismo*", tal como en cierto modo se observa en el discurso de R. Ledgard. No se puede, pues, sostener que la llamada "*arquitectura moderna*" (sobre todo cuando ésta se identifica como la arquitectura racional-funcionalista) encarne como un todo unívoco la esencia final de la modernidad entendido en su acepción genérica. La modernidad en la arquitectura, como en otras áreas de la cultura, ha supuesto opciones diversas, tradiciones distintas; sino cómo podría explicarse aquellas oposiciones que al interior de la modernidad arquitectónica se procesan entre el "*organicismo*" de un Frank Lloyd Wright y el "*funcionalismo*" de un Le Corbu-

sier, entre el reaccionarismo de un Walter Gropius y el marxismo de un Hannes Meyer, entre el “internacionalismo” de un Luis Miró Quesada, el “regionalismo” de un Carlos Raúl Villanueva o entre el proyecto de la ciudad capitalista y el proyecto de la ciudad socialista en manos de Miljutin o Ginsburg.

Al establecer una correspondencia tácita entre el programa racional - funcionalista de la arquitectura y el urbanismo con la acepción genérica de lo moderno en estas disciplinas, R. Ledgard no sólo parece sucumbir a la coartada de la cultura burguesa, sino que nos revela —en exacta correspondencia con esta coartada— una idea de modernidad donde la “arquitectura moderna”, el “urbanismo moderno” y la “ciudad moderna” se constituyen como categorías absolutas y suprasociales de lo moderno. Esto explica por qué, entre otras cosas, R. Ledgard establece una correspondencia casi “natural” entre la modernización capitalista del país a partir de los 50 (con todos sus efectos en términos urbanos) y la concreción de la modernidad sin apellidos, como “ideología dominante y realidad objetiva”. Y explica también por qué concluye que las perversiones de la “ciudad especulativa” son las perversiones intrínsecas del “urbanismo moderno” y, por lo tanto, de la modernidad; lo que R. Ledgard no nos dice es que esas perversiones corresponden no a la “urbanística moderna” ni a la modernidad en su concepción global, sino a la esencia dogmática de la puesta racional-funcionalista de la urbanística capitalista moderna y, por ende, al programa de la modernidad burguesa, reproducida en el país en el marco de nuestra dependencia al sistema capitalista mundial.

A pesar de los argumentos que recoge R. Ledgard (el desarrollo de una *Conciencia de modernidad*” por parte de la intelectualidad de los años 20 y los intentos de modernización capitalista del país a partir de los 50 con el consiguiente y contradictorio proceso de urbanización), no estaría muy convencido en sostener que sobre la base de estos hechos se instale la modernidad en el Perú y, mucho menos, se hable de una “modernidad peruana”, a menos que se sostenga otra idea de modernidad o que lo moderno aparezca entre comillas, literalmente.

Lo “moderno” en el Perú no ha implicado “proyecto moderno” que comprometa en su formulación y concreción al conjunto de las fuerzas sociales y políticas, en el marco de una conciencia radical de lo nuevo frente a un pasado traumático. Lo

“moderno” ha arribado al país más como estilo o moda que como método y técnica, más como mitología que como teoría, más como innovación cultural que transformación social profunda. Durante todo este tiempo hemos sido “modernos” sin ser modernos. Por ello no se puede hablar de modernidad en el Perú sin el requisito de una conciencia generalizada de la modernidad y del significado de lo nuevo para nosotros.

Estoy cada vez más convencido que aquello que R. Ledgard define como el periodo de la “modernidad en el Perú”, constituye apenas el periodo de nuestra **pre-modernidad**. Y que el advenimiento de lo moderno como conciencia radical de lo nuevo (cualidad intrínseca de la modernidad), recién empieza a estructurarse ad- portas del siglo XXI como proyecto que atraviesa a todos los sectores sociales y políticos del país, incluyendo a Sendero Luminoso. Los signos al respecto son evidentes: como que empezamos a ser conscientes que ingresamos a un nuevo periodo en la historia compleja de nuestro país. Por ello no es gratuito que en estos últimos años se haya vuelto a replantear intensamente el problema de la sociedad peruana, de la mano con la formulación de una nueva conciencia histórica y la redefinición de algunos proyectos de sociedad; como no es gratuito que en este esfuerzo se retome la esencia de esa primigenia conciencia de modernidad formulada en los años 20; como tampoco es gratuito que hoy se esté hablando de una “nueva” Lima o se esté revalorizando la utopía como prefiguración del futuro y crítica del presente. Pero si existe algún indicador que pueda avalar el hecho de que recién empezamos a forjar nuestra modernidad, éste reside precisamente en un hecho indiscutible: la renovada discusión sobre la modernidad en la mira de forjar una auténtica conciencia de lo nuevo pertinente a nuestras propias vicisitudes.

Comparto plenamente la descripción fáctica de algunos rasgos centrales que caracterizan el fenómeno urbano en el caso de Lima. Son evidentemente válidas las observaciones de R. Ledgard sobre el proceso de disgregación espacial de Lima, la nefasta ideología del “chalecito” de la clase media o la disolución actual de la vida urbana; así como sus reflexiones sobre las consecuencias urbanísticas de la expansión especulativa y la violencia urbana. Del mismo modo que suscribo parte de sus afirmaciones sobre el fenómeno migratorio y su implantación espacial en Lima, con todo lo que ello significa en términos del encuentro entre el “mundo andino” y la cultura urbana.

Sin embargo no comparto sus premisas de base y, obviamente, sus conclusiones. R. Ledgard no analiza el fenómeno urbano desde "*dentro*", sino que se enfrenta a éste con parámetros de análisis que se infieren del programa racional-funcionalista de la "arquitectura moderna" entendida como categoría absoluta. Estos parámetros se utilizan no para revelar otra lógica distinta en el proceso urbano de Lima, sino más bien para saber cómo se aplicaron y hasta que punto se concretaron o no. Este es un error de enfoque que, lamentablemente, invalida y contradice el objetivo que el mismo R. Ledgard se traza en la perspectiva de "*pensar*" estos problemas desde **nuestra** realidad.

Estos déficits explican por qué sus conclusiones tienden a ser falaces, en la medida que su análisis al pasar de ser una crítica de la "*ciudad especulativa*" y convertirse en una supuesta evaluación del "*urbanismo moderno*", termina infiriendo una crítica de la "*modernidad*"; sólo este hecho puede justificar su propuesta de una "*nueva modernidad*". Los defectos de la "*urbanística racional-funcionalista*" no son, pues, necesariamente los efectos del proyecto urbanístico moderno, como tampoco se puede inferir de una lectura unilateral de la modernidad en su aspección capitalista, el cuestionamiento al "*proyecto moderno*" en su contenido general.

Por otro lado, sólo desde un punto de vista formal se puede admitir, como lo hace R. Ledgard, que el "*centro histórico*" como la "*periferie*" han "escapado por completo a la modernización capitalista de la ciudad". La realidad no está, pues, constituida por "*partes*" que no se corresponden dialécticamente. Esto porque no existe nada más lógico a nuestra modernización capitalista de la ciudad, que el actual estado del centro y la periferie. Aquí este supuesto escape resulta apenas una ilusión tamizada por el deterioro físico o cromático de la ciudad, y no por la cantidad de operaciones bancarias y decisiones políticas que continúan concentrándose en el centro y el excelente mercado que supone la población urbana y marginal.

El análisis de R. Ledgard asume una puesta cognoscitiva precisamente no tan "*moderna*", cuando nos advierte que su análisis será "*sintomático*" y no "*sistemático*". Esta distinción me parece totalmente discutible e innecesaria, toda vez que toda interpretación "*sintomática*" puede (y debe) ser al mismo tiempo "*sistemática*".

Sólo un enfoque con los déficits que hemos señalado en algunos de sus rasgos principales, puede explicar los equívocos, el reformismo y una propuesta de cuya ingenuidad ideológica me permito dudar. No de otra manera puede evaluarse la propuesta de una “*nueva modernidad*” sobre la base de afirmar una “*cultura de la resistencia*” que, en el caso de la urbanística, reafirme ese “*modelo alternativo*” de ciudad forjada a diario por los sectores populares.

No se puede hablar de una “*nueva modernidad*” a partir de un examen —como hemos dicho— unilateral y distorsionado de lo moderno en el Perú, ni mucho menos cuando en nuestro país la existencia de una modernidad auténtica parece ser puesta en cuestión. Del mismo modo que no se puede anteponer a la modernidad una “*nueva modernidad*” sustentada en los atributos de aquella urbanística popular (la afirmación del espacio colectivo, la pertinencia cultural y ambiental, etc.) cuando muchos de estos atributos nunca fueron obviados por algunas de las tradiciones de la modernidad arquitectónica y urbanística. Y mucho menos se puede hablar de una “*nueva modernidad*” sustentándola fundamentalmente en el plano de las innovaciones culturales, al margen de factores políticos, económicos, sociales o tecnológicos; a menos que se esté hablando de esa “*nueva modernidad*” que algunos arquitectos recrean para el capitalismo tardío.

No es difícil percibir que en la crítica de R. Ledgard a la “*modernidad*” se encuentren muchos de los fundamentos del discurso de la “*postmodernidad*”, como fenómeno pertinente a las angustias de las sociedades del capitalismo desarrollado. Por ello creó percibir en su propuesta un desfase significativo entre teoría y realidad, entre los hechos y las conclusiones. Aquí la opción por una “*nueva modernidad*” antes que una propuesta de fondo, resulta una salida ecléctica y no menos conformista; hecho previsible si nos percatamos de un discurso que como el de R. Ledgard se ha planteado un falso problema: la oposición entre una “*vieja modernidad*” y una “*nueva modernidad*”, cuando de lo que se trataba era de saber el sentido de lo moderno en el Perú y qué es lo que se opone a la modernidad burguesa en un país subdesarrollado y dependiente del capitalismo.

Por todo esto, la impresión que me depara las reflexiones de R. Ledgard sobre la modernidad arquitectónica y urbanística, es que éstas se dirigen antes que al develamiento de realidades objetivas, a la justificación sutil (y a veces directa) no sólo

de su propio programa proyectual, sino también de una producción arquitectónica socialmente ubicua y que se alza tanto en los arenales pedregosos de Huaycán como en los escenarios más apetecibles por nuestra burguesía comercial.

La propuesta de R. Ledgard por una “*nueva modernidad*” al lado de una invitación a lo tradicional como gesto “antimoderno” y la afirmación de una “*cultura de la resistencia*” como opción de cambio revela, pues, una actitud no exenta de eclecticismo, anticapitalismo romántico y un cierto escepticismo. Por ello, para terminar, diré solamente que su discurso no podría ser mejor calificado que por el propio R. Ledgard, cuyas palabras en este caso se vuelven lamentablemente contra él: “*El eclecticismo antimoderno parte del escepticismo, de una suerte de pérdida de fe en la idea de transformar la realidad; esta es una renuncia que en un medio como el nuestro equivale a una completa relativización cultural y conduce, en última instancia, al cinismo, ese recurso que muchos consideran elegante*”.

Los pueblos jóvenes ante la modernidad de Lima

Gastón Antonio Zapata

El texto de Reynaldo Ledgard, contiene tanto proposiciones teóricas sobre el contenido del concepto de modernidad, como comprobaciones empíricas acerca de la evolución de Lima como ciudad. Para un comentario general del artículo, me limitaré por lo tanto a señalar algunas ausencias, anotando antes de ellas, mi acuerdo de fondo con el espíritu general del escrito.

En primer lugar me quiero referir al asunto de los terremotos. Cuando se señala que Lima es una “ciudad chata y dispersa”, se alude a dos fenómenos: por un lado el interés de las urbanizadoras por especular con el terreno agrícola, y por el otro, la ideología de clase media, con su aspiración al modelo chalet. Ahora bien, ambos factores se habrían conjugado para producir, desde la década de los 50, la expansión urbana con las características que ella ha adoptado.

Sin embargo, en la formación del ideal de casa típico del limeño influye decisivamente un elemento que el texto de Ledgard ignora, me refiero al miedo a los terremotos. El ideal de casa chata y el horror a la verticalidad que imperan en Lima tienen como punto de partida una indudable memoria histórica sobre las destrucciones causadas en el espacio urbano por los sismos. No es tan sólo el interés de las urbanizadoras, el cual ha adquirido esta forma de especulación y no otra, porque en la mentalidad urbana limeña opera como fenómeno de larga duración el miedo al terremoto. El hecho mismo de estar levantada sobre una de las zonas sísmicas más activas del planeta, constituye el basamento orgánico de Lima como ciudad.

En segundo lugar quiero llamar la atención sobre las páginas dedicadas a los PP.JJ. Aquí la hipótesis, o lo que yo entiendo de ella, es que el mundo andino no ha desaparecido con la migración, sino que se ha trasladado a la ciudad, donde permanece transformando violentamente el rostro de la capital, indianizándola notoriamente. Armado de esta hipótesis, Ledgard se opone a la vieja ideología que presidía las visiones desarrollistas de las burguesías latinoamericanas. En efecto, en esta visión, que en el Perú se encarnó ante todo en la Acción Popular de los 50, la migración hacia la ciudad se acompañaría por el triunfo de la modernidad capitalista, con su universo de burgueses y proletarios, donde el mundo campesino se disolvería rápidamente.

El proceso real no ha sido así y tiene razón Ledgard cuando señala la continuidad del mundo andino en la ciudad moderna. Sin embargo, no observa los cambios ocurridos al interior de esos mismos migrantes. El caso es que los hombres andinos se han transformado profundamente en este proceso de indianización de la vieja capital criolla. Esencialmente han perdido el sentido de sus diferencias particulares para sentir a la gigantesca atracción de sus pares. En este sentido, el campesino pierde su localismo y se transforma en masa, lo cual le confiere una nueva identidad, menos provinciana y más nacional. El segundo encuentro entre el mundo de la costa y el de la sierra, que Arguedas relató para el caso de Chimbote, implica la forja de una nueva identidad por parte del campesino migrante. En este proceso, lo singular no es la permanencia sino la readecuación de viejos patrones andinos ante las nuevas condiciones impuestas por la ciudad moderna.

Finalmente, quisiera continuar desarrollando una idea planteada por Ledgard hasta hallar una consecuencia no explícita

en el texto. Se sostiene que el chalet sería el modelo dominante de vivienda entre los limeños, éste sería un ideal de clase media, “que reduce los límites del modelo suburbano de clase alta y posee características sumamente definidas: por ejemplo la forma de ocupación del lote; concentrándose en su parte central, de manera compacta, y dejando un retiro hacia adelante y un jardín posterior hacia atrás”.

Este modelo no solamente es hegemónico entre la clase media, también se ha impuesto en los PP. JJ. Si se revisan las fachadas de las casas terminadas de Villa El Salvador por ejemplo, se encontrará que sus elementos son muy característicos: falsos techos a dos aguas con sus respectivas tejas, vidrios vitrovent, puertas de madera repujada y, finalmente, la casa dividida en dos bloques, uno delante del otro. Este es el chalet, el mismo modelo arquitectónico de la clase media, adaptado a las condiciones de pobreza, con mantención de sus elementos más significativos. Lo que ocurre es que una casa no sólo expresa la condición de sus moradores, sino también las ilusiones sociales de éstos.

Ahora bien, el intermediario cultural es el albañil. El obrero de construcción es quien ha levantado las casas de clase media, trabajando en barrios como San Borja por ejemplo. De ahí han tomado aquellos elementos que les gustaría estuvieran presentes cuando se construyan su casa. Este trabajador vive en los PP.JJ. y cuando un vecino decide invertir y construir su fachada, no recurre a un arquitecto, tampoco a un plano,, se entienden directamente con el vecino albañil, quien a través de la “sugerencia” se transforma en el agente principal de la conformación de una ideología urbana presidida por el modelo del chalet.

Algunas aclaraciones finales

Muchas de las observaciones y precisiones que Augusto Ortiz de Zevallos hace sobre el tema de nuestra modernidad urbana introducen matices importantes en la discusión. Pienso por ejemplo en la referencia a proyectos estatales de vivienda que,

desde los años 30 y 40, incorporan soluciones arquitectónicas ciertamente asimilables al término moderno, como la racionalización de la forma y la simplificación de los acabados, motivadas principalmente por la necesidad de economizar los recursos disponibles. Y sin duda, con respecto a otro punto, hay una presencia significativa de edificios multifamiliares de 3 ó 4 pisos en sectores de clase media, que parecen relativizar la hegemonía ideológica del “chalet” como modelo al que aspira la mayoría de la pequeña burguesía.

Sin embargo yo insistiría en el tema del “chalet” porque, según mi planteamiento, estoy convencido de que éste se ha convertido, a pesar de las excepciones y matices, en una aspiración de clase gradual y crecientemente generalizada en el conjunto de nuestra sociedad urbana. Y me interesa, en este proceso, la mentalidad que ha producido y las formas de vida cotidiana que genera. El encerramiento del núcleo familiar en esta suerte de células inconexas que son las viviendas unifamiliares tal como las vivimos hoy en día no se debe, ciertamente, a una voluntaria vocación antisocial por parte del poblador de clase media; se trata más bien de la consecuencia histórica de un sistema de especulación urbana. Indudablemente todavía no se han estudiado a fondo las correspondencias entre este sistema y las características específicas de nuestras ciudades, y mucho menos la relación entre ambos niveles (el económico y el de la organización del espacio) con la ideología que los sustenta.

Simplemente propongo como hipótesis que, desde los años 50 hasta la actualidad, se ha ido consolidando una particular forma de vivir y percibir la ciudad. Y este ha sido un cambio de mentalidad que no se debe, principalmente, a las oscilaciones de la moda ni a los vaivenes de la política, sino a razones más determinantes históricamente, como son la identificación de la clase media con la universalización del “modo de vida americano” y, simultáneamente, la incorporación del mundo andino a las ciudades peruanas. Son estos dos grandes fenómenos, estas transformaciones profundas en la experiencia vivencial y en la mente de los pobladores urbanos del Perú, lo que ha sido dramatizado en los dos libros que mejor han entendido nuestra modernidad: la cotidianidad de la clase media en **Conversación en la Catedral** de Vargas Llosa y la incorporación del mundo andino a la ciudad en **El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo** de Arguedas. Encuentro difícilmente discutible que ambos fenómenos se consolidan en la década del 50 y han venido desarrollándose hasta la

actualidad, constituyendo el sustrato básico a partir del cual debemos entender la realidad contemporánea de las ciudades peruanas. Lo que llamo la "ideología del chalet", cuyos síntomas creo percibir con claridad en nuestra realidad urbana, está relacionado con el primero de ambos niveles; la transformación de la ciudad por los sectores populares con el segundo. Sería absurdo pretender que se trata de realidades autónomas, pero es preciso entender como éstas se manifiestan, específicamente, en el espacio urbano.

Desgraciadamente el texto de Wiley Ludeña intenta referir mis aproximaciones, ciertamente preliminares, a una aparente toma de partido con respecto a la actual polémica que sobre el tema de la modernidad viene dándose en el ambiente intelectual europeo. Sólo desde esa perspectiva puede suponerse que mi propuesta establece "una correspondencia tácita entre el programa racional-funcionalista de lo moderno en estas disciplinas. . ." Nada más alejado de las intenciones de mi texto, cuyo análisis de la ciudad moderna en el Perú parte de la comprobación de dos fenómenos históricos que, como acabo de explicar, considero gravitantes para nuestra realidad y no de "categorías absolutas y suprasociales de lo moderno". Si me refiero a la teoría y a la práctica de la arquitectura y el urbanismo modernos tal cual se han dado como parte del proceso de modernización capitalista del Perú, es para intentar demostrar cómo sus planteamientos han sido instrumentalizados por las necesidades de la especulación urbana, y cómo para lograrlo ha sido necesario imponer una ideología que tuviera acogida en sectores mayoritarios de la población.

Por el contrario, cuando Ludeña define como "cualidad intrínseca de la modernidad" al "advenimiento de lo moderno como conciencia radical de lo nuevo", se muestra prisionero de la noción europea de vanguardia y desde ahí renuncia a incorporar la realidad a su análisis. Esta aceptación a regañadientes de algunos datos concretos y su continua referencia al marco conceptual descontextualizado y genérico en el que se ubica es un buen ejemplo de los riesgos de lo que llamo la aproximación "sistemática", no "sintomática", a la realidad; es decir, todo debe encajar en la coherencia a priori del "sistema". Por ejemplo, nos dice: "Comparto plenamente la descripción fáctica de algunos rasgos centrales que caracterizan el fenómeno urbano en el caso de Lima". Pero más adelante se ve obligado a añadir: "Sin

embargo no comparto sus premisas y, obviamente, sus conclusiones”.

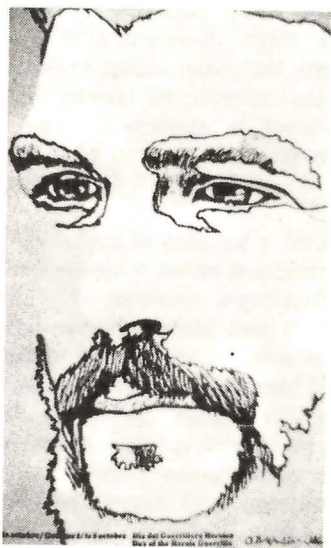
El comentario de Wiley Ludeña se encuentra tan obsesionado por ubicarse en el “lado correcto” de la discusión doctrinaria que no vacila en simplificar y deformar mis observaciones para encuadrarlas en el “discurso de la post-modernidad, como fenómeno pertinente a las angustias de las sociedades del capitalismo desarrollado”. ¿De qué capitalismo desarrollado estamos hablando?

*Lamentablemente la única sustentación que Ludeña encuentra para su argumentación está en la aparente contradicción (o eclecticismo) de mi producción arquitectónica, “socialmente ubicua y que se alza tanto en los arenales pedregosos de Huaycán como en los escenarios más apetecibles por nuestra burguesía comercial”. Tal vez se refiere por esto último al proyecto de **Galerías Garcilaso**, ubicado en el centro de Lima, dirigido al pequeño comerciante provinciano y que estuvo detenido varios meses mediante trámites burocráticos originados en los ataques de los sectores más conservadores del medio arquitectónico local. Algunas aclaraciones resultan indispensables: en primer lugar, la presentación que se hace es tendenciosa, en segundo lugar, lo que está en discusión no es la trayectoria profesional de las personas (en este caso la mía), y en tercer lugar, los proyectos arquitectónicos tienen contenidos específicos en base a los cuales es preciso juzgarlos. Un programa de vivienda en una barriada puede ser profundamente reaccionario, así como un proyecto comercial puede tener aportes progresistas para la ciudad. Precisamente por eso es necesario entender el funcionamiento ideológico de la organización del espacio, entender el funcionamiento ideológico de la arquitectura y de la ciudad.*

Pero la complejidad de la realidad y las aparentes contradicciones de intervenir en ella resultan insoportables para el dogmatismo doctrinario. Un proyecto arquitectónico, cualquiera que éste sea, implica necesariamente una relación de compromiso con la realidad; lo importante es saber si en su propuesta específica se reproducen incondicionalmente los parámetros de una ideología dominante nefasta para la vida en sociedad, o si por el contrario podemos percibir el intento de resistir a ésta, introduciendo valores que contribuyan a encontrar formas alternativas de organización del espacio. Creo que estas formas deben estar dotadas de un sentido de autenticidad cultural, imbuídas

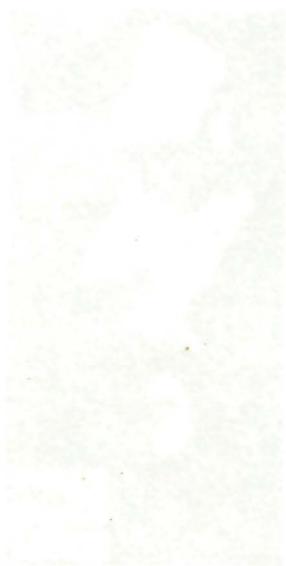
de un sentido de transformación en función de estructuras sociales de uso del espacio de mayor contenido colectivo, dotadas de una direccionalidad proyectual que lleve implícita la propuesta de construir otra realidad.

Los comentarios de Antonio Zapata, referidos a su experiencia en Villa El Salvador proporcionan concreción a propuestas que pueden sonar algo abstractas. Nadie negará que en el sentido de colectividad presente en esa comunidad hay una propuesta implícita de construir una realidad alternativa. Pero el texto de Zapata describe como las aspiraciones pequeño burguesas, en la medida en que se trata de una ideología dominante, se encuentran también presentes en la mentalidad popular; y se manifiestan sin ambages en los símbolos de status que intentan materializar mediante sus viviendas. Es que la vida cotidiana, las normales aspiraciones de la gente, su mentalidad frente al hecho de vivir en la ciudad, se encuentran cruzadas por contradicciones, ambigüedades e ideologías contrapuestas. Intentar una aproximación a esta compleja realidad a través de la lectura de los datos que la ciudad proporciona ha sido la intención de mi texto. (Reynaldo Ledgard).



UNMSM-CEDOC

Aproximaciones





ERNESTO
CHE
GUEVARA
opinion y
discursos

UNMSM-CEDOC

Nelson Manrique

LA VIOLENCIA, UNA CONSTANTE EN LA HISTORIA DEL PERU

En el Perú de nuestros días la violencia es un problema crucial. No es, como lo afirma una hipócrita versión de nuestra historia, que ella estuviera antes ausente. Desde el momento mismo de la conquista —y aún desde antes— hasta nuestros días, la violencia ha constituido un componente fundamental en la vida peruana. La herencia colonial sobrevive no sólo en las estructuras sociales y las instituciones, sino también en las mentalidades. No únicamente en los estratos dominantes sino también en los dominados, que reproducen lacras que, como el racismo, se originan en el hecho colonial.

En el terreno político, el mantenimiento de la herencia colonial, expresión de un orden social profundamente injusto y elitista, tiene como una premisa imprescindible el empleo de la violencia. El actual orden social, por su propio origen no tiene, ni ha logrado alcanzar, el consenso mínimo necesario para garantizar la reproducción del sistema mediante medios pacíficos. A esto se añade el hecho de que la crisis del orden oligárquico, culminada con la liquidación de los terratenientes como dase por la Reforma Agraria (los gamonales eran hasta la década del 60 un componente fundamental del Estado peruano), llevó al ámbito de ejercicio de la violencia estatal prácticas que, como los secuestros, maltratos, torturas y desapariciones, eran corrientes desde antes,

aunque permanecieran ocultos en buena medida bajo la propicia privacidad de los puestos de la guardia civil, la subprefectura y la hacienda feudal. La violencia del poder, antes encubierta porque se ejercía dentro de los ámbitos privados de la sociedad oligárquica, sale hoy así masivamente a la luz pública cuando es el Estado quien la ejerce. Se ha roto pues el mito de que éramos una sociedad pacífica.

No puede extrañar entonces que, pese a la relativa ampliación de los espacios democráticos que las luchas populares han ido conquistando en los últimos años, persistan impunes prácticas cotidianas de violación de los más elementales derechos humanos, que van desde las detenciones arbitrarias y secuestros, hasta las torturas, ejecuciones extrajudiciales y desapariciones. Por lo general, quienes defienden el carácter ejemplar de la democracia peruana guardan silencio sobre el hecho de que aquí la sociedad civil es impotente para detener prácticas que, como la tortura, son cotidianamente ejercidas por los órganos de seguridad del Estado. Estas prácticas han sido denunciadas una y otra vez por organismos de defensa de los derechos humanos, nacionales e internacionales. No cabe, pues, alegar ignorancia.

La violencia ha estado siempre presente en nuestra historia. Pero es en períodos de profunda crisis social, como el presente, cuando ella sale a la superficie con singular virulencia. La violencia es hoy omnipresente. Tiene diversas fuentes y se ejerce a todo nivel, no sólo desde y contra el Estado, sino también en el terreno más amplio de las relaciones interpersonales cotidianas, dentro y fuera del ámbito de la unidad doméstica.

Cualquier intento serio por entender la sociedad peruana actual no puede obviar el problema de la violencia. Esta existe objetivamente y es necesario tratar de entender su lógica. El marxismo asume la violencia como un dato de la realidad que es necesario tener siempre presente. No es que los marxistas "*prefieran*" la violencia. Es absurda la acusación de "*practicar la lucha de clases*": la lucha de clases es un hecho objetivo, independiente de nuestra voluntad. Un dato de la realidad, que existe independientemente de que lo reconozcamos o

no y de que existan o no marxistas que *"la practiquen"*. La sola existencia de las clases sociales con intereses antagónicos crea las condiciones para el enfrentamiento entre éstas.

Esta confrontación, que se desarrolla en todos los terrenos, recurriendo a todas las formas de lucha, en determinadas condiciones históricas, de acuerdo al grado de agudización del conflicto, se plantea en el terreno del empleo de la violencia. *"Toda lucha política —afirma Gramsci— tiene siempre un sustrato militar"*. Las propuestas revolucionarias no crean la violencia; ésta existe de por sí: desplegada sistemáticamente por las clases dominantes y, en forma anárquica y desorganizada, por las dominadas. Cuando las exigencias de la lucha de clases exigen enfrentarse en el terreno militar, los revolucionarios tratan de organizar esta violencia inorgánica y dirigirla hacia objetivos concretos que permitan avanzar en la construcción de un nuevo orden social que, al suprimir las clases sociales y los antagonismos que las enfrentan, elimine la fuente fundamental de la violencia social.

En la situación actual es un imperativo de la hora debatir sobre la violencia, sus orígenes, su sentido, su orientación y en qué forma afecta a nuestra sociedad. Sin embargo, la polémica sobre estos temas suele empantanarse con mucha facilidad. Esto no debería extrañar si esta incomunicación se produjera entre los sectores revolucionarios y la derecha. A la larga, desde que la burguesía está por sostener el sistema y los revolucionarios por cambiarlo, es natural que no haya acuerdo posible. Pero es que los impases en el debate se producen, también, entre quienes proclaman una común identidad revolucionaria. Abordar el problema de la violencia en el Perú exige, pues, definir claramente el terreno del debate: los supuestos implícitos, las categorías y el marco general de problematización en los cuales se inscriben los razonamientos. Es nuestra intención plantear el debate en el terreno del marxismo. Empezaremos, por eso, realizando una recapitulación de las posiciones sostenidas por sus fundadores sobre el tema. En el artículo presente no nos ocuparemos de la violencia en general sino de la violencia política. Aquella que, en su fa-

se actual, se inició en mayo de 1980 y que a la fecha ha provocado la muerte de más de diez mil peruanos.

EL MARXISMO, LA POLITICA Y LA VIOLENCIA

El problema de la violencia tiene una amplia presencia en la reflexión de Marx y Engels. Es célebre la fórmula de Marx, "*la violencia es la partera de la historia*", y la reivindicación que hicieron los fundadores del marxismo del rol progresivo de la violencia, como un factor clave para permitir el tránsito de una formación social a otra más avanzada. Pero la problematización sobre el tema no se limitó a las formulaciones generales. Dentro de la división del trabajo que ambos acordaron, tocó a Engels dedicarse a los temas militares, es decir, al del empleo de la violencia organizada. El conocimiento de Engels sobre la guerra y la insurrección no eran sólo teóricos. En una carta enviada a Jenny Marx (25 de julio de 1859) Engels describe su incorporación, en 1849, a la insurrección de Baden, Alemania, y su participación en combate. Producto de esa experiencia fue el conjunto de artículos publicados en el opúsculo **Revolución y contrarrevolución en Alemania**.

Derrotada la insurrección, y refugiados Marx y Engels en Inglaterra, Engels prosiguió sus estudios sobre cuestiones militares. Estaba convencido de que estos conocimientos serían imprescindibles en la próxima insurrección, cuyo advenimiento juzgaba inevitable. En adelante, sus estudios teóricos se alternaron con el análisis de los principales conflictos bélicos de su época: la guerra de Crimea, las campañas de Garibaldi, las guerras coloniales, la guerra civil norteamericana, la guerra austro-prusiana, la guerra franco-prusiana. La versación de Engels sobre temas militares era muy grande¹; ella le permitió anticipaciones sorprendentes, como aquella contenida en su análisis de la guerra civil norteamericana, donde señaló que la toma de Georgia por las fuerzas del norte y

1. Sus biógrafos consignan que sus amigos lo conocían con los sobrenombres de "el general", y "el ministro de guerra de Manchester". Una parte de su vasta producción ha sido recogida en la colección **Temas militares**. Son suyos, igualmente, los artículos sobre temas militares consignados en las recopilaciones dedicadas al sistema colonial del capitalismo y a la guerra civil norteamericana.

la división del territorio del sur en dos era la clave de la guerra, dos años antes de que el alto mando de la Unión optara por esta orientación, que resultó decisiva. Aún más asombrosa fue su previsión de las características de la Primera Guerra Mundial, que se anticipó en tres décadas a los acontecimientos².

LENIN Y CLAUSEWITZ

La elaboración sobre temas militares en la obra de Marx y Engels incidió particularmente en la relación entre la guerra y las fuerzas armadas con la evolución general de la sociedad. La necesidad que experimentaban de desentrañar la naturaleza esencial de la sociedad burguesa llevó a que trabajaran particularmente la relación entre la guerra y la economía³.

Fue Lenin quien abordó a fondo la relación entre la guerra y la política. Aunque su preocupación sobre estos temas data de la época de la primera revolución rusa (1905), lo más elaborado de su producción fue escrito

2. *"(...) para Prusia-Alemania (después de la guerra franco-prusiana, NM) no hay otra posibilidad de hacer otra guerra que no sea la mundial. Y sería una guerra mundial de magnitud desconocida hasta ahora, de una potencia inusitada. De ocho a diez millones de soldados se aniquilarán mutuamente y, además, se engullirán toda Europa, dejándola tan devastada, como jamás lo habían hecho las nubes de langostas. La devastación producida por la guerra de los Treinta Años condensada en tres o cuatro años y extendida a todo el continente; el hambre, las epidemias, el embrutecimiento de las tropas y también de las masas populares, provocados por la aguda necesidad, el desquiciamiento insalvable de nuestro mecanismo artificial en el comercio, la industria y el crédito; todo esto termina con la bancarrota general; el derrumbe de los viejos Estados y de su sabiduría estatal rutinaria —una quiebra de tal magnitud, que las coronas estarán tiradas a docenas por el pavimento y no se encontrará a nadie que las levante—; una imposibilidad absoluta de prever cómo terminará todo esto y quién saldrá vencedor de la lucha. Sólo un resultado no deja lugar a dudas: el agotamiento total y la creación de las condiciones para la victoria definitiva de la clase obrera".* (Engels: Temas militares, p. 260). Lenin calificó de "genial profecía" este análisis engelsiano que fue redactado en 1887.

3. *"La historia del ejército pone de manifiesto, más claramente que cualquier otra cosa, la justeza de nuestra concepción del vínculo*

durante los años de la Primera Guerra Mundial (1914-1919), como respuesta a dos necesidades básicas. Por una parte, necesitaba caracterizar políticamente la naturaleza de la gran guerra, como fundamento para la definición de una estrategia revolucionaria para la socialdemocracia. Por otra, necesitaba las herramientas teóricas que permitieran la organización de la insurrección en la situación revolucionaria que estalló en Rusia en 1917. Para el cumplimiento de su cometido fue de una excepcional importancia, el estudio que hiciera de la obra de Karl von Clausewitz.

Clausewitz fue un militar prusiano que combatió en las campañas contra Napoleón en Rusia y Alemania. Como fruto de su experiencia publicó un conjunto de estudios sobre las campañas de esta guerra que fueron apreciadas por Marx y Engels. Entre 1832 y 1834 escribió su obra fundamental, *De la guerra*, que ha tenido una importancia capital en el desarrollo de la reflexión sobre los temas militares.

Hay una idea central en la que Clausewitz sintetiza su posición, que permite situar precisamente el fenómeno de la guerra en la historia general de las sociedades, la cual es desarrollada ampliamente en su monumental obra. "*La guerra —dice Clausewitz— es la continuación de la política por otros medios*". Según Lenin, este principio contiene la esencia de lo que es el tratamiento marxista del problema de la guerra⁴. En este

entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales". Marx atribuye al ejército una importancia determinante en la aparición del sistema de salarios, la propiedad mueble, la aplicación de maquinaria en gran escala, la división social del trabajo, etc. "*Toda la historia de las formas de la sociedad burguesa se resume notablemente en la militar. Cuando encuentres tiempo debes elaborar el asunto con este punto de vista*". (Carta de Marx a Engels del 25 de setiembre de 1857, en Carlos Marx y Federico Engels: *Correspondencia*, pp. 88-89).

4. Es fácil reconstruir el derrotero intelectual seguido por Lenin en el estudio de la obra de Clausewitz gracias a que han sido publicados los apuntes de sus lecturas (véase Lenin: "La obra de Clausewitz *De la guerra*. Extractos y acotaciones", en *Clausewitz en el pensamiento marxista*).

aforismo está condensada la clave que permite comprender la naturaleza esencial de toda guerra, más allá de las infinitas particularidades y de la mayor o menor complejidad que ellas pueden presentar.

Sostuve esta afirmación en un artículo periodístico polemizando con Sinesio López⁵. El sostenía que la guerra era, más bien, "*el fracaso de la política*"⁶. López ha respondido acusándome de dogmatismo y de tergiversar la posición de los fundadores del marxismo⁷. En su respuesta, López sostiene que el aforismo de Clausewitz sólo es válido en determinadas circunstancias. Sería, pues, un análisis caso por caso lo que permitiría determinar qué guerras son la continuación de la política y qué guerras no lo son⁸.

En realidad, la posición inicialmente sostenida por López presentaba su afirmación como una **proposición general**, válida para toda guerra⁹. Obviamente, López tiene todo el derecho de cambiar de posición las veces que lo desee. A lo que no tiene derecho es a tergiver-

5. *Amauta*, 2 de mayo de 1987.

6. Esta posición la sostuvo en una mesa redonda realizada a fines de 1986. Véase "Conversación a puerta cerrada", en *El zorro de abajo* No. 6 p. 16.

7. Sinesio López: "La política, la violencia y la revolución", ponencia central presentada al II Congreso Nacional de Sociología. Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, 27 de abril-10. de mayo de 1987. La primera parte del mismo texto fue publicada en forma de artículo en la revista *Amauta* (7 de mayo de 1987). Una versión corregida del mismo ha sido igualmente publicada en la revista "*El zorro de abajo* No. 7 bajo el título de "Política violencia y revolución". Salvo indicación expresa en contrario, en las citas nos referimos a esta última versión.

8. Su actual argumentación parte de negarle validez al aforismo de Clausewitz "*en el caso concreto del terrorismo senderista y de otros grupos menores*" (el subrayado es del autor) (López: "La política...", p. 7).

9. "*Yo creo que la guerra no es la forma de hacer política por otros medios, sino más bien es el fracaso de la política*" ("Conversación...", p. 16). No vaya a creerse, empero, que López necesita es-

sar a los fundadores del marxismo para sostener su nueva posición. Este punto merece una ampliación.

LENIN, CLAUSEWITZ Y LOPEZ

Para probar que los clásicos del marxismo consideraban que la política era la continuación de la violencia sólo en determinados casos, S. López recurre a una larga cita de Lenin: nada menos que toda una página de su artículo "La guerra de guerrillas". No creo traicionar su espíritu resumiéndola de la manera siguiente: un marxista, para determinar la forma de lucha adecuada en un momento histórico dado, debe partir del análisis concreto de la situación concreta. Con ese texto, con cuyo contenido obviamente estaremos todos de acuerdo, S. López cree haber demostrado la corrección de su afirmación. Pero tratándose de una formulación que sostiene toda su teorización, convendría no ir tan de prisa. ¿Sería mucho pedir a Sinesio López que relea la cita que ha transcrito? Precisamente Lenin la inicia señalando en el primer párrafo que ella se refiere al "análisis de las formas de lucha". ¿Podría señalar ahora qué relación tiene este texto con el problema en debate, que no es el de "las formas de lucha" sino el de la relación entre la guerra y la política? Convengo en que para alimentarse tanto valen papas como camotes, pero no deduciría de ello que ambos sean la misma cosa¹⁰. Lo hasta aquí demostrado es que López no lee los textos

cribir un artículo nuevo para desdecirse; puede hacerlo en un mismo párrafo. Véase una muestra, tomada del mismo texto: 1) "La política es básicamente cooperación y secundariamente confrontación". 2) "No está eliminada la confrontación, sobre todo en sociedades de clases donde la confrontación es lo fundamental" (el subrayado es mío) (loc. cit.). El párrafo (2) niega al (1), salvo, claro está, que ya no vivamos en una sociedad de clases.

10. El artículo de Lenin "La guerra de guerrillas", está dedicado a demostrar, por una parte, la inconveniencia de esta forma de lucha en la Rusia de 1906 y, de otra, que un revolucionario no puede renunciar a la lucha armada por principio ("no hay que sacar de aquí la conclusión de que no se debe combatir. Lo que de aquí debe deducirse es que hay que aprender a combatir. Esto y solamente esto"). Es notable que, para espulgar su cita, S. López haya escogido precisamente este texto. Es que, como lo enseñan las novelas policiales, el mejor escondite es siempre la casa del jefe de policía.

que cita, pero su afirmación arriba enunciada sigue careciendo de sustento.

Citaremos algunos textos en los que Lenin plantea explícitamente su posición sobre el problema.

En el artículo “La bancarrota de la II Internacional”, Lenin formula, en polémica con Plejanov, una valoración sobre la importancia de Clausewitz y sobre el sentido de su célebre aforismo:

“aplicada a las guerras, la tesis que Plejanov tergiversa tan desvergonzadamente para complacer a la burguesía, dice que la guerra es una simple continuación de la política por otros medios (a saber, por los medios violentos). Tal es la fórmula de Clausewitz, uno de los grandes historiadores militares, cuyas ideas fueron fecundadas por Hegel. Y tal ha sido siempre el punto de vista de Marx y Engels, que consideraban toda guerra como la prolongación de la política de las potencias dadas, interesadas —y de las distintas clases en el seno de estas últimas— en un momento dado”. . . (Enfasis de Lenin)¹¹.

Similarmente, en el folleto **El socialismo y la guerra**, en el párrafo titulado precisamente “La guerra es la prolongación de la política por otros medios (a saber: por la violencia)” Lenin señala: “*Los marxistas siempre han considerado esta tesis, con toda razón, como la base teórica de las ideas sobre la significación de toda guerra*” (Enfasis mío)¹².

Abundando, en la conferencia “La guerra y la revolución”, Lenin escribe

“Es conocido el aforismo de uno de los más célebres escritores de filosofía e historia de las guerras, Clausewitz: ‘La guerra es la continuación de la

11. Lenin: “La bancarrota de la II Internacional”, junio de 1915, en **Obras militares escogidas de Lenin**, p. 271.

12. Lenin: *loc. cit.*, agosto de 1915, p. 271.

política por otros medios'. Esta frase pertenece a un escritor que ha estudiado la historia de las guerras y sacado las enseñanzas filosóficas de esta historia inmediatamente después de las guerras napoleónicas. Este escritor, cuyos pensamientos fundamentales se han convertido en la actualidad en una verdadera adquisición para todo hombre que piensa, luchaba, hace ya cerca de ochenta años (el texto es de mayo de 1917, N.M.), contra el prejuicio filisteo, hijo de la ignorancia, de que es posible separar la guerra y la política de los gobiernos correspondientes, de las clases correspondientes. . . " etc.¹³

Y las referencias podrían multiplicarse. Lenin es pues categórico, tanto en sostener que toda guerra es continuación de la política por otros medios, cuanto en rechazar la pretensión ("hija de la ignorancia"), de separar la guerra de la política¹⁴.

Hasta aquí nos hemos limitado a mostrar la limpieza con que López maneja sus referencias bibliográficas. Veamos ahora su análisis de la realidad concreta: cómo enjuicia la guerra que actualmente vive el país.

13. Lenin: "La guerra y la revolución", loc. cit., pp. 392-393.

14. López me reprocha creer que esta sea "una gran verdad maciza y eterna" ("Política...", p. 7). Acepto la acusación en lo que a maciza se refiere. En lo de "eterna" vuelve a equivocarse. Considero esta una verdad histórica, que tiene vigencia en un estadio histórico determinado —es decir, un comienzo y un final— de la sociedad humana, el mismo en el cual tiene vigencia tanto la política, cuando la guerra: la sociedad de clases. Es comprensible que a López esta posición le suene eterna; es que él no cree posible la desaparición de las clases sociales, ni la del Estado que las acompaña. Véase sino este delicioso párrafo: "*La tesis* (de Marx, NM) *de la extinción del Estado constituye en parte una concesión gratuita al anarquismo y un guiño cordial al liberalismo*" (López: Op. cit., p. 13). Definiendo lo específico de su aporte, Marx señalaba: "*Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*" (Carlos Marx: Carta a J. Weydemeyer, Londres 5 de marzo de 1851). Y esto es lo que López banaliza como un "*guiño cordial al liberalismo*". Huelgan comentarios.

Para demostrar que la insurrección de Sendero Luminoso y del MRTA no son la continuación de la política, Sinesio López empieza planteando un conjunto de interrogantes cuya obvia respuesta es presentada como la confirmación de sus posiciones: “¿la violencia que se inaugura en 1980 es la continuación de la **situación política** de entonces o no? (. . .) ¿**fué la situación política del 80** suficientemente efervescente y revolucionaria para dar origen a la guerra senderista? (. . .) ¿son las acciones de Sendero y el MRTA la continuación militar de las luchas populares de fines de los 70? Las respuestas son obvias y echan por tierra el dogma de Manrique. . .”, etc. (Énfasis míos) ¹⁵.

Lo que López va a terminar de echar por tierra es su credibilidad. El planteamiento de la cuestión es falaz: **ninguna guerra** es “la continuación de la **situación política**”. Al cambiar el sustantivo “política” por “**situación política**”, Sinesio López tergiversa no sólo a Lenin sino al propio Clausewitz. La falacia consiste en establecer una relación causal (que no existe en la posición de Clausewitz y Lenin) entre **guerra** y **situación política**. Que una guerra pueda seguir a una situación política explosiva (lo cual se ha dado en varias oportunidades) no crea una relación causal entre ambas. Ni toda situación política “suficientemente efervescente” desemboca en una guerra ni toda guerra es el resultado de una situación política “suficientemente efervescente”. Para que una guerra estalle no es un prerequisite indispensable que exista una situación política explosiva; esta puede existir, pero no es ella la que la crea.

En la acepción clausewitziana, toda guerra es la continuación de la política **de un grupo social** dado, concreto, capaz de definir una política determinada; objetivos determinados: un pueblo, una clase, una nación, una potencia imperialista. Basta remitirse a los textos de Lenin anteriormente citados para comprobarlo. Es absurdo, por eso, pretender descalificar el carácter político de la guerra emprendida por Sendero Luminoso en 1980 con semejante razonamiento.

15. López: “Política...”, p. 8.

Estas no son las únicas tergiversaciones que realiza López en su interpretación del aforismo de Clausewitz, “*la guerra es la continuación de la política por otros medios*”. Además del relativismo que ya hemos señalado, hay una visión estrecha de lo que significa el término **continuación**: puesto que la guerra es la “*continuación*” de la política, razona López, una debe ir después de la otra. Allí donde termina una debe comenzar la otra¹⁶. Por lo tanto, ambos fenómenos deben ser esencialmente distintos¹⁷.

Esta interpretación está en frontal oposición con el sentido que Clausewitz da a su aforismo. Y este error impide caracterizar adecuadamente la naturaleza de la guerra, y sus relaciones con la política. Para Clausewitz, la afirmación de que la guerra es la **continuación** de la política supone, en primer lugar, “*que la guerra es sólo una parte del intercambio político y por lo tanto en ninguna forma constituye una cosa independiente en sí misma*”¹⁸. En segundo lugar, que el estado de guerra

16. Esto fue señalado ya por Alberto Flores Galindo en la polémica citada (cfr. “Conversación...”, p. 16)

17. “Que la lucha por el poder se realice por medios políticos define la política, que ella se haga por medios militares define la guerra”. S. López: “Política...”, p. 8. La separación de López hace entre medios y objetivos (sobre la cual se fundamenta su convicción de que es la diferencia de los medios de que se valen la política y la guerra lo que define la naturaleza de ambas actividades) no tiene nada en común con la posición de Clausewitz. El afirma: “*La guerra nunca puede separarse del intercambio (político, NM) y si, al considerar el asunto, esto sucede en alguna parte, se romperán en cierto sentido todos los hilos de las diferentes relaciones, y tendremos ante nosotros una cosa sin sentido, carente de objetivo*”. (Clausewitz, Karl von: De la guerra, p. 667). Clausewitz habla de “*intercambio*” político para subrayar la semejanza entre la guerra y el comercio. Sobre este punto Engels llamaba la atención de Marx: “*estoy leyendo lo que escribió Clausewitz sobre la guerra. Extraña manera de filosofar, pero muy buena en su especialidad. A la pregunta de si la guerra debe llamarse arte o ciencia, responde que la guerra se parece más al comercio. El combate, es a la guerra lo que el pago al contado es al comercio, pues por raro que sea el caso en que puede necesitarse que ocurra, todo está dirigido hacia él y eventualmente debe tener lugar de todas maneras y ser decisivo*” (Carta de Federico Engels a Carlos Marx, 7 de enero de 1857, en Marx y Engels: *Correspondencia*, p. 89).

18. Clausewitz: *Op. cit.*, p. 666.

no constituye de ninguna manera la interrupción de la actividad política: *“en general se supone que ese intercambio (político, NM) se interrumpe con la guerra y que sigue un estado de cosas totalmente diferente, no sujeto a ley alguna fuera de las suyas propias. Sostenemos, por el contrario, que la guerra no es otra cosa que la continuación del intercambio político con una combinación de otros medios”*¹⁹. Clausewitz es muy enfático al señalar el carácter instrumental de la guerra: ella es un **medio**, un instrumento de la política²⁰, cuyo uso nunca (salvo en la teoría pura) se da independientemente de la utilización de otros medios:

*“(. . .) la guerra no es otra cosa que la continuación del intercambio político con una combinación de otros medios. Decimos ‘con una combinación de otros medios’ a fin de afirmar con ello al mismo tiempo que este intercambio político no cesa en el curso de la guerra misma, no se transforma en algo diferente, sino que en su esencia, continúa existiendo, cualquiera que sea el medio que utilice, y que las líneas principales a lo largo de las cuales se desarrollan los acontecimientos de la guerra y a las cuales están ligados, son sólo las características generales de la política, que se prolonga durante toda la guerra hasta que llegue la paz. ¿Y cómo podríamos concebir que esto fuera de otra manera? ¿Acaso la interrupción de las notas diplomáticas paraliza las relaciones políticas entre las diferentes naciones y gobiernos? ¿No es la guerra, simplemente, otra clase de escritura y de lenguaje para sus pensamientos? Es seguro que posee su propia gramática, pero no su lógica propia”*²¹.

19. Ibidem.

20. *“(...) la política hace de todos los elementos poderosos y temibles de la guerra un mero instrumento, la temible espada de las batallas que debiera empuñarse con ambas manos y descargarse con toda la fuerza del cuerpo, para que diera un solo golpe, la convierte en una daga liviana y manuable, que a veces no es nada más que un espadín que la política usa a su vez, para las embestidas, las fintas y las paradas”* (Loc. cit., p. 667).

21. Idem, pp. 666-667.

En resumen, la posición de Clausewitz se puede condensar con el mayor rigor en ésta su formulación, que Lenin hizo plenamente suya: *“la guerra real (. . .) debe ser considerada como parte de otro todo, y este todo es la política”*²². La guerra es la continuación (o prolongación, o realización) de la política por otros medios en tanto ella es un fenómeno esencialmente político. Este es el aporte capital de Clausewitz a la comprensión de la naturaleza de la guerra, y es este el principio metodológico fundamental que Sinesio López trata por todos los medios de escamotear del debate²³. Reconocer carácter político a la insurrección de Sendero obliga a debatir su propuesta, a confrontar su proyecto con el nuestro. Pero siempre es más cómodo moverse en el terreno de las solemnes vaguedades, del género de *“la guerra es una cosa y la política es otra”*.

CLAUSEWITZ Y LA GUERRA NUCLEAR

Hay una línea argumental subordinada con la cual Sinesio López aparentemente espera apuntalar su descubrimiento de las guerras que no son continuación de la política. Esta es la de limitar la validez de la proposición clausewitziana a sólo una fracción de la historia contemporánea: *“En general esa tesis fue válida para el sg. XVIII, XIX (analizados por Clausewitz) y en gran parte del XX (asumido por Lenin). ¿Pero mantiene su validez plena en esta época de guerra nuclear?”*²⁴.

22. Idem, p. 667. En las anotaciones que Lenin hizo, como complemento de su estudio de la obra de Clausewitz, apunto la siguiente fórmula: *“Guerra= parte de un todo. Ese todo= la política”*, véase Lenin y otros: *Clausewitz en el pensamiento marxista*, p. 85. No hay pues lugar para interpretaciones equívocas.
23. No es distinta la posición que sostiene Gramsci: *“La guerra (...) es un momento de la vida política, la continuación, bajo otras formas, de una determinada política”* (Gramsci: *Notas sobre Maquiavelo...*, p. 20). Gramsci no se refiere a esta o aquella guerra concreta, lo plantea al nivel más alto de abstracción: el de la discusión sobre la naturaleza de la política como actividad y ciencia autónoma. López —entusiasta gramsciano, como es sabido— es, qué duda cabe, muy selectivo en los párrafos que lee.
24. López: *“Política...”*, p. 9. Lamentablemente, López no da una respuesta categórica a su interrogante. A lo más, se limita a contestarse con otra pregunta (*“La guerra nuclear ¿Continuación o fin de la política?”*).

Discutamos el argumento que subyace entrelíneas: ¿Clausewitz no es más válido en la época de la guerra nuclear? La primera respuesta la da la historia: sin considerar ya la enorme cantidad de guerras que se han producido en las últimas cuatro décadas, la casi totalidad de las revoluciones socialistas triunfantes, con la obvia excepción de la revolución rusa, alcanzaron el triunfo **con posterioridad** a la invención de la bomba atómica.

Esta no suprime las contradicciones que originan las guerras; pese al chantaje nuclear norteamericano, éstas continuarán produciéndose. . . y seguirán siendo la continuación de la política de quienes las utilizan como un instrumento para lograr sus objetivos (políticos)²⁵.

La respuesta en el terreno de la teoría (en la hipótesis extrema de una guerra final, que produjera la desaparición de la especie humana) debe partir de la definición misma de lo que es la guerra: "*la guerra —afirma Clausewitz— es (. . .) un acto de violencia para imponer nuestra voluntad al adversario*"²⁶. ¿Sería este el caso en un hipotético enfrentamiento nuclear? No es así. El equilibrio del terror, o la "doctrina de la disuasión", parte de la consideración de que cada una de las potencias que está en capacidad de lanzar un ataque nuclear contra su adversario sabe que, de ejecutarlo, éste tendría la capacidad de lanzar un ataque en represalia capaz de destruirla. Es el principio que Thompson ha denominado la "*mutua destrucción asegurada*" (*Mutual*

25. Para ser justos, López admite esta posibilidad: "*Sin el arco dibujado por el equilibrio atómico no existirían espacios de maniobra en los que se desarrollan revoluciones sociales con medios bélicos tradicionales, bajo la mirada vigilante de las grandes potencias*" (el subrayado es mío) (*Idem*, p. 16). Sería bueno recordar que Vietnam no desarrolló su guerra revolucionaria "*bajo la mirada vigilante de las grandes potencias*": lo hizo infligiendo a los EE.UU. la primera derrota militar de su historia. En el párrafo siguiente se afirma que la revolución nicaragüense tiene problemas para consolidarse utilizando sus propias fuerzas nacionales debido a que ella tiende a "*modificar el equilibrio estratégico atómico*" (?). En honor a la verdad, esa es la posición de la administración Reagan. Los nicaragüenses, por el contrario, exigen que su caso se desligue del contexto del enfrentamiento Este-Oeste en que sus adversarios quieren encasillarlo.

26. Clausewitz: *Op. cit.*, p. 13.

Assured Destruction)²⁷. La guerra nuclear no ofrece pues la posibilidad de que uno de los adversarios “*imponga su voluntad*” al otro; su resultado más probable sería la destrucción de **ambos** adversarios. De ahí que la eventualidad de tal conflicto pueda plantearse sólo en el terreno de la pura irracionalidad. Ello no es una garantía de que tal guerra no se produzca: la irracionalidad se ha impuesto, también, en múltiples oportunidades en la historia. Pero esta hipotética guerra final seguiría sujeta al principio de Clausewitz. La guerra de la total irracionalidad sería, ella misma, el resultado de una irracionalidad **política**²⁸. Esta guerra sería pues “*el fin de la política*” sólo en el sentido de constituir la **realización** (que es una de las acepciones en que Clausewitz utiliza el término “*continuación*”) de una política. Aquella cuyo objetivo (obviamente irracional) fuera precisamente, el fin de la humanidad y, con ella, de la política, de la guerra y de las relaciones entre ambas.

ANALISIS POLITICO Y ANALISIS MILITAR

Sería arduo y de poca utilidad seguir a López en todo su texto, pues sus dos terceras partes están dedicadas a un tema que no tiene nada que ver con la cuestión en debate²⁹. Tampoco tendría gran utilidad dedicar

27. Thompson, E.P.: **Opción cero**, p. 24. En un excelente texto recién publicado en castellano, el profesor Thompson demuestra que la Iniciativa de Defensa Estratégica (o “Guerra de las Galaxias”) de la administración Reagan, pese a presentarse inicialmente como una “superación” de la doctrina de la disuasión, muy pronto ha quedado reducida a la condición de último —por ahora— capítulo de la misma (véase **La guerra de las galaxias**, Barcelona 1987).

28. “*En la manipulación de la racionalidad de lo irracional, el reparto de la locura y de la razón no es técnico ni militar; es político o no es nada*” Glucksmann, Andre: **El discurso de la guerra**, p. 394. Este texto se plantea el problema levantado por López a partir de una relectura de Clausewitz y Hegel a la luz de la oposición entre la teoría de la disuasión nuclear norteamericana y la de la guerra popular prolongada de Mao. Como muchos maoístas parisinos de la década del 70, Glucksmann milita actualmente en la derecha.

29. Se trata de una farragosa interpretación de la historia de la reflexión sobre la guerra y la política, que López circunscribe “*a los orígenes de la sociedad moderna*”. Nos limitaremos en su discusión a los as-

mayor atención a las tergiversaciones e inexactitudes que acumula cuando aborda el aporte de Lenin a la teoría revolucionaria³⁰. Hay empero un tema relevante que, aunque no está explícitamente planteado, recorre toda la discusión y que sería conveniente abordar: la aplicación de las categorías del análisis de la guerra al estudio de los fenómenos políticos y, más específicamente, a la definición de la estrategia revolucionaria.

Muchas categorías de la teoría militar, como los términos **estrategia, táctica, correlación de fuerzas, defensiva, ofensiva, avance, repliegue, etc.**, han sido incorporadas al análisis político. Pero los préstamos no se limitan a categorías aisladas. También varias metáforas que tienen como referente situaciones típicas del conflicto bélico han sido frecuentemente utilizadas en el contexto de las interpretaciones políticas. A este grupo pertenece el texto de Gramsci que relaciona la estrategia revolucionaria para los Estados más avanzados

pectos en que López toca lo referente a la posición del marxismo sobre el tema.

30. Partiendo de que durante los siglos XVIII y XIX *"las guerras se desarrollaban entre los Estados dentro de los marcos del derecho internacional clásico"* (con lo que borra de un plumazo la Revolución Francesa de 1789, las insurrecciones de mediados del siglo XIX en Francia y Alemania y la Comuna de París, por citar los ejemplos más notorios de guerras civiles revolucionarias durante ese período), López atribuye a Lenin, como un aporte verdaderamente novedoso, definir como enemigos *"no (...) tal o cual Estado, sino a la burguesía de todos los Estados, el sistema capitalista"*, y pasar *"de la guerra entre Estados a la guerra civil revolucionaria"* (loc. cit., pp. 14-15). Como si este no hubiera sido el leit motiv de la agitación y propaganda desplegada durante décadas por Marx y Engels. En base a semejante descubrimiento, López termina atribuyendo a Lenin la invención de una *"guerra de la enemistad absoluta"* (producto de la definición de un *"enemigo absoluto"*), en la cual no hay reglas a respetar ni *"límite alguno"*. Esta tiene muy poco que ver con Lenin (ni siquiera los términos pertenecen a su teorización), pero sí tiene mucho que ver con la teoría de la *"guerra total"* de Ludendorff, el principal teórico en quien se inspiró la doctrina militar nacionalsocialista alemana. No es extraño, con semejantes exégesis, que el término *"leninismo"* ande tan desprestigiado. En la ponencia de la cual el artículo que glosamos es una revisión, López señala como autor de esta interpretación a Carl Schmitt, pero él la ha hecho suya en el más riguroso sentido del término; no lo cita en la versión definitiva de su texto.

con la guerra de posiciones³¹. Este texto tiene una importancia decisiva en la reflexión teórica de Sinesio Lóñez. Su propuesta estratégica parte de considerar que el Perú está más cercano a lo que Gramsci denominó “*los países de Occidente*” —aquellos que tienen una sociedad civil desarrollada y un Estado complejo—, por oposición a “*los países de Oriente*”; aquellos “*sin sociedad civil*”³². En el Perú se impondría, por tanto, una estrategia de “*guerra de movimientos*”, o de la “*construcción de la hegemonía popular*”³³.

Hay algunos reparos metodológicos que oponer a esta teorización. En primer lugar, ella fuerza una metáfora (válida para Gramsci sólo en cuanto estímulo intelectual) absolutizándola como si fuera la descripción de una realidad concreta. ¿Son inmediatamente equiparables las categorías de análisis político y militar? El propio Gramsci, en el mismo artículo citado por López, responde negativamente: “*(como criterio general) los parangones entre el arte militar y la política deben ser establecidos siempre cum grano salis, es decir sólo como estímulos para el pensamiento y como términos de simplificación ad absurdum*”³⁴. En segundo lugar, ella absolutiza la relación entre guerra de movimientos y guerra de posiciones como si ella estuviera definitivamente fijada, para siempre. En la época en que Gramsci escribió su texto, la guerra de posiciones aparecía como el desarrollo más elevado del arte militar (recuérdese que durante la Primera Guerra Mundial to-

31. Gramsci: *Op. cit.*, pp. 81-82.

32. López: *Op. cit.*,

33. *Idem*, p. 18

34. Gramsci: *op. cit.*, p. 77. Como señalamos anteriormente, López es muy selectivo en los párrafos que lee. En el texto mencionado, Gramsci señala múltiples causas por las cuales política y arte militar son mutuamente irreductibles; “*fijarse en un modelo militar —concluye— es una tontería: la política debe ser, también aquí, superior a la parte militar*” (*Idem*, p. 78). Podría pensarse que esta proposición de Gramsci cuestiona el aforismo clausewitziano, pero no es así. Este, al determinar la relación entre guerra y política, está situado a un nivel epistemológico que trasciende los propios modos de producción, siendo válido para las sociedades de clases en general.

do el continente europeo quedó dividido en dos por una fantástica línea de trincheras). Empero, apenas una década después el **blitzkrieg** (guerra relámpago) alemán demostró que esa relación no era inmutable, y que podía ser profundamente modificada. El empleo masivo de la aviación y de los blindados de desplazamiento rápido hizo obsoletas las fortalezas y casamatas que López gusta comparar con el complejo Estado de las sociedades de Occidente. ¿Podría López señalar un cambio similar en la naturaleza de los Estados? Y si no es así, ¿qué valor se puede otorgar a esta metáfora luego de la Segunda Guerra Mundial? Finalmente, en el terreno del análisis concreto, equiparar a la sociedad peruana con "*los países de Occidente*" y a su Estado con el de esos países, resulta poco convincente. Dos objeciones prácticas: 1) ¿No será la persistencia de la tortura, como método habitual de interrogatorio policial, la expresión de que la capacidad del Estado de encuadrar a "*sus ciudadanos*" es muy limitada? Al fin y al cabo, los métodos bárbaros de investigación policial subsisten simplemente debido a la carencia de otros métodos policiales medianamente eficientes, que existen allí donde hay un aparato estatal verdaderamente fuerte (como sucede en las sociedades desarrolladas, donde se ha logrado reducir notablemente la ostentosa brutalidad que exhiben los órganos represivos de nuestras sociedades). 2) Similar observación se puede plantear con relación a la facilidad con que los ataques de Sendero Luminoso contra los puestos policiales de los pueblos del interior terminan liquidando toda presencia esta-

Las modalidades de lucha militar, en cambio (guerra de guerrillas, de asedio, de movimientos, de posiciones; el propio Gramsci reconoce en el texto citado que hay múltiples formas de lucha militar y no solamente las que López absolutiza y que, por otra parte, pueden combinarse en muy diferentes formas), se sitúan en un horizonte histórico diferente inferior al de la proposición clausewitziana, siendo la aparición de nuevas formas de lucha militares, por lo general, el resultado del desarrollo de la base técnico-material sobre la que se desarrolla la guerra. De ahí que Engels prestara tanta atención en sus estudios a la evolución y el desarrollo de los nuevos armamentos.

35. No contemplar esta posibilidad, y confiar en su inexpugnable "*línea Maginot*" (inexpugnable desde el punto de vista de la guerra de posiciones) provocó la derrota de Francia en cuestión de días, sin combatir.

tal en las zonas que controla. Este no parece un síntoma, salvo mejor parecer, que exprese la existencia de un Estado realmente sólido.

SENDERO LUMINOSO, LA GUERRA Y LA POLITICA

Volvamos ahora sobre el fenómeno insurreccional senderista. ¿Qué es lo que define su carácter **político**? El hecho de que ella es la expresión de una **política**: la política de una organización que busca alcanzar determinados objetivos **políticos** a través del empleo de la violencia. Por rechazar esta afirmación, cuya aceptación no debería requerir sino algo de sentido común, Sinesio López no se ha detenido ni ante la falsificación de las posiciones de los autores que ha citado ³⁶.

Evaluemos ahora el éxito o fracaso de la política de Sendero Luminoso. ¿Sobre qué base debe hacerse esta valoración? Es evidente que debe medirse **a partir de los objetivos políticos que el propio actor se ha propuesto**. Por tanto, importa conocer también sus intenciones ³⁷.

-
36. Ante la observación que formulé, de que Sendero Luminoso tiene *"una racionalidad: determinados objetivos políticos, tácticos y estratégicos, que trata de alcanzar a través de la violencia armada"* (loc. cit.), López se pregunta si el que Sendero tenga esos objetivos *"hace acaso que su guerra sea la continuación de la política por otros medios"* (S. López: loc. cit., p. 8). Es obvio que no; nunca lo afirmé. Polemizando luego consigo mismo, López apunta la agudísima obviedad de que *"el sentido de una acción política no depende (únicamente, NM) de la intencionalidad del actor"* (Ibidem). Es claro que este sentido debe deducirse principalmente de las acciones que SL despliega y de sus resultados. Es justamente a partir de la evaluación de estas acciones, y de sus resultados, que deduzco el carácter político de su insurrección.
37. Sería un contrasentido deducir *"el fracaso de la política"* del PPC del hecho que este partido no ha avanzado gran cosa en la destrucción del estado burgués, puesto que este no es un objetivo que tal organización se haya propuesto nunca. No mucho más inteligente es la demostración que S. López ofrece acerca del *"fracaso de la política"* de SL.

¿Cuáles fueron inicialmente estos objetivos? Ellos fueron, antes del inicio de su levantamiento, principalmente organizarse como un partido de combate ("*reconstruir el partido de Mariátegui*") y preparar el inicio de la lucha armada. De **esta política** es la continuación la guerra de Sendero. SL no fue la única organización que entonces se propuso estos objetivos, pero sí fue la única que lo logró, con una contundencia que sorprendió a propios y extraños³⁸. Los manuales de lucha antiinsurgente afirman que la tarea más difícil para una organización que se alza en armas es sobrevivir durante el primer período. Sendero Luminoso lo ha logrado. De ahí que ni los más optimistas estrategias de la contra-insurgencia sostengan actualmente que Sendero Luminoso está en vísperas de ser derrotado.

En cuanto al éxito o fracaso de la política que SL viene implementando actualmente, principalmente a través de medios militares (no los únicos; obsérvese la amplia ofensiva propagandística que viene desplegando dentro y fuera del país durante el último período), sólo una profunda ceguera puede llevar a juzgar derrotada a una organización política que ha logrado pasar, en apenas siete años, de ser un pequeño núcleo de carácter local (uno entre muchos, pues en esa época los partidos de izquierda se contaban por decenas), cuyo discurso sólo provocaba burlas y cuyo accionar se juzgaba como folclórico y pintoresco, a constituirse en una organización con núcleos armados que actúan en gran parte de la sierra peruana y que es hoy uno de los factores gravitantes de la vida política nacional, como el tercer pie del trípode que, conjuntamente con la IU y el APRA, cubren en lo sustancial el espectro político popular. Es de conside-

38. Respondiendo a la pregunta que él mismo se plantea ("*¿Por qué avanza SL durante los años 80-82?*"), C.I. Degregori apunta: "*resulta imprescindible tomar muy en cuenta el componente de voluntad política mostrado por la dirección de SL, su audacia, su capacidad de organización y de funcionamiento descentralizado, que han sorprendido posiblemente a todos. SL avanza, además, porque en el campo ayacuchano existían en cierto modo las condiciones objetivas y subjetivas para ello*"; si bien señala que estas no son las clásicas definidas por Lenin. Véase C. Ivan Degregori: "Sendero Luminoso: lucha armada y utopía autoritaria", p. 41).

rar, además, la capacidad de Sendero Luminoso de incidir en la situación política nacional, como acaba de ratificarlo al sabotear (con el sangriento asesinato del presidente de ENCI, Rodrigo Franco) la amnistía a los presos políticos de Izquierda Unida; llevar a una crisis la relación entre IUy y el APRA, a quienes la ofensiva de la derecha contra la estatización de la banca había acercado; y provocar una crisis en la relación entre la dirección y las bases de IU, pues estas últimas, con toda razón, se sienten burladas por la postergación que el APRA ha impuesto a la aprobación de la Ley de Amnistía. Es también conocida la resonancia internacional que han alcanzado las acciones de SL. Puede añadirse a esto la singular capacidad de recuperación que ha demostrado frente a un golpe tan duro como el exterminio de los trescientos presos de los penales limeños en junio del 86. A pesar de su autoritarismo y de lo sanguinario de sus métodos, Sendero Luminoso viene creciendo y alcanzando un éxito que debiera llevarnos a una revisión autocrítica de nuestra propia actuación. Obviamente, esta revisión no cabe si es que lo que SL hace "*no es política*" y si su guerra es un fenómeno que nada tiene que ver con lo político, como lo asegura Sinesio López.

Es claro que esto es duro de reconocer para quienes aspiramos a una revolución de la cual el proyecto de sociedad al que llevaría un eventual triunfo de Sendero Luminoso es sólo una grotesca caricatura. Pero es inmensamente dañino optar por esconder la cabeza como el avestruz. Sólo con una evaluación objetiva de la situación, que afronte los hechos sin omitir aquellos que nos resultan desagradables y que abandone el discurso autocomplaciente hoy de moda, podrán sentarse las bases para la formulación de una real alternativa, que permita disputar efectivamente a Sendero Luminoso la base social sobre la cual se está desarrollando y que no claudique ideológicamente ante la burguesía, como viene sucediendo en posiciones como la que criticamos. Ratificamos lo dicho en el artículo que provocara la reacción de López: no es uno de los triunfos menores de Sendero Luminoso el haber empujado a un importante sector de intelectuales, otrora marxistas, a abandonar las posiciones revolucionarias cediendo ante el chantaje ideológico de la burquesía, por tratar de diferenciarse a cualquier

costo de SL³⁹. Esta abdicación, sin embargo, no se presenta como tal. El marxismo ha ganado un gran prestigio en las últimas décadas en el movimiento popular, como fruto del trabajo de la izquierda revolucionaria, de ahí que abandonarlo abiertamente no sea políticamente rentable. Por eso, quienes hoy lo castran y tergiversan tratan de presentar las tesis ideológicas de cuño reformista, e incluso liberal, que hoy suscriben, como un “*desarrollo —modernización— del marxismo*”.

SENDERO LUMINOSO Y EL PERU ACTUAL

Las obvias discrepancias que nos separan han llevado a Sinesio López, partiendo de que yo afirmé que IU se encontraba en una disyuntiva⁴⁰, a deducir que propongo a IU “*el suicidio físico o el suicidio moral*”⁴¹. S. López se equivoca. No propongo el suicidio a nadie; menos a IU. Lo que ha despertado su suspicacia es que yo afirmase que aceptar el reto de SL significa “*superar revolucionariamente a Sendero*”, lo cual equivalía a hacerse **más marxista**. ¿Hay algo equívoco en esta formulación? El marxismo enseña que: 1) la selección de las formas de lucha adecuadas para cada momento histórico debe hacerse en base al análisis concreto de la situación concreta; y 2) que las revoluciones las hacen las masas y no un conjunto de iluminados, que podrían

-
39. “*Resulta ilustrativo observar la trayectoria que ha seguido la crítica al accionar armado de Sendero Luminoso: de la crítica de su forma y sus métodos se arribó a la recusación de toda violencia, y, con ella, al abandono del marxismo*” (loc. cit.)
40. Afirmé que, frente al desafío de SL, “*IU tiene dos alternativas: 1) o acepta el reto buscando superar revolucionariamente a Sendero (lo cual equivale a hacerse más marxista, que es la forma como han surgido las heterodoxias revolucionarias más fructíferas); 2) o se abandona el campo, renunciando al marxismo y regalando las banderas revolucionarias*” (loc. cit.). La respuesta de López, que no se limitó, como antes, al abandono del marxismo sino ha entrado ya de lleno en el terreno de su falsificación, ratifica la corrección de lo entonces afirmado.
41. Lo cual sería “*la proyección de un grupo de intelectuales que no se atreven a hacer ni lo uno ni lo otro (?) y no les queda más que reafirmarse en el dogma*” (López: Op. cit., p. 8). Recuerdo a López que no hay peor miedo que aquel que nos impide mirar la realidad de

saltar por encima del horizonte ideológico que aquellas han alcanzado, a partir de las luchas que despliegan, en cada momento histórico concreto. Esto no supone, sin embargo, hacerse ilusiones en torno a que la transformación revolucionaria de la sociedad podrá hacerse contando con la anuencia de la burguesía. De ahí que los revolucionarios no puedan renunciar, como no lo ha hecho nunca la burguesía, por principio, al empleo de la violencia.

Una crítica revolucionaria del accionar de Sendero Luminoso debe cuestionar la oportunidad del empleo de la violencia que éste hace, la naturaleza indiscriminada de esas acciones que golpean a los propios sectores populares, su desprecio por el costo social que semejante proyecto supone, su carácter vertical y autoritario, etc. Pero no puede pasar del rechazo —válido y justo— de estas posiciones a la recusación global de toda violencia sin abandonar el marxismo. Esta es, en sus líneas básicas, la posición que he venido sosteniendo. Para despejar equívocos ampliaré mi posición sobre Sendero, tratando de disipar los malentendidos que pudieran enturbiar el debate. Las ideas que he venido sosteniendo —y que tan sorprendente hostilidad han suscitado— son básicamente las siguientes:

frente. Negar simplemente la existencia de aquello que lo produce es la más primaria —y la menos eficiente, por que impide afrontarlo— de las reacciones defensivas que registran los psicólogos. En la misma línea anotaba López: *“¿Por qué los temores a SL? ¿No expresa más bien la tesis de Manrique la proyección de la conciencia culpable de un sector intelectual que para compensarla (?) se reafirma en los dogmas y sobrevalora a Sendero Luminoso?”* (Ibidem). Ya vimos como se maneja López en el mundo de los dogmas; no hay mucho que añadir al tema. Pero es exacto cuando se refiere a la existencia de una *“conciencia culpable”*. Es que frente a la catástrofe que vive el país no podemos alegar inocencia. Somos, mas allá de nuestra voluntad, usufructuarios del orden social que la ha provocado. Un elemental deber de solidaridad con las víctimas del conflicto presente hace imposible volver la cara y refugiarse en la cómoda ficción de que nosotros no somos responsables de lo que acontece. Según las estadísticas oficiales, el promedio de muertes provocadas directamente por el conflicto durante estos siete años es de dos personas por día. Que ello no nos conmueva se debe en buena medida a que el grueso de ellas pertenece a ese *“otro Perú”*, que apenas conocemos. Ese *“mundo andino”*, que tan buenos prestigios académicos cimentó en años anteriores pero que hoy tan escasa solidaridad práctica encuentra en quienes antes lo exaltaban.

1) SL es una **fuerza política** que, dada su importancia, no puede ser ignorada en cualquier debate serio sobre el Perú actual y su porvenir. No incorporarlo explícitamente en el análisis no elimina su realidad; simplemente lo distorsiona.

2) Sendero Luminoso está en expansión, lo cual evidencia que su política ha sido hasta la fecha básicamente exitosa. Esta ha tenido éxito tanto en Ayacucho⁴² como en otras zonas de la sierra y la selva peruana, donde ha logrado asentarse consistentemente. Eso no quiere decir que esté en condiciones de tomar el poder. Si bien su línea hasta la fecha se ha revelado viable a nivel regional, no tiene una propuesta similarmente viable a nivel nacional. Si bien la dinámica desatada por su accionar ha demostrado que los cambios operados en la sociedad peruana en las últimas décadas no fueron tan profundos como para alterar radicalmente la situación de las zonas feudalizadas de la sierra peruana, es evidente que el Perú de hoy no es Ayacucho. Hay una amplia fracción de la sociedad peruana actual que ha experimentado transformaciones muy profundas durante las cuatro últimas décadas. No es accidental, por eso, que aunque SL se autoproclame una organización proletaria, tenga pocos obreros en sus filas⁴³. A esto se añade el hecho de que la concepción de la política de alianzas de Sendero es profundamente excluyente, pues caracteriza como enemigos a sectores de la propia sociedad rural que el maoísmo ortodoxo trataba de atraer como aliados. Esta política lleva a golpear incluso a sectores del campesinado. El éxito de las Fuerzas Armadas en el levantamiento de las "montoneras" antisenderistas tiene en buena medida su explicación en este fenómeno. Es insuficiente señalar que la FF.AA. enrolan a "*sus voluntarios*" por las amenazas y la violen-

42. El propio Carlos Iván Degregori considera que en Ayacucho estaban dadas "*las condiciones objetivas y subjetivas*" para el triunfo de Sendero (véase la nota No. 38). Su análisis no aborda la situación de las demás regiones donde SL se ha expandido.

43. Los propios documentos de Sendero Luminoso reconocen que, cuando esta organización trata de levantar sus órganos de poder en las zonas que controla, intervienen "*los comunistas*" —esto es, los militantes de SL—, "*en representación*" del proletariado.

cia. Los sectores de la sociedad rural golpeados por Sendero constituyen una base social “*natural*” de la estrategia de contrainsurgencia. Si en un primer momento SL puede garantizar su apoyo basándose en el terror, basta que las fuerzas represivas demuestren que tienen una capacidad mayor para ejercerlo para que estos sectores se pasen al bando contrario. La línea política implementada por Sendero Luminoso provoca pues, conjuntamente con su proceso de crecimiento, la formación del germen de una quinta columna, que emergerá en cuanto las fuerzas antiinsurgentes le proporcionen apoyo efectivo. El resultado final de esta dinámica macabra es el brutal incremento de la mortalidad entre el campesinado, que termina siendo utilizado como carne de cañón por ambos adversarios. En resumen, Sendero Luminoso no tiene, pese a su rápida expansión en determinadas zonas de la sierra peruana, posibilidades de triunfar a nivel nacional con su actual línea política⁴⁴. Como, sin embargo, reconozco a los senderistas categoría humana (precisión que no es ociosa, puesto que hay quienes ni eso les reconocen), no descarto de plano la posibilidad de que cambios sustantivos en su línea pudieran modificar esta situación en el futuro.

3) Sendero Luminoso ha podido sobrevivir, e incluso expandirse, **porque tiene una base social real**. Nadie sostiene hoy que disponga de un importante apoyo internacional. La represión, por otra parte, ha sido y es durísima. Su supervivencia, en estas condiciones, sólo es posible porque existen sectores de la sociedad peruana que, o sienten que SL expresa de alguna manera sus intereses, o, al no sentirse expresados por las otras fuerzas políticas, sienten que el accionar de Sendero expresa su rechazo contra este orden social que los margina y no

44. ¿Cambiará de línea Sendero? Contra la opinión de muchos analistas, creo que SL ha demostrado capacidad de rectificar errores tácticos, como el del cierre de las ferias campesinas. Pero dotarse de una línea viable a nivel nacional supone cambios mucho más profundos que este. Es dudoso que SL cambie como producto de la discusión con quienes pretendan demostrarles que están equivocados; sus cuadros están demasiado ensimismados para que esto suceda. De producirse, sus cambios se darán cuando la realidad les demuestre que no pueden avanzar más con esa línea política, fenómeno que no parece aún cercano.

puede dar respuesta a sus necesidades. Este hecho es decisivo por que mientras SL tenga una base social que se sienta expresada por su actuación, los intentos de liquidarlo por la vía militar estarán inevitablemente condenados al fracaso.

4) Sendero Luminoso tiene capacidad para reponer sus bajas, e incluso para ampliar continuamente su contingente, pese a su autoritarismo, al carácter sanginario de su accionar y a que no parece importarles en absoluto los costos sociales de su proyecto. Esto, que a primera vista suele resultar desconcertante, tiene su explicación en la naturaleza misma de esa fracción de la sociedad peruana contemporánea donde hoy Sendero se desarrolla. En los sectores sociales donde SL es fuerte —particularmente en la llamada “*mancha india*”— no ha existido nunca esa **democracia** de cuya transgresión se le acusa. Basta conocer un poco la naturaleza de la sociedad terrateniente serrana para constatarlo. Es de recordar que fue recién en 1980 (precisamente el año en que se inició la insurrección senderista) cuando se reconoció el derecho al sufragio a la población indígena, que era la gran marginada a través del veto contra los analfabetos⁴⁵. La sociedad peruana tampoco se ha interesado nunca en los costos sociales cuando de la población indígena se trataba. No es necesario remitirse a la larga historia de la represión antiindígena para demostrarlo. Basta observar la apabullante indiferencia con que **actualmente** se acepta el hecho de que en la guerra actual van ya más de diez mil **peruanos** muertos. ¿Simple encallecimiento de la conciencia? Hay de eso, pero hay también mucho, sino de racismo abierto, de una pavorosa ausencia de solidaridad con la población indígena⁴⁶. La gran reacción nacional frente a la masacre de los periodistas en Uchuraccay, comparada con la suscitada por otras masacres tan o más terribles, en que los caídos pertenecían al “*otro Perú*”, es por eso todo un sím-

45. Incluso ese derecho se retaceó tramposamente. Recuérdese la maniobra de AP y el PPC de imponer que los analfabetos **escribieran** el número de la lista de su preferencia.

46. Es de preguntarse si no hay también una importante dosis de racismo subyacente en la imposibilidad que muestran ciertos sectores po-

bolo de nuestra época. La brutalidad de SL, su vertical autoritarismo, lo sanguinario de sus métodos, no han impedido su desarrollo porque todas estas características no aparecen por primera vez en la sociedad en la que él se mueve. SL no las ha inventado: son los mismos rasgos que tradicionalmente han signado la relación entre la sociedad mayor y el estrato de la población peruana en el cual hoy crece. El horror que sus acciones provocan no es atribuible exclusivamente a lo repudiable de su naturaleza intrínseca. Lo verdaderamente estremecedor es que en ellas vemos reflejada como en un espejo la forma tradicional que ha adoptado la relación de la “*sociedad peruana*” —nosotros— y ese sector en el cual SL hoy se expande. SL crece, en fin, por que la verticalidad, el autoritarismo, la violencia sanguinaria han existido desde siempre como la forma “*natural*” que ha adoptado la relación con esa otra fracción de la sociedad que en alguna manera se siente representada Sendero. ¿Y cómo no habría de crecer cuando, por lo menos en su discurso, SL promete, sino extirparla, al menos invertir el sentido de esa violencia?

5) Izquierda Unida debe disputar a Sendero la base social en la cual se desarrolla, en todos los frentes. Sortear la tentación (fundada en un mezquino cálculo electoral) de convertirse en un proyecto político hecho para los sectores medios, con el sacrificio de su arraigo entre la población más pauperizada. Los hechos demuestran que la única contención frente al desarrollo de SL es la organización popular, siempre que ésta sea capaz de canalizar y expresar las demandas populares, y está sólo puede ser masivamente impulsada por IU. De ahí que Sendero busque siempre quebrar toda forma organizativa competitiva en las zonas donde intenta implantarse. **El desafío de SL es fundamentalmente político.** Sus cuadros lo saben, y en eso son superiores frente a quienes se

líticos e intelectuales (que en otros terrenos son muy racionales) para enjuiciar a Sendero **objetivamente**. Para reconocer racionalidad a sus acciones (para hacerlo no es necesario aprobar ni sus métodos ni sus objetivos). Para conceder a sus militantes, en una palabra, siquiera el atributo de **humanos**. Como serrano, he tenido oportunidad de observar ininidad de veces las mismas reacciones en personas que expresaban un profundo racismo antiindígena.

quedan en la superficie de las cosas y atienden únicamente a la expresión militar de su accionar (por eso no es ocioso insistir en la indisoluble vinculación entre guerra y política).

6) Estos siete años de accionar senderista han demostrado que no es por la vía del diálogo que Sendero cambiará su línea política. No lo hará en tanto ésta le rinda beneficios. ¿Por qué habría de cambiar cuando con esta línea está creciendo? Sólo la evidencia de que su expansión se ha interrumpido (y en esto es decisivo que haga, y que deje de hacer IU) podrá, eventualmente, obligarlo a revisar sus convicciones, e introducir cambios en su línea. Si no los introduce se condenará a su liquidación política.

7) Finalmente, en esta confrontación entre los proyectos de IU y SL (en que la primera tiene las desventajas de no contar con una dirección monolítica y estar aun en vías de plasmar un proyecto que permita superar su parálisis) hay un factor de urgencia política e histórica. Esta confrontación se da en el contexto de una aguda crisis social, que amenaza a la cultura (o culturas) andina, e incluso a sus portadores, con la desaparición. Una paradoja de la expansión de SL es que, pese a que su discurso es puramente clasista, en su capacidad de reclutamiento intervienen decisivamente los factores étnicos. Que se impusiera en IU una línea que llevara a abandonar la base social sobre la que Sendero crece⁴⁷ podría abrir el camino a la más grande tragedia de nuestra historia: que Sendero quede como la única alternativa a la que podría recurrir la sociedad andina. Esto significaría la división del país en dos bloques irreconciliables, cuyas fronteras no estarían definidas por los alineamientos clasistas sino los atravesarían. El Perú contra el Perú. La sangrienta reedición de las frustraciones históricas vividas desde la derrota de Túpac Amaru.

47. Un elemento sobre el cual debería meditarse es que (hasta donde conozco) Sendero Luminoso es la única organización política de izquierda que incluye la enseñanza del quechua a sus militantes como parte de su política de formación de cuadros. Hay en esta opción evidentes consideraciones de eficiencia política, pero también puede expresar cuestiones más de fondo en lo que a la percepción de la relación con la sociedad andina se refiere.

EPILOGO. SOBRE EL MARXISMO DE SINESIO LOPEZ

En el presente ensayo, hemos seguido la reflexión de Sinesio López en torno a la política y la violencia tratando de exponer paralelamente nuestra posición sobre el tema. Aunque nuestra intención original era desarrollar el análisis concreto de la realidad concreta, el debate nos obligó a remitirnos continuamente al terreno de la abstracción teórica. Esto era necesario porque sólo allí podría llegarse hasta el final de una crítica radical (en el sentido de dirigirse a las raíces) de sus concepciones políticas. Si debiera resumirse lo hasta aquí tratado, podría decirse que la discrepancia más profunda que nos separa se funda en la existencia de dos concepciones irreductibles acerca de la relación entre la política y la guerra. ¿Pero es realmente esa la diferencia última? En realidad creo que ésta expresa una discrepancia más profunda, situada en el terreno de la definición de la política.

Cuando Sinesio López afirma que *“la política es básicamente cooperación y secundariamente confrontación (...) si la voluntad política no fuera en esencia cooperación, los partidos serían imposibles los grandes movimientos sociales también”*⁴⁸, tiene en mente una concepción de la política que carece de lo que constituye el nervio de la reflexión marxista: el análisis de clase. Aquí no hay clases sociales, ni lucha de clases⁴⁹ ni, obviamente, intereses clasistas antagónicos e irreconciliables⁵⁰. Y cuando no se tiene en cuenta la existencia de

48. “Conversación. . .”, p. 16. Con el razonamiento de López tampoco serían posibles, *a fortiori*, los ejércitos, las academias militares y los cuerpos de oficiales, puesto que por su esencia la guerra es principalmente conflicto. Esta posición ha sido ya ampliamente rebatida por Gramsci en su crítica a la concepción de la política-pasión de Croce (*loc. cit.*), p. 20.

49. Podría creerse que Lenin cuestiona esta afirmación, al decir en *El Estado y la revolución*, que no es exacto que *“lo fundamental en la doctrina de Marx es la lucha de clases”* (p. 296). Pero es que Lenin es más exigente. Para él lo anterior no es suficiente. Para él, no es marxista quien no reconoce, además, la dictadura del proletariado.

50. La lucha de clases no excluye la cooperación; por el contrario, la tiene como una de sus premisas fundamentales. El problema es,

las clases y los intereses de clase, por lo menos como horizonte implícito de problematización, es imposible trazar las fronteras que delimitan los campos: con quien se coopera y contra quien se organiza el enfrentamiento. La confrontación⁵¹ termina así reducida a la pura arbitrariedad. El caos. La sinrazón. No cabe, pues, un discurso racional. A lo más, el juicio moral⁵².

La ausencia de las clases sociales, en la concepción de la política que maneja López, no es sólo el resultado de un sesgo metodológico en su análisis de coyuntura. La cuestión es más profunda. Está presente ya en su visión del origen y de la naturaleza de la política. Remítámonos sino a su interpretación de la historia de las reflexiones sobre la guerra y la política, y, particularmente a su visión de la emergencia de la política y el Estado en la sociedad moderna.

“La irrupción de la modernidad —afirma López— revolucionó el ordenamiento social y político del

evidentemente con quién y para qué se coopera. Una clase, para enfrentar exitosamente a su adversario histórico, requiere organizarse, estableciendo la más estrecha **cooperación** que pudiera imaginarse, aquella que es imprescindible para desarrollar una confrontación exitosa. Esa es la razón última de la existencia de los partidos, los ejércitos y los movimientos sociales. Cuando S. López declara que estos últimos son imposibles, si la política no es en esencia cooperación, obvia el hecho decisivo de que estos (en la sociedad de clases) sólo surgen **en la confrontación contra un enemigo determinado**, que puede ser el Estado, una clase social, una potencia opresora, etc. La cooperación y la confrontación en la lucha de clases sólo son excluyentes si no se piensa el problema dialécticamente. Ambas constituyen un par antagónico: una niega a la otra, pero no pueden existir la una sin la otra.

51. *“Toda lucha política tiene siempre un sustrato militar”*, Antonio Gramsci: *Op. cit.*, p. 76.
52. La necesidad de partir del análisis de clase no es abolida por las observaciones que López formula a las posiciones sostenidas por Marx en la *Crítica al Programa de Gotha* (López: “Política. . .”, p. 14). El cuestionamiento a la *“centralidad proletaria”* en los países desarrollados y la *“complejidad de las clases populares”* en los atrasados no suprimen ni las clases ni sus contradicciones. Ambos problemas constituyen un desafío al marxismo. Un estímulo para restituirle la dimensión subversiva de constituir una guía para conocer la realidad y no un sustituto del proceso del conocimiento.

medioevo. El interés individual desató los lazos de la comunidad laboriosamente anudados por la fe en Cristo, que no era sólo el camino para ir al cielo sino también la garantía para vivir en paz en la tierra (...)

La sociedad dejó de ser principalmente comunidad para transformarse en un campo de batalla avivado por el interés grupal y por las ambiciones ilimitadas que sólo eran contenidas porque los medios para satisfacerlas eran limitados”⁵³.

Con semejante concepción de la historia no es extraño que López llegue a donde ha llegado. He aquí una demostración antológica de que sólo se puede pensar el pasado como se piensa el presente. No es necesario ser marxista sino apenas estar medianamente informado para suponer que tanto la sangrienta oposición entre los intereses de la nobleza feudal y los de la servidumbre de la gleba, cuanto la alucinante violencia desplegada contra cualquier intento del campesinado feudal por modificar su situación debían expresar algo diferente a la existencia de una sociedad que era “*principalmente comunidad*”⁵⁴. Aquí nuevamente los enfrentamientos sociales brillan por su ausencia.

Para López la tragedia del mundo moderno es la destrucción de esa su Arcadia medioeval: **comunidad** sin diferencias sociales, ni intereses antagónicos ni, obviamente, conflicto social. Y es la recuperación de ese Paraíso Perdido, la alta misión que le cabe a la política:

53. *Idem*, pp. 9-10.

54. Podría pensarse que el párrafo que hemos citado es sólo el producto de una formulación desdichada, pero no es así; figura tanto en la ponencia original de López cuanto en el texto en su versión definitiva. López había sustentado, por otra parte, la misma posición ya en un artículo anterior: “*La entrada violenta del mundo moderno destruyó la comunidad medioeval unida por los lazos de la religión. Desde entonces, la sociedad se transformó en un campo de batalla definido por el interés y la tarea de la política ha sido construir, a partir de esa cruda realidad contradictoria, una comunidad en donde la vida sea cualitativamente diferente*” (Sinesio López: “Punto final a una escaramuza”, en *Amauta*, marzo de 1987).

“¿Cómo gobernar una sociedad que ya no es comunidad? ¿Es posible crear una nueva comunidad? ¿Cómo acabar la guerra de todos contra todos? Estas fueron las inquietudes que estimularon las reflexiones políticas de Hobbes cuyo país, Inglaterra, había vivido la revolución política de Cromwell (sic) con todas sus secuelas y agudos conflictos que lo habían llevado al borde de la nada. La devastación fue tan grande y las heridas tan profundas que ningún inglés quería que la historia se repitiera”⁵⁵.

La misma ausencia de sentido. La completa irracionalidad. La absurda gratuidad de un enfrentamiento incomprensible, situado esta vez a las puertas de la sociedad moderna. Nuevamente la ausencia de las clases en el análisis reduce los enfrentamientos sociales a elementales exabruptos de los hombres, que en manera alguna podrían encontrar lugar dentro de una explicación racional. **La historia no tiene sentido.**

Naturalmente los mismos hechos pueden ser leídos de otra manera, buscando desentrañar su racionalidad oculta. Federico Engels ofreció una interpretación paradigmática de la lucha de clases en la revolución de Cromwell⁵⁶. Partiendo del análisis del papel desempeñado por la *gentry* y las clases populares, y con el instrumental de la mejor historiografía marxista, Georges Rude ha hecho un excelente estudio de la forma de articulación de las diversas contradicciones sociales para crear una situación revolucionaria, y de la manera en que intervienen los intereses de clase en este proceso⁵⁷. No es posible establecer comparaciones. Es evidente que aquí nos encontramos frente a **otra** lógica.

¿Es necesario añadir que el conjunto del razonamiento político de López —y no solamente su concepción de la relación entre la guerra y la política— está

55. López: “Política. . .”, p. 10.

56. Federico Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico*, pp. 98 y ss.

57. George Rude: *Revolución popular y conciencia de clase*, pp. 108 y ss.

marcado por esta visión (ni materialista, ni histórica, ni dialéctica), tan profunda? Términos como **revolución, democracia, poder, hegemonía, Estado, política**, terminan vaciados de contenido cuando no se insertan en el contexto de la lucha de clases, **objetivamente existente**. La democracia, para citar un término caro a López, es una pura abstracción si no se pone en el contexto de la existencia de las clases sociales, y de la dominación de clase. ¿Democracia para todos allí donde existen irreconciliables intereses de clase? Ni hablar de la revolución, aunque se afirme para la platea que *“la construcción de la hegemonía popular no descarta sino que prevé la posibilidad de una ruptura revolucionaria”*⁵⁹. Aun si esta fórmula críptica significara lo que nos estamos imaginando, no se modificaría la cuestión de fondo. La historia ha demostrado en múltiples oportunidades que es posible construir un discurso radicalmente metafísico con la más incendiaria terminología marxista. El problema es de lógica, no de gramática.

Todo esto podría ser apenas un descuerdo personal entre Sinesio López y el que escribe. Pero no lo es, luego de que él nos ha anunciado que *“las gentes de ‘El Zorro de Abajo’ están pensando otra estrategia para hacer la revolución”*⁵⁹. Estamos advertidos.

58. López: “Política...”, p. 18.

59. “La política, la violencia y la revolución”, p. 2.

El 29 de agosto un grupo armado, muy de mañana, tomó por asalto la casa del funcionario público Rodrigo Franco, dando muerte a éste, a un empleado y dejando heridas a su esposa y una hija. En este recuento de atrocidades, no habría que omitir las inevitables secuelas psicológicas que estos hechos tendrán en los otros dos niños que aparentemente quedaron ilesos. Todo parece indicar, hasta el momento que el grupo armado estaba conformado por personas que se autodefinirían como de izquierda y revolucionarios. Pero estos hechos se asocian de inmediato con esas bandas fascistas que en otros lugares y otras épocas (Guatemala, Argentina, por ejemplo), asaltaban viviendas de militantes de izquierda y procedían a exterminarlos.

En un folleto titulado **Su moral y la nuestra**, Trotski, quizá recordando su experiencia en esos duros años que siguieron a octubre de 1917, signados por la guerra civil y la supervivencia de la revolución, dice, asumiendo la tragedia, que *“el proceso histórico es, ante todo, lucha de clases y acontece que clases diferentes, en nombre de finalidades diferentes, usen medios análogos. En el fondo no podría ser de otro modo. Los ejércitos beligerantes son siempre más o menos simétricos y si no hubiera nada en común en sus métodos de lucha, no podrían lanzarse ataques uno al otro”*. Esta cita en apa-

riencia no viene al caso: Franco y su familia frente a un grupo armado no son precisamente dos ejércitos. Pero me parece pertinente la reflexión general que Trotski propone sobre los instrumentos de los revolucionarios: en nombre de la eficacia, en el caso de sus ejércitos, le parece que deben ser forzosamente análogos. Creo que esto no es necesariamente así. Todo lo contrario. No debería serlo. Quienes pretenden construir un mundo nuevo, pueden prefigurarlo en su misma práctica. A las fosas y los desaparecidos no se puede replicar con los mismos procedimientos. Lo contrario anuncia la reproducción, con otros personajes y con otro cemento ideológico, del mismo autoritarismo. Por eso, ejércitos como el sandinista se han diferenciado de sus enemigos, sabiendo enarbolar otra ética y pretendiendo incluso humanizar algo tan terrible como la guerra civil. Cuando los sandinistas entran a Managua, abren las cárceles y dejan abolida la pena de muerte; tal vez recurrieron a una táctica poco eficaz, permitiendo que muchos de los beneficiados con estas medidas engrosaran después las filas de la contrarrevolución. Sin embargo, otra sería la conclusión si se considera que la lucha de ellos no estaba dirigida a exterminar personas (aún cuando hubieren sido torturadores y esbirros de una dictadura) sino a fundar un orden radicalmente nuevo: más humano en el sentido cabal del término.

Aunque el marxismo es una teoría obsesionada por la práctica, no son muchos los marxistas que se han preocupado por la ética. Sobre este tema, como sobre otras cuestiones fundamentales, son prescindibles los discursos desencarnados. Hay que pensar (y optar) frente a situaciones concretas. Y creo que no siempre quienes critican a esta sociedad se han expresado (nos hemos expresado) con toda la necesaria claridad cuando se han cometido crímenes como el que motiva estas líneas. Pienso en los campesinos fusilados por Sendero. Debemos hacerlo no como concesión ante nuestros oponentes sino por nosotros mismos y para que nuestras esperanzas no se conviertan en pesadillas.

Estos problemas no son exclusivos del Perú. También ocurren en otros lugares. Por ejemplo en Barcelona, en junio de este año: una bomba colocada por una

organización armada, ETA, en un supermercado popular con el saldo de 19 muertos. Frente a ese hecho escribí una carta pensando en algunos amigos vascos e inútilmente esperé fuese publicada por un diario de San Sebastián. Incluyo a continuación ese texto: Creo que lo que allí se expresa es válido para el Perú, con el agravante de que por aquí también deambulan esos terribles "coches bomba" (A.F.G.).

Barcelona, 25 de junio de 1987

Sr. José Félix Azurmendi
EGIN

De mi consideración:

*No hace mucho estuve en Bilbao y San Sebastián. Aunque fue una visita fugaz, ese viaje y las conversaciones que he podido tener aquí en Barcelona con algunos amigos vascos y catalanes, me permitieron descubrir la imagen de un pequeño país en el que todavía existen grupos y movimientos sociales que han mantenido sus convicciones revolucionarias, a contracorriente de una Europa cada vez más conservadora. Caminar un fin de semana por las calles del casco antiguo de Bilbao y verlas literalmente ocupadas por jóvenes, es constatar en el ambiente como ha logrado persistir la izquierda de los años sesenta. Allá no se han dejado seducir por los encantos de la democracia liberal: a lo menos un sector significativo de la población, aquellos que a diferencia de la izquierda y derecha españolas de hoy, no quieren "ser europeos" y se reconocen como los "indios" del viejo mundo. En Bilbao me hicieron una entrevista que acaba de ser publicada en el *Egin*. Esto último me sirve de pretexto para mandar esta carta al periódico que Ud. dirige.*

Todo el entusiasmo que pude traer a mi regreso del País Vasco fue sepultado por los 19 muertos de los almacenes Hipercor. Pero sin minimizar este hecho, me indignó igualmente la forma como ese crimen fue encarado tanto por Eta como por Herri Batasuna. Calificarlo de un "error político" y no querer condenarlo de manera rotunda y sin ambages, significa abdicar en este

caso de cualquier criterio moral y no puedo sino recordar el tráfico con las palabras tan frecuente en mi país que permite, por ejemplo, llamar a una matanza como la que sucedió hace un año en los penales de Lima, "exceso". La diferencia entre izquierda y derecha no debe estar sólo en los proyectos. Debe estar también en la forma de encarar la realidad. Situaciones límites como este "múltiple asesinato" son una prueba. Una izquierda que se alimenta de enunciados y abstracciones —como pueblo, clases populares, nación— y que pierde de vista a los seres humanos en concreto, no anuncia un futuro muy alentador. El comunicado de Eta reconoce su error y afirma su apoyo al pueblo de Cataluña pero los catalanes son seres con nombres y apellidos, como los muertos de ese barrio popular de Barcelona. El problema no es sólo por qué estalló la bomba (y la responsabilidad consiguiente de quienes habrían sido alertados), sino el mismo hecho de depositar una carga explosiva en un lugar público e incluso la circunstancia previa de circular por las calles de una ciudad con un coche sobrecargado de explosivos. Los riesgos eran en todo momento demasiado grandes. Esos diecinueve muertos, cuando menos, reclaman que se revise la pertinencia política (y ética) de esos coches bomba. Los errores no sólo deben ser asumidos, también pueden ser sancionados. Y las víctimas podrían recibir reparaciones más efectivas que un comunicado. De lo contrario la autocritica es apenas un ritual sin contenido. Casi una burla.

En los años sesenta se acostumbraba dividir el mundo en dos. De un lado los revolucionarios y del otro, los defensores del orden establecido. El bien y el mal delimitados. Estos años terribles nos han obligado a superar estas fáciles dicotomías. Puede haber crímenes también en la izquierda. Cuando se producen, hay que denunciarlos con mayor vigor para no admitirlos como algo lógico y normal y para no terminar en la práctica dando la razón a los contrarios. Por azar he leído un texto de Josep Fontana en el que cita al sindicalista Joan Peiró, quien en plena revolución y no obstante la guerra civil y la amenaza fascista, no contemporizó con los crímenes cometidos en nombre y desde la izquierda: "Si el individuo tiene la prerrogativa revolucionaria de llevarse a los hombres para darles un paseo,

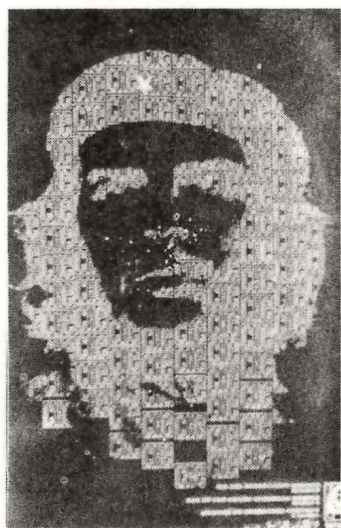
será entonces la propia revolución la que no tenga garantía alguna de que estos hombres no hayan caído en manos de criminales. La dolorosa experiencia ha demostrado que muchos de los inmolados lo han sido por manos criminales, y los criminales jamás podrán ser revolucionarios". Esta cita no debe gustar a los iluminados que se sienten encarnando alguna verdad eterna, en nombre de la cual pueden hacer y disponer de los destinos individuales. Ni tampoco a quienes definen a esos diecinueve muertos como un "error".

Quizá a la distancia y viviendo como se vive en el País Vasco, los amigos que allá conocí no habrán reparado en todo lo que esa bomba de Hipercor ha conseguido destruir. Pensando en ellos he escrito esta carta. Y también porque me resisto a compartir el pesimismo de quienes creen que terminó una época. Disculpen la extensión y ojalá valoren la sinceridad.

Atentamente,

Alberto Flores Galindo





UNMSM-CEDOC

Crónicas

UNMSM-CEDOC



UNMSM-CEDOC

MEMORIAS DE LA IRA

APRODEH, Asociación Pro-Derechos Humanos, y SUR, Casa de Estudios del Socialismo, vienen auspiciando el recorrido itinerante de "Memorias de la Ira. Documentos de Reportero-Gráfico para el Derecho a la Vida": secuencia de cuadros en la que Jesús Ruiz Durand ensaya una aguda reflexión artística sobre la violencia y sobre el uso que los medios masivos hace de ella. En coherencia con tal propuesta, la muestra circula preferentemente por espacios considerados alternativos. Entre las barriadas de Lima ha sido exhibida ya en Villa El Salvador y Comas, antes de inaugurarse formalmente en el Museo de Arte y de Historia de San Marcos en la histórica casona del Parque Universitario, hoy centro de una nueva modernidad popular. Próximamente el conjunto viajará a provincias, deteniéndose primero en Ica, Arequipa y Cuzco. A continuación ofrecemos una versión ligeramente corregida del texto que —bajo el título de "Pintura y testimonio"— acompaña a la exposición.

Ucchuraccay, El Frontón, Pucayacu. Las imágenes son todas conocidas. Forman parte de la antología del horror con que cierto periodismo nos insensibiliza hasta alimentar nuestro hastío. Sin embargo, en los cuadros de Jesús Ruiz Durand nos conmueven y deslumbran. El tránsito del papel periódico al lienzo pareciera devolverles su intensidad original.

En esto tiene que ver el despliegue de un formato mayor, así como la valoración especial que nuestra cultura dominante otorga a la obra única, a la pintura como género. Pero más importante resulta el juego de tensiones internas sugerido por una opción técnica que reelabora fotografías para reafirmarlas en nuevos términos, poniendo así de manifiesto su precariedad y dependencia.

A ello apuntan los colores planos y neutros, los matices escasos y yuxtapuestos, incluso esa aureola mate que perfila las figuras otorgándoles una vibración peculiar. A cierta distancia el efecto es el de una fotografía deformada por la impresión rotativa o, más exactamente, por la pantalla del televisor. Una imagen tecnológica obtenida con medios artesanales.

No hay dificultad alguna para reconocer la raigambre Pop de estos procedimientos. Ya a finales de la década del 60, Ruiz Durand llevó hacia desarrollos críticos este lenguaje que el medio había asumido en su vertiente más superficial y cosmopolita. El esfuerzo actual es un regreso maduro a aquella experiencia. Los colores acallados, casi fúnebres, eluden las deliberadas estridencias que antaño sostenían el sentido de la obra sobre un fuerte impacto visual. Tras la sobriedad del discurso ahora postulado se perfila otro tipo de propuesta. Respetar el estatuto formal de la fotografía periodística para mejor acercarse a lo que Roland Barthes percibiera como el orden fundador de la fotografía a secas: no el Arte, o la Comunicación misma, sino la Referencia, el registro de lo Real, la evidencia irrefutable de lo acontecido.

Esta alternativa asedia la condición estrictamente plástica de cuadros que se ven así empujados hacia una relatividad extrema. En ellos, el valor testimonial compite con cualquier consideración estética, pero sin pretender desplazarla del todo. Se trata, al fin y al cabo, de pinturas. Piezas cuya carga personal es irreproducible por medios mecánicos, aunque su interés y su tema provengan de semblanzas así obtenidas.

Esta dualidad, esta ambivalencia, le permite a Ruiz Durand hacer visible la identidad transparente de la fotografía, sus aspectos esenciales pero generalmente soslayados: no sólo el documento sino la imagen, no sólo la imagen sino el uso ideológico que su masificación implica.

El arte actúa así como una puesta en evidencia de la fotografía, pero al mismo tiempo como su puesta en duda, descontextualizándola para mejor enfocarla. En ese proceso logra nutrirse de lo que es su rasgo más valioso y específico, su referencialidad absoluta. El resultado se ubica en los resquicios que separan a la vida de sus representaciones. Grietas en algo similares a las que distancian a la creación del simple registro o al espectador del fotógrafo mismo.

Es por esto interesante que el conjunto haya sido concebido como un homenaje a los reporteros gráficos: quizá sean ellos quienes más claramente asumen esa condición fronteriza. Y efectivamente, allí están los mártires de Uchuraccay, tomados por Ruiz Durand de las últimas fotos que los muestran juntos y con vida. El tratamiento plástico resalta la extraña energía que emana de sus cuerpos: nos miran desde un mundo **otro** que es cada vez

más el nuestro. El de la puna, el de la muerte. El del conocimiento que tenemos del desenlace fatal que les espera: ese futuro terrible que es ya pasado, pero se reactualiza en cada mirada nueva.

Aquí se encuentra implícita aquella cualidad perturbadora que Barthes denominó **punctum**. Una presencia disonante que nos lastima y convoca. Puede contener un elemento de azar, mas no de arbitrariedad. Su ubicación e intensidad depende de la conciencia establecida en el espectador, pero este factor subjetivo debe paradójicamente sustentarse en la objetividad aceptada del registro fotográfico.

Es esa relación la que fácilmente se sofoca en la atmósfera saturada de algunos medios masivos. La diagramación y las leyendas, la aglomeración de imágenes y su reiteración gratuita: textos y contextos donde el potencial crítico de la fotografía suele devaluarse. Al ofrecérsola nuevamente aislada, el cuadro hace otra vez visible ese sentido que la contaminación informativa banaliza.

He allí la apuesta de Ruiz Durand: por medio de la pintura, recuperar para la fotografía aquella agudeza perdida en su abuso periodístico. La **agudeza**, no el escándalo. Elude por eso toda truculencia —propicia para una denuncia de corte moral, pero difícilmente para una meditación duradera— hurgando más bien los sutiles trastocamientos que en las imágenes nos revelan un país fracturado.

La confrontación de tiempos dislocados tiene aquí un papel importante. El tiempo existencial de los reporteros muertos, como hemos visto, pero también nuestro fragmentado tiempo cultural en cuyas fisuras tanta violencia anida. Es lo que primero nos golpea ante el abrumador contraste de un moderno helicóptero militar y los campesinos de Uchuraccay vestidos en su atuendo tradicional, aunque con prendas sospechosamente nuevas. Pero lo que en el fondo nos lacera es una presencia más sutil: el rutilante hule negro del bulto en el que los comuneros portan los despojos de alguno de los periodistas muertos (la impresión se reafirma si sabemos que las bolsas de polietileno fueron inventadas por el ejército norteamericano para una evacuación más cómoda de cadáveres durante la guerra de Vietnam).

Ese brillo —tan irritante y revelador— está presente en la foto misma pero ha sido opacado por su difusión inescrupulosa. A tal ceguera ideológica el artista contrapone una valoración pictórica, una denotación plástica del **punctum**, del elemento desconcertante que punza nuestra conciencia hasta adquirir las proporciones de una revelación política. Como el sello policial que Ruiz Durand acentúa en el cuadro donde un grupo de mujeres esgrime, en primer plano, el “certificado de buena conducta” del ser querido y desaparecido. O la hoz y el martillo que parecen sugerir una extraña y mítica victoria al sobrevivir casi intactos sobre los restos bombardeados de El Frontón. O la mirada —silente y densa, quizá profética— del niño que acompaña así el gesto heroico de su madre indígena, erguida y con el puño levantado ante la ofrenda floral que es todo lo que queda de su esposo victimado en aquella masacre.

Se trata de elementos mínimos pero cruciales, tal vez más importantes que el tema demasiado obvio de cada imagen: lo que interesa son los detalles, no los excesos. El gesto contenido del padre que reconoce a su hijo entre una montaña de cadáveres, antes que los cadáveres mismos. En la foto original, en las explícitas primeras planas, el hedor visual nos aturde y pasma, reduciéndonos a la impotencia. En el cuadro, los restos descompuestos quedan apenas sugeridos por líneas punteadas y siluetas informes. Ruiz Durand apela al instinto, pero sobre todo a la reflexión. Su tema no es el mero horror, sino el horror manipulado, la mirada tecnológica que lo despoja de sentido y nos anestesia.

Hay aquí cierta paradoja en el uso de una técnica considerada pre-industrial. Sin duda la propuesta se ve potenciada por esa contradicción aparente entre medios y fines, pero al precio de arriesgar otra suerte de distorsiones. Por ejemplo, la mistificación que suele amenazar a la pintura considerada artística. O la resignificación tendenciosa de piezas que pueden ser circuladas individualmente por espacios donde toda rebeldía se asimila alegremente. Frente a estos peligros Ruiz Durand toma algunas precauciones.

Entre ellas, la de exponer las obras siempre en conjunto, de modo tal que anuden sentidos hasta generar un contexto propio. Sólo en él se entienden cuadros como aquél donde decenas de universitarios salvadoreños yacen rendidos ante las sombras atentas de los soldados que allanan su centro de estudios. Es la única

pintura cuyas alusiones precisas parecen escapar a la circunstancia peruana inmediata. Pero esta singularidad se explica en la notable relación que esa imagen establece con otra muy similar: la de los indefensos sobrevivientes de El Frontón poco antes de ser torturados y luego muertos por sus captores. En la cercanía física de ambos cuadros podemos leer toda una perspectiva política sobre la generalización creciente de nuestra violencia y su posible porvenir: la guerra civil que ya asedia Centroamérica.

Esta integración —esta integridad— de contenidos se ve además defendida por la decisión de no exponer preferentemente en los privilegiados ámbitos de lo artístico, sino sobre todo dentro de un circuito alternativo que incluye barriadas, sindicatos y universidades populares. En ese recorrido, en el público distinto que postula, la muestra encontrará su sentido. Aquel que hace de la radicalidad artística una práctica social y no una simple retórica.

Consciente de la fragilidad y de la importancia del vínculo así establecido, SUR contribuye a fortalecerlo asumiendo algunas de las tareas necesarias de coordinación y montaje. (Sebastián Gris)

DERECHOS HUMANOS: Estado y ciudadanos

Solemos ser ingenuos al pensar que los derechos humanos son evidentes y han aparecido como derivado natural de la condición humana. Por eso desconciertan las transgresiones y el desconocimiento de derechos tan elementales como la vida, la libertad, la igualdad. Es útil, entonces, recordar que esos derechos **tienen historia**, que cada uno fue conquistado en un momento dado y por un grupo social en función de sus exigencias. Pero hace falta reconocer también **la verdad** que contienen, más allá del momento en que la humanidad alcanzó a formularlos. De esta manera, en ellos se puede encontrar no sólo sustento a reivindicaciones inmediatas sino también fundamentos para una nueva sociedad. Todo esto puede explicarse mejor con un ejemplo. El principio de la igualdad fue uno de los sustentos del mundo moderno. Ahora ya no es suficiente. El desarrollo capitalista demostró que se puede hacer de este principio una farsa. Definitivamente los hombres no son iguales y se diferencian no sólo por sus ingresos, también por sus tradiciones culturales y no se pueden

pasar por alto estas peculiaridades. En cambio se puede afirmar categóricamente que **valen** igual: andinos u occidentales, por ejemplo, tienen una misma medida que es justamente otro hombre. Diferentes culturas pero del mismo valor.

Estos son algunos comentarios suscitados en el conversatorio que sobre "Ética y política" organizó, SUR, con la presencia del filósofo alemán Ernst Tugendhat, José Ignacio López Soria, Rector de la Universidad de Ingeniería y Miguel Azcueta, alcalde de Villa El Salvador. Pero en esa conversación no se insistió adecuadamente en que los derechos humanos se refieren a los derechos de las personas con respecto al Estado en tanto máximo poder y concentración de la dominación social. En nuestro país se ha escamoteado precisamente este aspecto queriendo convertir a los derechos humanos en un término genérico, equiparable con cualquier derecho y aplicable a cualquier circunstancia. Se desdibuja en el ámbito específico de los DD.HH. y se coloca en el mismo nivel a los actos individuales y los que proceden del Estado. (Cecilia Rivera).

EL CHE GUEVARA EN LA IMAGINACION POPULAR

La imagen del Che: la podemos encontrar en estatuas, en pequeños bustos, en calcomanías que supuestamente adornan microbuses, pintada en los guardafangos de los camiones. Aquí no se trata de un fenómeno propiciado por el Estado, luego de una revolución triunfante, como sucede en Cuba. No es tampoco un culto inducido por la "sociedad de consumo", como ocurrió años atrás en Estados Unidos. No sabemos donde están esas fábricas clandestinas, ni quiénes son esos artesanos que han descubierto lo rentable que es reproducir la imagen de un guerrillero. el punto de partida parece encontrarse en una demanda alejada de los medios intelectuales o de las capas de mayores ingresos; se trata de un público urbano, presumiblemente mestizo, ubicado en el abigarrado mundo de los servicios, para el que la figura del "Che" —con toda la dignidad del caso—, puede acompañar a la imagen de Sarita Colonia o el Señor de los Milagros. No es una opción partidaria. No se identifica con ninguna filiación política. Esta elección ha sido ejecutada al margen de la propia izquierda que, por lo general, prefiere otros símbolos, menos "aventureros", menos "pequeño burgueses", para citar la jerga

habitual. Elaboración espontánea, entonces, que no encuentra parangón en Bolivia (donde Guevara apenas es recordado por los restos de su Ejército de Liberación Nacional) y ni siquiera en su tierra natal, en Argentina, donde a lo más es una imprecisa referencia histórica.

¿Cómo explicar su popularidad en el Perú? La explicación no la podemos encontrar en nuestra historia inmediata, con la que Guevara apenas tuvo un contacto fugaz. La revolución cubana, el foquismo y la Organización Latinoamericana de Solidaridad —salvo en 1962 ó 1965— no tuvieron sobre el Perú el impacto que consiguieron en el Caribe, Venezuela o Chile. Puede tratarse, luego de estos descartes, de la reelaboración de un personaje histórico desde la cultura popular. ¿Para qué? Quizá para subrayar el heroísmo como cuando se lo reproduce con una metralleta en alto, o quizá para exaltar el sacrificio, como cuando su imagen yacente parece identificarse con el sacrificio de un Cristo. ¿Resignación o rebeldía? Probablemente ambos sentimientos, como expresión de la tensión y la angustia que recorren a las clases populares.

Justamente estas dos versiones del Che aparecen condensadas en las páginas finales de **El zorro de arriba y el zorro de abajo**, cuando la novela desemboca en ese mensaje político y profético que se confunde a su vez con el testamento de José María Arguedas. El Che aparece como “un retrato al óleo” en la oficina del padre Cardozo, encima de una imagen que recoge el rostro de un Cristo indianizado. El padre admitirá que el Cristo lo compró en una calle del Cuzco y que el retrato del Che lo pintó él mismo. Otro personaje arguediano, Bazalar, comentará “Corioso, señores!. Hey visto a jovencitos y jovencitas guardar en so bolsillo u cartera postales del Che”.

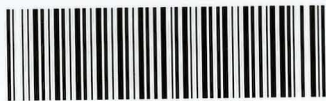
Los zorros fue terminada en 1969. Entonces era abundante la imaginería popular alrededor del Che en el Perú. Siguió siéndolo en el decenio siguiente. Veinte años después de su muerte, todavía se puede encontrar su imagen, aunque borrosa y desdibujada por el tiempo, en algunos guardafangos. Si se prolonga hasta hoy es tal vez porque en el Perú, a diferencia de otros países de Latinoamérica, los mitos y las tradiciones de la izquierda de los sesenta persisten: no han sido olvidados, ni arrasados por olas represivas. (Alberto Flores G.)



*Sobre todo, sean capaces de
sentir en lo más hondo cualquier
injusticia cometida contra cualquiera
en cualquier parte del mundo*

Ernesto Che Guevara a sus hijos

U.N.M.S.M. BIBLIOTECA CENTRAL



000000260503

UNMSM-CEDOC

escritura:
diseño gráfico: jesús ruiz durand