Márgenes

ENCUENTRO Y DEBATE

Nacionalismo peruano: entre la crisis y la posibilidad. *Gonzalo Portocarrero*
El conflicto tradición-modernidad en mujeres de sectores populares. *Marga Stahr y Marisol Vega*
Ser joven y mestizo. Crisis social y crisis cultural en el Perú de hoy. *Imelda Vega-Centeno*

Izquierda, democracia y crisis en el Perú. *Guillermo Rochabrún S.*
Asamblea Nacional Popular. *Eduardo Cáceres*
Comisión Ames. *Fernando Rospigliosi*

REVISTA SEMESTRAL
Año II Nº 3

CASA DE ESTUDIOS DEL SOCIALISMO
SUR

MARGENES
Encuentro y debate, Año II, No. 3, junio de 1988

Edición

Maruja Martínez

Corrección

Mónica Feria

Secretaria

Gladys Evans

Composición: *Luis Bartolo.* **Montaje:** *Víctor Guillén.* **Impresión:** *OCISA*

Correspondencia

SUR, Casa de Estudios del Socialismo
Apartado 14-0098. Lima, Perú

Indice

Editorial

La crisis constituye el signo mayor de nuestro tiempo. Esta evidencia vuelve a imponerse al terminar la corta primavera alimentada por las ilusiones que depositó en el Apra parte de la sociedad peruana. El penoso espectáculo de las marchas y contramarchas del Parlamento en torno al proyecto presidencial de estatificación de la banca, cierra este período con la derrota sin atenuantes de los arrestos reformistas del gobierno aprista. Esta experiencia ha servido, además,para mostrar los límites de una política que creía poder realizar reformas, sin encarar los costos políticos que toda transformación –incluso aquellas inscritas dentro de los límites del sistema–, supone. Por otra parte, la prepotencia desplegada por la triunfante derecha económica que, gracias al poder de su dinero, fue capaz de desplegar una exitosa campaña política capitalizando el descontento frente a la ineficiencia y corrupción imperante en las empresas estatales, y recurriendo al temor de los pequeños propietarios, ha vuelto a poner en evidencia los límites de la institucionalidad democrática hasta ahora vigente, para realizar desde su interior transformaciones sociales sustantivas.

Este fracaso de la democracia liberal queda también patentizado por la final impunidad que envuelve a la masacre de los penales. Luego de una minuciosa investigación multipartidaria, realizada por una comisión elegida por el Parlamento y cuya objetividad y ponderación fue reconocida por propios y extraños, el encarpetamiento sin debate del informe de la Comisión Ames recuerda la peor tradición oligárquica. Pero si el camino de la legalidad parlamentaria fue cerrado por el APRA, y si la defensa de la legalidad no es una coartada para sostener el injusto orden vigente, es necesario recurrir a otros canales de acción que la organización popular brinda. Una lección que debiera haberse aprendido luego de Uchuraccay es que la impunidad de hoy alimenta la barbarie de mañana. Hasta el momento todas las masacres permanecen impunes y siguen acumulándose las denuncias sobre el uso cotidiano de la tortura y los secuestros.

¿Está condenada la sociedad peruana a la impotencia? Aceptarlo es subestimar la enorme potencialidad de las clases populares. La reciente celebración de la Asamblea Nacional Popular, muestra que, en medio de un período en que se acelera el curso de la historia y se agudizan crecientemente las contradicciones, hay enormes reservas potenciales de fuerza a las que la izquierda debe recurrir. Es evidencia de miopía histórica que la consolidación de la ANP encuentre trabas en una mezquina defensa de intereses particulares, como quedó tristemente evidenciado durante el desarrollo del Paro Nacional reciente. Y que, en medio de esta situación, la izquierda se distraiga en la lucha por cupos, candidaturas y disputas caudillescas con los ojos puestos en las elecciones del 90 es, por lo menos, irresponsable.

¿No hay entonces alternativa? Los socialistas tenemos una. La organización de una sociedad de productores donde los trabajadores controlen el poder a través de una democracia directa. Donde tienda a extinguirse la oposición entre el trabajo manual e intelectual y entre el campo y la ciudad. Donde los funcionarios públicos sean fiscalizados por el pueblo y donde los cargos sean inmediatamente revocables. Hoy es más imprescindible que nunca rescatar la dimensión utópica de la revolución contra la muerte de las ilusiones, la fatiga de la imaginación y el estéril pragmatismo.

Encuentro

Nacionalismo peruano: entre la crisis y la posibilidad

Gonzalo Portocarrero

"El Perú me asusta... amo y odio al país, o sea, me duele".

(Wili, 20 años)

INTRODUCCION

Para muchos, sino la mayoría de los habitantes de este país, ser peruano es algo incierto, equivale a no saber bien lo que se es. Desde la perspectiva oficial, que se empeña en dar por hecho algo que, en todo caso, se trata de construir, la sinceridad implícita en el reconocimiento de la precariedad del sentimiento nacional puede ser considerada como derrotista, frívola y hasta irresponsable. Una antigua tradición nos impulsa a reprimir u ocultar nuestros sentimientos, a separar lo privado de lo público; así, pese a que las verdades oficiales sean contradichas a cada instante, no son públicamente desmentidas, y permanecen –no se sabe bien– si como justificaciones o como ideales, si con hipocresía o dolor sincero. ¿Por qué razón entonces romper –una vez más– el *"infame pacto de hablar a media voz"*? [1]. ¿Por qué tratar de identificar nuestras reales ideas y actitudes hacia nuestro país?

Porque, a pesar de todo, ser peruano es un gran deseo, compartido por una mayoría que siente que la verdad oficial que pro-

1. Frase de Manuel Gonzalez Prada

clama al Perú como una nación ya formada que pertenece a la civilización occidental y cristiana es mistificación y encubrimiento.

Esta es una propuesta que no emociona ni convence, que difícilmente puede ser defendida "a boca llena", pero que suele convertirse en obstáculo para imaginar un país diferente, pluricultural pero socialmente integrado y, sobre todo, plenamente conciente de su originalidad histórica.

El nacionalismo tradicional se basó en: sacralizar las fronteras geográficas, fomentar un culto a la patria entendida como algo diferente y superior a los hombres y, por último, en entender el progreso como una homogenización cultural que nos acercaría cada vez más al modelo representado por las sociedades desarrolladas. Este proceso cuyo episodio central sería la lucha contra la naturaleza por explotar nuestros recursos, conduciría a la fraternización de todos los peruanos. Es este nacionalismo, construido sobre la convocatoria al olvido de las diferencias en la expectativa de un progreso material rápido e indefinido, el que se encuentra en cuestión. Ya con González Prada, el *"gran despertador de conciencias"*, empieza la crítica de esta idea cuando afirma que el verdadero Perú está compuesto sobre todo por los indios.

> *"No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera"*[2].

Más tarde Mariátegui profundiza esta crítica y en contra de la verdad oficial de la época sostiene que el indio es *"el cimiento de nuestra nacionalidad en formación"*[3]. Las que ayer fueron críticas incisivas, pero relativamente aisladas, se convierten hoy en una afirmación de consenso: el Perú es una tarea por hacer.

Así, en medio de la crisis económica, el naufragio del viejo orden y el desvanecimiento de la prosperidad prometida, surge el anhelo de un "proyecto nacional": de un nuevo orden basado en un sentimiento de comunidad e identificación con el

---

2. Manuel González Prada. **Páginas Libres.** Ed. Fondo de Cultura Popular. Lima, 1966, p. 63.
3. José Carlos Mariátegui. "Lo nacional y lo exótico" en **Peruanicemos el Perú.** Emp. Editora Amauta S.A. Lima, 1981, p. 26.

país y que haga posible compartir esfuerzos, sacrificios y victorias. De esta manera, renacería la confianza, el optimismo y la capacidad de entrega, allí donde ahora reina el miedo, la duda escéptica y el individualismo.

Pero el ansiado proyecto nacional, además de una concertación de voluntades en torno a ciertas metas, implica también el reconocimiento de igualdad entre las tradiciones culturales que manifiestan una capacidad viva y creadora en el Perú de hoy. Para ponernos de acuerdo sobre el futuro necesitamos comenzar por asumir nuestro pasado. Ello significa la revaloración de lo andino y, como correlato necesario, el sacudirse tanto del tradicionalismo conservador como de la idea de que lo criollo es el único factor definitorio de la nacionalidad peruana. La vocación profunda del Perú, tal como lo señalara Arguedas[4], es la de ser una nación pluricultural, donde las grandes tradiciones sean capaces de dialogar entre sí, de intercambiar valores, juicios y costumbres, de crear un espacio de coincidencia donde se defina lo peruano.

Es en este contexto de crisis del nacionalismo tradicional y de expectativa por la definición de una idea fuerte sobre el futuro, que nos preguntamos acerca de cómo los jóvenes ven y sienten al Perú de hoy, qué conocen y valoran del Perú de ayer, cómo imaginan y qué exigen al Perú de mañana.

¿Por qué jóvenes?, y ¿por qué no, por ejemplo, intelectuales adultos? Una primera respuesta, no por obvia menos cierta, es que los jóvenes de ahora son los hombres de más tarde y, por tanto, sus actuales ideas y actitudes son indicio seguro de los problemas y posibilidades que el Perú enfrentará en un futuro próximo. Una segunda razón tiene que ver con la emergencia de la juventud, especialmente la urbano-popular, como actor social privilegiado. En efecto, los jóvenes son los primeros en salir a la calle, los que están dispuestos a dar algo por nada, a orientar sus comportamientos por móviles altruistas. Por su relativa ausencia de compromisos, por la plenitud de su energía vital, por su situación en el Perú de hoy, los jóvenes constituyen la fuerza con el mayor potencial transformador. Si son el principal problema son también la mayor esperanza. El Perú es un país joven. En 1981, el 20.4o/o de la población contaba entre 15 y 24 años y el 42.8o/o menos de 15 años.

Hay también una razón menos evidente pero no menos importante, una percepción cada vez más generalizada, una suerte

---

4. José María Arguedas. **Formación de una Cultura Nacional Indoamericana.** Ed. Siglo XXI. México, 1975.

de contrapunto a la verdad oficial: el Perú es un *"país adolescente"* (L.A. Sánchez)[5]; un pueblo que aún no ha logrado asumir su pasado en función de un proyecto colectivo donde se hermanen el recuerdo con el perdón, el realismo con la esperanza. Esto es, una sociedad sin una identidad (propia) incapaz de transmitir a sus miembros la sensación de ser parte de una comunidad que los apoya, estimula y espera de ellos lo mejor de sus esfuerzos. Precisamente es en la juventud cuando se nos plantea el problema de la identidad, cuando en base a las posibilidades que reconocemos en nosotros y a las oportunidades que nos ofrece el medio, tenemos que cristalizar una imagen de lo que somos, que nos sirva de hipótesis para ingresar al mundo adulto de la responsabilidad y el compromiso estable[6]. De esta manera, en la juventud peruana coinciden dos crisis de identidad: la del país, y la propia de la edad. No es sólo que en la juventud se agudicen los problemas del Perú, como el desempleo y la falta de oportunidades, sino que los jóvenes para plasmar su identidad personal tienen que definir sus ideas y actitudes frente a un país que tiende a marginarlos. De la definición de estos sentimientos y opiniones depende en mucho el futuro del Perú.

En contra de una tradición elitista que nos lleva a valorar solamente a los grandes intelectuales, el escuchar a los jóvenes nos hace pensar que la profundidad en el juicio, y la frase feliz no son patrimonio exclusivo de un grupo privilegiado por su acceso a la cultura sino que también se encuentra en el sentido común de la persona que reflexiona con atención sobre sus propias circunstancias.

Pero, por supuesto, nada emerge del vacío. Las opiniones y actitudes de los jóvenes, lo que ellos "tienen en la cabeza", sus ideas, sentimientos y formas de interacción social, tienen una historia, forman parte de una tradición, de un conjunto sistemático de argumentos sobre lo que ha sido, es y puede ser el Perú[7]. Aunque en principio cada tradición puede ser identificada en sus elementos esenciales, siempre se encontrará entretejida en siste-

---

5. Luis Alberto Sánchez. **el Perú: Nuevo Retrato de un País Adolescente.** Mosca Azul Editores. Lima, 1981.
6. Esta definición está inspirada en Erik Erikson, **Childhood and Society.** Ed. Norton. New York, 1950. También del mismo autor: **Diálogo con Erik Erikson.** Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.
7. El concepto de tradición, central en el presente ensayo, está inspirado en José Carlos Mariátegui, especialmente en el ensayo "La Tradición Nacional" en **Peruanicemos el Perú.** Emp. Editora Amauta S.A. Lima, 1981, pp. 121-123.

mas a veces equilibrados pero otras poco integrados y contradictorios, donde el cruce de diversas valoraciones tiende a producir ambivalencias e incertidumbres que tironean al sujeto que las porta.

Trataremos, pues, de examinar al Perú que los jóvenes tienen en mente. A partir del análisis de sus opiniones y actitudes hacia el país nos interesará identificar las tradiciones culturales que las sustentan. Todo ello en la perspectiva de examinar la crisis del nacionalismo tradicional, de rastrear sus orígenes y avizorar de qué combinación de tradiciones podrá surgir el nuevo nacionalismo al que hoy se convoca como una de las fuerzas creadoras del Perú futuro.

FORMACION Y CRISIS DEL NACIONALISMO TRADICIONAL

> *"El Perú ha sido siempre el país de las vicisitudes trágicas"*
>
> José de la Riva Agüero

¿Hasta qué punto está vigente el nacionalismo tradicional? ¿En qué medida sus temas y actitudes modelan el pensamiento y sensibilidad de la juventud de hoy? Para responder estas preguntas comenzaremos por consultar a los propios jóvenes, por citar y examinar sus opiniones manifiestas. Ubicados los síntomas de la crisis habrá que rehacer la genealogía del nacionalismo tradicional para identificar las raíces de su insuficiencia y su relación con la débil conciencia nacional. Finalmente, en un próximo apartado, analizaremos los planteamientos de la juventud, sus dilemas y apuestas; examen que permitirá presentir el futuro nacionalismo.

Pero antes de examinar las opiniones de los jóvenes es necesario referirnos a la tesis básica del nacionalismo tradicional, a su definición de lo peruano. Sólo después será posible evaluar su vigencia en la juventud peruana. Según el nacionalismo tradicional el Perú es una nación constituida. Como afirma uno de los divulgadores más caracterizados de esta idea, Gustavo Pons Muzzo:

> *"La fusión operada entre lo que trae España y los elementos aborígenes existentes aquí, dio por resultado una nueva sociedad, que fue el fruto de la transculturación ocurrida, sociedad que tiene mucho de español e indígena pero que es*

diferente de ambas porque también tiene mucho de propia peculiaridad"[8].

De acuerdo con esta tesis existiría una identidad nacional, un conjunto definido de ideas, sentimientos y costumbres con los cuales los peruanos se han identificado o se identificarán en un futuro próximo. Identidad que, según la misma tesis, se habría gestado en la época colonial para nacer luego a la conciencia en la emancipación y, finalmente, madurar en el transcurso de la república.

Veamos las opiniones de los jóvenes. Empecemos preguntando si acaso existe una identidad nacional, si hay un sentimiento de lealtad que unifique a todos los peruanos en torno a una idea del pasado y a un ideal para el futuro. A continuación transcribimos un conjunto significativo de respuestas *:

1. *"Creo que la gente que puede decir que se identifica es muy poca, porque lo que ahora está existiendo en el Perú: los síntomas extranjeros como la llegada de la música Pop. . . eso nos aleja un poco de lo que sería una integridad nacional".* (Eduardo).
2. *"No existe una identidad nacional. Yo al irme al extranjero extrañaría mi patria, pero no hay una identificación que una a todos los peruanos. Hay distintas personas en su forma de pensar, no hay un punto de vista que todos vamos por ese fin".* (Carlos).
3. *"Sí existe, digo soy peruano ¡ah! Por la tradición, los antepasados, los incas, por las maravillas que hicieron en el extranjero se sorprenden".* (Mauro).
4. *"Yo pienso que sí, porque mi mamá dice que viajó a Venezuela. . . y cuando oyes una canción del Perú. . . te entra algo como que extrañas a tu patria".* (Pilar).
5. *"En términos generales no, el peruano tiene poco civismo, hay una mayoría que parece que se arrepintiera de ser peruano. . . hay un grupo que es una minoría que siente orgullo. Hay una falta de civismo, terrible, acá en el Perú".* (Gabriel)
6. *"Cada peruano tiene un sentimiento de eso. . . lo llevamos en la sangre por lo que se ha criado bajo suelo peruano,*

---

8. Gustavo Pons Muzzo. **Historia del Perú. La Cultura Peruana.** Imp. Iberia. Lima, 1967, Cap. X, p. 133.

* Sobre las características y representatividad de la muestra ver el anexo metodológico.

la costumbre de todo, ¿no?. . . el peruano es alegre. . . por último no dejarse marginar y en sus costumbres el sancochado que come". (Elizabeth)

7. *"Nos une lo cholo, la piel oscura y el pelo lacio. Es algo que nos identifica, ¿no? acá, o que admiran bastante en el extranjero".* (Luis)

8. *"No hay ese sentimiento de amor, de cariño por la patria. Casi nadie se da íntegro, con todas sus fuerzas, porque ahora, si estudian es solamente por la superación de sí mismo. Pero yo trato de hacer esa superación común de todos".* (Víctor)

La primera impresión al leer estas opiniones es que son familiares. Nos resulta tan fácil reconocerlas que las sentimos, de alguna manera, también nuestras. Una segunda impresión es que todas nos señalan algo válido. Algunas, sin embargo, son más significativas porque se remiten a un criterio más esencial. Nos interesará examinar la mayor o menor vigencia del nacionalismo tradicional en estos planteamientos.

Para algunos existe una identidad nacional; ellos, al menos en apariencia, tienen seguridad en sentirse peruanos, piensan que comparten algo relevante con los demás. Otros, en cambio, sienten que, pese a su disposición personal a identificarse con el país, los peruanos como colectividad no llegamos a ser todavía una nación. Pareciera entonces que, en el caso de los primeros, el nacionalismo tradicional fuese aún eficaz y apto para producir certidumbre sobre el pasado y porvenir del Perú. En cambio las opiniones de los otros, mientras tanto, indicarían la decadencia e ineptitud del nacionalismo oficial para generar un sentimiento de identificación y lealtad hacia el país. Pero antes de extraer alguna conclusión es necesario un análisis de las respuestas.

Para Mauro la admiración por el pasado incaico constituye el sentimiento que fundamenta la identidad nacional. Admiración tanto más sentida porque hasta los extranjeros se *"sorprenden"* de las *"maravillas del imperio"*. Para Luis la base de lo peruano sería la homogeneidad racial, *"lo cholo. . . la piel oscura y el pelo lacio"*, un *"tipo físico admirable"*, que tiene prestigio en el extranjero. Elizabeth considera que lo definitorio de lo peruano son las costumbres y el carácter. Ser alegre y rebelde y los usos, como comer sancochado, serían rasgos compartidos por todos los peruanos. Características que se llevarían en la sangre por *"haberse criado bajo suelo peruano"*. Pilar se siente peruana porque de vivir fuera del país extrañaría con intensidad a su patria. Para ella, sería decisiva su relación con la música.

En apariencia, todas estas opiniones retoman tanto la orientación general –el afirmar como dada la identidad nacional–, como diversos temas del nacionalismo tradicional. Sin embargo, si bien es cierto que el nacionalismo oficial define al Perú como una nación mestiza, en ningún momento los defensores de esta tesis consideraron lo mestizo como sinónimo de lo cholo. Tradicionalmente, lo mestizo ha sido entendido como un hecho biológico y/o cultural, mientras que lo cholo se ha referido más a lo social. En cualquier forma, lo cholo resulta más restrictivo y menos difuso que lo mestizo; y una definición de lo nacional así basada deja fuera a los blancos, negros y mestizos claros.

De otro lado, la tesis de que en el Perú existe un carácter nacional se inscribe en el nacionalismo tradicional; pero a diferencia de la opinión de Elizabeth, en esta perspectiva se acentúan los rasgos pasivos del supuesto carácter nacional, como el ser pacífico, y no ciertamente, los activos como el ser rebelde[9]. Pilar confunde un sentimiento personal (nostalgia) con lo que es un hecho colectivo. Por último la declaración de Mauro podría ser encuadrada, al menos parcialmente, en el nacionalismo tradicional. No obstante, es muy evidente su superficialidad.

Veamos ahora las opiniones y argumentos de aquellos que niegan o dudan de la existencia de una identidad nacional. Eduardo considera que la invasión de la cultura extranjera impide que los peruanos se identifiquen con lo propio, obstaculizándose así

---

9. Raúl Porras B., por ejemplo, tratando de caracterizar la psicología nacional decía: "*El peruano de hoy, como el quechua imperial de los incas, como el súbdito virreynal o el soldado de las huestes libertadoras, se caracteriza por su rechazo del exceso y de la violencia, por su amor a la templanza y a la urbanidad*" en **Los Cronistas del Perú.** San Martí y Cía., Impresores. Lima, 1962, p. 50-d.
De otro lado, Alejandro Deustua se expresa en los siguientes términos: "*Nuestro pueblo es de una mansedumbre excepcional, su nivel de moralidad no provoca alarma, sino más bien sentimiento de piedad: con una docilidad ejemplar, derivada de su inconsciencia o de su resignación, sufre cuantas imposiciones decretan las clases superiores en el juego de sus intereses políticos y económicos; paga los impuestos creados para fines que no llega a comprender, se deja arrastrar por los gamonales al campo del trabajo y allí hace producir a la agricultura y a la minería cuanto es permitido que produzca en las condiciones creadas por sus amos: enrolado a la viva fuerza en las multitudes que secundan los propósitos de los caudillos. Rinde la vida, después de ejecutar cuantas acciones les impone nuestra disciplina militar. ¿Qué más se le puede pedir?*". Citado de: "El Problema Pedagógico Nacional" de Alejandro Deustua en **Biblioteca de Cultura Peruana Contemporánea. IX. PEDAGOGIA.** Carlos Salazar Romero. Ed. El Sol. 1ra. Edición. Lima, 1963. pp. 11-12.

la integración nacional. Carlos diferencia lo que es extrañar la patria, de lo que él llama una meta colectiva asumida por todos los peruanos. Como dicha meta no existe, mal podría hablarse de una identidad nacional. Gabriel considera que hay muchos peruanos que no quisieran serlo y expresión de este hecho sería la *"falta de civismo"*, el desorden y el individualismo. Por último, Víctor piensa que el afán de superación se canaliza en forma individual y no colectiva y que ello pone de manifiesto la falta de *"cariño por la patria"*.

Lo común en todas estas opiniones es el señalar que la identidad nacional como fenómeno colectivo y la identificación con el país como sentimiento individual, más que hechos dados, serían resultado de un compromiso deliberado. Así, Eduardo sostiene que la cultura peruana no puede competir en igualdad de condiciones con la extranjera; en su observación está implícito el reclamo de un proteccionismo cultural que favorezca la identificación con lo peruano. Carlos piensa que la identidad nacional implica un proyecto, un ideal común que sea asumido por todos los peruanos. Gabriel sostiene que los peruanos tienen vergüenza de su nacionalidad. Víctor considera que *"no hay ese sentimiento de amor, de cariño por la patria"*.

Este compromiso implicaría la valoración y el amor a lo propio, la voluntad de asumir un proyecto colectivo, la disponibilidad para referir lo individual a lo colectivo. Tras la negación de que exista una identidad nacional como fenómeno colectivo, se encuentra la identificación personal con el país que se siente como no compartida, de manera que esta negación resulta un reclamo, una protesta, un deseo. Encontramos así, generalizada entre los jóvenes, la actitud que González Prada expresara y difundiera a inicios de siglo: el *"amor doliente"* donde un profundo sentido demistificador y autocrítico resulta no del cinismo o de la indiferencia, sino del afán vehemente con que se quiere participar en la construcción de la nacionalidad peruana.

Del examen de este conjunto de opiniones podríamos concluir que los jóvenes de hoy no se identifican con el Perú en la forma como pretendía el nacionalismo tradicional. No se sienten como síntesis plasmada entre lo español y lo indígena. No obstane, reclaman tanto una identificación plena con *"lo nuestro"* como una meta común a todos los peruanos. La vitalidad del nacionalismo peruano no consiste tanto en ser una lealtad hacia algo definido, cuanto en ser anhelo, y una carencia sentida con sinceridad; es decir con pena, esperanza y deseos de *"hacer algo"*.

Señalar la superficialidad e insuficiencia del nacionalismo tradicional no constituye pues una actitud frívola e irresponsa-

ble, representa más bien el primer paso hacia una toma de conciencia de nuestras reales ideas y sentimientos respecto a nuestro país; paso a su vez decisivo para examinar el nacionalismo emergente, con sus ambivalencias, limitaciones y posibilidades. La juventud anhela un nacionalismo más auténtico. Mientras esta posibilidad no se anuncie como un proyecto definido, y en tanto no exista una meta colectiva a la cual se puedan subordinar con sentido los intereses individuales, la mayoría de los jóvenes se preocuparán sobre todo por su futuro personal. Por lo pronto este *"querer existencial nacional"*, para emplear un término de Basadre [10], constituye una reserva moral, una fuente de motivaciones para dotar de sentido a comportamientos orientados hacia el bien común.

Pero si existe el reclamo de que cada peruano se identifique plenamente con lo "propio" y de que todos asumamos una meta colectiva, hay que preguntarse entonces qué obstaculiza la identificación individual y qué impide, más allá de diferencias ideológicas y partidarias, que asumamos realmente valores democráticos como el progreso, la libertad, la igualdad y la fraternidad, que después de todo son la vocación de la nacionalidad peruana, el contenido de lo que Basadre llamó *"la promesa peruana"* [11].

A la pregunta sobre qué dificulta la identificación de los peruanos con su propia cultura, cabría responder, sencillamente, que no existe una cultura nacional en el sentido de una síntesis que condense las tradiciones culturales existentes en el país y que se constituya como un modelo de identidad cuya asimilación marque a todos los peruanos.

Es necesario preguntarse por qué, a pesar de la coexistencia secular de diversas tradiciones, no se ha logrado aún producir, en las zonas de intersección, la síntesis que, sin anular autonomías, signifique un lugar de encuentro y mutuo reconocimiento. La respuesta remite a una mutiplicidad de factores que tiene que ver con la extensión y diversidad de nuestro territorio, con la debilidad y atraso secular de nuestra economía, con el abismo existente entre los grupos sociales y, por último, con la dinámica excluyente de nuestro proceso político. Pero en esta ocasión nos interesa explorar la importancia de los factores culturales. El nacionalismo tradicional no sólo no es lo que se dice ser –la definición y base de lo peruano– sino que se constituye también un obs-

---

10. Jorge Basadre. **Meditaciones sobre el destino histórico del Perú.** Ed. Huascarán. Lima, 1947. p. 43.
11. Jorge Basadre, **Op. Cit.**, pp. 24 y sgtes.

táculo para imaginar un Perú más auténtico. En otras palabras, afirmamos que en el nacionalismo tradicional concurren una serie de ideas y actitudes que impiden una toma de conciencia de la realidad peruana y que dificultan una identificación con ella. Para identificar las ideas y actitudes que impiden la síntesis es necesario hacer un desmontaje del nacionalismo tradicional; esto es, debemos hacer una genealogía de sus juicios y valoraciones.

Podemos considerar al nacionalismo tradicional como una síntesis de elementos conservadores y liberales. Del conservadurismo tradicional provino el desprecio por lo andino, la inclinación a España y, finalmente, la idea de patria como una entidad mística a la que los hombres deben, ante todo, culto y sacrificio. De la tradición liberal, mientras tanto, se tomó la imagen favorable del imperio incaico, la condena ética al comportamiento de los conquistadores y, sobre todo, la idea de que el destino histórico del Perú era, para usar un término de Sebastián Lorente, la *"fusión nacional"* entendida como el mestizaje biológico, la divulgación de la cultura moderna y el desarrollo paralelo de las instituciones democráticas.

El nacionalismo tradicional, como cualquier sistema de ideas y actitudes, constituye una creación colectiva de prolongada gestación. Las tradiciones liberal y conservadora habían coexistido durante el siglo XIX; no obstante, esta síntesis recién se cristaliza en las primeras décadas del presente siglo, en una época dominada por la derrota en la guerra con Chile y por el desarrollo consiguiente de un ánimo instrospectivo, exigente y autocrítico. A este transfondo nacional hay que añadir el vigor de la prédica latinoamericana de Rodó[12]. El idealismo romántico, la invocación permanente al altruismo del maestro uruguayo, calaron hondo en una generación que, como la del 900, encontraba el positivismo de sus maestros Javier Prado y M. V. Villarán, insípido e incoloro. La nueva generación se aproxima a la investigación histórica en la apuesta de encontrar a través de ella, tanto las causas de lo que sentía como una *"postración"*, como también las claves para una *"regeneración"*, para el conocimiento de nuestro destino como nación. Sus miembros más destacados, José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaúnde, logran plasmar en sus años juveniles la imagen de un Perú como una nación ya defini-

---

12. Para un análisis de la influencia de Rodó ver de Luis Alberto Sánchez, **Balance y Liquidación del Novecientos.** Ed. Universo. Lima, 1973. Cap. 5.

da en su *"alma"* y *"carácter"* pero que, al mismo tiempo, era aún necesario robustecer: *"corregirla y depurarla de los vicios y defectos que le han impedido hasta ahora realizar el ideal que entraña"*[13]. En verdad se trataba de bosquejar un retrato que pudiera satisfacer tanto su espíritu aristocrático y ansias de modernidad como el anhelo de sentirse partícipes y protagonistas de un proceso de afirmación nacional.

De ahí que el nacionalismo tradicional tratase de sintetizar actitudes en apariencia excluyentes como el culto a España y la valoración positiva del imperio incaico o, más en general, el tradicionalismo con la apertura a la modernidad y la democracia. Estas son precisamente, las raíces de su carácter a la vez idealista y conservador que a la larga llevarían a la pasividad política. Pues si, de un lado, se invocaba la acción para constituir la nacionalidad peruana, del otro se consideraba que, cual idea platónica, el alma nacional ya existía y que por tanto sólo era necesario ". . . *traerla a regiones de luz, de hacer que sienta y conozca su propia vida"*[14]. De esta manera lo que aún estaba por crearse, la nación peruana, aparecía como una entidad mística, previamente definida. Se buscaba en el pasado lo que sólo podría hallarse en el futuro siempre y cuando se empezara a construir en el presente. Pero para la época de su surgimiento el nacionalismo que hoy llamamos tradicional constituyó una ideología de vanguardia, sentida como extraña por un grupo como la oligarquía civilista que estaba demasiado imbuido del espíritu colonial[15]. De hecho la influencia de estos autores sobre la divulgación escolar de la historia del Perú, en ese entonces dominada por Carlos Wiesse con su enfoque positivista y erudito, fue relativamente marginal. Sólo desde inicios de la década del 50, con la obra de Gustavo Pons Muzzo, adquieren plena vigencia en los textos escolares. Es con este autor que la síntesis que es el nacionalismo tradicional adquiere una estabilidad y madurez definitivas.

La desvalorización de lo andino es una actidud de origen colonial que sobrevive a la dominación española y se convierte,

---

13. José de la Riva-Agüero. **La Historia en el Perú.** Imp. Nacional. Lima, 1910. p. 551.
14. **Ibidem.**
15. Riva-Agüero y Belaúnde fueron las personalidades más características del Partido Democrático Nacional fundado en 1915. Pese a representar una corriente sólo muy moderadamente renovadora, el civilismo en el poder con José Pardo como Presidente no les prestó atención y hasta los hostilizó. Significativamente, el nuevo partido fue llamado *"futurista"*.

aunque transformada en su justificación y alcance, en el tono que colorea la representación del país auspiciada por el nacionalismo tradicional. El ver lo indígena como algo diferente e inferior está en la raíz del hecho colonial y del tradicionalismo conservador. Su origen se remonta a la conquista española, caracterizada prontamente por la deshumanización contra el indígena, el desprecio y el abuso. En un inicio esta situación fue teorizada por teólogos que, como Juan Ginés de Sepúlveda, justificaban la conquista y aprobaban el maltrato argumentando que los indios no sólo desconocían al verdadero dios sino que vivían en la idolatría y el pecado y que, por tanto, la conquista era un castigo redentor. Además, en tanto estos *"hombrecillos, tan bárbaros, incultos e inhumanos"* habían sido siempre siervos *"no les ha de ser muy gravoso el mudar de señores. . . aceptar a los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión"*[16]. A pesar de la presencia constante de algunas voces como la de Fray Bartolomé de las Casas que condenaron la conquista y teorizaron un trato más benévolo con los indios, fundando la tradición indigenista, la dominación tiende a ser brutal y a ser percibida como un hecho natural. Si en la legislación de indias los indigenistas logran muchas victorias, en la vida cotidiana, sin embargo, *"las leyes se acatan pero no se cumplen, son hostias sin consagrar"*. El ideal colonialista era el de una sociedad rígidamente dividida entre la *"república"* de españoles y la de indios, donde el contacto físico de ambos mundos inclusive quedara reducido a lo mínimo indispensable como para garantizar la explotación de la fuerza de trabajo y el adoctrinamiento religioso de los indígenas.

Más tarde, con el advenimiento de la Ilustración y el liberalismo, se abre la posibilidad de cuestionar la justificación tradicionalista y ético-religiosa de la dominación sobre el indio. No es por azar que el liberalismo criollo trate de convertirse en heredero del indigenismo colonial. Vizcardo y Guzmán, por ejemplo, cita con aprobación a Bartolomé de las Casas y Garcilaso. En su identificación con el dolor indígena, en su solidaridad, aunque sea retórica, con los indios, el liberalismo criollo trataba de encontrar la fuerza moral que le permitiera sentir su causa como superior a la de los realistas.

Es cierto que el liberalismo logró triunfar en el campo de la verdad oficial; sin embargo, no llegó a transformar el comporta-

---

16. Juan Ginés de Sepúlveda. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.** Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1979. p. 111.

miento cotidiano, esfera que continuó siendo el baluarte del colonialismo. Así, si en teoría el Perú era una república democrática donde todos eran iguales ante la ley, en la práctica los indígenas continuaron siendo despreciados y oprimidos. Como observara Mariátegui, el colonialismo *"fue batido para siempre como espíritu"* aunque sobreviviera como *"estado social"*[17]. El programa colonial de *"vivir separados"* permanece en gran medida como una realidad, pero realidad considerada como lamentable desde el punto de vista oficial. El colonialismo es desde entonces pasadismo y añoranza: no tiene nada que decir sobre el futuro del país, aunque continúa siendo en muchos aspectos la fuerza que moldea el presente. El colonialismo se convierte en conservadurismo político e inmovilismo social.

El liberalismo, con el etnocentrismo que le era inherente, revalorizó sólo muy parcialmente lo andino. Mientras que lo indígena pre-colombino comenzó a ser estimado, no ocurrió lo mismo con los indios del presente. A la luz de la tradición liberal, el imperio incaico ya no aparecía como una tiranía idólatra sino como una organización grandiosa y justa aunque despótica; una civilización cruelmente destruida por la ambición de oro y el fanatismo religioso. Para la tradición liberal, la desvalorización de lo andino se refería a lo post-hispánico y se justificaba por el hecho de suponer lo occidental como el vértice superior del desarrollo humano, por ser la cultura cuya vigencia suprimía o relativizaba los logros de otras civilizaciones. De esta manera lo andino se convertía en lo *"antiguo"*, en una sobrevivencia de escaso o ningún valor destinada a desaparecer con el avance de la modernidad. Pero fue el liberalismo el que inspiró la idea de la *"fusión nacional"* de un país integrado en base a la modernidad occidental. Sebastián Lorente, a quien puede considerarse como fundador de la visión liberal de la historia del Perú, decía que el régimen republicano tiene la *"inapreciable ventaja de borrar las preocupaciones de nacimiento y color, aproximar las castas rivales y hacer más íntima la fusión nacional que es para el Perú la gran condición de estabilidad y grandeza"*[18].

El nacionalismo tradicional se convirtió en el *"retrato oficial"* del Perú; sucesivas generaciones de peruanos reconocieron en él el rostro del país en que vivían. A través de la ampliación del sistema escolar, llegó a capas cada vez más amplias de la

---

17. José Carlos Mariátegui, **Op. Cit.**, p. 121.
18. Sebastián Lorente. **Historia del Perú.** Imp. Abreu. Lima, 1866, p. 255.

población. De hecho, suscitó sentimientos de lealtad o identificación con el país. Con él se consagró como principio por todos compartido la idea de la inviolabilidad y defensa de nuestro territorio. También se afianzó la idea de que la vocación última de la nación peruana era la democracia, el establecimiento de una sociedad donde fuera el mérito personal el criterio que determinara la ubicación de cada quien en la estructura social.

Pero al asumir los prejuicios etnocéntricos del liberalismo y contemporizar con el conservadurismo por su desprecio hacia todo lo nativo, el nacionalismo tradicional produjo una imagen de lo peruano que resultaba opaca, débil e incierta, que devaluaba el componente más original de la identidad peruana favoreciendo el ocultamiento y represión de lo andino y aún de lo criollo, con la consiguiente visión de lo nacional como entidad abstracta e indefinida.

Lo peruano era postulado como la síntesis de lo occidental con lo indígena. Sin embargo, cuando se analizaba el mestizaje, la aportación nativa quedaba reducida a elementos físicos, el ejemplo clásico es la misma población, sin incluir ninguna contribución específicamente cultural, a no ser menciones puramente retóricas a la *"raza"*. Así, lo peruano se definía como resultado de la *"transculturación"* de occidente en el suelo americano donde, bajo el influjo misterioso de la naturaleza, habría adquirido una serie de características propias. Lo occidental representaría el espíritu, lo nativo sobre todo la naturaleza, y lo peruano la plasmación de lo occidental en un medio americano, el fruto de una incierta genealogía, copia oscura y de segunda clase de lo occidental.

En el caso de los criollos y mestizos de la costa, el nacionalismo tradicional, se limitó a reforzar una conciencia nacional en gran medida pre-existente. Fue en la costa donde el ideal de *"vivir separados"* se desfiguró más rápidamente. Si la sociedad criolla de fines del XVIII se restringió únicamente a los blancos nacidos en el Perú, claramente diferenciados de la *"plebe"*[19], más tarde lo criollo comienza a abarcar también a los sectores populares. En efecto las identidades étnicas –como resultado tanto de un mestizaje secular entre indios, negros y españoles, como también de la decadencia de la aristocracia y del triunfo del liberalismo– van perdiendo fisonomía y encontrando un común denominador en ese complejo de actitudes y valores que es lo

---

19. Alberto Flores Galindo. **Aristocracia y Plebe. Lima 1760-1830.** Mosca Azul Editores. Lima, 1984, Cap. V.

criollo. Es en el transcurso del siglo XIX que las características que definen a lo criollo –la vivacidad y el espíritu festivo– se plasman para formar ese *"paraíso manzanero y sin serpientes"*[20] que según sus nostálgicos evocadores fue Lima hasta inicios del presente siglo. De ahí en adelante el criollismo, abandonado por las clases altas, se convertirá cada vez más en sinónimo de lo popular-urbano.

Conforme se popularizó lo criollo, los grupos privilegiados tendieron a refugiarse en lo que ellos sentían como auténticamente suyo: la Lima del XVIII. El espíritu aristocrático con el que la renaciente oligarquía quería alejarse aun más del pueblo imaginó una ciudad a la medida de sus deseos: una Lima galante y cortesana, habitada por mujeres con saya y manto y hombres de empolvada peluca, cuya vida transcurría entre la Plaza de Toros, la Alameda de los Descalzos y el Paseo de Aguas, cuando no tras los balcones de celosías o en los grandes salones. Donde lo más notable eran los amores clandestinos entre la Perricholi y el viejo virrey Amat. Retrato, sin duda idealizado y, además, encubridor de lo que Alberto Flores Galindo ha señalado como el hecho más característico de la vida limeña de la época: la violencia. No obstante, el nacionalismo tradicional incorporó esta visión legendaria de Lima.

Pero ninguna de las dos visiones de lo criollo, ni la popular emergente ni la aristocrática decadente, llegó a constituir para los grupos dominantes un modelo válido de identidad. En efecto, si lo criollo era una copia, ¿qué sentido tendría identificarse con ésta en vez de hacerlo con el original? No es entonces extraño que muchos de los sectores sociales con posibilidades de acceso directo a la importación de cultura no encontraran en lo criollo algo de suficiente valor intrínseco como para identificarse plenamente con él. Dentro de los grupos privilegiados, el asumir como propio lo europeo o norteamericano era una opción más atractiva, pues implicaba hacer suyo algo que realmente apreciaban. Hecho patente, por ejemplo, en el control extranjero de la educación de los niños de las clases altas.

La identificación con lo criollo quedó reservada para los grupos populares, fundamentalmente urbanos, con un horizonte cultural menos variado.

Dramatizando un tanto se podría decir que para los grupos privilegiados el dilema era: o asumir como propio algo que se

---

20. Eudocio Carrera Vergara. **La Lima Criolla de 1900. Imp. Sanmarti.** Lima, 1954, p. 26.

sentía en menos o, dejando de lado lo criollo, identificarse directamente con los valores y estilos de vida de alguna de las tradiciones nacionales de la cultura occidental. Cada opción tenía sus costos y beneficios. El asumir como modelo lo occidental significaba internalizar una identidad étnico-cultural (blanco-occidental) que hacía difícil, o directamente imposibiltaba, el sentirse peruano, el verse como parte de una comunidad y, por el contrario, llevaba a sentirse un extranjero y, en el límite, un apátrida. El beneficio de esta opción era el autopercibirse como portador de una cultura superior, es decir, un acrecentamiento del amor propio aunque sea en soledad. La identificación con lo criollo, con la conciencia de que se trataba de algo inferior aunque propio, tenía el costo de menoscabar la autoestima pero traía, en cambio, la posibilidad de compartir, de sentirse partícipe de una comunidad de la cual, además, los que tomaban esta opción podían figurarse como dirigentes natos.

El itinerario ideológico de José de la Riva Agüero resulta ser un testimonio esclarecedor de las posibilidades y límites del nacionalismo tradicional para producir una conciencia democrática en los intelectuales de los grupos privilegiados. Testimonio que resulta tanto más revelador por venir, precisamente, de uno de los fundadores del nacionalismo tradicional.

En su juventud, como muchos de sus contemporáneos de su mismo grupo social, Riva Agüero tenía un concepto despectivo de lo criollo:

> *". . . el repentino despertar de la voluntad está reemplazado por una sucesión continua de propósitos y entusiasmos, que, oponiéndose unos a otros, impiden la acción perseverante. La raza criolla reproduce, afinados y debilitados, los rasgos de su madre"*[21].

Pero junto a este desdén por lo criollo y la infinita lejanía con que ve lo andino, encontramos en Riva Agüero la necesidad de un *"ideal íntimo"* que pudiera dar coherencia y norte a sus energías juveniles. Por lo pronto el ideal será *"la revancha, la reivindicación armada contra Chile. . . la completa restauración del poderío de nuestra patria"*[22]. Pero fuera de compartir el

---

21. José de la Riva-Agüero citado por M.A. Rodríguez Rea. **La Literatura Peruana en Debate.** Ed. Antonio Ricardo. Lima, 1985, p. 19.
22. Carta de Riva-Agüero a Unamuno del 15-12-1906. Reproducida en César Pacheco V. "Unamuno y Riva Agüero: un diálogo desconocido" en **Apuntes** No. 7. Revista de la Universidad del Pacífico. Lima, 1977. p. 153.

afán de desquite: ¿qué lo liga al resto del país? En **La Historia en el Perú** nos da una respuesta: *"Los puros blancos, sin ninguna excepción, tenemos en el Perú una mentalidad de mestizaje derivada del ambiente, de las tradiciones y de nuestra propia y reflexiva voluntad de asimilación"*[23]. Riva Agüero se define como un blanco-peruano cuya nacionalidad se basa sobre todo en un compromiso éticamente motivado antes que en un reconocimiento de los orígenes de su identidad en alguna de las tradiciones culturales vigentes. En efecto, rechazado lo criollo, distante lo andino, ¿qué era el Perú para Riva Agüero? Es aquí donde tiene que apelar a la noción de patria como entidad mística, como esencia exterior a la historia. Con figuras retóricas elegantes pero vacías trata de ocultar la ausencia de un proyecto que enraice el futuro en el pasado. El generoso impulso ético no llega a adquirir realmente un norte. Entre el pasado que rechaza y el futuro que no avizora hay sólo lugar para un presente desencantado.

El encuentro con lo nativo, con motivo de su viaje a la sierra, que luego relatara en **Paisajes Peruanos**, lo lleva al límite de su lucidez:

> *"(en el patrimonio incaico). . . se contiene los timbres más brillantes de lo pasado, la clave secreta de orgullo rehabilitador para nuestra mayoría de mestizos e indios, y los precedentes más alentadores para el porvenir común"*[24].

Páginas más adelante agrega ". . . *la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime con él pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse"*[25]. No obstante, demasiado influido por el etnocentrismo, Riva Agüero restringe su estima a lo prehispánico; mientras tanto los indios que son sus contemporáneos le parecen *"mansos, sumisos, tristes"* viviendo en una *"modorra de servidumbre y borracheras"*[26]. En este contexto una definición del Perú basada en lo andino aparece, pues, como improbable.

---

23. José de la Riva-Agüero. **La Historia en el Perú. Tesis para el Doctorado en Letras.** Imp. Nacional de Federico Barrionuevo. Lima, 1910.
24. José de la Riva-Agüero. **Obras Completas. Tomo IX. PAISAJES PERUANOS.** Ed. Universidad Católica. Lima, 1969. p. 159.
25. **Ibidem**, p. 249.
26. **Ibidem**, pp. 238-9

Si en su juventud buscó el norte y la coherencia que ansiaba en la identificación con un proyecto que no llega a avizorar; más tarde –en su madurez– Riva Agüero se identifica plenamente con un pasado en el que se reconoce sin reservas[27]. La coherencia se mantiene pero a costas del sacrificio de la capacidad autocrítica. De ahora en adelante sentirá mucho orgullo en asumirse como un aristócrata reaccionario cuya identidad se encuentra en España. Así, en 1934, dirigiéndose a los miembros de la colonia española, dice:

> *"Me he sentido siempre tan español como cualquiera de vosotros; y reanudando la terminología de los antiguos siglos de unión, debiéramos llamarnos todos, como hasta principios del siglo XIX lo hiciéramos, españoles, porque eso somos en el alma y en la esencia, españoles peninsulares vosotros, y nosotros españoles americanos"*[28].

Examinar hasta que punto el caso de Riva Agüero puede ser típico del sentimiento nacional en las clases altas es una tarea que escapa al presente ensayo. No obstante, es necesario decir que en Riva Agüero había talento y, en su juventud, un idealismo a veces esteticista pero siempre fuerte y sincero. También una necesidad de coherencia cercana a la soberbia, como si en vida quisiera ser como son los héroes después de muertos: una figura de piedra. Pero si hay que hacer un balance es preciso decir que, en general, en los grupos dominantes, el nacionalismo tradicional, aunque anunciara la democracia política y la igualdad de oportunidades, no logró subordinar la identidad étnica de manera que la identidad nacional continuó siendo más un adjetivo que un sustantivo (blanco-peruano).

En el otro extremo de la escala social, el constituido por los campesinos indígenas, el éxito del nacionalismo tradicional fue bastante mayor. Para muchos de ellos, recibir una educación formal, rechazar la tradición andina, migrar a las ciudades y redefinirse como criollos, ellos o sus hijos, fue una tentación demasiado grande, especialmente en tanto el éxito del proceso implicaba el dejar de ser visto como una persona de segunda clase.

---

27. Luis Alberto Sánchez. **Conservador no, reaccionario sí.** Mosca Azul Editores. Lima, 1985, p. 51 y sgtes.
28. José de la Riva-Agüero. **Obras Completas. Tomo VI. Estudios de Historia Peruana. LA CONQUISTA Y EL VIRREYNATO.** Ed. Universidad Católica. Lima, 1968. p. 323.

Pero este no fue el caso, por ejemplo, de Gregorio Condori Mamani. Alrededor de 1968, Condori se refiere a sí mismo como *"runa", "familia del inka"*. Sabe muy bien que su pueblo está dominado por los *"españas" o "wiracochas"*. Pero no tiene, sin embargo, una idea clara sobre la naturaleza y duración del dominio al que los runas están sometidos. A veces, con un fatalismo característico, se dice que su situación es resultado de un pecado ancestral: el haber despreciado *"los dones de dios"*[29], el no haber querido aprender; los *"ambiciosos españas"* en cambio sí los aprovecharon y el resultado es que hoy son ellos los que saben usar las máquinas. Pero, otras veces, Condori piensa *"Qué dirían los españas, cuando vuelva nuestro inca"*[30], considera que la dominación ha de tener un término a cuyo fin los españas ocuparán el lugar que ahora tienen los runas. Pero además de identificarse como runa, Condori también se siente peruano, un indio-peruano. Este sentimiento se remonta a la época de Benavides (1933–1939), cuando Condori fue reclutado para hacer el servicio militar obligatorio. En el cuartel, a patadas, aprendió que hay que servir a la patria (*"patria servir obedecer todo"*), que todos los peruanos somos iguales y, por último, que Chile nos amenaza. No obstante, la base de su identidad sigue siendo étnica: su vida cotidiana se encarga de remarcarle lo acertado de su filiación pues él, en los ojos de sus contemporáneos es, ante todo, un indio.

Pero poco a poco el campesinado indígena fue aceptando muchos de los postulados del nacionalismo tradicional. Frente al ideal colonial de *"vivir separados"* y de ser objeto de explotación y maltrato, la propuesta del nacionalismo tradicional de considerarlos ciudadanos peruanos –aunque ignorantes y hasta *"degenerados"*, después de todo redimibles– era mucho más atractiva. La educación sería una suerte de escalera que permitiría que el indio, dejando atrás su presente sin futuro, ascendiera a la *"auténtica cultura"*. Que la propuesta fue aceptada lo demuestra el hecho de que la lucha por la escuela se convirtiera en una de las reivindicaciones centrales de las comunidades campesinas. También el uso extensivo que de las banderas peruanas hicieran los campesinos al momento de reconquistar las tierras que los hacendados les usurparan. El nacionalismo tradicional desestabilizó al gamonalismo.

---

29. Ricardo Valderrama F. y Carmen Escalante G. **Gregorio Condori Mamani. Autobiografía.** Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cusco, 1979. p.41.
30. **Ibidem.** p. 42.

EL NACIONALISMO QUE EMERGE: EL PERU ENTRE OCCIDENTE Y LOS ANDES

> *"Al fin y al cabo somos peruanos, somos los mismos, así seamos limeños, así seamos serranos, somos peruanos, somos indios diríamos todavía".* Carlos, 17 años.

La guerra con Chile aceleró el proceso de formación de nuestra conciencia nacional. Bajo el estímulo de la derrota la reflexión sobre el país osciló entre el ejercicio doloroso de la autocrítica y la imaginación gozosa de la revancha. Se desarrolló así un nacionalismo patriótico que asumió que el proyecto peruano estaba escrito en un *"alma"*. No sólo en sus principios ideológicos sino también en su carácter y destino. El Perú es, y sería cada vez más, un pueblo biológico y culturalmente mestizo que profesa la religión católica y que, con los demás pueblos de América Latina, sigue el camino de la evolución histórica precedido por Estados Unidos y Europa. Pero la idea del mestizaje encubría la realidad de lo diverso, devaluaba lo andino e inclusive lo criollo. Significaba en realidad, un aceptar sin condiciones lo occidental y un rebajar lo nativo, especialmente lo andino, a lo natural en el sentido de infrahumano.

Para las clases populares el nacionalismo tradicional prometía el progreso material y la integración cultural en una sociedad *"meritocrática"* y libre de prejuicios. A cambio de esta promesa exigía el olvido de la identidad indígena y de los recuerdos y sentimientos que de alguna manera pudieran atentar contra la unidad nacional. Se impulsaba la desculturación andina en favor de la modernidad criolla. De hecho el nacionalismo tradicional funcionó y vastos sectores sociales se reconocieron en la identidad que les era propuesta.

La crisis del nacionalismo tradicional tiene hondas raíces. Con la gran crisis económica iniciada en 1975, la promesa de oportunidades crecientes aparece como ilusoria. Paralelamente, se inicia un proceso de revaloración de lo andino y de rescate de la memoria popular. La revaloración de lo andino proviene de dos fuentes autónomas pero de efectos, en gran medida, convergentes. Como se verá se trata de un proceso conflictivo y doloroso cuyo escenario final es la conciencia de personas que critican –sin haberlos superado– el colonialismo mental y la enajenación y, de otro lado, pretenden reivindicar o hacer suyos ideas, valores y costumbres que aún no dejan de considerar como inferiores. Pero para asumir o reivindicar es necesario, primero, romper con los complejos de superioridad e inferioridad: sólo enton-

ces habrá libertad para escoger. Aunque inicial, este proceso se encuentra alimentado por una gran fuerza: el anhelo de ser peruano de una forma más auténtica a la postulada por el nacionalismo tradicional.

Un primer factor de revaloración de lo andino proviene de la crisis del etnocentrismo, uno de los supuestos básicos de la modernidad occidental. El desprestigio del racismo y la liberación de los pueblos oprimidos por el yugo colonial ha conducido a los países desarrollados a reconocer la existencia de otras culturas, de otros valores y estilos de vida.

Pero si el autocuestionamiento de la modernidad ha estimulado la revaloración de lo andino, no sólo como un hecho arqueológico sino también –y sobre todo– como presencia viva y creadora, ello se debe a la persistencia de la tradición andina. Persistencia que habría que explicar tanto en términos de la segregación cultural a la que se vió sometida la población indígena como, también, en base al apego del hombre andino a su cultura, a su capacidad para incorporar múltiples elementos de otras tradiciones sin renunciar a la suya. Arguedas veía en el *"pueblo autóctono"* el guardián del patrimonio andino puesto que

> *"hasta hoy. . . mantuvo una actividad creadora, transformó casi todos los materiales o normas que, por codicia o por razón de método de dominio, se había tratado de imponerles y los que tomó voluntariamente, por conveniencia propia"*[31].

Con la acelerada migración de las décadas recientes el patrimonio andino se incorpora como fuerza creadora en las ciudades. José Matos Mar ha remarcado que

> *"las barriadas y los barrios populares convertidos en crisoles que fusionan las distintas tradiciones regionales, se convierten en foco poderoso de un nuevo mestizaje de predominante colorido andino"*[32].

Las grandes ciudades, muy especialmente Lima, se convierten en lugares de encuentro, de conflicto pero también de fusión, de las distintas tradiciones culturales hasta hoy relativamente se-

---

31. José María Arguedas, **Op. Cit.**, p. 184.
32. José Matos Mar. **Desborde Popular y Crisis del Estado.** Ed. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 1984. p. 75.

paradas.En contra del espíritu del nacionalismo tradicional, lo andino no sólo persiste en la gran ciudad sino que se afirma y se recrea. Las asociaciones de migrantes reproducen las fiestas patronales y se convierten en focos de difusión de un folklore que comienza a impregnar la vida en la ciudad hasta hace poco hostil a todo lo serrano.

Pero lo que nos interesa examinar es el encuentro de estas tradiciones en la cabeza de los jóvenes de hoy, especialmente en Lima. Antes de darles la palabra es conveniente una breve síntesis. En general hemos encontrado, en los casos que pueden representar el nacionalismo que emerge, una actitud ambivalente tanto respecto a lo occidental como a lo andino. Frente a lo occidental coexiste la fascinación con la crítica, frente a lo andino lo hacen el deseo de reivindicación con el desprecio. Así se podría decir que la juventud se enfrenta a la siguiente paradoja: ¿cómo tomar distancia de aquello que se admira (occidente) y cómo solidarizarse con aquello que se desdeña (lo andino)? Aunque sean el hecho nuevo y más vital, la revaloración de lo andino y el cuestionamiento de occidente son opiniones que todavía no están internalizadas en profundidad y que coexisten con actitudes, a veces mas enraizadas, de raigambre conservadora y liberal que tienden a la aceptación acrítica de lo occidental y al rechazo sin condiciones de lo andino. Hoy en día, iniciada ya la revaloración, podemos preguntarnos: ¿qué elementos de este patrimonio sobrevivirán a la influencia que la modernidad urbana ejerce sobre los migrantes y, en especial, sobre sus hijos? ¿qué elementos de dicho patrimonio son universalizables?, es decir, ¿son capaces de integrarse y dar nuevo contenido a lo peruano?

Se trata de preguntas para las que tenemos respuestas sólo muy tentativas. Más aún en tanto se trata de un proceso recién iniciado. No obstante trataremos de acercarnos a una posible respuesta a través de la exploración de la conciencia y biografía de algunos jóvenes. Conversando con ellos trataremos de avizorar las características del nuevo nacionalismo.

CARLOS

Carlos tiene 17 años y nació en Cutervo, en el departamento de Cajamarca. Sus padres que terminaron educación primaria, se dedicaban a la agricultura hasta que migraron a Lima en búsqueda de mejores oportunidades para ellos y sus nueve hijos. Carlos que contaba con doce años al venir a Lima es el menor y actualmente estudia quinto de secundaria en el Colegio Guadalupe. Tiene el propósito de postular a San Marcos a Farmacia para

luego –si todo sale bien– seguir Medicina. Aunque lee poco nos dice que para él han sido muy importantes Mariátegui –*"nos dice lo que pasa en este país"* –y Arguedas– *"nos cuenta cómo es la vida en el campo, como se comporta un patrón con sus sirvientes"*.

Carlos considera que *"en la Sierra está lo mejor de nuestra nación, porque ahí está lo silvestre, está lo propio de nuestra patria, está lo autóctono"*. Además piensa que en la Sierra *"hay más cordialidad, hay más comprensión, se preocupan. Acá somos muchos y nadie se preocupa por nadie. . . allí se tiene de todo, entre vecinos se prestan no se piensa ya en el lucro. En la sierra es mucho mejor que estar acá en Lima"*. Pero el problema es que *"todo está concentrado en la costa. . . está lo social, lo económico y lo cultural"*. Para *"alcanzar un poco más de economía"* hay que estudiar y sólo en la Costa existen condiciones.

En realidad, Carlos se encuentra atrapado en un dilema que resulta bastante típico: sus valores son *"serranos"* pero sus aspiraciones son *"costeñas"*. A pesar de su admiración por el sentimiento de comunidad del hombre del Ande, pese a su crítica al individualismo, Carlos se ve muy tentado por un proyecto centrado en la mejora personal y en el dejar de lado los valores que tanto aprecia. Pero su respuesta es buscar una conciliación, una alternativa que implique integrar los deberes que le crean su aprecio por lo suyo con los deseos que anhela. La solución estaría en ir a ejercer su profesión a su tierra natal, así ayudaría a su gente, y también obtendría mejores condiciones de vida. Su realización personal no significaría ser infiel a sus valores. En cambio, de quedarse en Lima piensa que *"mayormente yo me preocuparía de lo económico"*. Pero Carlos ve su proyecto no como una decisión firme y segura sino sólo como una hipótesis, una apuesta: *"tú dices que vas a ayudar a los que no tienen, pero llegas a ejercer la profesión y eso es mentira. Entonces, digo yo, si eso es mentira yo quiero comprobarlo ¿no?"*.

Carlos considera que los valores serranos, con los cuales se identifica, son lo *"silvestre. . . lo propio de nuestra patria. . . lo autóctono"*. Es como si ellos fueran naturales, mientras que el modo de vida de la costa resultaría artificial. Pese a la alta valoración de lo andino no deja de traslucirse en su discurso una actitud de distancia, casi despectiva, motivada por *"la falta de cultura"*. Así sobre los indígenas afirma *"En su forma de pensar y actuar son sencillos y humildes, piensan ignorantemente diríamos, pero piensan a beneficio ya sea de ellos o de muchas personas. No piensan en hacer daño a más personas sino en ayudar a muchas personas. Piensan en comunidad"*. De donde resulta que lo

más admirable, los valores espirituales asociados a un escaso desarrollo técnico no llega a constituirse en un modelo a imitar. Lo occidental, pese a su condenable individualismo, es lo culto, lo moderno, la base sobre la que construir un proyecto de vida.

¿Qué pasará con Carlos? ¿Qué será de él en el futuro? No sabemos siquiera si entrará a la Universidad. No obstante, su situación es muy representativa –por eso lo hemos elegido– de los jóvenes migrantes o hijos de migrantes que, al mismo tiempo que reivindican los valores culturales en que han sido formados, desean un estilo de vida y condiciones económicas que implican negar dichos valores. En su caso encontramos una mezcla, aún no integrada, entre la tradición liberal y la andina. De la primera le viene el etnocentrismo, la idea de lo nativo como algo valioso pero superado. De la segunda, el sentido de comunidad, la crítica al individualismo y el orgullo por el imperio incaico. *"El pueblo vivía bien económicamente, social y hasta culturalmente. Todo satisfacían sus necesidades. . . la sociedad estaba bien organizada. Allí no existía ni la discriminación siquiera. Se trabajaba mancomunadamente, se hacía en beneficio de todos".*

ELIO

Elio tiene 16 años y nació en Lima, en El Agustino, donde hasta ahora vive. Su padre nació en Junín y su madre en Ancash, ambos no llegaron a concluir su instrucción secundaria. Actualmente su padre trabaja como obrero en una planta envasadora de leche y su madre se dedica a las tareas del hogar. Elio, que es el quinto de ocho hermanos, estudia el último año de secundaria en un colegio estatal. Desde chico ha ayudado a su padre en trabajos de reparación de maquinaria. De ahí que su sueño sea estudiar Ingeniería Mecánica. No obstante,como piensa que el ingreso a la Universidad es muy problemático y los estudios muy difíciles, se declara dispuesto a aprovechar *"cualquier oportunidad que se me acerque".* Por lo pronto, confía en conseguir un puesto en la fábrica donde trabaja su padre ya que allí lo conocen y lo aprecian. A Elio le ha impresionado mucho la lectura de Mario Vargas Llosa y de Ciro Alegría; éste último especialmente por su denuncia de las diferencias sociales y su crítica a la insensibilidad de la *"gente rica".* Los géneros musicales que prefiere son la chicha y la salsa.

Elio piensa que la Sierra no es tan civilizada como la costa; en ésta *"la situación económica es más fácil"* hecho que motiva la migración. *"Acá la gente está en la edad moderna y en allá viven en lo antiguo, acá hay gente que se dedica a la música ex-*

tranjera, eso que llaman rock y en allá sólo están en música peruana, el huayno que le dicen". Elio considera que la mejor época del Perú fue la pre-hispánica *"la gente era más unida. . . cuando alguno quería hacer su casa entre todos le ayudaban . . . ahora ya no ya, ha cambiado ahora".* Pero piensa que de no haber venido los españoles estaríamos peor puesto que antes *"no se entendía nada, no estudiaban nada, la gente quedaba analfabeta".* Esta valoración no se prolonga, sin embargo, en una simpatía hacia los españoles: *"los incaicos estaban explotados por los españoles. . . como yo soy descendiente de ellos no me gustan los españoles".*

Aunque Elio se identifica con lo andino no llega,sin embargo, a reivindicarlo. Para él es algo totalmente superado: *"son las reliquias de los Andes".* Mientras tanto lo moderno, lo extranjero, pese a sus problemas (individualismo) es definitivamente superior, porque es más civilizado, porque se basa en la educación. En definitiva desprecia aquello con lo que se identifica más y valora sobre todo lo que le resulta ajeno. Es como si fuera consciente de ser lo que no quiere y de no ser lo que quiere. Elio tiende a sentirse inferior y vive su situación con una mezcla de resignación y rabia. De hecho, se siente personalmente afectado por una discriminación, frente a la que se encuentra indefenso, por no reivindicar el fundamento de su posible identidad: *"a mí también me vienen, insultan, siendo uno mismo, otros se creen superior".* Esta situación motiva la crítica de Elio *"la gente rica es vanidosa, tratan como animales a la gente pobre que cuando uno no tiene nada que comer van a pedir a la gente rica, la gente rica le botan, mejor doy a mi perro. Debe haber unión entre ricos y pobres, que vivan como hermanos".*

Es visible que Elio ha incorporado lo principal de los temas y valoraciones del nacionalismo tradicional. La influencia del etnocentrismo es especialmente fuerte en la contraposición entre costa-moderno y sierra-antiguo, en la idea de que el progreso significa la homogenización del país en torno a la modernidad occidental. El Imperio de los Incas resulta apreciable pero es evidente que no había progreso, que *"la gente quedaba analfabeta"* y que, por tanto, la conquista significó la posibilidad de acceso a una cultura superior. Lo que está menos presente de la tradición liberal es su antipatía por los españoles y, sobre todo, el reclamarse descendiente de los incas.

El caso de Elio es ilustrativo de la influencia negativa que puede tener el nacionalismo tradicional en la autoestima de una persona con raíces evidentes en el mundo andino: Elio ve una parte de sí, la relaciona con el origen de sus padres y su apre-

cio por la comunidad, como la sobrevivencia de algo superado que él no niega, pero que tampoco puede reivindicar. Es probable que hace unos veinte años un muchacho como él tratara de ocultar su raigambre andina, buscando, en cambio, identificarse con lo criollo. Hoy en día, si no se reivindica, al menos tampoco se oculta. Hecho decisivo para que no esconda su filiación andina es el haber internalizado los valores democráticos: pues si bien considera que existen culturas inferiores y superiores, también piensa que todos los hombres somos iguales. Su situación tiene un remedio y éste es la educación. Pero como evalúa que le sería muy difícil seguir estudios superiores, Elio está a la espera de *"cualquier oportunidad que se me acerque"*.

DANIEL

Daniel tiene 16 años y ha nacido en Lima. Su padre nació en Huancavelica, tiene educación superior y trabaja como contador. Su madre nació en Chiclayo y aunque estudió secretariado se dedica actualmente a las labores del hogar. Daniel, que es el menor de cuatro hermanos, estudia quinto año de media en un colegio particular relativamente exclusivo. Sin la menor vacilación ha decidido seguir la carrera de arquitectura porque *"desde muy chico siempre me ha gustado construir cosas"*. En música gusta del rock y la salsa; en lecturas aprecia a Bryce porque *"trata de la realidad peruana en sí. Hace un paralelo entre la nobleza, la gente que tiene y la gente que no tiene"*. En sus ratos libres se dedica al fútbol, deporte en que ha logrado destacar, convirtiéndose en integrante clave de la selección de su colegio.

Daniel considera que el Imperio Incaico fue la culminación de una *"gran cultura"* que desaparecerá luego con la conquista. *"Culturalmente el Perú es muy rico, tiene muchos vestigios históricos para ofrecer pero lamentablemente éstos no son bien aprovechados, no son bien cuidados a diferencia de otros países que tienen un poco menos, pero sin embargo lo saben cuidar lo poco que tienen"*. En la actualidad piensa que *"en la sierra la mayoría de la gente tiene bajo grado de cultura, de alfabetización, mientras que en la costa la mayoría de la gente es alfabetizada"*. A pesar de que considera que la cultura andina no influye en su vida, afirma: *"Me siento orgulloso de pertenecer a un país que ha sido el centro de una gran cultura"*. Esta satisfacción alimenta su tolerancia y hasta simpatía por la música andina: *"puedo escuchar tranquilamente la música folklórica sin que me cause ningún fastidio. Hay algunas que son muy buenas, otras no me gustan mucho, pero las soporto bien"*. Sobre los incas

opina que su logro más importante fue su organización y propone que "*se podría rescatar ese factor organizativo, que todos trabajen para todos, bien trabajado y trasladarlo a esta época*".

Daniel considera que si bien es cierto que los españoles "*trajeron los nuevos adelantos, la educación y la alfabetización*" no es menos cierto que "*fueron en su mayoría ladrones, comenzaron a explotar el país desmesuradamente*". De hecho él, aunque sea físicamente mestizo, no se identifica ni con los indios ni con los españoles. Sus críticas están dirigidas sobre todo hacia el abuso del régimen colonial: "*todos no vivían a un mismo nivel, habían algunos que comenzaban a ser explotados y unos tenían una cosita menos en sus rasgos faciales y ya eran considerados menores*". Esta falta de profundidad en la identificación de sus raíces históricas –la crítica a los españoles pero la incapacidad para llamar a los indios "*nuestros antepasados*"– es un hecho característico de las nuevas clases medias, dispuestas muchas veces a aceptar un legado espiritual andino pero no, en cambio, uno de índole físico-biológica. Tras este hecho se puede ver la sobrevivencia, más o menos consciente, del racismo y el conservadurismo colonial. En todo caso esta actitud implica un recorte de la peruanidad de Daniel, un desconocimiento de sus raíces que atenta contra las posibilidades de identificación con el país.

Es evidente que la influencia más notoria en el pensamiento de Daniel, lo que moldea su visión del país, es la representada por la tradición liberal. Así, lo andino se concibe como un hecho estimable pero "*arqueológico*", definitivamente cancelado. El Imperio fue en sí una gran cultura, no obstante, comparado con Occidente, con la auténtica cultura, sus logros resultan muy relativos. Ello porque Daniel, como la mayoría de los peruanos, equipara cultura a educación formal. Sin embargo, la opinión liberal clásica de que con la conquista lo andino pierde toda vigencia se ve matizada en Daniel por la consideración de que hay algo rescatable del pasado andino: el trabajo comunitario. Esta opinión testimonia la fuerza de la tradición indígena, su capacidad para influir sobre un razonamiento que es básicamente liberal.

ROCIO

En caso de Rocío, al que nos referiremos muy en breve, resulta ilustrativo de la fuerza de la tradición conservadora, pese a su escasa vertebración ideológica, para moldear opiniones y actitudes respecto a la realidad nacional. Rocío tiene 17 años, nació en Lima y estudió el último año de media en un colegio particular religioso. Su padre es limeño y trabaja como administra-

dor de empresas en Venezuela. Su madre, también limeña, es secretaria ejecutiva y trabaja en un banco. Rocío quiere estudiar una carrera pero aún no se decide entre Arquitectura, Economía y Ciencias de la Comunicación. Piensa postular a la "Richi" (Ricardo Palma) y la Unife. Su autor favorito es Vargas Llosa *"se basa en algo real ¿no?, por eso me gusta"*. Respecto a sus preferencias musicales afirma: *"Me gusta escuchar toda clase de música, menos huaynos, folklore no me gusta y bailar también toda clase de música. . . menos folklore. . ."* En cinco años *"quisiera haber terminado más o menos mi profesión, tener una economía estable, qué sé yo y si Dios quiere haberme casado ¿no? al menos esa es mi meta"*.

Sobre el valor de la cultura andina y su relación con ella, Rocío opina: *". . . bueno de ser importante tiene que ser importante porque es cultura, pero de que influya en mi vida la cultura, no te podría decir que totalmente ¿ah?"*. Rocío considera que la educación y la cultura son la clave para la solución de los problemas del país: *"hay personas que se quedan sin empleo por lo mismo que no tiene cultura. . . yo pienso que si hay educación puede haber empleo"*. Rocío juzga que el desarrollo cultural en el Perú empezó, en realidad, en el Virreynato y que en el Imperio no había aún un adelanto estimable. *". . . cada época tiene sus pros y sus contras; (en) la incaica no puede ser totalmente porque no había mucha cultura y económicamente, bueno, vivían como vivían, pero en cuanto a la cultura no estaban muy adelantados"*.

En Rocío la tradición conservadora es especialmente fuerte. Esta influencia se deja ver, por ejemplo, en su concepción de lo andino como un modelo negativo de identidad: *"me gusta toda clase de música, menos huaynos"*. También en su apreciación sobre el reducido desarrollo cultural de la época incaica. Fiel al espíritu conservador, Rocío desvaloriza totalmente lo andino, no sólo el presente sino también el pasado. Afirma que a ella le hubiera gustado vivir en la época virreynal: *"me gusta. . . ahora se ven muchas cosas, antes había más conservadurismo, más respeto, ahora no se respeta ni a la gente mayor; a nadie se respeta"*. Las opiniones de Rocío son representativas de ciertos grupos privilegiados que ante la emergencia popular y democrática se atrincheran en actitudes individualistas, aristocráticas y de añoranza por un pasado irremediablemente perdido.

JUAN

Hace 17 años que Juan nació en la ciudad de Puno. Sus padres, de origen campesino, nacieron en diferentes distritos

de la provincia de Puno. Actualmente tienen un puesto de abarrotes y, además, una pequeña chacra en una isla del lago Titicaca. Juan es el menor de cuatro hermanos y estudia el último año de media en un colegio estatal de Puno. Le gusta leer sobre *"la realidad del Perú"*, especialmente los 7 Ensayos de Mariátegui. En su tiempo libre ayuda a su padre en la chacra o se dedica a preparar sus cursos. Juan está firmemente decidido a seguir una profesión, a ser un joven *"que se dedica al estudio, a una superación, pensando en el futuro en bien de sí mismo y por ende de la patria"*.

Juan considera que lo característico de la cultura andina es el sentimiento de comunidad, el hacer *"las cosas comúnmente para la superación"*. Piensa que el impacto de la cultura occidental sobre la nativa ha tenido aspectos malos y buenos. Entre los primeros el más negativo es el individualismo que él evalúa como muy extendido: *"ahora casi todos son individualistas, buscan su bienestar solamente de uno mismo. No buscan el bienestar de toditos, ¿no? Solamente piensan en superarse para la competividad para superarse y ser el mayor diciendo. Como decir para ser los patronos, los grandes capitalistas y seguir dominando a las personas y de ese modo seguir influyendo más en crear más pobreza y más atraso en el Perú"*. La contribución positiva de Occidente se relaciona sobre todo con la tecnología: *"nos trajeron cosas buenas. . . la imprenta, la brújula, muchas cosas para la superación de nuestra cultura"*. Si bien desde el punto de vista económico la Costa le parece más avanzada, desde el cultural opina que en la Sierra hay más riqueza tanto por los restos arqueológicos como también por la identificación con el folklore. Juan valora mucho el progreso material y el estudio, pero piensa que la motivación para emprenderlos no debe ser la expectativa de mejora individual sino el amor a la patria. Para él el progreso debe reafirmar los valores tradicionales y no desplazarlos por los occidentales.

En las opiniones y actitudes de Juan lo más visible es su identificación total con los valores de la tradición andina a la par que su anhelo de superación y progreso. Para él se trata de conciliar la tecnología de occidente con los valores nativos, esto es, combinar lo que para él es lo mejor de cada uno de estos dos mundos. Este es el Perú que para Juan hay que construir.

Carlos, Elio, Daniel, Rocio y Juan son jóvenes peruanos en proceso de construirse una identidad, un proyecto personal en el que integren coherentemente todas sus identificaciones, todos los modelos que han suscitado –alguna vez– su admiración y afecto o, también, su desprecio y odio.

Hay sociedades y épocas donde la fuerte estructuración cultural y la amplia disponibilidad de oportunidades crean condiciones muy favorables para que los jóvenes puedan plasmar una identidad sin mayores tensiones. En el caso del Perú donde coexisten conflictivamente diversas tradiciones culturales y donde, además, las oportunidades son escasas, la construcción de una identidad sí es, en cambio, un proceso difícil, doloroso y muchas veces sin término feliz. En efecto, en el trasfondo del nacionalismo tradicional hemos encontrado un conjunto de ideas y valoraciones que implican un dogmático desdén por lo nativo y una fascinación sin juicio por lo occidental. Una vez internalizadas, estas actitudes impiden una síntesis armoniosa de las influencias a las que como habitantes de nuestro país e hijos de esta época hemos sido expuestos. La tentación que nos ronda es la de sobre-identificarnos con los aspectos de nuestra interioridad que gozan de más prestigio social relegando a la oscuridad y el olvido los que son públicamente devaluados. Pero ser asi no es sencillo, significa el desgarramiento, la inseguridad, la baja autoestima, la lucha por ocultar y, pese a todo, el permanente *"retorno de lo reprimido"*.

Así, entre que no podemos llegar a hacer lo que queremos y no podemos dejar de ser lo que somos, la vida del pais discurre entre la crisis y el presentimiento de su posibilidad.

Pero el nacionalismo tradicional se encuentra en crisis y surge, en cambio, una aspiración a la autenticidad que se manifiesta en la crítica a occidente y la reivindicación de lo andino. Critica, sin embargo, muy inicial e imprecisa. Por lo pronto, ella se expresa en una condena al colonialismo mental, en lamentarse y censurar la disponibilidad para abandonar lo propio y contentarse sólo con la imitación, el caer en el remedo. También en el rechazo a la época colonial sentida ahora más como resultado de una invasión que de una conquista. Detrás de la crítica está la intuición de que el Perú puede y debe afirmar su autonomía respecto a Europa y Estados Unidos. No obstante, esta crítica es aún más emotiva que racional; no está basada en un inventario del patrimonio cultural de occidente ni en una discriminación de los elementos que se podrían reafirmar o incorporar. Es indudable que la tecnología y progreso material tienen una aceptación casi unánime. Lo más cuestionado es, en cambio, el individualismo, la idea de que el hombre no debe nada a nadie y de que en la vida sólo le toca responder por sí mismo.

La solidaridad con lo nativo se expresa en el surgimiento de un orgullo andino, en el prestigio cada vez mayor que va adquiriendo el imperio incaico y las civilizaciones prehispánicas, en la difusión de la música andina en capas cada vez más amplias de la

población y en el reconocer y valorar tanto los valores comunitarios de la tradición andina como la capacidad de sus hijos para enfrentar la adversidad y el sufrimiento. Se trata, sin embargo, de una solidaridad incipiente que requiere desarrollarse y proyectarse en la vida de todos los días. La fuerza del nacionalismo emergente está en que reclamando la igualdad y la democracia reivindica, al mismo tiempo, la originalidad. El Perú está recorrido por un espíritu de lucha por encima de cualquier escepticismo.

La debilidad está, en cambio, en la falta de proyecto, de definiciones más precisas en torno a lo que queremos. Pero estas definiciones sólo pueden surgir de un reconocimiento de nuestra originalidad. Por lo menos sabemos ahora que *"hay algo metido de lo andino en nosotros mismos, aunque uno, muchas veces, no lo quiera"*. (Manuel).

ANEXO: LOS ENTREVISTADOS

Para la realización del presente ensayo entrevistamos a 27 jóvenes, entre 16 y 20 años, de distintos sectores sociales en sesiones que duraron entre un mínimo de media hora y un máximo de tres horas. 24 entrevistas fueron realizadas en colegios, academias pre-universitarias, cafeterías y, a veces, en las casas de los propios jóvenes. Desde el punto de vista estadístico no se trata, evidentemente, de una muestra representativa. No obstante, creemos que en el sentido más sustantivo del término sí lo es. Esta confianza se basa en la composición social de la muestra y en la sensación a la que llegamos después de analizar las primeras quince entrevistas. En efecto, el tipo de colegio donde estudian o han estudiado los jóvenes resulta un buen indicador de su ubicación social.

Composición de la muestra por tipo de colegio

Colegio Estatal	18
Colegio Particular Laico	3
Colegio Particular Religioso	6
Total	27

El 67o/o de nuestros entrevistados provienen de colegios estatales. Esta proporción no es muy diferente a la que representa el número de estudiantes de secundaria en colegios estatales sobre el total de estudiantes, porcentaje que en el Departamento de Lima en 1982 era de 76.9 (Ministerio de Educación, 1983, p. 27). Conforme avanzaba el número de entrevistas, nos dimos cuenta que las últimas no aportaban ya ninguna novedad, que no hacían más que ejemplificar nuevamente una visión del país

ya previamente identificada. Llegamos así a un punto de saturación. En ese momento nos pareció claro que ya teníamos la suficiente información como para tratar de sistematizar ideas y opiniones, para elegir los casos más típicos de las distintas formas de pensar al país.

En principio la entrevista contaba con 87 preguntas referidas tanto a la situación del joven como a su visión de la actualidad e historia del país. En la mayoría de los casos, sin embargo, el número de preguntas fue mucho mayor pues se trataba de seguir el razonamiento del joven hasta formarse un cuadro de su mentalidad antes que someterlo a un conjunto rígido de preguntas.

Las entrevistas fueron todas situaciones gratificantes. Para los entrevistados fue motivo de exponer y ordenar sus ideas y, muchas veces, tomar conciencia de ellas, ante un entrevistador adulto que se esforzaba en ser a la vez exigente y simpático. Para el entrevistador fue la ocasión de contrastarse, de examinar en qué medida compartía juicios y valoraciones sobre la realidad del Perú con personas de una generación distinta y de diferente extracción social.

El conflicto tradición modernidad en mujeres de sectores populares *

Marga Stahr y Marisol Vega

La relación entre tradición y modernidad ha sido un tema ampliamente tratado en nuestro medio desde diversas disciplinas. Sin embargo, existe un área que usualmente se descuida: el impacto de estas tendencias en los modelos de relación interpersonal y en la vida cotidiana, y su inscripción en la psique de los individuos.

En nuestro país en proceso de modernización, coexisten modelos de relaciones interpersonales tradicionales (es decir, familiares y comunales, donde la vivencia de dependencia y ejercicio de poder es directa y sin mediaciones) y modelos de relación modernos (es decir, más sociales que familiares, donde los individuos están más aislados entre sí y se vinculan a través de relaciones de intercambio más abstractas entre las clases sociales).

Es nuestra intención en el presente artículo abordar el tema del conflicto entre tradición y modernidad desde la dimensión de la subjetividad inconsciente de la persona. Entendemos como tradición el legado psíquico del pasado vivido, el conjunto de experiencias vividas a lo largo de un proceso de socialización histórica y culturalmente modelado: o en otras palabras, los modelos sociales tradicionales de vida cotidiana y de relacio-

* Las ideas del presente artículo forman parte de un proyecto de investigación que las autoras vienen trabajando con el apoyo de FOMCIENCIAS.

nes interpersonales cristalizados en la idiosincracia y en el psiquismo inconsciente de las personas. Y la modernidad, desde nuestra perspectiva, se refiere al deseo de cambio, a la disposición hacia un nuevo modelo que tiende a privilegiar el desarrollo individual de la persona, las relaciones extrafamiliares, el liberalismo en el pensar, en la expresión de deseos y comportamientos que significan un cambio de dirección respecto al modelo de socialización tradicional.

En todo proceso de cambio resulta conflictivo conjugar la necesidad de continuar "la tradición" (aquello conocido del pasado) y el deseo de buscar nuevos modelos (de descubrir posibilidades diferentes). Este conflicto es más intenso aún para los individuos que no están en su contexto de origen y que tienden a ser excluidos de los beneficios de lo nuevo. Nos referimos a la población migrante y marginal de nuestra ciudad que en su búsqueda de modernización, impulsada por la aspiración de progreso y por la necesidad de supervivencia en el nuevo medio, ha dejado atrás su espacio conocido para insertarse en un medio con valores distintos lo cual supone gran exigencia y muchas veces desorientación.

La modernidad se constituye en un polo de atracción que implica de por sí exigencias y cambios en una serie de esferas de la vida cotidiana de cada persona. En este proceso de cambio, el aspecto subjetivo no se transforma al mismo ritmo que los cambios externos. La subjetividad tiene un tiempo de transformación más lento. En ella permanecen actuando, de manera inconsciente, vivencias y necesidades del pasado que han sido reprimidas por su carácter conflictivo (y perturbador para las condiciones imperantes) y que aún pugnan por una satisfacción regresiva. Entonces, gran parte de la energía psíquica, expresada como fuerza conservadora del pasado, se gasta en desear y procurar aquello que "debió ser y no ocurrió". En la subjetividad perviven también, de manera consciente, referencias pasadas, recuerdos primeros, que constituyen el repertorio aprendido y que buscan repetir lo conocido, lo familiar, resistiéndose a cambiar y a acoger el desconcierto que trae lo nuevo. Podemos decir entonces, que existen factores psíquicos inconscientes que a manera de mecanismos defensivos contribuyen a producir un lento proceso de cambio y modernización y en casos extremos, lo impiden. Pero también es importante señalar que la dinámica de la subjetividad no sólo tiende a resistirse al cambio. Las referencias conscientes del pasado pueden constituir una fuerza orientadora que alienta el cambio. Y el inconsciente no sólo contiene residuos de lo reprimido, tendiente a la eterna repetición de lo mismo, sino que re-

presenta también un reservorio de deseos que se han hecho inconscientes por amenazar la estabilidad individual, y en sentido más general, el orden social. Contiene entonces fuerzas que nutren la creatividad humana, impulsos que implican un potencial de cambio por cuanto pugnan por encontrar caminos distintos para su satisfacción antes coartada.

Nuestro interés se centra en descubrir en la dinámica psíquica la fuerza transformadora y la conservadora, en develar los conflictos derivados del encuentro de modelos distintos,y en revelar los motivos inconscientes de resistencia al cambio.

Es indiscutible la importancia de la historia y la tradición en cada persona dentro del proceso de asimilación y contribución a lo moderno, sin embargo, existe el peligro de preservar el pasado de manera idealizada sacrificando la historia viviente actual, el presente del sujeto. Así mismo, la opción por lo moderno olvidando las referencias del pasado y la tradición, impide también un cambio realmente transformador. Como decía Arguedas:

> *"Hay una lucha tenaz en el Perú entre la tradición y el ansia de súbito progreso, ansia que pretende realizarse por la incorporación precipitada de las formas externas que aparatosamente representan la civilización occidental. Son síntomas de cambio –de desconcierto– que causa peligrosa ceguera para la apreciación de los valores propios"*[1].

Consideramos que el principal problema en nuestra sociedad respecto a la asunción de modelos modernos es la desintegración que se produce en relación a los modelos conocidos tradicionalmente. El mundo primario, original, queda excluido, separado, desintegrado de las formas nuevas adquiridas. Existe una gran dificultad para llegar a una asimilación o elaboración en la dimensión afectiva personal. El cambio es vivido así como una transgresión y no como una continuidad lograda dialécticamente. La posibilidad de transformación auténtica y creativa de los individuos y de la sociedad queda trabada. Es importante que se creen condiciones facilitadoras que permitan que los recursos potenciales contenidos en la tradición se actualicen a favor de un cambio progresivo. Se precisa para ello de una mirada crítica de lo moderno tanto como de lo tradicional, desde la

---

1. Arguedas, J. M.: **Formación de una Cultura Nacional Indoamericana.** Editado por Angel Rama. México 1975. Ed. Siglo XXI.

comprensión del contenido afectivo explícito e implícito de ambos aspectos.

Entendemos que el conflicto que supone el proceso de modernización afecta tanto a hombres como a mujeres; pero en cada uno de los géneros esto se da de una manera particular, según los roles sociales y el tipo de relaciones interpersonales que tradicionalmente han vivido, lo que ha dejado huella en su subjetividad inconsciente. Con estas líneas, antes que ofrecer "*verdades finales*", intentamos comprender y queremos mostrar a través de ejemplos, cómo algunas mujeres viven el proceso de cambio desde su vida cotidiana.

El material que analizamos ha surgido de entrevistas psicoanalíticas efectuadas con mujeres de un Asentamiento Humano del Cono Norte de Lima cuando la población no contaba aún con títulos de propiedad de los lotes y por tanto no disponía de servicios de luz y agua ni permiso de construcción.*

La entrevista psicoanalítica, utilizada por nosotros como instrumento de investigación, configura un espacio privilegiado donde es posible averiguar lo que les sucede a las personas bajo la presión de determinadas condiciones sociales. A través de este instrumento, centrado en la dinámica de un encuentro interpersonal (entre entrevistadora y entrevistada), accedemos a las inscripciones de lo social en la psique individual. Es decir, a través de nuestros ejemplos particulares abordaremos aspectos psicosociales más generales. H. Dahmer señala que

> *". . . la vida psíquica de los individuos consiste en una larga disputa entre deseos insatisfechos y fracasos de tipo social. Los individuos son síntomas vivientes de situaciones sociales. (. . .) Los psicoanalistas, por su acceso particular a las biografías contextualizadas históricamente podrían ser los historiógrafos de aquellos cambios que son consecuencia inconsciente e impremeditada de la presión cultural y social"*[2].

A continuación precisaremos y ampliaremos estas ideas trayendo, en primer lugar, el ejemplo de una sesión individual con

---

* Agradecemos a César Rodríguez R. y a Alejandro Ferreyros K. por habernos cedido el material de sus entrevistas.

2. Dahmer Helmut: Ponencia presentada en Río de Janeiro. "Requerimientos para una Psicología Social Analítica". Publicado en **Jenseits der Couch.** Ed. Fischer, Frankfurt 1981.

una señora de 30 años de edad, que vino a Lima desde su lugar natal Cuzco, a la edad de 11 años. Se trata de una mujer de aspecto distinguido en la población, de estatura alta y apariencia atractiva. Cursó hasta el segundo año de secundaria en el Cuzco. Su marido es estudiante universitario de derecho, trabaja en un estudio y tiene un cargo en la directiva de la población. La señora tuvo varias entrevistas psicoanalíticas a lo largo de algunos meses. El motivo de consulta inicial fue su preocupación por una de sus hijas quien se recuperaba de una enfermedad a la sangre.

"Al llegar la señora al consultorio, el terapeuta que se encontraba leyendo, retira sus libros sobre un banco bajo la mesa. (Recordamos aquí algo que posiblemente tenga asociación con esta escena inicial: en ocasiones anteriores la señora había contado acerca de un señor evangelista que venía a visitarla y le enseñaba "su verdad" leyendo juntos la biblia). Luego de invitar a la señora a tomar asiento cierra la puerta. La señora, percatándose de ello, comenta que está haciendo frío. El terapeuta explica que cierra la puerta para que no haya distracción. La señora ha venido bien abrigada pero desarreglada. Al terapeuta le parece que está guapa, pero le llama la atención que a pesar del comentario del frío no traiga una chompa y recuerda que en la sesión anterior él había reparado en un hueco que tenía la chompa que llevaba la señora y que ella, automáticamente, se lo había cubierto.

La señora cuenta que en esta semana han habido "nuevas novedades". Está triste porque una de las novedades es que su hija mayor, a raíz de la enfermedad de la segunda, ya no quiere estar en la casa y no se lleva bien con el hermanito menor. Prefiere quedarse en la casa de la abuela, donde estuvo durante la enfermedad de la hermana y ya no quiere regresar. La señora piensa que es seguramente porque en esa casa, construida con buenos materiales, la sacan a pasear, va a fiestas, le dan cosas que acá no, –"aquí no pasa nada, todo es igual" –dice. Esto le produce celos. Recuerda su propia experiencia, cuando su mamá la dejó en la casa de su abuela, porque tenía que trabajar, aunque en su caso ella sí quería volver donde su madre y por eso sufría mucho.

La segunda novedad es sobre su perrito. La señora le pregunta en ese momento al terapeuta si lo ha visto. El terapeuta se desconcierta con la pregunta pues siente que lo está implicando en algo. La señora continúa contando que

lo han matado. Se escapó de la casa por una perrita "alunada". Cada vez que la perrita aparecía, el perro salía corriendo y no quería regresar. Lo encerraban para evitarlo, pero un día hizo un hueco en la estera y se escapó. Parece que lo golpearon porque botaba sangre. Cree que tal vez lo mataron para robar. Era su perro guardián. Se había encariñado con él. Se subía a su cama y la acompañaba. Piensa que no se hubiera escapado si tuvieran paredes de ladrillo. Ella reforzó por abajo su pared de esteras con unos ladrillos, pero opina que no es igual, sus paredes no son muy resistentes.

Tiene pena por su hija que no quiere regresar, ahora que ha conocido otro ambiente. Es como si su hija no la quisiera ya igual que antes. Ahora la ve más despierta, se ha vuelto más movida, quizás porque está mayor, hasta la grita. En cambio, su hija que enfermó está más tranquila ahora.

Cuando piensa que su madre la dejó le da pena, pero también la entiende a veces porque a ella le sucede lo mismo: cuánto quisiera salir a trabajar o a estudiar para desarrollarse pero no puede por no dejar a sus hijos solos.

Cuenta que los únicos días que su hija quiere regresar a la casa son los días que le toca su hora de juego (las dos hijas asisten a un grupo de juego terapéutico con una colega). Ella ve cómo ha aprendido a jugar y a relacionarse. Ha cambiado bastante, está más desenvuelta en el grupo. Es muy diferente a ella, dice: –'yo soy reservada, así ha sido mi costumbre'. Comenta que sus vecinas son chismosas. Todas tienen que hacer cuando la ven entrar a sus sesiones.

El terapeuta le señala las preocupaciones que parecen estarle acarreando lo nuevo de la terapia.

La señora responde, como despejando dudas: –'Yo sé que usted es profesional y no va a estar hablando, hablar con Ud. es como hablarle a un padre'. Dice que con las señoras vecinas prefiere reunirse para trabajar en algo. Tiene una máquina de coser que no usa, la tiene escondida porque teme que se la roben. En cambio, no le da confianza hablar con ellas. Recuerda que la doctora argentina (otra colega) le dijo que para poder hablar eran mejor las consultas en privado".

Los contenidos de la sesión aluden a las ansiedades que la terapia –y en sentido más amplio, la posibilidad de cambio– es-

tán movilizando en la señora. Las *"nuevas novedades"* se estarían refiriendo en un nivel inconsciente a la novedad que implica la presencia de los terapeutas –visitantes– en esa población; lo nuevo de un grupo de juego para sus hijas; y lo nuevo de las entrevistas *"en privado"* con ella. Novedades y cambios que sin embargo le traen tristeza y preocupación. ¿Por qué? Veamos en detalle la secuencia asociativa de la señora. Desarmamos su discurso lógico para rearmarlo, estableciendo conexiones de sentido entre lo que dice en momentos aparentemente desconectados lo que siente, lo que ha vivido en el pasado, y los datos del contexto de la entrevista. Accedemos así a su discurso inconsciente. Podemos entonces interpretar lo siguiente: En el encuentro entre el terapeuta y la señora, de sexos y clases sociales distintos, emergen sentimientos que por su carácter inexplícito (y no fácil de hacerlos explícitos debido a mecanismos represivos) están actuando como fuente de ansiedad y suspicacia en ambas personas. El sentimiento de culpa del terapeuta, por un lado, y la vergüenza de la señora por otro, serían los sentimientos inconscientes que motivan las actitudes de la escena inicial: el terapeuta oculta sus libros a la vista de la señora para mostrarse atento y sin "distracciones"; la señora se muestra arreglada ante el terapeuta dejando la chompa rotosa que usa cotidianamente. Ambos estarían ocultando aspectos auténticos de sí mismos para acortar la distancia social que los separa, evitando el conflicto inherente al encuentro entre un hombre profesional, acomodado, y una mujer "pobre", poco leída. Ambos asumen aquella parte que el otro expulsa de sí mismo, el terapeuta deja su actividad usual, el entretenimiento que sus libros le dan, para acercarse al mundo carencial de la señora (actúa el "aquí todo es igual, no pasa nada" de ésta) y la misma muestra una apariencia muy arreglada, diferente a la de su vida cotidiana y sin embargo usual en el mundo del terapeuta. Al dejar de lado estos aspectos propios de cada uno traban la oportunidad de un encuentro auténtico. Incluyéndose más libremente cada uno, podrían conjugarse creativamente "los libros y los huecos". Estos aspectos polarizados de la realidad de cada uno que se hacen inconscientes en el encuentro, se convierten en ideología, como una falsa conciencia que veladamente tiende a reproducir la asimetría de la relación.

La propuesta de privacidad que implica cerrar la puerta está adquiriendo un significado distinto para cada uno, y pone en evidencia el desencuentro afectivo. El terapeuta cierra la puerta para no "distraerse" y no porque hacía frío, como sugiere la señora, desatendiendo defensivamente la posibilidad de que en

el encuentro surja una temperatura cálida que favorezca el acceso al frío interno de la señora. Y ésta pone hincapié en el hecho literal del frío defendiéndose de las fantasías que le despierta esta propuesta de privacidad.

La alusión de la señora a aquel visitante que le enseña su "verdad" leyendo juntos, pone en evidencia su deseo de que el terapeuta la haga partícipe de su mundo. La fantasía que parece tener respecto a un cambio en su vida, en el sentido de un ascenso social –de participar en el mundo del terapeuta– es que éste la lleve consigo a otro lugar, a una casa de ladrillos. Ella, al igual que su hija mayor, sólo estaría pensando en los días que le toca su sesión, a la espera de esta ruptura de su cotidianeidad que es vivida como un momento en el que se transporta al mundo del terapeuta. Pero,a través de su hija, también expresa los conflictos que le generan estos deseos. Su salida significaría un escape sin retorno a lo suyo. Ella sería como la *"perrita alunada"* (con tanta fantasía) que se escaparía de su casa de esteras (con huecos, como su chompa) que no le ofrece acogida ni protección. La posibilidad de fantasear, de "alunarse", de jugar, no encuentra un espacio en su propia casa. La privacidad le resulta perturbadora sin lograr vivirla como un espacio de encuentro e intercambio adecuado.

La posibilidad de un cambio semejante la llena de sentimientos angustiantes porque, en el modo tan disociado en que se lo imagina, tendría que implicar dejar a los suyos y ya no querer estar con *"los menores"*. Su fantasía es la de una traición que tendría el costo del castigo y la venganza. Su angustia se conecta con sus experiencias infantiles de abandono cuando su madre la dejó por salir a trabajar. En sesiones anteriores recordaba su infancia cuando su madre se fue y ella la seguía llorando hasta que llegaron al río; la madre lo cruzó escapándose de ella, pero ella, por ser aún muy pequeña no pudo hacerlo; la madre le gritaba desde el otro lado que regrese. En esta imagen podemos comprender el deseo frustrado de la señora de cruzar el río y avanzar junto con su madre, de aprender a *"leer"* junto con ella. El precio del avance de su madre fue su retroceso y su resentimiento. La fantasía de la señora, entonces, es que si ella sale ahora de su vida carencial, lo haría sola y sería castigada con el reproche de sus hijos, con la aparición de enfermedades y hasta con la muerte (como el perrito alunado que se escapó y murió); como si se quedase en deuda con su pasado. La señora dice, por otro lado, no poder hacer uso de su máquina por miedo de que se la roben, es decir, que poner en práctica sus adquisiciones modernas, desarrollarse sola, motivaría también la envidia y el robo.

Ella imagina que con el terapeuta aprenderá a entretenerse, a jugar (dimensión de placer), a abrirse a la posibilidad de nuevas relaciones y de manera distinta. Despertar a todas estas atracciones le resulta enormemente peligroso. Ante esto algo en ella se resiste a crecer, a ser mayor (en la sesión ella relaciona el crecimiento de su hija con gritos y maltratos) y busca una salida regresiva al decir que la enfermedad mantiene la tranquilidad (como la hija menor).

La señora se resiste al cambio y hace de sus costumbres un refugio: ser reservada y no abrirse; lo que significaría quedarse en encierro (para que el perro no se escape lo encerraron). Desde sus costumbres, la propuesta de privacidad, de juego y de encuentro con un hombre que no es de su familia (padre) le parecen ideas traídas por extranjeros (la doctora argentina), *"verdades"* diferentes a la suya. El aprendizaje de esta *"religión"* (cultura) que la tiene *"alunada"* le traería *"castigo de sangre"* (Temores expresados a través de lo que ocurrió con su hija y con el perro).

Al final de la sesión contrapone el modelo de relación privada con un hombre con el modelo de relación entre mujeres vecinas de su barrio. Con las vecinas tiene el deseo de trabajar con su máquina pero allí no hablaría de sus cosas. Con el terapeuta habla pero no trabaja y por lo tanto no imagina poder obtener con él los beneficios que traería el trabajo concreto. Parece imaginar que el progreso y el cambio se producen sólo por transformaciones externas a su mundo personal interno. El desarrollo laboral estaría desintegrado del desarrollo afectivo, personal. El cambio lo imagina a través de una mudanza literal de su lugar o un trabajo que rinda beneficios materiales.

El segundo ejemplo es el de un grupo de señoras que se venía reuniendo con dos terapeutas (hombres y mujer) desde hacía cinco meses. En esta sesión participan dos mujeres (Amalia e Isabel), una de ellas nacida en Concepción –Junín y la otra en Iquitos. Ambas vinieron a Lima alrededor de los 14 años, y tienen actualmente 28 y 24 años. Están casadas con maridos costeños y tienen dos hijos ,cada una. Participan en un club de madres y están a cargo de un comedor para la población.

"El primer comentario que hacen las señoras se refiere a la visita que durante la semana han hecho unos 'funcionarios' del ministerio de salud a la población para vacunar a los perros contra la rabia. Una de las señoras cuenta que vacunaron a su 'Perico' (explica a los terapeutas que se trata de su perro negro, llamado así por el fútbolista mo-

reno Perico León). No le cobraron nada pero le pidieron 'su voluntad'. Dicen que ellas tienen mucha voluntad pero, no medible en plata. A continuación y a propósito de 'voluntad', se refieren a las señoras que ya no quieren asistir al grupo. Piensan especialmente en la fundadora (señora limeña que ocupa el cargo de asistenta social en el sector donde vive, además de ser dirigente política) y creen que ha dejado de venir 'por vergüenza'. Comentan que justamente esta señora que tiene vergüenza en los grupos chicos, en público es la que más se burla de las fallas de los otros. Allí sí sabe hablar, lo hace a gritos, y se burla de los que no saben expresarse bien y de los que tartamudean. Este es el caso del marido de Amalia quien ahora ya ha cambiado, dicen. La fundadora cholea a todos y les dice 'serranos'. Comentan que esta señora es guapa y además blancona, – 'eso no se le puede quitar, pero lo curioso es que ella que se arregla muy bien, que se pinta, es la que más cholea y la que más descuida a sus propios hijos, tanto que se le murió un bebé de diarrea'. En una ocasión Amalia le paró los insultos en una asamblea: le recordó que si su propia madre era serrana entonces por qué choleaba tanto. La hizo llorar porque su madre estaba con cáncer. – 'La maté', dice Amalia. A raíz de esa discusión dejaron de hablarse pero al poco tiempo fue que murió la bebe de la señora y entonces Amalia participó en la colecta que hicieron para ayudarla. Isabel y Amalia dicen que esta señora tiene doble personalidad: en público –en las asambleas– acusa chismea, pero en privado, cuando se le pregunta por las bases que tiene para expresarse como lo hace, ya no tiene respuesta y se chupa.

En ese momento se escucha tras las esteras, desde la radio de la casa vecina, la voz del ministro del interior. Las señoras comentan que esa es la voz del 'tapador', del que esconde a las bases, a los pobres, los asesinatos que hace la policía en la sierra.

Finalmente, señalan que hay muchas cosas que son motivo de desconfianza, pero a pesar de todo ellas siguen viniendo al grupo porque confía en que aquí sí se habla de cosas importantes, profundas y no de chismes y tonterías como en las asambleas".

A partir de la dinámica emocional que muestran las señoras a lo largo de la sesión, podemos apreciar que se establece un vínculo de relación polarizado entre ellas y la señora fundadora, y

que se estaría también configurando entre los terapeutas y ellas. Los terapeutas son percibidos como representantes de una clase social y una cultura diferentes (asociados a lo limeño moderno), extraños a la vida cotidiana de ellas, caracterizados también como *"blancos"*, que hablan bien, que arreglan su aspecto físico, que se maquillan y que tienen la posibilidad de salir de las relaciones privadas y ampliarlas a lo público. De otro lado, estarían las señoras, habitantes de un Pueblo Joven, migrantes aún en proceso de cambio, quienes se ubican dentro de la caracterización de lo *"moreno"*, serrano, de hablar mal, de apariencia descuidada, circunscritas a lo privado, familiar.

Asimismo podemos ver, llegando a un mayor nivel de profundización, que la fundadora del grupo con todas sus contradicciones, estaría representando aspectos de las señoras asistentes. En ella colocan aspectos angustiantes. Parece estarles inquietando las modificaciones que pueden traer sus deseos de cambio y desarrollo para su vida íntima y familiar; deseo que se hace evidente en su interés por asistir a la terapia. La idea que parecen tener es que si una persona opta por su desarrollo personal, ello supone relegar automáticamente a los suyos. La búsqueda de progreso, de cambio, la modernización, se perfilaría tan sólo como una salida individual, de beneficio personal que no puede alcanzar para todos pues supone privilegios de unos pocos a costa de otros muchos. Vemos que la señora fundadora del grupo terapéutico, quien también tiene una función protagónica en la población, es percibida como una persona *"blanca y guapa"*, que públicamente concita atención porque *"habla bien"*, se presenta *"muy arreglada"*, pero que, sin embargo y precisamente por esa concepción de desarrollo desigual, consideran que estaría *"maquillando"* (cubriendo) el descuido de su intimidad familiar. Dicen que *"descuida a sus hijos como la que más"*, que *"se chupa y no tiene respuesta cuando se le pregunta por sus bases"*, que *"al grupo de terapia no asiste por vergüenza"* y le atribuyen innumerables fallas al aspecto más privado, a sus propias bases, a lo más auténtico de ella que se encontraría, *"chupado"*, tapado.

Las señoras parecen sentir que el ámbito público es campo fértil para los conflictos, las divisiones, el autoritarismo y el beneficio de unos pocos, lo que traería consecuencias para lo familiar (se rompe con los lazos maternos, se aparta de los hijos); para lo personal (dejan de lado sus propias bases); y para lo social (se apartan de lo comunitario por una opción individualista, se desligan de sus bases una vez que asumen cargos de liderazgo). Es así como, la salida a la vida pública les suscita el temor de reproducir las relaciones de dominación de las cuales fueron

víctimas. Frente a esto, la opción del ámbito privado adquiere en este contexto el significado de cuidado, control, reflexión y equilibrio. La permanencia en cualquiera de uno de estos ámbitos se da, entonces, a costa del otro sin imaginar una posible integración.

En la base de sí mismas, respecto a su autoestima, estarían sintiendo que concentran aspectos feos, cholos, motivo de rabia y vergüenza que hay que ocultar para sentirse a la altura de los guapos, blancos (aludiendo a la relación con los terapeutas). En el contexto de la sesión se puede articular la siguiente cadena asociativa: perro-cholo-descuidado-pobre-canceroso-malhablado, en contraposición a los calificativos guapo-blanco-arreglado-autoridad-bienhablado. La señora que más vergüenza tiene de sus propias faltas (de su propia matriz: madre serrana con cáncer) es la que más se burla choleando al resto. Se trataría de una autoestima desvalorizada que es proyectada en los otros y que retorna como insulto que viene desde fuera. La concepción que parecen tener es que el cambio supone romper con los orígenes, desconocer lo serrano y las bases familiares, como una manera de arribar a lo moderno, que adquiere el significado de ajeno a lo propio.

Otro aspecto que estaría inquietándolas es el de las diferencias. Ellas parecen querer confirmar que es el origen, el nacimiento aquello que marca las diferencias y estigmatiza hasta la muerte. Esta idea, que no da cabida a la diversidad ni a los matices que se van produciendo en la dinámica de las relaciones sociales, estaría resultándoles tranquilizadora en el sentido de concebir un orden que mantenga separaciones estrictas para evitar confrontaciones: una persona *"blanca y guapa"* no podría, así, vivir en el mismo lugar que ellas. La enorme rabia y envidia que la cercanía de las diferencias les estaría suscitando se deja entrever en la frase que formulan: *"es guapa y además blancona, eso no se le puede quitar, pero descuida de sus hijos como la que más"*. Estarían eliminando así aquello que las inquieta cuando terminan quitando lo blanco y guapo al encontrar su lado negativo (mata a sus hijos por descuido, a ella *"la matan"* al subrayar su origen serrano). Con la muerte acaban las envidias y hay posibilidad de hermanarse y compartir. Sólo con la contundencia de la muerte terminan los privilegios. Con la muerte del bebé de esta señora "distinta" se estarían igualando en la desgracia; termina el pleito, se vuelven a hablar, ya no le quitan sino se solidarizan con ella y comparten en una colecta.

Las diferencias pueden ser toleradas mientras están lejos. Este sería el caso de los terapeutas a quienes aceptan porque

vienen de otro lugar aunque también proyectan en ellos, dado su acercamiento, el reproche de descuidar lo suyo por trabajar en otro lugar.

Las señoras parecen imaginar el ingreso a la vida moderna y al status de privilegio a través de la palabra y del aprendizaje de *"buenas expresiones"*. La capacidad de expresarse condensa poder y sentimientos de estima personal. Ellas entienden que los terapeutas les proponen expresar todo lo que se les ocurra, pero esto entra en contradicción con las reglas institucionales conocidas. El conflicto para ellas se plantea en la idea que tienen de que expresarse desde sus bases implica la salida de sus deseos reprimidos: la rabia que hay que vacunar, esa rabia que estaría tratando de evitar el ministro al tapar las injusticias a los pobres. Las instituciones, los *"funcionarios de la salud"* (los terapeutas) adquieren, entonces, para ellas la función de neutralizar y tapar rabias y asesinatos, convirtiéndose la vacuna en un instrumento que evita la emergencia de aspectos que resultan indeseables. Ante la amenaza de desborde que supone para ellas *"expresar todas las ocurrencias"* habría que mostrar sólo la parte educada y *"bien expresada"*.

Perciben que las trabas para un cambio se encuentran en la comunicación, en la posibilidad de expresión. Esto se hace evidente cuando dicen que cuando discuten *"dejan de hablarse"*; cuando refieren que la señora fundadora también tiene fallas porque *"no tiene respuestas"* en privado; cuando señalan que el ministro *"del interior" no "dice nada"* y sólo tapa. De la misma manera consideran que la restitución de la comunicación, el acceso a la palabra, concentra un potencial de cambio ineludible: dicen, por ejemplo, que el marido de Amalia *"ya cambió"* porque ya no tartamudea. Sin embargo, es necesario atender a la función que cumple la palabra. En la sesión se plantea la existencia de un discurso bien formulado que tiene un efecto de autogratificación narcisista y que en los demás tiene el efecto de seducción o acusación. Se trataría de un discurso defensivo y encubridor –como un maquillaje– donde lo que importa es la grandielocuencia, las fórmulas hechas, el arreglo externo de la palabra y no aquello que se quiere comunicar, el contenido de *"base"*, la integración de las respuestas privadas en la capacidad de expresión pública. A esta palabra se refieren las señoras cuando señalan la habilidad de la fundadora para hablar en público pero la falta de respuestas en privado, cuando se refieren a la voz del ministro tapador y en la idea que tienen de que en el grupo terapéutico *"sólo se. debe hablar de cosas importantes y callar las tonterías que avergüenzan"*. Desde esta perspectiva encubridora sólo

cabe proporcionar respuestas y no formular preguntas; la palabra se constituye en un fin y no en un instrumento de comprensión. Vemos, entonces, que según la dirección de búsqueda ésta puede constituirse en un instrumento liberador o reproducir el carácter opresor.

La comunicación podría constituir el puente necesario para integrar aspectos escindidos, aquello que las señoras sienten como *"doble personalidad"*. Un medio para integrar el cuidado de lo externo, lo público, con el cuidado de lo privado, de lo propio, de lo infantil de uno. Un puente para conectar los aspectos del pasado con lo nuevo, lo serrano con lo *"blanco"*. La palabra como medio de expresión y comprensión conllevaría el fortalecimiento de la autoestima al integrar aquellas bases que usualmente están *"tapadas"*. La palabra adquiere un efecto mágico cuando no es posible comunicar los sentimientos más básicos, como pueden ser la envidia y la rabia. Resulta entonces más tranquilizador *"vacunarse"* contra ellos y callarlos.

Con estos ejemplos, sin agotar todas las ideas planteadas, podemos recoger algunas líneas interpretativas importantes.

En primer lugar, vemos en ambos casos que aquellos deseos de cambio que provienen de las demandas insatisfechas desde la temprana infancia (como la necesidad de avanzar en compañía y conjuntamente con el otro; poder expresar lo propio, lo básico; sentir rabia por las carencias; tener envidia por las diferencias, etc.) significan un potencial de rebeldía que puede constituirse en una gran fuerza transformadora en la medida en que busca liberarse de su opresión. Sin embargo, dichos deseos de cambio son vividos como desestabilizadores y peligrosos en la medida en que atentan contra un orden interno trabajosamente logrado por fuerzas psíquicas internas y fuerzas externas sociales conservadoras de las relaciones de dominación.

Debido a esta dinámica conflictiva, la perspectiva de cambio se canaliza hacia la búsqueda de una *"modernización"* en términos de *"ascenso social"*, de *"igualarse"* al modelo dominante. Esto supone neutralizar, entonces, aquellos sentimientos, como la rabia y la envidia y aquellas demandas, como la necesidad de poder comunicar, compartir etc.,que imaginan los aleja de estas metas. De la posibilidad de expresar y elaborar los aspectos más auténticos de las personas se pasa entonces a una *"falsa conciencia"* de sí mismas y de las situaciones vividas.

Hemos visto en estos ejemplos que la modernización, vivenciada como una posibilidad de cambio respecto al modelo conocido tradicional, está planteada en términos de deseo de desarrollo personal a través del arreglo de la apariencia física, del

adecuado manejo de la palabra, del trabajo que rinda beneficios materiales, de la educación formal como acceso al saber, de la posibilidad de entretenimiento y placer, de la apertura hacia relaciones extrafamiliares. Esta percepción de lo moderno trae conflicto porque, además de la tensión que supone el encuentro entre dos tendencias distintas, es vivido como una ruptura con los aspectos más auténticos de sí mismas y adquiere el significado de dejar lo propio para asumir las formas de un modelo ajeno. Es decir, es vivido como un cambio que atenta contra la tradición y las costumbres internalizadas desde la primera infancia; como un cambio externo que se instala a la manera de un maquillaje encubridor de las primeras bases emocionales. Aunque la modernización resulta ser un poderoso atractivo para las ansias de progreso, permanece inconscientemente el sentimiento de traición a los orígenes, al legado de "la sangre" y en consecuencia el temor al castigo.

Vemos que la idea de desarrollo y cambio dentro de un contexto de desigualdad y dominación, es siempre imaginada como privilegio que obtienen unos pocos, y cuyo costo entonces es la vivencia de postergación irremediable de otros. Como decíamos anteriormente, la modernización referida a la ampliación de las relaciones interpersonales hacia el ámbito extrafamiliar está asociada a consecuencias conflictivas. Respecto a la familia, se vive como una ruptura con los lazos materno-infantiles porque imaginan que se tendría que dejar de lado a los menores, a los hijos. En cuanto a lo personal significa desatender los aspectos más auténticos y originales para adquirir una identidad prestada que se asemeje a la de sus aspiraciones. Y en lo social, al buscar protagonismo en los grupos, se pierde identificación con la dinámica comunal y con las bases sociales. Vemos entonces que con la modernización aparece el temor de reproducir las relaciones de dominación de las cuales fueron víctimas. Frente a esto surge la resistencia al cambio como mecanismo defensivo que intenta convertir las costumbres en un refugio, y el ámbito privado de la familia en el lugar ilusorio donde es posible mantener *"la tranquilidad"* del orden conocido.

Encontramos que el proyecto de cambio y modernización se contamina pronto con el fantasma del individualismo, en el sentido de egoísmo. La modernidad es imaginada como la exacerbación del narcisismo y no como la posibilidad de una "individuación" en las personas que contribuya a conformar una colectividad con conciencia de sus relaciones de dependencia y que amplíe su capacidad de rebeldía. Ser individuo, protagonista y actor podría significar un modelo distinto al tradicional de

dependencias personales. Sin embargo, se reviven relaciones de dominación a través de mecanismos como la identificación con el agresor. Este nuevo modelo es concebido como una opción contraria al modelo tradicional del sacrificio y la abnegación aunque reedita igualmente relaciones de opresión

El cambio, en el sentido de modernización, aparece también asociado a una liberalidad desbordada. Es imaginado como una búsqueda de satisfacción impulsiva, una búsqueda de placer que atentaría contra el principio de realidad en tanto rompería con la represión coactiva sin proponer ningún otro orden. Si bien la modernidad ofrece una mayor posibilidad de satisfacción de los deseos, esta satisfacción se convierte en una amenaza de desborde en la medida en que no encuentre una realidad estructurante y continente de estos deseos.

En la búsqueda de progreso y modernización tendrían que coincidir las metas individuales y colectivas, es decir, la necesidad de satisfacer las demandas truncadas a lo largo de la biografía y la historia social. Sin embargo vemos que dentro de un modelo de relaciones sociales basado en la dominación y la dependencia, el deseo de cambio y desarrollo individual, moviliza angustias taliónicas –por los sentimientos de envidia, rabia y venganza que el avance de unos pocos suscita en la colectividad– que frenan la disposición hacia lo nuevo. Asímismo, las propuestas sociales de transformación colectiva debieran atender estas trabas personales afectivas que no están en capacidad de tolerar el desconcierto de lo nuevo.

Por último, recogemos lo planteado en nuestro segundo ejemplo respecto al gran potencial de cambio colocado en la restitución de la comunicación y en el · acceso a la palabra como medio develador y no encubridor. Las instituciones y otros agentes socializadores debieran constituirse en facilitadores de expresión y no en instancias punitivas y coactivas de lo auténtico y privado de la persona. De lo contrario está el peligro inminente de que los mecanismos de dominación social se inscriban como mecanismos de represión psíquica, haciéndose imposible el enriquecimiento de lo moderno con el potencial de la tradición, del pasado, de lo original.

Ser joven y mestizo. Crisis social y crisis cultural en el Perú

Imelda Vega Centeno

INTRODUCCION

Lo que pretendemos hacer en este trabajo, es esbozar algunas propuestas teórico-interpretativas respecto al mundo joven, tal como se presenta aquí y ahora, en el Perú de 1987. Si bien nuestros trabajos anteriores en torno a la problemática juvenil tuvieron como eje el análisis comparativo posible dentro de la diversidad latinoamericana[1], el presente trabajo se sitúa concretamente en el caso peruano; aunque por confrontación de problemas similares, podría ampliar sus posibilidades hipotéticas hacia el área centro-andina del continente, obviamente salvando las diferencis y peculiaridades históricas.

Una anotación inicial necesaria es que, cuando en 1988 hablamos de mundo joven, nos estamos refiriendo al mismo tiempo a un **fenómeno nuevo y distinto** del que fue sujeto de estudios en la década del sesenta. Es distinto porque el joven de los sesentas, protagonista de luchas sociales, de movimientos culturales o de intentos insurreccionales, surgía de una realidad radicalmente diferente. Como nos decía hace poco un ex-guerrillero de entonces:

---

1. Cf. Conjunto de trabajos publicados bajo el título de: ***Los pobres, los jóvenes y la Iglesia,*** SLA del MIEC-JECI, Lima 1984; y ***Movimiento Universitario y cambio social: los casos de Bolivia y Paraguay. . .*** SLA del MIEC-JECI editores, Lima 1986, y ***¿Dónde está tu hermano?*** Cristianos la defensa de los derechos humanos SLA, MIEC-JECI, Lima 1987.

"Cuando nos comprometimos en las guerrillas, nosotros teníamos mucho que perder: los estudios, trabajo, familia, el futuro que se mostraba generoso para nosotros. Los jóvenes que se comprometen hoy con Sendero Luminoso –al margen de los métodos y objetivos de éstos últimos– no tienen nada que perder, ésa es la diferencia entre los jóvenes de los sesenta y los de hoy"[2].

Este testimonio, cuyo alcance podría ampliarse, nos permite percibir que el joven de hoy se encuentra en el entrecruzamiento de dos vertientes: la **crisis social**, y la **crisis cultural**, que en las últimas décadas han asumido peculiares características. Ambas vertientes están en estrecha relación (de mutua implicación) con la crisis global de la sociedad señalada por nuestro informante.

Pero existe una peculiar novedad en el planteamiento del problema juvenil de hoy: ser joven es posible en la ciudad; el campesino adolescente sólo es **campesino**, no llega a ser niño ni adolescente. El problema del mundo joven peruano es pues urbano, pero con las características de la doble crisis social y cultural que el crecimiento explosivo de algunas ciudades centrales –particularmente el crecimiento de Lima, ciudad capital– pone de manifiesto con una urgencia alarmante.

Los jóvenes que hoy nos preocupan y exigen, no son los grupos de élite (social, estudiantil, intelectual o política) que gravitaron en la década del sesenta. Son una tremenda masa, fundamentalmente migrante, de escasos recursos económicos, que presiona agresiva y violentamente a la organización social y a todo el aparato institucional de la nación, y que, según las progresiones, presionará más aún. Es una tremenda masa joven, signada por la doble crisis, cuyas preguntas fundamentales parecen ser: "¿quiénes somos? y ¿para qué estamos aquí?"[3].

CRISIS SOCIAL

La crisis económica que se inicia en 1973, con la crisis del modelo de desarrollo industrial del mundo capitalista, no es percibida de inmediato en nuestro medio. Una serie de medidas políticas contuvieron los efectos de la misma. Sólo a partir de 1976, tras una readecuación política serán percibidos con fuerza, recayendo con particular dureza sobre los sectores sociales menos favorecidos en la ciudad y el campo.

---

2. Archivo personal de I. Vega-Centeno (Archivo IVC), Octubre 1984.
3. Archivo IVC, entrevista con Erik, obrero (18a), 1984.

Para estos últimos la pauperización del campo y las dificultades de hacer productiva la tierra (poca y pobre) –lo cual implicaría introducción de técnicas e insumos cuyo costo no pueden pagar– hace imperativa la necesidad de **salir** de esta cruda realidad para buscar **superarse** en la ciudad. Esta última afronta a su vez la crisis de la industria nacional, de una política que no supo asegurar el desarrollo sostenido de la industria; el movimiento sindical, protagonista de importantes luchas, con no pocos éxitos en períodos anteriores, es desarticulado por la aplicación de medidas políticas antilaborales en 1976 y 1977, y por la agonía de las industrias a partir de 1980[4].

Un ejemplo crítico sobre la presión de las migraciones y del surgimiento de una primera generación masiva urbana se puede ver en el caso de Lima, donde habita el 31o/o de la población joven del país (1981), frente al 22o/o que habitaba en la ciudad capital en 1961. Más sombría es la situación que nos plantean las proyecciones:

POBLACION ESTIMADA PARA EL PERU SEGUN HIPOTESIS CONSTANTES

Año	Millones de Hbts.
1985	19'910
1990	23'122
1995	26'997
2000*	31'538
2005	36'819

FUENTE: Consejo Nacional de Población, 1986
* Según esta proyección Lima tendrá el año 2000, catorce millones de habitantes.

Motor principal de la migración masiva ha sido aquello que gruesamente, pero con particular pertinencia, Degregori ha llamado el **mito del progreso**[5]. Frente al atraso secular de los pueblos de origen, impotentes ante las calamidades naturales, doble-

---

4. En 1970, movimientos juveniles populares como la JOC, estaban formados casi en un 80o/o por obreros, hoy los jocistas son desocupados o ambulantes, el *obrero* de la JOC, casi ha desaparecido.
5. DEGREGORI, Carlos Iván; BLONDET, C; LYNCH, N. *Conquistadores de un nuevo mundo. De Invasores a ciudadanos en San Martín de Porras.* IEP. Lima 1986.

gados dolorosamente en medio de la servidumbre directa, los migrantes rurales ven en la ciudad el **medio** de su **superación,** y en la **educación** y el amparo de las **instituciones** los canales eficaces para llegar a superarse.

> *"Yo me superé gracias al profesor Cuadros, es de Lima, en Chosica vive. Gracias a él me explicaba, eres grande ya, yo quisiera que salgas (. . .) El estudio es el único, o sea, la arma para el hombre, o sea el que estudia todo, lo puede superar a cualquiera. . . pero eso los demás no han salido pe, se quedaron, repitieron el año"*[6].
> *"Cuando pequeño soñaba con ser profesional vestido de buena gala, dictando clases. En fin, no se concretizó mis sueños. Y además soñaba con trabajar en una oficina escribiendo con máquinas y soñaba que manejaba carro"*[7].

Este convencimiento: *"el que estudia todo, lo puede superar a cualquiera"*, hace que más allá de la dureza de la ruptura con el medio de origen se afronten la violencia y la agresión del nuevo medio, el que no es precisamente acogedor:

> *"Cuando entré por primera vez al colegio, yo he sido un desconocido, no tenía amigos, nadie me conocía. Todos me preguntaban de dónde eres Ud. Yo he contestado diciendo soy del pueblo de Quero, y se sonreían y me insultaban, que tú eres de la puna y estás criado junto a la llama. Yo solamente mostraba mis humildes cosas porque no tenía dónde apoyarme. Me amenazaban pegarme, me golpeaban"*[8].

Quizá la agresión violenta del medio urbano es la que partiendo de las necesidades sentidas que produjeron la migración, hace que se hipertrofie la demanda hacia la educación, convirtiéndola casi en el **objeto mágico,** que permitirá alcanzar **todo,** y **superar** a **cualquiera** (Manuel)[9].

Resulta que, si bien en estas dos últimas décadas los servicios educacionales se han extendido masiva pero desigualmente, ellos han ampliado su cobertura, atendiendo a un número ma-

---

6. URTEAGA C.P. Maritza: ***Los mineros de Morococha 1981:*** Tesis de Licenciatura en Sociología, U. N. M. de San Marcos, Lima 1985, p. 200, informante, Manuel.
7. Ibid, p. 200 Informante, Silvio
8. Ibid, p. 188 Informante, Silvio.
9. PROPP, V. ***Morphologie du conte,*** Gallimard ed París 1970. Cf. Manuel, nota No. 6 de este trabajo.

yor de alumnos, pero descuidando radicalmente los contenidos y la calidad de educación impartida. Es cierto que hay escuelas en todas las regiones del país (más en unas que en otras), pero tambien es cierto que la enseñanza impartida en el campo es pobre, sino miserable, y que en la ciudad un alumno promedio de colegio estatal no puede competir cualitativamente con lo que ha recibido un alumno promedio de colegio privado. No decimos que no sea necesario crear escuelas allí donde no las hay, sino que el incremento de locales escolares –precarios o no– debería ir parejo con la mejora y la adecuación de la enseñanza impartida. Lejos de ser la escuela el esperado lugar de la **superación total**, para el migrante viene a ser el lugar de nuevas formas de diferenciación social y de marginación hiriente.

Al medio, entre la escuela y la universidad, surge el vasto espacio de las "Academias pre-universitarias"; típico invento del subdesarrollo que mediante el pago de una pensión (más o menos cara), tratará de subsanar las deficiencias de la formación escolar para asegurar el ingreso a la Universidad, y así hacer posible el sueño de la **superación** por la vía profesional. Estas instituciones –aún si llegan a ser eficaces en su cometido–, acrecientan el sentido utilitario de la educación, y marginan al joven de otros aspectos de la vida política y social –pues debe dedicarse **exclusivamente a su preparación**–, amén de acentuar las diferencias económicas y sociales entre los jóvenes.

Lo dicho para la escuela vale igual para la universidad: en las últimas décadas, asistimos al surgimiento de numerosas universidades estatales y privadas, que cual callampas surgieron a lo largo de todo el país; otras abrieron generosamente sus puertas, bajo el imperativo de una ley pretendidamente democratizadora, llegándose al ingreso cuasi libre en algunos casos. El resultado, el mismo que para el sistema escolar, devaluación de la calidad académica, desaparición, mediatización o postergación de la investigación allí donde la hubo, empobrecimiento del bagaje intelectual, incremento masivo de profesionales mediocres en el mundo de trabajo, y la consiguiente consecuencia del paro profesional y la frustración personal masiva. Si a esto le sumamos la inadecuación de las universidades nacionales con respecto a lo que podría ser un **proyecto nacional**, nos encontramos con miles de nuevos profesionales –unos pocos mejor capacitados que la mayoría–, incapaces con lo que estudiaron, de abrirse camino y servir a este país desconocido.

Pero el fruto de tanto esfuerzo no puede caer en el vacío. El joven migrante, egresado del colegio o de la universidad, presiona entonces a todo el aparato institucional buscando salidas

a su crítica situación: se incrementa la demanda frente al Estado, a las instituciones docentes y rectoras de la vida política, social y religiosa,a las organizaciones interventoras y conductoras de la participación política y social. . .

Esta presión es necesaria, y podría ser positiva para la vida social, si es que se la ejerciera correctamente. El problema es que no se exige a cada instancia que cumpla con la función que le es propia, sino que responda de forma inmediata a las urgencias de la crisis experimentada por el mundo joven. El aparato del Estado es urgido como **gran empleador**, olvidando la función global ordenadora del mismo; los colegios profesionales deben abandonar su función profesional para convertirse en una especie de sindicatos o formas coercitivas de asegurar empleo a los diplomados; los sindicatos dejan de ser la "escuela de formación política", para convertirse en maquinarias reivindicativas si no asistencialistas; la Universidad deja de ser **academia**, para convertirse por un lado en empleadora y por otro en depósito de la desocupación disfrazada de los jóvenes; la Iglesia deja de ser subsidiaria en la acción social, para asumir un rol protagónico en la asistencia.

El joven presiona masivamente al aparato productivo, a las instituciones y organizaciones, a los partidos políticos. Necesita ser tenido en cuenta, quiere participar activamente e intervenir en las decisiones que le competen. . . sin embargo, pareciera que siempre toca una puerta equivocada. Ante la no respuesta a sus exigencias,produce mil formas de solucionar o disfrazar la crisis por la que atraviesa: incursiona en campos nuevos, infla la economía informal, las academias o institutos de formación intermedia; desarrolla y supervalora la viveza criolla, los comportamientos contraculturales, la agresión como reemplazo de la comunicación. . . Estamos lejos del profetismo catastrófico, pero también estamos lejos de esa especie de candor (bien o mal intencionado) que quiere ver en estos manotazos de ahogado, la creación heroica de las clases explotadas o la **gran capacidad empresarial** de las informales. La crisis es más grave y profunda, no podemos permitirnos caer ni en el optimismo ni el pesimismo ahistórico e irresponsable. Intentemos ver las raíces de la crisis.

CRISIS CULTURAL

Nos encontramos frente a una grave crisis de cultura, que está vinculada estrechamente con la posibilidad de un **proyecto nacional.** Veamos de qué manera.

Clásicamente se ha señalado la adolescencia como el período de una crisis cultural-generacional: la crisis sería dada por el rechazo de los jóvenes a los patrones culturales del mundo adulto, en especial por tratarse de un proceso de diferenciación con el modelo de los padres. Este análisis, característico del mundo desarrollado, podría aplicarse con ciertas precisiones al joven de medio burgués con modelos de comportamiento cosmopolita y con cierto nivel de consumo. . . Valdría la aplicación, aunque no agotaría la peculiaridad del caso peruano. ¿De qué crisis cultural estamos hablando entonces?

La crisis social arriba esbozada tiene raíces culturales profundas en el proyecto de la nación mestiza que no llegamos a ser[10], y que nos tendríamos que atrever a poder ser El joven de la primera generación masiva urbana vive la crisis de la ruptura con el modelo de sociedad andina tradicional de sus padres, pero al mismo tiempo vive dentro del universo simbólico de los mismos, desarrollando una relación ambivalente de amor/odio con ese mundo que al mismo tiempo que lo ata a un modelo con el que no quiere identificarse más (pues es sinónimo de privación y atraso), le proporciona una serie de compensaciones psico-afectivas y de experiencias humanas que le son gratificantes; no así la sociedad moderna **blanca**, con la que quiere identificarse, la cual lo margina, lo amenaza y lo golpea; simbólica y objetivamente.

Lo masivo del fenómeno juvenil-provinciano provoca una crisis mayor que el "acholamiento" de Lima. Pone en relieve la posibilidad crítica de poder llegar a ser ¡finalmente!, la nación mestiza que no llegamos a forjar antes ni después de la independencia.

Díaz del Olmo señala que nuestra crisis cultural parte del hecho de no ser hijos de matrimonio, sino de **concubinato.** La violencia, *hybris* que desarrollan los españoles en tierra conquistada, produce en el *debe* millones de indios muertos, y en el *haber* millones de hijos mestizos bastardos. Es importante ver cómo se modifican los contenidos culturales cuando se produce el choque violento de la dominación: el concepto de **bastardía** no existía en el Tahuantinsuyu, donde los hijos de sucesivas uniones tenían otro valor simbólico[11], pero a partir de la cópula

---

10. Véase DIAZ DEL OLMO, César. "Psicosis y mestizaje", en *Virtual*, No. 3 Arequipa, 1985. Cf. VEGA-CENTENO, I. HERNANDEZ, M. ROCHABRUN, G. "Ideología y Cultura" en: ***Socialismo y Participación***, No. 37, CEDEP, Lima, 1986.
11. HERNANDEZ, M. y Otros: ***Entre el Mito y la Historia: psicoanálisis y pasado andino***, Ed. Imago SRL, Lima 1987.

promiscua y violenta, surge el **mestizo-bastardo**, expresión de la irregularidad y la violencia, sobre quien se descargará la *"insolencia y lujuria desenfrenada"* cual si fuera *"burro grande que rebuzna y se encabrita"*[12].

Sin embargo, para el blanco esta *hybris* original es contingente a su situación de conquistador, mientras que **para el mestizo es connatural a su ser:** la propia existencia del mestizo es *hybris*, nacido y crecido fuera del orden cultural. Este conflicto original ha sido tratado de resolver tradicionalmente por la identificación con el más fuerte, el padre blanco, reproduciendo la *hybris* de éste, pero ya no en tierra sojuzgada, sino con la madre-india, con la madre-tierra. Comportamientos *"típicamente latinoamericanos"* como el machismo –al cual no son ajenos los jóvenes– tendrían, en esta perspectiva, un análisis cultural de largo aliento.

Por otro lado, la identificación con la madre-india violada es casi imposible; surge entonces la supermadre, la madre-soltera que es padre y madre, la supermujer que tiene **pisado** al marido, y como contrapartida de toda esta confusión simbólica sexual, está la duda siempre presente, en torno a la ambigüedad sexual del hombre poderoso. Desde la política, pasando por la literatura hasta la vida cotidiana, encontramos abundantes ejemplos de estos fantasmas culturales que nos habitan.

Pero, ¿cuál es la solución para este conflicto original? Históricamente, Garcilaso solucionó el conflicto de su bastardía al final de su vida y en la seguridad del refugio de un monasterio español. Pensadores del siglo pasado plantearon que el problema del país era el problema del indio, otorgando a éste todas las características negativas de lo que se llamó **idiosincrasia nacional.** En resumen, la solución al problema si no era matar a los indios (como sucedió en otros países latinoamericanos), al menos era **blanquearlos**, y la educación debía ser el instrumento fundamental para el proceso de blanqueamiento. Esta ideología penetró profundamente en el hombre andino. La hipertrofia de la demanda hacia la educación está muy claramente planteada por Silvio (Cf. nota 7): para él y los suyos ser educado, es sinónimo de estar **vestido de gala** o a la usanza occidental moderna urbana; **dictar clases** o sea invertir el papel de quien no posee el saber, por el que sabe; y finalmente **manejar carro**, gran salto simbólico de la chaquitaclla a la máquina, de la impotencia al poder (. . . del blanco).

---

12. Definiciones etimológicas de Hybris, Cf. DIAZ del OLMO, op. cit.

Es en estos momentos –comienzos del siglo– en los que produce vergüenza hablar de mestizaje. Se infla al **criollismo** como imagen de lo nacional, cuando el acriollado es el típico estado intermedio de **avivamiento** en que el ex-indio o el ex-esclavo vuelca su *hybris* jocosa, pero hiriente, frente a los otros indios o negros, mimetizándose cada vez más con los comportamientos de los blancos. En revancha frente a esta tendencia surgen los indigenistas, cuyo ejemplo máximo es la **Tempestad de los Andes** de L. E. Valcárcel, la rabia contenida lleva a plantear una solución apocalíptica: un millón de blancos muertos. . . así de simple.

Pero la solución a la crisis cultural original no puede darse por la identificación parcial y violenta con uno de los actores de este drama, tampoco se trata de la simple **amalgama** entre las dos culturas paternas, sino de la **unión por diferenciación cultural.** Rotas las articulaciones de la ley y la transgresión, más allá de la simple amalgama y la confusión y diferenciación de sexos, se trata de llegar a reconocer que el **placer sólo puede surgir de la diferenciación conocida y repartida de dos cuerpos**[13].

La metáfora sexual es muy útil: si hay posibilidad de unión fructífera entre dos culturas, es precisamente porque estas **son diferentes.** Pero para situar el aporte diferenciado de cada una es preciso un nivel de **distanciamiento** que nos coloque *"ni tan cerca de occidente como en la colonia, ni tan lejos de éste como los indigenistas"*, pero distanciamiento necesario también frente a la madre-tierra: ni tan cerca como los indigenistas, ni tan restringidos como los *"matrioteros"*, ni tan superficiales como la nostalgia del folklorismo cosmopolita[14].

SURGIMIENTO DE FENOMENOS CONTRACULTURALES

Tradicionalmente la sociología ha estudiado los campos de socialización como los medios socio-culturales en los cuales se desarrolla el joven. Ahora bien, estos campos de socialización están en la actualidad peculiarmente atravesados por las crisis arriba esbozadas. Ni la escuela prepara, capacita o satisface las demandas, ni el **trabajo** es un medio de inserción en la sociedad. Este último no permite el desarrollo personal ni de las solidaridades de grupo, primando la ley del más fuerte frente a la

---

13. Ibid, Conclusiones
14. Ibid, Conclusiones. Véase también VEGA-CENTENO I., y otros op. cit.

posibilidad de obtener un empleo seguro, aunque sea éste mal remunerado. Sin embargo es más bien el **desempleo masivo** la característica dolorosa del momento actual: en esta perspectiva el **ocio**, el tiempo libre, no están cargados de la capacidad creativa y lúdica de la que nos hablan algunos autores del primer mundo, sino simplemente de aquello que Arguedas llamaba **rabia**, ira contenida, violencia potencial, la cual alimentará ambivalentemente, al mismo tiempo, vocaciones heroicas, así como comportamientos contraculturales de fuerte carga destructiva.

a) La **agresividad** en los sectores populares, como forma de entrar en relación, ha sido puesta en relieve por numerosos estudios sico-sociales y aún pastorales[15]; estos habían mostrado además las raíces culturales y los contenidos coloniales de la misma. Del juego de manos entre patas, se pasa a la patadita, la zancadilla y el golpe, como una cadena cuya continuidad pareciera estar inscrita en códigos implícitos en las miradas, poses y aún el más mínimo gesto. Fácilmente, de la travesura de la **collera**, se pasa al vandalismo y la destrucción violenta de las cosas y personas. El enamoramiento es otra etapa de agresiones, donde el descubrimiento del otro es hecho en términos de dominio y violencia, de manoseo y excitación, al borde de la brutalidad.

Los jóvenes que desarrollan estos comportamientos agresivos, ¿son malos, por qué se portan así? Estas actitudes agresivas no son pecularidades del mundo joven, la sociedad peruana ha venido a ser desembozadamente violenta. Actos banales cotidianos como comprar estampillas en el correo o atravesar una calle (con el semáforo a favor), pueden ser absurdamente riesgosos, lugares de agresión, ocasión de injuria y desfogue de violencia desenfrenada. . . [16].

---

15. ROTONDO,H. y Colaboradores, ***Personalidad básica, dilemas y vida de familia de un grupo de mestizos.*** Ed. Tipografía Peruana, Lima 1960. Véase también ALVAREZ CALDERON, Carlos, ***Pastoral y Liberación Humana,*** Ed. CEP, Lima 1970. Sobre la violencia en el Perú de hoy, es interesante el conjunto de trabajos publicados por la ASOCIACION PERUANA DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES PARA LA PAZ, ***La violencia en el Perú,*** F. F. Ebert y Apep coeditores, segunda edición corregida y aumentada, Lima 1986.
16. NEIRA, H.; "Violencia y anomia", en: ***Socialismo y Participación*** No. 37, CEDEP, Lima 1987. Artículo interesante para el debate.

Como consecuencia de esta situación de violencia hecha cotidianeidad, el joven se socializa en medio de ella, y asume que sólo agrediendo evita ser agredido... aunque esto último no esté asegurado. Ser agresivo y llevar la agresión hasta la violencia desenfrenada no es propio del joven por ser tal, sino que es connatural al mestizo-bastardo que vuelca su *hybris* contra la madre-tierra y la madre-india. Esta cadena de agresiones si bien nos llama la atención por lo masivo del fenómeno popular, atraviesa todos los sectores sociales y educacionales, hasta los más sofisticados, forma parte de esta identidad en construcción y de esta nación que no llegamos a ser.

Muchos comentaristas del espectáculo, periodistas y no pocos científicos sociales se han entusiasmado con el fenómeno de la **chicha**, o cumbia andina [17]. Quiero hacer algunas anotaciones marginales al respecto, dentro del marco analítico en el que me muevo. La chicha es parte del fenómeno del **blanqueo** del migrante serrano para poder se aceptado en la ciudad, disfraza entonces el huayno con ciertas características musicales e instrumentales de la cumbia o de la música tropical (sin que estos ritmos sean **blancos** de origen), ritmos ampliamente difundidos por las disqueras, emisoras radiales y aceptadas largamente como producto de consumo. El mestizo asiste a las **fiestas chicha** en locales destartalados, sin servicios higiénicos, consume alcohol, marihuana y cocaína; se viste a la moda (con lentes oscuros en el más gris invierno), desarrolla toda la gama de comportamientos agresivos entre patas, colleras y con las chicas; y es a su vez agredido violentamente por las incursiones, registros y requisas brutales de la policía. Desde mi punto de vista –y al margen de dudosos valores musicales– la chicha es un típico fenómeno contracultural, y no la *"creación genial"* de la nación mestiza.

b) En el entrecruce de esta doble crisis, en un caldo de cultivo, es fácil que estos comportamientos agresivos, confrontados con la violencia de la sociedad global, desemboquen en la violencia política, el apoliticismo o la delincuencia.

La violencia política (que no es nueva en el Perú) es la otra cara del apoliticismo en el mundo joven. Tempranamente desengañados del mundo político, muchos jóvenes se refugian en el apoliticismo como única posibilidad de ser honestos consigo mismos.

17. Esta forma de producción cultural no es nueva, el vals criollo y el mismo huayno son antecedentes históricos del mismo tipo.

"Al joven que tiene aspiraciones, expectativas, la política no le ofrece nada. La deshonestidad de los representantes de los partidos espanta al joven que quiere autenticidad y detesta la hipocresía"[18].

Otros jóvenes pasivamente admiten el rol de *"irresponsables"* que les da el mundo de los adultos, y se conforman en una cómoda pasividad:

"Los jóvenes no están para eso, no tienen conciencia ni madurez. Yo no tengo interés en la política, y no siento deseos de intervenir en ella"[19].

Pero frente a la experiencia concreta y cotidiana, la ineficacia de la transacción política, a los malos manejos y escándalos promovidos por los líderes, a la frustración de las expectativas educacionales y de trabajo –que conllevan expectativas de **superación** o ascenso económico, social y de blanqueo–, se yergue como bastión la **rabia** engendrada hace quinientos años y alimentada por la doble crisis. ¿Cómo extrañarse del *"éxito"* de la propuesta milenarista de Sendero Luminoso, ante este panorama sombrío de crisis del mito del progreso, del blanqueamiento imposible, de la desaparición o pérdida de eficacia de las instituciones cohesionadoras del idealismo de los jóvenes?

Una propuesta milenarista, vehiculadora de la rabia contenida, que desempolva el retórico millón de muertos blancos de los indigenistas, que ofrece un gran mito de destrucción / construcción al estilo del mito del Pachacuti: ¿no está interpelando (más allá de las palabras) niveles profundos del inconsciente colectivo nacional, drenando y parasitando los sistemas socio-cognitivos y mediante la exaltación de la vocación heroica, no está reactivando la capacidad mítico-simbólica donde la *hybris* está inscrita con sangre?...

Las cifras sobre el incremento de la delincuencia juvenil son cada día más alarmantes, son un síntoma de la gravedad del problema nacional. El joven que delinque trata de acceder a bienes que por otros medios la sociedad le niega. Cada realidad social produce la patología social connatural a su forma de existir; no es casual pues la violencia

---

18. Archivo IVC. Carlos, 18a, estudiante, 1984
19. Ibid, Martha, 19a, estudiante, 1984.

con que el fenómeno delincuencial se manifiesta en el mundo joven. Pero, la *"lumpenización"* de la sociedad y del ambiente juvenil en general están además azotados por el flagelo de la droga, el narcotráfico que comienza a ser un estado dentro del Estado, y donde las ganancias no son ni remotamente semejantes a las que produciría un trabajo estable y medianamente bien remunerado. El drogadicto a su vez es la patética imagen de una sociedad en crisis, donde se trata de alcanzar la felicidad rápida que se compra. . . aunque el precio sea la propia vida.

A MODO DE CONCLUSION

Este es el panorama en el cual se es joven en el Perú de hoy, sujeto por excelencia del futuro, protagonista del mañana. ¿De qué manera estamos respondiendo al clamor que surge de esta experiencia de dolor, frustración, violencia y muerte?

Desgraciadamente las políticas sectoriales cuyos beneficiarios hipotéticos son los jóvenes, están siendo atávicamente planteadas en función de la transacción política, del arreglo, de lo posible coyunturalmente, y no en función de la gravedad de la doble crisis señalada. A su vez las organizaciones juveniles caducan y no surgen nuevas formas consistentes de organización juvenil que respondan a las necesidades del mundo joven. Aquí estamos ante un círculo vicioso; ni los jóvenes son capaces de inventarlas, ni los organismos para jóvenes pueden hacerlo [20].

La falta de pertinencia de las políticas sectoriales para la juventud, así como la de las organizaciones de y para jóvenes, produce un peligroso vacío, que se convierte fácilmente en el caldo de cultivo para la *hybris* y la rabia consecuente. Pero ni las políticas para jóvenes, ni los organismos juveniles pueden continuar siendo planteados como parches que reajusten el sistema. La crisis es grave y profunda, no resiste acomodos, requiere soluciones radicales, desde la raíz de la violencia que nos habita. Trabajar problemas del mundo joven en el Perú de hoy es trabajar el proyecto de nación mestiza que podemos llegar a ser, más allá de la *hybris* producto de la bastardía, la mera amalgama y la confusión de sexos; llegar a ser y conocer el placer de ser mestizos.

---

20. Cabe señalar que algunos pequeños grupos de jóvenes de sectores populares comienzan a reflexionar y desarrollar experiencias en la perspectiva planteada por este trabajo. Falta que estas experiencias alcancen mayor difusión, sean asumidas y desarrolladas por las instituciones sociales, políticas y científicas.

Debate

Izquierda, democracia y crisis en el Perú *

Guillermo Rochabrún S.

Al igual que en la generalidad de América Latina, también en el Perú casi toda la izquierda ha reemplazado los temas de la lucha de clases, la revolución y el socialismo por el de la democracia, con sus virtudes, problemas y posibilidades. ¿Cómo explicar este viraje en el caso peruano, y cómo evaluarlo?

Desde nuestro punto de vista este tránsito debe entenderse fundamentalmente como resultado del agotamiento ideológico que las reformas llevadas adelante por el Gobierno Militar produjeron en la mayor parte de la izquierda marxista, en particular la que hoy conforma la izquierda legal: Izquierda Unida (IU). A ello hay que agregar el desencanto con los "socialismos reales". El debilitamiento ideológico que sobrevino a partir de ambos procesos facilitó la aceptación de diversos temas y valores de la democracia liberal que en esos momentos eran puestos en circulación por los exiliados del cono sur y el gobierno de Carter. Al regresar en 1980 a un sistema político basado en elecciones y parlamento, el Perú conoció –y conoce todavía– la más amplia democracia política de su historia, pero ella no es síntoma de una mayor estabilidad, sino es parte de una crisis muy profunda. El presente artículo es un intento de sustentar este planteamiento.

---

* Este artículo será publicado en inglés en la revista norteamericana **Latin American Perspectives XIV**, No. 3, 1988 en una edición dedicada al tema "Democracia y lucha de clases".

LA IZQUIERDA PERUANA: DE LA REVOLUCION A LA DEMOCRACIA

El Gobierno Militar (1968–1980)

Como en los países del cono sur, este giro teórico y político ha ocurrido después de experimentar una dictadura militar. Pero no se trata del mismo caso. En esos países el Ejército derrocó a gobiernos que intentaban realizar un segundo ciclo de transformaciones, de carácter populista o socialista. En palabras de Lechner, esta vez los militares buscaron fundar un nuevo orden imponiendo "*una nueva normatividad y normalidad mediante procedimientos propios a una lógica de la guerra: la aniquilación del adversario y la abolición de las diferencias*"[1].

Ahí las fuerzas revolucionarias y socialistas sufrieron un aplastamiento histórico que marcó el fin de una época. Fue desde esa situación que dichas izquierdas iniciaron su actual revaloración de la democracia.

En cambio en el Perú el gobierno militar del General Juan Velasco (1968-1975) marcó el inicio de un proceso muy diferente. Tras derrocar a Fernando Belaúnde invocando razones nacionalistas, los militares pusieron en marcha un conjunto de reformas estructurales que contribuyeron de manera decisiva a erradicar gran parte del orden social que según el reformismo y el pensamiento revolucionario debía ser erradicado. Veamos algunos de los rasgos más saltantes.

La reforma agraria peruana, usualmente considerada como la más radical de América después de la de Cuba, eliminó a los terratenientes arcaicos de la sierra y sobre todo a los grandes capitalistas agrarios de la costa norte; en su lugar surgieron empresas asociativas compulsivamente creadas y controladas por el Estado. El Estado tomó control del petróleo, papel, cemento, parte importante del cobre, la banca, así como la comercialización de alimentos e insumos, y pasó a ser el principal agente económico. Con tales recursos intentó planificar el conjunto de la economía nacional y renegociar las relaciones con el mundo capitalista. Hubieron fuertes enfrentamientos con el Gobierno de los Estados Unidos al mismo tiempo que se abrían relaciones comerciales, diplomáticas y militares con la órbita socialista. La producción

---

1. LECHNER, Norbert. "De la Revolución a la Democracia. El Debate Intelectual en América del Sur". ***Opciones*** No. 6, Santiago de Chile, 1985, p. 59.

industrial fue altamente protegida y facilitada mediante aranceles y créditos; se intentaba ampliar su mercado interno. En las principales ramas productivas se instituyeron las *"comunidades laborales"*, una forma de participación de los trabajadores en la propiedad, la gestión y las utilidades, que fue intensamente combatida por los empresarios[2].

Todo ello se llevó a cabo en medio de una intensa prédica que reclamaba eliminar la explotación (*"el patrón no comerá más tu pobreza"*) y pretendía plena originalidad ideológica (*"una revolución ni capitalista ni comunista"*). Tuvo lugar entonces una intensa ideologización de la sociedad a través de un control gubernamental creciente de los medios de comunicación –cuyo propósito declarado fue transferirlos a las nuevas organizaciones de trabajadores que el Estado creaba a partir de sus reformas–, y de una reforma educativa.

Con la excepción del Partido Comunista Peruano, la izquierda marxista criticó y combatió a ese gobierno y a dichas reformas, mayormente en términos ideológicos, tratando de impedir que las clases populares[3] quedasen atraídas por la retórica de los generales. Los innumerables partidos de izquierda que entonces aparecieron buscaron demostrar que tales políticas eran reaccionarias, o eran un engaño, o no eran lo suficientemente revolucionarias. En cualquier caso, los mayores esfuerzos de la izquierda consistieron en **tratar de diferenciarse** del gobierno militar. Es decir, la confusión era posible.

Nuestra **primera tesis** sostiene que el Gobierno Militar agotó el pensamiento de la izquierda peruana puesto que ambos se movían dentro de los marcos del mismo paradigma: el desarrollo del país a través del modelo de las sociedades industriales y sus fuerzas productivas. Los marxistas emplearon otro lenguaje, agregaban el papel del proletariado y el campesinado, aunque igualaban el socialismo con el control estatal de la economía. Pero su afinidad con el gobierno militar lo revelan no solamente sus esfuerzos por distinguirse de él, sino que cuando las reformas empezaron a ser frenadas o desmanteladas, la izquierda no pudo hacer sino defenderlas, siguiendo y canalizando las mo-

---

2. Contradictoria pero obligadamente el Gobierno Militar fortaleció la vinculación con el capital financiero internacional y en particular con las compañías petroleras. La consecuencia fue el inicio del actual endeudamiento externo.
3. *"Clases populares"* es un término discutido y discutible. Con él nos referimos a todos aquellos grupos que no participan del excedente.

vilizaciones populares.No pudo plantear una alternativa por la cual luchar. Más recientemente, importantes líderes marxistas han reivindicado la figura de Velasco y se han autocriticado de manera más o menos explícita por la oposición que le hicieron. Todo ello indica que la izquierda y el reformismo militar transitaban por rutas que en gran medida se superponían, y que sus enfrentamientos se explican más por competencia política que por diferencias ideológicas.

El hecho es que las transformaciones estructurales fueron realizadas, pero tras ellas no vino el auge económico, sino una crisis que lleva ya no menos de 13 años y sobre cuya naturaleza no hay acuerdo. Esa crisis puso fin a un cuarto de siglo de crecimiento económico casi ininterrumpido, y quitó gran parte de su poder de seducción a temas claves como los de la industrialización y el crecimiento. Las dificultades económicas no podían ser atribuidas a la supervivencia de un orden arcaico que ya había sido removido, ni la solución podía invocarse a través de medidas que habían demostrado ser ineficaces o contraproducentes. En otras palabras, a la crisis económica y política se agregaba una crisis cultural: el agotamiento del paradigma que daba significación al mundo –el desarrollo. En los años siguientes la voz cantante la tendría la ortodoxia económica, la *"estabilidad"*.

Nuevo Clima Político e Ingreso a la Legalidad

El período que transcurrió entre 1976 y 1978 presenció una agitación social y política de tal magnitud que llevó a varios partidos de izquierda a diagnosticar la proximidad de una situación pre-revolucionaria. En esos años crecieron y alcanzaron una relativa unidad poderosos movimientos de trabajadores asalariados, independientes, pobladores urbanos, frentes regionales, cuyas demandas convergían en y contra el Estado. De particular trascendencia fueron los paros nacionales de 1977 y 1978.

Los paros tuvieron como resultado político la retirada de los militares a sus cuarteles y el retorno de los civiles al gobierno a través de elecciones democráticas, lo cual había sido una exigencia de la derecha. Los trabajadores **no habían buscado esas metas,** sino el cambio de la política económica y de la política salarial y sindical del gobierno. Al respecto sus logros fueron mínimos, pero la ciudadanía quedó ilusionada con el inminente nuevo curso político. La convocatoria a elegir una Asamblea Constituyente primero y a elecciones generales después, abrió el sistema político, y reaparecieron liderazgos y clientelismos. Es decir, se crearon mecanismos reales y simbólicos para canalizar deman-

das y expectativas distintas a la confrontación directa que había caracterizado a la etapa del auge *"clasista"*[4].

En medio de estas circunstancias empezó a producirse un distanciamiento entre las organizaciones populares y los partidos de izquierda. Poco a poco los sindicatos iban asumiendo tácticas de negociación, mientras la mayor parte de la izquierda se preparaba a intervenir en las elecciones recientemente anunciadas, *"para utilizar la Asamblea Constituyente como tribuna de propaganda y denuncia"*. En la práctica la izquierda clandestina se convertiría, salvo excepciones, en izquierda legal.

El Distanciamiento frente al Socialismo Internacional

La izquierda peruana siempre ha pensado la revolución desde algún polo del movimiento socialista internacional. Los casos más importantes son el Partido Comunista Peruano vinculado a la órbita soviética, y diversos partidos pekineses escindidos en los años 60 del PCP. La llamada "nueva izquierda" de la década del 70 tuvo una orientación fundamentalmente leninista, aunque paulatinamente el maoísmo ganó una aceptación sumamente grande. Pero después de la muerte de Mao sobreviene la crisis china, la guerra con Viet-Nam, Camboya, Solidaridad. En América Latina se asiste al aplastamiento de las diversas izquierdas del cono sur, geográfica y políticamente más próximas que los guerrilleros sandinistas. Estos años dejan un sabor de fracaso del socialismo y de la idea revolucionaria, mientras decrece la radicalidad de los movimientos populares.

Casi al mismo tiempo (1979-1980) se desarrolla un debate sobre la *"izquierda nacional"*; es decir, sobre la dialéctica entre la autonomía y la vinculación de la revolución peruana frente a la experiencia revolucionaria socialista mundial. La figura de José Carlos Mariátegui es invocada para sustentar las distintas posiciones de la polémica, pero el término *"mariateguismo"* ha sido acuñado a modo de escudo frente a los *"ismos"* internacionales. Buena parte de la izquierda maoísta asume una posición favora-

---

4. Por otro lado, tras el paro nacional de 1977 el Gobierno autorizó el despido de los dirigentes sindicales que habían participado en él. Los cálculos varían entre 1,800 y 5,000 trabajadores despedidos; ellos constituían la capa de líderes más amplia y experimentada de toda la historia peruana. La lucha por su reposición inspiró el paro nacional de 1979 y continuó a través de distintos medios durante varios años más, pero pocos lograron regresar. Esto debilitó decisivamente a la clase obrera.

ble a la autonomía. Indudablemente que el maoísmo fue un terreno propicio a esta posición, por su énfasis en el campesinado, la nación y la cultura, temas que en esos años empezaron a ser intensamente estudiados y discutidos.

La frase de Mariátegui, tantas veces repetida, de construir un socialismo peruano que no fuera *"ni calco ni copia, sino creación heroica"* permanece como una tarea de largo aliento histórico que aguarda ser realizada. Pero la construcción de un proyecto socialista no puede hacerse de un día para el otro, ni puede ser el resultado de una creación voluntarista. Mientras tanto, ¿cómo llenar el vacío ideológico dejado por el distanciamiento frente a la problemática socialista internacional? Sendero Luminoso lo cubrió creando un movimiento mundial a partir de sí mismo: el *"marxismo-leninismo-maoísmo pensamiento Gonzalo"*[5]. La izquierda legal en cambio fue impactada por el discurso sobre la democracia y los derechos humanos que en esos momentos circulaba en América Latina impulsado por los exilados políticos del cono sur y el gobierno de Carter en los Estados Unidos. Terminó aceptándolo; es decir, reconociendo la legitimidad de diversas preocupaciones y valores de la democracia **liberal**, y tratando de colocarlos al interior del pensamiento socialista[6].

De esa manera coincidieron la ausencia de un programa de transformación para la sociedad peruana –consumado el programa de reformas de los militares–, la disminución de la radicalidad de los movimientos populares, la emergencia de expectativas por la apertura de los canales de la democracia política, y el desencanto frente a las distintas experiencias socialistas. La aceptación de la democracia no fue para la izquierda el único camino dejado por una represión salvaje, como en el cono sur, ni el resultado de un desarrollo teórico que liberara de dogmas esterilizadores y permitiese acceder a nuevas fronteras políticas, como hubiera sido deseable y algunos quisieran suponer. La izquierda no conquistó el campo de la democracia, sino que fue capturada por ésta.

Cuando a partir de 1982 Sendero Luminoso tuvo que ser tomado en serio, la necesidad de Izquierda Unida de deslindar con él la impulsó con fuerza adicional a encuadrarse dentro del orden

---

5. Abimael Guzmán, fundador del Partido Comunista del Perú "Sendero Luminoso" se hace llamar *"camarada"* o *"Presidente"* Gonzalo.

6. Consideramos que ésta es una tarea urgente para el socialismo revolucionario. Pero es de lamentar, aunque sea explicable, que muchos la hagan abandonando el marxismo.

establecido. ¿Pero se trata de una derrota vergonzosa, o de una apertura saludable? En otras palabras, ¿cuál es la validez de la democracia como opción política en el Perú?

LA DEMOCRACIA EN EL PERU: ¿LA EVOLUCION INCONCLUSA?

Históricamente, las bases de la sociedad peruana son muy ajenas a la democracia liberal. Los reinos e imperios prehispánicos estuvieron constituidos a partir de relaciones y lealtades de tipo *"clánico"* definidas por una jerarquía cuyos fundamentos era sobre-humanos. Los conquistadores españoles se apoyaron en esas estructuras políticas, culturales y psicológicas para constituir una sociedad patrimonial, rígidamente estamentaria y corporativa a través de las *"dos repúblicas"*: la *"república de los españoles"* y la *"repúblia de los indígenas"*. Luego de las guerras de Independencia la sociedad peruana mantuvo esa segregación de carácter **colonial**, mientras que políticamente asumía la forma de una República diseñada según los principios liberales sin relación e incluso a contracorriene de una base económica basada en el tributo, rentas pre-capitalistas y ganancia comercial de capitales mercantiles; es decir, sin vinculación alguna con las relaciones de producción y las formas sociales del excedente. En otras palabras, no fue una *"superestructura"* correspondiente a su *"base"*[7].

No obstante la persistencia de dichas formas y principios y su progresivo enraizamiento merecen una explicación. ¿No podría entenderse la historia peruana de los últimos 160 años como un avance aún no concluido hacia una democracia que ahora entra a una nueva etapa?

Capitalismo y Sociedad

La evolución de la democracia en el Perú no puede ser entendida fuera del curso que en este país han tenido el capitalismo y sus determinaciones más *"simples"* como mercancía y dinero. Lejos de adherirnos a un planteamiento *"economicista"*, subrayamos que en tanto fenómenos específicamente capitalistas, dichas categorías incluyen relaciones sociales y contenidos culturales e ideológicos como la libertad y la igualdad, básicos a su vez al

---

7. ROCHABRUN, Guillermo. "Base y Superestructura en el 'Prefacio' y en **El Capital**". **Análisis. Cuadernos de Investigación**, No. 7, Lima, 1979.

liberalismo y a la democracia[8]. En Europa todas estas dimensiones se desarrollaron simultáneamente, pues capitalismo, liberalismo y democracia –agregaríamos el socialismo– han formado parte de un mismo proceso histórico endógenamente generado. En el Perú, como en la generalidad de América Latina, las cosas ocurrieron muy de otro modo.

No es el momento de discutir cómo algunas proposiciones básicas del materialismo histórico debieran ser entendidas a propósito de sociedades *"dependientes"*, ni esclarecer qué entendemos aquí por *"dependencia"*. Cabe señalar tan sólo que en los últimos 80 ó 90 años tiene lugar un relativo desarrollo, articulación y enraizamiento de fenómenos socioeconómicos capitalistas y fragmentos de una democracia liberal, en relación contradictoria con lazos *"serviles"*, de reciprocidad y relaciones de valor no desarrolladas; con señoríos y lealtades estamentales. Veamos muy esquemáticamente los alcances de este complejo proceso[9].

Como agudamente lo formuló Mariátegui, el capitalismo se desarrollaba sobre un suelo feudal[10]. Los debates de la década pasada sobre el *"carácter de la sociedad peruana"* estuvieron centrados en la **magnitud** relativa de capitalismo y pre-capitalismo, tratando de estimarlos comparando el valor respectivo de su producto, o mediante la magnitud de las relaciones salariales y no salariales. El examen de sus lazos respectivos no fue más allá de afirmar su funcionalidad o disfuncionalidad recíprocas para su persistencia, expansión o contracción. Pero no llegaron a plantearse la pregunta que aquí queremos formular: cuál era el nivel de **enraizamiento** del capitalismo. ¿Hasta qué punto la innegable expansión capitalista iba a la par con su **profundización**?; ¿qué ocurría ahí donde se reducían actividades prácticas y relaciones pre-capitalistas?; ¿era posible establecer un circuito interno de acumulación que tendencialmente homogenizara la estructura económica?

---

8. ROCHABRUN, Guillermo. "Economía y Política en el Análisis del Capitalismo y de la Sociedad en América Latina" en PEASE, Henry et al., **América Latina 80: Democracia y Movimiento Popular**, Lima, DESCO, 1982.
9. Las bases teóricas de esta reflexión se encuentran en:
MARX, Karl. "Introducción General" a la Contribución de la Economía Política. Buenos Aires. Ediciones Estudio, 1970 (1859). ***Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*** (Borrador), Vol. I, México, Siglo XXI Editores, 8a. edición, 1976, (1857–1858), especialmente en las primeras páginas del cap. III.
10. MARIATEGUI, José Carlos. **7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.** Lima, Empresa Editora Amauta, 1968 (1928).

Por último, ¿qué ocurría con el capitalismo como fenómeno social?.

Hoy es claro que el desarrollo del capitalismo en el Perú ha sido fragmentario y desigual. Ocurrió primero a través de exportaciones de materias primas que permitieron un inicial crecimiento urbano. Luego se expandió mediante la industrialización *"por sustitución de importaciones"*, constreñida por a) las divisas que las exportaciones podían proporcionar, y b) la llamada *"estrechez"* del mercado interno. Sin embargo el tamaño del mercado depende de la división del trabajo y la dinámica de la producción, y no al revés[11].

En este caso, la expansión capitalista en sus distintas modalidades amplió la desigualdad entre sus fuerzas productivas y las del mundo rural, especialmente el agro andino.

El resultado fue una relación campo-ciudad que erosionaba las actividades económicas de un agro arcaico y estancado, convirtiendo a estos espacios en un incremento marginal del mercado capitalista, pero imposibilitando un desarrollo **en profundidad** de éste. En tal sentido las reformas del Gobierno Militar *"estiraron"* los mercados, pero fracasaron los intentos de profundizarlos al dejar inalteradas las relaciones productivas entre el campo y la ciudad. La fuerza de trabajo de la población en su conjunto pasa a reproducirse crecientemente en contacto con dicho capitalismo, pero no crece fundamentalmente como fuerza de trabajo productiva. La magnitud de fenómenos que han sido luego denominados *"subempleo"*, *"marginalidad"* e *"informalidad"* es una evidencia pertinente. El crecimiento urbano sin urbanización ha sido su consecuencia más visible.

Si según Schumpeter la acumulación capitalista es una *"destrucción creadora"*, en un caso como el Perú el efecto destructor es cualitativamente superior, pues no recrea capitalistamente el espacio que destruye. De esta manera, se llega a un bloqueo de la acumulación interna. Pero se socavan también las formas de control político correspondientes. Interesa por tanto evaluar qué ha ocurrido mientras tanto con la dimensión social, política e ideológica de éste y en qúe medida ha incidido en la generación de posibilidades y de espacios democráticos. Aún si fragmentario y desigual, el desarrollo capitalista en el Perú tampoco puede entenderse si no se examinan sus dimensiones "extra-económicas".

---

11. ROCHABRUN, Guillermo. "Apuntes para la Comprensión del Capitalismo en el Perú". *Análisis.* Cuadernos de Investigación, No. 7, Lima, 1977, pp. 10–12.

A falta de un mejor término llamaremos "estamental" a la sociedad peruana que emerge a la vida republicana en 1821. Vistos desde una sociedad democrática los estamentos parecen definirse por relaciones de jerarquía y lealtad, por lazos de dependencia personal, o dicho negativamente, por la falta de autonomía de los actores sociales. En el caso del Perú habría que agregar la dominación social y política sobre el mundo indígena. Democratizar tal sociedad requería por lo menos crear sujetos sociales autónomos, **ciudadanos**, y extender esa ciudadanía al mundo campesino.

Pues bien, sin duda alguna todo ello ha ido ocurriendo a lo largo de este siglo. Los últimos 90 años muestran no sólo la aparición de un importante contingente obrero, sino su autonomización de las clases dominantes primero –al dejar atrás las sociedades de auxilios mutuos y asumir el sindicalismo– y las capas medias después –cuando, en un cambio de identidad política muy poco frecuente en la historia, el sindicalismo abandonó al APRA y su doctrina del *"sindicalismo libre"* para aceptar a dirigentes marxistas y el *"sindicalismo clasista"*–. Las capas medias igualmente han decantado un perfil social, cultural político autónomo de la antigua oligarquía, primero a través del APRA, en los años 50 a través de Acción Popular y la Democracia Cristiana, y actualmente incluso en Izquierda Unida. Correlativamente han desaparecido los partidos *"oligárquicos"* –el Partido Civil, el Movimiento Democrático Peruano, la Unión Nacional Odriísta. Aún con dificultades, los movimientos campesinos han terminado luchando por la erradicación de todo patrón, y no solamente del *"mal patrón"*. De la misma forma, los movimientos de pobladores urbanos pobres, inicialmente clientelizados por grupos oligárquicos, han consolidado desde los años 70 su independencia frente a las clases dominantes y al Estado [12]

El Estado a su vez ha cambiado decisivamente. A comienzos de siglo no era sino *"la extensión al terreno político de los intereses económicos corporativos"* de las clases dominantes.

---

12. Indudablemente que el clientelismo político se ha mantenido a lo largo de todo este proceso. Sin embargo, los *"patrones"* no son los mismos que antes. La capacidad de clientelizar que las clases oligárquicas monopolizaban a comienzos de siglo se extendió luego a los partidos de centro, y finalmente a la izquierda, para reducirse sensiblemente en la burguesía de hoy. La relación con los *"clientes"* ha variado también; hoy éstos pueden por ejemplo exigir que aquéllos participen en sus huelgas de hambre.

"Hacia fines de la década pasada, por el contrario, se perfilan las especificidades de la política, entendida como hegemonía, dirección, consenso, dentro de un Estado que no es mera prolongación de intereses económicos sino que se propone como regulador de conflictos, compatibilizador de diferentes intereses, portador de una intención ética sobre el conjunto de la sociedad"[13].

La ciudadanía, el ejercicio de derecho y mecanismos del sistema político y jurídico, la proporción de la población que vota, aún antes que la Constituciónde 1979 concediera el voto a los analfabetos, se han extendido. Ciertos servicios como la educación, no solamente han ampliado su cobertura, sino que son reconocidos como derechos. Culturalmente ha avanzado la castellanización y se ha reducido el monolingüismo en idiomas vernáculos; hay un alcance mucho mayor que antes de los medios de comunicación masiva y la *"opinión pública"*, con todo lo ambiguo que este término es, tiene una mayor vigencia que antes.

Coronando la historia reciente las reformas y procesos ocurridos durante el Gobierno Militar –una dictadura, formalmente hablando– dieron como resultado condiciones inéditas para un funcionamiento democrático, en términos de incorporación a la vida política de nuevos y amplios contingentes organizados y autónomos. En suma:

a) En el Perú, como parte de una expansión **social** del capitalismo, se ha formado un amplio sustrato de relaciones sociales *"proto-democráticas"*, si cabe la expresión, que han venido reemplazando o en todo caso superponiéndose y amalgamándose con relaciones estamentales o corporativas en retroceso. Si bien la democracia ingresa accidentalmente en la sociedad peruana,ha llegado a enraizarse en ella. No es más una importación exótica. Tal es nuestra **segunda tesis.**

Por supuesto, la democracia es, ha sido y será una realidad conflictiva. Como en cualquier parte las libertades, derechos y garantías se han conseguido y se ejercen sólo a través de cruentas luchas. Con frecuencia lo democrático está más en los efectos objetivos de éstas –las que de por sí no crean reglas de juego igua-

---

13. **"Apra: Pasado ambiguo, ¿futuro diferente?", El Zorro de Abajo. Revista de Cultura y Política, No. 2, Set-Oct. Lima. p. 6.**

les para todos– que en la formación de una **cultura** democrática. Y es muy cierto lo que observa el filósofo Abugattás de las relaciones interpersonales, ancladas en un trasfondo corporativo:

> *"El peruano se piensa a sí mismo y piensa sus relaciones con el prójimo en términos de oposiciones bi y tripolares, tales como 'gente decente/gente de medio pelo/indios' o provincianos/limeños, o serranos/costeños, o militar/civil, etc. . . El individuo, pues, visto de cerca. . . no es tal, sino que es, ante todo, miembro de una suerte de minicorporación. De esta autopercepción se deriva una moral peculiar, que permite cualquier cosa en relación a los 'otros' . . . de modo que las relaciones (con éstos) no pueden estar regidas sino por la mutua desconfianza"*[14].

Pero lo que esto revela es el socavamiento de un conjunto de particularismos sin que se haya constituido una universalidad en su lugar.

b) Dicha expansión democrática es el resultado de luchas de las clases populares y de las capas medias que se realizaron sin el concurso e incluso con la oposición de la burguesía. Esta, culturalmente heredera de muchos aspectos de la dominación oligárquica, evitó la confrontación con la oligarquía; otros le hicieron el trabajo.

En resumen, esta democracia contiene en lo fundamental logros genuinos de contenido popular. ¿Pero cuál es su funcionamiento **político**, en el contexto de una crisis de la naturaleza que hemos expuesto?

c) Mientras que el desarrollo del capitalismo está bloqueado por el desigual desarrollo de fuerzas productivas en el campo y en la ciudad, no ocurre así con sus aspectos sociopolíticos e ideológicos (libertad, igualdad). Podríamos decir que se abre una contradicción entre la dinámica económica del capitalismo y su dimensión *"superestructural"*; potencialmente podría haber un *"exceso"* de democracia respecto a la que el capitalismo podría tolerar. Esta es nuestra **tercera tesis.**

---

14. ABUGATTAS, Juan. "Ideología y Ciudadanía en el Perú Actual". **Quehacer**, No. 42, Ag.-Set, pp. 54-55, DESCO, Lima, 1986.

POLITICA Y DEMOCRACIA EN UN CONTEXTO DE CRISIS

El Perú vive desde 1980 no sólo un régimen formalmente democrático, sino la más amplia democracia política de su historia. Hay elecciones libres, rige una Constitución redactada por una Asamblea libremente elegida, funciona la separación de poderes. Sólo están fuera de la escena política oficial los partidos auto-excluidos. Puede decirse que por vez primera todas las clases sociales cuentan con organizaciones y partidos que las representan gremial y políticamente, y disponen de diversos medios de comunicación que funcionan con una libertad casi irrestricta. Aparentemente todo funcionaría de la mejor forma posible, si no fuera por la subversión armada y la crisis económica.

Sin embargo,

> *". . . los representantes no pueden expresar con fidelidad los intereses, las aspiraciones, los sentimientos y las pasiones de sus representados. . . los partidos se han mostrado incapaces de comprender a cabalidad los cambios en la economía y en la sociedad y no han logrado, por eso, insertarse orgánicamente en el proceso económico y social. . . esto explica la ausencia, no diremos ambiciosamente de proyectos nacionales y populares, sino simplemente de proyectos políticos"*[15].

Partidos y Sociedad

El mecanismo de la representación política ha entrado en crisis en el Perú desde el momento en que los partidos carecen de propuestas nacionales. Diversos hechos lo ponen de manifiesto: irrelevancia de los programas políticos durante los procesos electorales, ausencia de debate ideológico, dificultad para diferenciar los planteamientos de los distintos candidatos, preferencia de la derecha por llamarse "centro" y de la izquierda por situarse ahí, incremento de electores "independientes" cuyo voto se

---

15. LOPEZ, Sinesio. "Resumen de un debate". **Amauta**, No. 250, 10 de abril, Tomado de **El debate sobre la izquierda nacional** (Recopilación anónima), Lima, Ediciones Guillermo Lobatón, Octubre de 1980.

define a último momento, relaciones frágiles con las clases sociales[16].

La razón es clara. Hemos sostenido que las reformas del Gobierno Militar agotaron las posibilidades de los distintos desarrollismos. Desde una óptica capitalista una de las pocas "recetas" por intentar es la "taiwanización" de la economía, lo que no podría ser llevado a cabo en un régimen formalmente democrático. El agotamiento es igualmente claro con respecto a la izquierda, pese al muy elaborado Plan de Gobierno de IU. Aunque éste ha contado con una cierta difusión, el hecho de que no contiene ideas que conquisten la imaginación de sus partidarios.

El entusiasmo ciudadano por los procesos electorales no ha disminuido, pero son sentimientos pasajeros que luego ceden el paso al pesimismo y a la inseguridad. Los políticos de mayor popularidad –Belaúnde, Alfonso Barrantes, Alan García– son más símbolos colectivos que figuras representativas de sus respectivas organizaciones políticas. Al suscitar un adhesión más personal que programática se refuerza su carácter de **caudillos.**

La Atmósfera Social

Este vacío de proyectos no es simplemente un hecho que afrontan los partidos y sus intelectuales. Intentar una salida a la crisis económica es un "public issue" que se traduce como "personal trouble" en la vida de cada uno –para decirlo en los términos de Wright Mills[17]. Pero si la crisis no parece tener una solución colectiva la única opción que resta es la búsqueda anómica de escapes individuales. Luego de 25 años de crecimiento económico casi ininterrumpido las restricciones económicas han reducido las aspiraciones de las grandes mayorías al simple sobrevivir. En este contexto general de pauperización surge el

16. Así, por ejemplo, Alan García no ha podido presentar un proyecto claro de gobierno. Inicialmente intentó basar su política en el desarrollo del sur andino. Sin embargo un año después dio un vuelco total, intentando una alianza con los grupos económicos nacionales más grandes. A su vez esta fórmula se rompió bruscamente con el proyecto de estatización de la banca privada anunciado el 28 de julio de 1987, cuya justificación era la falta de inversiones de los capitalistas. El resultado fue una agitación derechista sorprendentemente exitosa luego de sus fracasos electorales. Finalmente, cuatro meses más tarde –al momento de escribir este artículo– el Congreso ha aprobado una nueva ley de petróleo que amplía las concesiones de las compañías extranjeras, mientras se desarrollan negociaciones con el Banco Mundial.

17. MILLS, C. Wright, ***The Sociological Imagination,*** p. 8, London: Oxford University Press, 1959.

fenómeno opuesto: el enriquecimiento súbito que el narcotráfico permite. He ahí una explicación razonable a los actuales niveles de desmoralización y corrupción, no recordados por los peruanos contemporáneos[18].

El Perú vive un clima social y político crecientemente agitado, aún sin considerar la acción de grupos armados como Sendero Luminoso (SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), cuyas acciones y la réplica de la policía y las fuerzas armadas han convulsionado extensas zonas en la sierra y la selva del país. No se trata solamente de las demandas no atendidas de los asalariados, pequeños productores, o frentes regionales, que se traducen en huelgas prolongadas y métodos de lucha violentos. Las instituciones pierden credibilidad ante las diarias denuncias por corrupción y malos manejos, o ante promesas políticas sin cumplir. Existe un malestar generalizado, una *"fatiga colectiva"*, según la expresión del periodista César Lévano, claramente perceptible en la agresividad de la vida cotidiana, en el incremento de la delincuencia común en pequeña y gran escala[19].

La juventud –especialmente en las clases populares– atraviesa por una situación crítica: sin empleo, sin mayores posibilidades e incluso deseos de estudiar, debido al poco valor práctico del conocimiento formal, sin recursos para contraer matrimonio, sin idea alguna de **futuro**; como en muchos otros países asume una actitud pragmática y llega a la edad de su iniciación política en un mundo despolitizado, desideologizado y amoral. Sus opciones se definen entre el nihilismo, la delincuencia, la drogadicción y Sendero Luminoso. Este último termina siendo una de las escasas posibilidades de dar sentido a la vida, salvo las sectas milenaristas extranjeras y nacionales que se han expandido al ritmo de la crisis[20].

El efecto acumulativo de la crisis y los despidos masivos de 1977, debilitaron y desmoralizaron a la clase obrera. Esta había

---

18. DURKHEIM, Emile. ***Suicide. A Study in Sociology.*** p. 252-254. New York: The Free Press, 1957.
19. En 1986 y en 1987 el PNB ha crecido a más del 6 o/o, mientras que la inflación ha sido menor a la de los años anteriores. Sin embargo ese crecimiento no es percibido como mejora de las condiciones de vida de la población, y nadie confía en que pueda mantenerse en los años siguientes.
20. Todo ello no ha impedido el incremento de la militancia juvenil en la generalidad de partidos de IU y en el APRA. Se trata de una nueva generación que no vivió la experiencia de la década del 70; por lo tanto, su conformación cultural e ideológica es muy diferente a la de militantes de tan sólo 10 años atrás.

tenido en esa década varias experiencias cruciales. Por un lado, venía enfrentando al sindicalismo aprista, dominante hasta comienzos de los años 70. La izquierda jugó ahí un papel muy importante; la clase obrera recibió charlas y panfletos sobre el capitalismo y el plusvalor y perdió temor a la palabra "socialismo". Por otro, a través de las comunidades laborales tuvo que pensar por primera vez en la propiedad y en la gestión de las empresas, aunque a veces los obreros dijesen que *"la producción era asunto de los patrones y no de los trabajadores"*. En tercer lugar, la producción se convirtió en una meta política del Gobierno: por ella debían ser juzgadas las reformas. Esto llevó al Gobierno a buscar el control de los sindicatos y comunidades laborales. La reacción de los trabajadores hizo fracasar estos intentos, convirtiendo la autonomía de clase en parte de su sentido común.

¿Qué ha quedado de esa experiencia?. Las comunidades laborales fueron desmanteladas paulatinamente y al parecer han dejado poca huella en los trabajadores. Cuando la producción dejó de ser una meta política, la clase obrera dejó de tener la importancia política que las circunstancias le habían dado. Golpeados por la crisis los sindicatos redujeron considerablemente su actividad; sus relaciones con los partidos políticos se hicieron menos fuertes o dejaron el paso a asesorías técnicas de profesionales de izquierda. Pero quedó la autonomía de clase. En 1987 los productores agrarios, el sindicalismo obrero, los trabajadores de cuello blanco, e incluso profesionales como los médicos del Estado, han reiniciado una actividad huelguística muy intensa, incluyendo un paro agrario y un paro nacional.

Si a este cuadro se agrega la acción de los grupos armados, ¿qué impide un estallido social, si no revolucionario? Como ha escrito el sociólogo e historiador Nelson Manrique,

> *"El Perú contemporáneo presenta uno de los panoramas políticos más complejos del continente. En nuestro país coexisten hoy en un mismo espacio la guerrilla más fuerte de América del Sur, la izquierda legal de la mayor presencia política –la Izquierda Unida– y el partido reformista históricamente más importante del continente en el poder: el APRA. Contribuye a singularizar la situación el hecho de que éste no parezca un precario equilibrio, capaz de romperse en el corto plazo"*[21].

---

21. MANRIQUE, Nelson. "Democracia y Campesinado Indígena en el Perú Contemporáneo", en FLORES GALINDO, Alberto y MANRIQUE, Nelson, ***Violencia y Campesinado,*** Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1986. p.

Quizá lo último ya no sea tan cierto, pero el equilibrio no necesita ser eterno para requerir una explicación. Una respuesta posible, esquemáticamente planteada, es la siguiente. a) A diferencia de la década anterior, esta vez los partidos que componen IU no se han puesto, en tanto que partidos, *"a la cabeza de las luchas populares"*. b) Las prácticas de sobrevivencia conocidas como *"nuevos movimientos sociales"*, tienden a diluir el carácter conflictivo de los problemas que enfrentan: alimentación infantil y de adultos, salud, vigilancia contra la delincuencia, etc. Examinemos ambos puntos.

Izquierda Unida

Desde mediados de los años 60, y muy en particular en la década del 70, la izquierda peruana creció incesantemente, pese a su permanente fragmentación. Se formaron, a la letra, varias decenas de *"partidos"* mutuamente hostiles, pero pudieron ganar la confianza de las clases populares y terminaron orientándolas en el terreno sindical y político. En América Latina esta izquierda es hoy un fenómeno singular, por su presencia de masas, la amplitud y diversidad de su acción, su relativa unidad y el nivel de su reflexión intelectual. Desde su primer intento de unificación durante las elecciones para la Asamblea Constituyente ha formado varios frentes electorales de accidentada vida, pero no volvió a quedar atomizada. El intento de mayor duración e importancia hasta la fecha es IU, formado en Setiembre de 1980.

IU comprende a la mayor parte de la izquierda marxista, a la izquierda social-demócrata, cristianos ligados a la Teología de la Liberación, y personalidades independientes. Además convoca a la generalidad de los intelectuales de izquierda así como a buena parte de los dos centenares de Organizaciones no Gubernamentales que ellos han formado. En este frente se concentra el fruto acumulado de veinte años de avances políticos, ideológicos, científicos y culturales[22].

En las distintas elecciones que han tenido lugar desde 1978 la izquierda ha obtenido entre 1/3 y 1/4 de los votos, convir-

---

22. Fuera de IU se encuentra un bloque formado por la Unidad Democrático Popular (UDP) y Pueblo en Marcha, que expresan el estilo de lucha de los años 70, centrado en la confrontación. Aunque actúa legalmente, a diferencia de IU no ha participado en los diferentes comicios electorales, y habitualmente se considera que tiene vínculos con el MRTA.

tiéndose en la segunda fuerza electoral. Sin embargo, políticamente IU ha mostrado grandes límites. Estos límites derivan, de un lado, de su precaria unidad, y por otro de la seducción que la escena oficial de la política ha ejercido sobre las dirigencias partidarias. Sin duda alguna la izquierda debe estar presente en el Parlamento, en los municipios o en cualquier instancia de poder, a través de la mejor representación posible, pero esa presencia no puede definir su acción y menos agotarla.

No obstante, salvo excepciones, los candidatos al Parlamento han sido los máximos dirigentes nacionales de los partidos. El resultado no es que éstos hayan conseguido un **nuevo** campo de acción, sino que han tendido a parlamentarizarse; es decir, se han adecuado al funcionamiento de los poderes del Estado. El Representante pasa a ser un negociador de diferentes demandas sectoriales, no en virtud de su pertenencia a la izquierda sino en razón de su investidura. Fácilmente termina compartiendo lo que Jorge Parodi llama *"un sistema de poder elitizado"*.

> *"Incorporarse al juego político no significa entonces incorporarse a un sistema de representación de intereses sociales sino a una clase política que comparte un sistema de poder elitizado. Las elecciones democráticas legitiman ese sistema a la vez que constituyen un canal de acceso a la élite. Como lo sabe la Izquierda Unida, el debilitamiento de los nexos con las bases sociales constituye por tanto un costo recompensado por los beneficios de ese poder"*[23].

Hemos argumentado que la izquierda asumió la democracia a partir de su debilitamiento ideológico. No la valoró marxistamente, como resultado de la lucha de clases, sino desde el liberalismo triunfante bajo cuyas banderas ingresó al Estado. Pero debemos decir que se han dado algunos importantes debates entre posiciones diferenciadas sobre temas tales como la democracia, qué actitud asumir frente al APRA, la violencia, los caminos para salir de la crisis política –aunque han participado más los intelectuales que los dirigentes políticos. Hay conciencia clara de las carencias y de su gravedad. En Setiembre de 1988 debe tener lugar el Primer Congreso de IU. La historia continúa.

---

23. PARODI, Jorge. "Los Sindicatos en la Democracia Vacía", en PASARA, Luis y PARODI, Jorge, (eds.) **Democracia, Sociedad y Gobierno en el Perú.** Lima, Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, 1988, p. 121.

Los Nuevos Movimientos Sociales (NMS)

Desde inicios de los años 80 un extraordinario fermento organizativo se expande por los pueblos jóvenes de Lima y en distritos pobres. Se trata de una inmensa cantidad de organizaciones espontáneas mediante las cuales, de manera colectiva los pobladores afrontan las dificultades de la supervivencia diaria: alimentación, salud, cuidado de los niños, acondicionamiento urbano, protección contra la delincuencia, etc.

Una perspectiva ampliamente aceptada hoy en día destaca en ellos el haber constituido nuevos espacios de gestión y toma de decisiones, instancias de organización, hábitos democráticos, que en su conjunto van constituyendo un nuevo campo de cultura, por ellos mismos generado. En particular se relieva la tenaz defensa que hacen de su autonòmía frente al Estado y los partidos políticos, y la conciencia de su dignidad y ciudadanía que la acompaña. Por último, se afirma que los NMS desarrollan *"nuevas formas de hacer política"*, desde la sociedad, politizando de esta manera la vida cotidiana. Incluso se ha dicho que ellos y el **boom** de la *"economía informal"* constituyen un *"desborde popular"* que es parte de la crisis del Estado [24].

Por nuestra parte estamos de acuerdo con gran parte de estas apreciaciones, pero con diversos matices y algunas discrepancias de mayor envergadura. Así por ejemplo, se ha hecho *"sentido común"* entre los científicos sociales preferir el estudio de los NMS al de las clases sociales, y por lo tanto valorar de manera análoga a unas y otras teorías. Sin embargo, los NMS son más una continuación que una ruptura con la lucha por la *"autonomía política de clase"* de la década pasada. La profundización de la crisis económica hizo insuficiente o inoperante la defensa del salario desde el sindicato, a la par que los salarios mismos descendieron por debajo del valor de la fuerza de trabajo. Ello obligó a extender los esfuerzos de supervivencia a otras actividades económicas –el auto-empleo– y a otros campos –en particular el vecindario– desde donde se lucha de otras formas por recuperar el producto necesario. Situados fuera del campo del trabajo, por lo general enfrentan a *"circunstancias"* y no a un *"enemigo"* personalizado. Ello los obliga más a crear soluciones que puedan asumir por sí mismos, que a exigirlas conflictivamente a los capitalistas o al Estado. De hecho no propician prácti-

---

24. MATOS MAR, José, ***Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980.*** Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1984.

cas asistencialistas, y van más allá de la confrontación y la negociación pues buscan construir **alternativas de vida.**

Pero al haberse asimilado a la democracia liberal en mayor o menor medida, al observar a los NMS, analistas y políticos han tendido a olvidar, que los capitalistas, la burguesía, el imperialismo, aún existen, y que los NMS simplemente están enfrentando algunas de sus consecuencias. Deslumbrados por las prácticas democráticas que observan a su interior infieren que son un paso adelante en la democratización de la sociedad. Pierden de vista que el mayor obstáculo a esa democratización es la clase dominante, y no el *"autoritarismo de las clases populares"* –por cuya naturaleza no se han preguntado. No perciben o perciben con dificultad que los NMS no buscan alterar la distribución del poder social, y que hasta el momento el Estado no se ha sentido amenazado por su existencia: lo suplen en momentos en que buscan transferir muchas de sus obligaciones sociales a municipalidades y gobiernos regionales.

Discrepamos en tal sentido de quienes ven en ellos *"nuevas formas de hacer política desde la cotidianeidad"*. Ello requiere asumir que lo político puede constituirse desde relaciones sociales parciales, lo cual es una posición éticamente valiosa pero teóricamente errónea. Hasta donde sabemos las acciones de los NMS no se proyectan más allá de ellos mismos, de ahí que les sea muy difícil articularse entre sí y convertirse en un fenómeno propiamente político. Si bien constituyen un *"desborde popular"*, más que contribuir a una crisis del Estado, expresan una crisis que es previa. Nada de esto disminuye su valor como experiencia para definir modos de vida alternativos, pero al asumir por su cuenta cierto alivio a problemas potencialmente explosivos funcionan –aunque no sin ambigüedad– más como una válvula de seguridad que como fuente de inquietud para el orden establecido.

La ambigüedad se refiere a que las clases populares viven crecientemente en un mundo culturalmente peculiar; es decir, no compartido por las otras clases. Hoy existen menos símbolos comunes para el conjunto de la sociedad peruana que puedan actuar como medios de *"control social"* que hace veinte años. La *"cultura popular"* actual –un término del que mucho se abusa– es un crisol cuyos resultados tienen múltiples rostros en plena transición. El resultado parece que será autónomo de las capas medias y de las clases dominantes. En este imaginario se combinan y concilian legalidad e ilegalidad, esperanza y desesperación, moderación y mesianismo, Alfonso Barrantes y Abimael Guzmán.

En parte el equilibrio se ha mantenido no en virtud de sus componentes, sino porque los elementos disruptivos habían estado separados. Pero en momentos de terminar este artículo se desarrolla el mayor esfuerzo de centralización de las organizaciones populares en toda la historia del país: la Asamblea Nacional Popular. Ahí están presentes todos: las bases, los partidos, los independientes, los movimientos armados.

Mediante el modelo del *"triángulo sin base"* –la desunión de los dominados– Julio Cotler graficó hace veinte años la dominación oligárquica. Hoy, como observa la socióloga Edith Montero, asistimos a *"la configuración de una amplia base para la que, tanto el viejo como los nuevos vértices, resultan sin duda demasiado pequeños e insuficientes"*[25]. Entre las amenazas de un golpe militar y la violencia no revolucionaria de Sendero Luminoso, ¿serán base y vértices capaces de realizar una revolución socialista que sea a la vez democrática, sobre el drama de la crisis presente?

Democracia directa

Gerardo Chú Yong

Guillermo Rochabrún nos invita al debate con este trabajo que constituye un ejercicio rico en reflexiones para reencontrarnos con el Perú de hoy, a condición que desbordemos los propios límites del texto. En efecto, nos propone tesis, una visión del país, de la izquierda y de la democracia, que revela su excepcional calidad de maestro universitario y su capacidad para formular los problemas. Sin embargo, a nuestro juicio sus planteamientos no recogen, suficientemene la vida del pueblo, sus contradicciones y sus realizaciones.

La primera tesis, el agotamiento ideológico de la izquierda, como razón para que ésta acepte la democracia plantea dos problemas. Por un lado está el excesivo peso que se otorga a los elementos externos. En nuestra opinión, hay que buscar la explicación, no en el Cono Sur o en la política de Carter sobre los Derechos Humanos, sino en el país mismo. En una sociedad estructuralmente antidemocrática como la nuestra, ¿por qué no pensar que frente a la necesidad de levantar un programa concre-

25. MONTERO, Edith. "Encuentros Populares: una base sin vértice" **Cuestión de Estado.** Temas de Análisis Político, No. 1, Lima, Democracia y Socialismo. Instituto de Política Popular, p. 9.

to, la izquierda haya tenido que asumir en la práctica aquello de las tareas democráticas que la burguesía peruana, llegada tarde a la historia no pudo realizar? ¿por qué no a partir de la hipótesis que, precisamente, las luchas obreras y populares de fines de los 70 abrieron los espacios nacionales de la política (parlamento, municipios) a una izquierda sin estrategia de poder, ni proyecto nacional y no sólo fragmentada por divergencias ideológicas sino por trabajos sectoriales, locales? Más allá de los parlamentarismos, hay que reconocer que se crearon condiciones para una articulación nacional, que obligó a un aprendizaje, no siempre exitoso, ciertamente, de lo que es el aparato de Estado, la gestión y también de lo que es una nueva dinámica de relación dirigentes-masas. En un país donde existen zonas como Huancavelica, que tienen tasas de mortalidad infantil del orden de los 300 por mil, es obvio que la democracia pasa de necesidad a exigencia popular frente a quienes ha tenido como dirigentes y representantes. Ello, al margen de las estrategias y tácticas para conseguirla.

Lo anterior nos lleva al segundo problema, a la concepción de democracia que subyace al planteamiento en cuestión: la democracia como valor propio de la burguesía. Esta democracia es la que Guillermo discute y sostiene, que la izquierda sin distinciones revaloriza, preguntándose además sobre su validez como opción política en el Perú.

Concuerdo en la no correspondencia de la superestructura con su base económica. Porque las ideas liberales nos fueron impuestas. Pero, por lo mismo, no se puede asumir una visión evolucionista de la democracia, generada por las estructuras económicas. Al contrario, las libertades y derechos democráticos en nuestro país han sido y son el resultado de la lucha social y política, como él mismo lo sostiene.

La preocupación por la democracia en nuestro país –de parte de la izquierda– puede ser positiva, un signo de madurez, un pasaje de la etapa de la denuncia a la etapa de las propuestas, a pesar de que los dirigentes de la izquierda legal, en su mayoría capturados por el espejismo de la democracia parlamentaria y sus gollerías, abandonen los intereses que dicen representar y muchas veces frenen la lucha del pueblo que finalmente es una lucha por la democracia.

En efecto, no podemos calificar de otra manera, las luchas populares por reivindicaciones como el trabajo, la alimentación, la salud o la educación. Esto es una dimensión económica y social de la democracia, inseparable de la dimensión política a menos que se asuma el punto de vista interesado de la burguesía y sus intelectuales, que fetichizan la democracia política y plantean la separación entre el ciudadano y el productor, con la finalidad de encubrir las desigualdades económico-sociales.

En esta lucha por la democracia económica y social, que tiene más que ver con la igualdad que con la simple libertad (que

acaba siendo la de la propiedad) la dimensión política no está ausente. Sus potencialidades son evidentes. Sino, ¿cómo calificar las prácticas populares de Asambleas y otros niveles de organización y de participación de obreros, campesinos, mujeres y pobladores que tan intensamente se han desarrollado en nuestro país, desde la última década? Creemos que la práctica de los movimientos sociales le dan un nuevo contenido a la democracia, rebasando los límites de la democracia liberal, representativa, para plantear una democracia directa de masas.

Algunos partidos asumieron, como estrategia de lucha por el poder, la lucha por la democratización del Estado burgués en los términos del eurocomunismo y, consecuentes con ella, luchan por llegar al gobierno vía elecciones. Cierto. En esta lógica se comprende la defensa de esta democracia y las alianzas que ciertos sectores de Izquierda Unida proponen en su nombre. Incluso, los partidos más radicales de IU como el PUM o el UNIR, pasaron en la práctica a privilegiar la lucha parlamentaria en detrimento de la lucha social, olvidando que en este último terreno se legitimaron y que sólo en él es posible acumular estratégicamente. Entonces, la pregunta que se hace Guillermo sobre la validez de la democracia como opción política en el Perú, necesita responder a una cuestión previa: ¿a qué tipo de democracia se refiere?

Nosotros creemos que hay algo nuevo en el discurso de la izquierda y de los representantes del movimiento popular, que se resume en lo que se denomina –a veces ambiguamente– el Poder Popular; es decir capacidad de nueva hegemonía y dirección, lo que implica forzosamente otras formas de democracia. Esa es la posibilidad que existe en el Perú de hoy. Frente a esto, Guillermo Rochabrún muestra un escepticismo sin perspectivas para la transformación de estos movimientos sociales en movimientos políticos

En relación a la segunda tesis sobre el enraizamiento de la democracia en la sociedad peruana, si se refiere a la democracia parlamentaria, habría que preguntarse: cuál es su magnitud y cómo medirla en un país,donde el ejercicio democrático, está limitado al voto obligatorio (¿cuántos peruanos votarían si no fuese así?). Donde los derechos democráticos son simples enunciados. ¿Qué significa un desempleo y subempleo superior al 50°/o o una cobertura salarial promedio del 60°/o de la canasta de consumo familiar? ¿Cuál es el derecho al trabajo y al salario digno, que consigna la Constitución peruana y la Declaración Universal de los Derechos Humanos? En todo caso, las raíces de la democracia son bien superficiales, o por lo menos insuficientes.

En relación a su tercera tesis: la del "exceso" de democracia que el capitalismo puede tolerar hay una afirmación de Guillermo que debe haber provocado más de un escozor a los lecto-

res: *"El Perú vive. . ., la más amplia democracia política de su historia"*. Por supuesto se refiere al régimen político de democracia parlamentaria y al sistema del sufragio universal, pero advierte que existen tres obstáculos para su desarrollo: la subversión armada, la crisis económica y la crisis de representación partidaria.

Considero este punto como el más débil de su trabajo. ¿Es posible hablar de democracia política sin mencionar la violencia política y social y la violación de los derechos humanos?

A mi juicio, el obstáculo mayor para la democracia en el Perú, es la violencia que el Estado genera como respuesta a la lucha social y a la subversión. Violencia que bajo la forma de *"guerra sucia"*, desborda los límites de la coerción *"legítima"* del Estado. La masacre de los penales en junio de 1986 deslegitimó más la democracia a los ojos del pueblo peruano y del mundo, que la crisis económica o las acciones del propio Sendero Luminoso.

Por otro lado, en el análisis de la crisis social presentado, concordamos en que la juventud peruana no tiene un futuro muy envidiable, pero discrepamos con la visión de un mundo *"despolitizado y desideologizado"* que se ofrece. Cierto es que la juventud de hoy puede presentar niveles de conciencia política bajos, pero ello no nos debe llevar a subestimarla asumiendo actitudes paternalistas que traen respuestas de rechazo. Además si, como se afirma, Sendero Luminoso es una alternativa para la juventud, esta es una alternativa más bien sobreideologizada y sobrepolitizada.

Sobre el alineamiento del PCP-SL al mismo nivel que el nihilismo, la droga y la delincuencia, eso es equivocado; con ello se está viendo al fenómeno político de Sendero Luminoso como lo quieren la derecha y el Gobierno: como una pandilla de delincuentes, sin objetivos políticos y sin raíces sociales. En repetidas ocasiones, la izquierda y otros sectores de la sociedad propusieron correctamente, el diálogo como método para resolver el problema de violencia senderista. Ello requiere desde su inicio el reconocimiento de que Sendero Luminoso es un hecho político y no delicuencial. Esta manera de ver las cosas está al margen de las opiniones políticas o éticas, a favor o en contra, que podamos tener al respecto.

En lo que atañe a la crisis de representatividad y al vacío de proyecto nacional que se atribuye a los partidos políticos, no estoy de acuerdo con la opinión generalizada en la propia izquierda de que no existe capacidad de gobernar el país. Esto es equivocado y refleja la inseguridad de la inmadurez política. Aunque estos dos últimos años, la mediocridad del partido de gobierno ha revertido en algo este autogol político, a favor del campo de la izquierda. A pesar de ello, no ha faltado entre los intelectuales

de izquierda quienes han visto en **El Otro Sendero** de Hernando de Soto un modelo de Proyecto Nacional digno de admirar.

En nuestra opinión, existen los intelectuales, técnicos y políticos e ideas suficientes y capaces para conocer el país y proponer un proyecto de sociedad, planes de corto, mediano y largo plazo para el país.

Tampoco hagamos un fetiche del Proyecto Nacional o de los Programas. Con ello no se ganan votos ni se movilizan a las masas.

Los problemas estructurales y urgentes como, por ejemplo la producción, la salud, o la educación, dependen de decisiones políticas y de sustento social, aunque requieran de apoyo técnico. Históricamente, la participación de las masas en las revoluciones, se debe a condiciones económicas y sociales y a la opresión política y cultural.

Esto nos lleva a los movimientos sociales. Producto de la heterogeneidad estructural, de nuestra sociedad, incluyendo la debilidad cuantitativa de la clase obrera, estos movimientos tienen como eje reivindicaciones que forman parte de la lucha por la democracia económica y social. Al interior de dichos movimientos se han venido creando formas democráticas de participación popular, diferentes de las de la democracia parlamentaria. En su práctica utilizan los espacios que ellos mismos abrieron en el régimen político y que hoy usufructúa la izquierda legal. Por ejemplo, los Frentes Regionales de Defensa y sus reivindicaciones anticentralistas.

En cuanto al movimiento sindical, a pesar de los despidos masivos de dirigentes obreros a fines de la década pasada, no fue quebrado. Gran parte de dichos dirigentes continuaron su actividad clasista en el seno de los actuales movimientos sociales: es la presencia de la clase obrera en la conducción de dichos movimientos. Además, la frontera entre movimientos sociales y movimiento sindical se diluye cuando observamos la magnitud de trabajadores que entran y salen intermitentemente de la esfera productiva, debido al alto porcentaje de eventuales en la industria.

La articulación de los movimientos sociales y la posibilidad de una vanguardia obrera, exige pasar de una práctica reivindicativa, gremialista, a desarrollar una cultura obrera y popular.

El vacío de la democracia formal y la existencia de un Estado en expansión, pero que sigue cumpliendo una función de coerción más que de cohesión social, tiende a ser compensado por una democracia de base, cuya expresión es la presencia de múltiples organizaciones populares en proceso de centralización, constituyéndose en una potencialidad política de poder popular alternativo, que hoy por hoy se llama Asamblea Nacional Popular.

Por todo eso nos hubiese agradado que, más que "intelectual crítico", Guillermo asumiera al "intelectual político". Por-

que ¿acaso su crítica a la I.U. no intenta ser una crítica de izquierda?

Lima, Marzo de 1988

El reto continúa

Manuel Castillo Ochoa

¿. . . quién tiene la verdad? –A veces ninguna de las partes–. . ."

U. Eco. "*El nombre de la Rosa*".

Puntilloso y provocativo, como siempre, Rochabrún comienza su artículo diciéndonos que actualmente la izquierda peruana ha reemplazado la lucha de clases, la revolución y el socialismo, por la democracia, y en ello creemos ver, a lo largo de nuestra lectura, que encuentra más defectos que posibilidades.

Empecemos por las propuestas. El trauma militar que produjo el reformismo de J. Velasco, condujo a la izquierda hacia el descubrimiento de la democracia. Tres ideas sustentan esta propuesta: primero, la JMG agotó el programa de la izquierda, segundo, la llegada de esta democracia fue asumida por la izquierda liberalmente y de ahí su "*nacimiento espúreo*"; y tercero, a ello se sumó la pérdida de horizonte de la propia izquierda, en ese momento enfrascada en un redescubrimiento de "*lo nacional*" que fácilmente la condujo a la democracia liberal sin mayores miramientos ni límites.

Me quedo con una idea a desarrollar, la llegada a la democracia. Acepto, en parte, las otras dos. Ciertamente también creo que las acciones de la JMG agotaron en parte las propuestas que la izquierda (la nueva y vieja izquierda del '60) proponía a la nación, y que aún ahora no se ha terminado de procesar ni de demostrar la profundidad de las heridas traumáticas que éstas causaron en los diversos programas de los partidos de izquierda.

En lo que respecta a la "*nacionalización*" de la izquierda, soy más cuidadoso: A estas alturas me parece realmente positivo el redescubrimiento de un Mariátegui nacional y que, de esta forma, se rompiera el enclaustramiento al cual se le había conducido maniatándolo en una historia oficial de marxista-leninista evolutivo y lineal. Su pensamiento era más que eso, y la polémica –a la vez que permitió el deshielo– también, pretendidamente, nos quería acercar a lo nacional, a nuestra historia, en cuanto a

organización y formas de participación política. Lo malo no fue eso, sino que no se encontró, –y hasta ahora continúa la búsqueda– la forma precisa de caminar ese tránsito y recolocarnos nacionalmente en el pueblo. El camino no descubierto no niega la propuesta de la *"nacionalización"*.

Ciertamente, la llegada a la democracia se realizó en medio de un camino liberal. Sólo un dato. Si el ARI (la esperanza frustrada y de repente la historia perdida) se hubiera consolidado y hubiera participado aún de las formas democráticas parlamentarias en la cual el sistema político nuestro encauzaba a la izquierda, la historia hubiera sido otra. Eso no sucedió y en la historia no se puede volver atrás. El hecho de que no resultara así, y que la izquierda se reunificara bajo otro liderazgo, aún con lo positivo (¡cómo no reconocerlo!) del papel de A. Barrantes en ese momento, imposibilitó otra forma de organización, otra relación dirigentes-bases, y sobre todo hizo que otro ánimo y clima político cambiaran fundamentalmente la forma en que la izquierda llegó a la democracia actual.

Pero, no debemos restringir la llegada a la democracia a una acción de coyuntura. Ahí reducimos el problema y es, en parte, lo que le sucede a Rochabrún. La llegada a la democracia hay que verla también desde sus propias condiciones nacionales y populares.

Históricamente lo que vendría a ser nuestra democracia no se encauza en la vertiente occidental. Más bien se engarza con formas comunitarias y de cooperativismo étnico que, como vemos cotidianamente, son revaloradas y puestas en práctica por el movimiento popular en nuestras ciudades. He ahí la base de partida para una llegada nacional a la democracia en el Perú. El camino liberal es diferente. Aquí fue mayormente el aporte de las clases medias, el que iluminó e incentivó su expansión en la opinión pública. Ese es el camino de llegada a la democracia que todavía nos está interpelando. Ahora, hay que asumir los aspectos de una historia más propiamente nacional con la forma actual de la democracia. La historia actual del país se debe construir por la fusión de nuestra nacionalidad y, sin poder dejar de lado también, la herencia occidental.

Lo anterior nos conduce a uno de los puntos centrales del artículo de Rochabrún: la democracia en el Perú. Antes una precisión metodológica. En la izquierda hay dos formas de entrada al análisis del funcionamiento y proceso de la democracia en el Perú. El marxista típico que construye sus elaboraciones a partir del esquema base-super estructura, y que, en nosotros, ha sido sumamente criticado por su desliz economicista; y por el otro, siguiendo los movimientos sociales y el entramado de acciones que éstos van realizando, ver cómo se va construyendo la democracia en proceso. Rochabrún empieza con el primer y termina con el segundo. A medio camino entre *"economicismo"* y *"movimien-*

tismo" termina por ver sólo lo que su propio enfoque metodológico le permite observar. No queremos repetir aquí el tan mentado debate entre el lado pasivo –estructura– y el lado activo –clases– de la historia. Sí debemos destacar que hay enfoques metodológicos que siempre se van encontrar con la *"democracia en crisis"*. Precisamente ese es el enfoque que adopta Rochabrún.

Ciertamente nunca vamos a encontrar un *"desarrollo capitalista en el capitalismo"* que adecúe armónicamente base y superestructura. Hasta donde conozco, en todo capitalismo siempre habrá más sociedad que economía, y siempre la política será un cuello de botella. Con ello no estamos más que repitiendo a Marx y la forma de contradicción entre valor de uso y valor de cambio, trabajo y capital, etc. Hay caminos que siempre conducen al mismo objetivo, pero precisamente de lo que se trata es de romper los círculos viciosos. Después de todo, los estamentos de los que habla Abugattás, se convierten en conflictos en todos los países del mundo. Acaso no hay nacos y chilangos en México, como rotos y momios en Chile, o porteños y correntinos en Argentina, como blancos y negros en Brasil. Incluso, hasta en el mismo centro del mundo desarrollado no vemos repetirse esta vieja contradicción sólo que con nuevos ropajes. Cuando el parisino o el berlinés desprecia al árabe o al latinoamericano, y cuando en el centro de Manhattan el *middle class white man* frunce el seño ante el *black* o el *brown;* ahí también, acaso, no se repiten oposiciones bi –tri– y muchas más y éstas, ¿acaso por eso dejan de ser, el conflicto que Marx señalaba entre valor y trabajo? Precisamente antes de descubrir lo descubierto, y de reiterar oposiciones que nos llevan a un neo-spinozismo esencialista, lo que nos interesa es observar cómo el movimiento social, y específicamente popular en el caso peruano, aún pese a las limitaciones conocidas –de clase y estructura– construye, propone y renueva democracia.

Un ejemplo, quizá este sea uno de los pocos países en el cual la aplicación de las medidas neoliberales del Fondo Monetario Internacional, se dieron bajo democracia, y sin necesidad de *"golpe político"*. ¿Por qué? Otro ejemplo: en la actualidad empiezan a convivir en nosotros dos lógicas sociales –la de la gerra y la de la sociedad– sin que ninguna de las dos pueda bloquear a la otra. ¿Por qué? Para mí la respuesta se encuentra en la forma como el movimiento popular –en parte formal e informal, autónomo y también dependiente, crítico pero también alienado, pacífico pero también achorado– va estableciendo un conjunto de situaciones y entramado social, que deja muy atrás las determinaciones base-estructura. En ese sentido la tarea de construir nación, democracia, bienestar, es un reto que continúa sólo porque el movimiento popular persiste.

¿Dónde encontrar, hablando con la razón del científico social y no con la intuición del literato o la pasión del político,

la seguridad consistente para que se cambie el vértice de la pirámide social señalada por Rochabrún? Yo sólo puedo responder, a estas alturas, que el punto de equilibrio entre científicos sociales que razonan y movimiento popular que acciona, se encuentra deficitario por el lado de los primeros, y en superávit por el lado de los segundos. Hay más hecho social que lógica explicativa. La apuesta y el reto es al movimiento popular y no a la razón sociológica.

Doy la razón a Rochabrún en cuanto al vacío que se manifiesta entre la representación social y la representación política. La razón se sostiene en que la segunda no recoge la especificidad popular, y de esto hemos hablado al ver la llegada a la democracia. Pero me temo que al observar esta doble relación –social y política– haya también que tomar en cuenta la persistencia de los dos lados. Es decir una representación que no sólo se construye de abajo hacia arriba, sino incluso de arriba hacia abajo. Si el movimiento social no se plantea el poder, como afirma Rochabrún, tampoco sólo la política hace la sociedad.

Obviamente me inclino por romper el cuello de botella de la representación política, antes que minimizar la representación social. Pero ejercer democracia en la forma actual no es sólo un ejercicio desperdiciado, como no participar en ella tampoco es garantía de ganar el corazón del pueblo, de estar en el lado de lo social. Y aquí tomo la enseñanza popular de los últimos tiempos de estar *"afuera y adentro"*, y situarse más allá de reduccionismos moralistas que simplistamente endiosan y rechazan sólo uno de los dos lados. A veces la verdad puede estar en ambos lados.

Izquierda y crisis: ser o no ser

Nelson Manrique

El texto de Guillermo Rochabrún resulta estimulante, tanto por la evidente importancia del problema que plantea al debate, cuanto por el enfoque adoptado en el análisis. Quisiera organizar el comentario en torno a la cuestión de la crisis de la izquierda y su relación, teórica y práctica, con los cambios que viene experimentando la estructura social peruana en las últimas décadas.

Situar la crisis de la izquierda peruana en el marco de una crisis más general, la del paradigma desarrollista que –constata Rochabrún– compartieron las organizaciones revolucionarias

de izquierda y la Junta Militar de Gobierno, permite repensar algunos problemas que tienen gran importancia. Quisiera comenzar el comentario con una reflexión en torno a esta idea.

Vistas en perspectiva, ¿cuáles son las razones que llevaron el paradigma desarrollista al descrédito? Creo que el tiempo transcurrido permite formular algunas hipótesis al respecto:

1) La lectura del marxismo vigente, cuando insurgió la Junta Militar de Gobierno, subestimó la importancia que tenía el carácter andino del Perú. Esto llevó a subestimar la importancia de los factores étnico-nacionales en la interpretación de los problemas peruanos, que fueron casi excluyentemente pensados en términos *"clasistas"*. Esta limitación sólo se haría evidente en la década del 80, sobre todo cuando hubo de encararse el reto que planteaba la insurgencia de Sendero Luminoso. Es de lamentar que esta cuestión, que consideramos importante haya sido apenas rozada en el texto que comentamos. Puede decirse lo mismo en relación al problema de la violencia política.

2) La caracterización hecha por la izquierda revolucionaria sobre el desarrollo capitalista que venía viviendo el Perú tuvo fuertes limitaciones. Esto resulta particularmente evidente cuando se analiza las posiciones en torno a los cambios que se venían dando en la estructura social peruana; particularmente aquellos que afectaban al campesinado. Es de recordar que la Ley de Reforma Agraria del régimen de Velasco –indudablemente su medida de mayor trascendencia histórica– fue leída por algunos de los mejores teóricos de la izquierda como la antesala a la virtual desaparición del campesinado como clase social, y como el punto de partida de un acelerado proceso de proletarización del campesinado, que debería culminar en la conformación de un país donde las contradicciones sociales se plantearían en un futuro más o menos próximo en términos más depuradamente capitalistas, semejantes a los existentes en las sociedades estudiadas por los clásicos del marxismo. Los hechos posteriores se encargaron de demostrar que en el Perú contemporáneo crisis agraria y descomposición del campesinado no eran automáticamente sinónimos de urbanización y crecimiento del proletariado industrial. El fenómeno ahora conocido como *"informalidad"*, limitadamente abordado a fines de la década del 60 por la reflexión académica a través de la categoría *"marginalidad"*, escapó a las previsiones entonces formuladas por quienes desarrollaban una reflexión más inmediatamente política.

3) El planteamiento contemporáneo del problema se hace ahora, más difícil cuando el mundo entra en un período extraordinariamente complejo, signado por el impacto de la denominada *"tercera revolución industrial"*. El desarrollo de la microelectrónica y la informática (a las que habría que añadir el láser y los superconductores) debe abrir paso a una radical redefinición, no sólo de la naturaleza de las sociedades industriales desarrolla-

das, sino también de los términos de nuestra inserción dependiente en la división internacional del trabajo. Esta, a su vez, ha de tener consecuencias en la redefinición de la estructura social peruana cuya magnitud apenas podemos intuir. Hay, pues, un enorme desafío al que deberá responder la elaboración teórica revolucionaria. Considero por eso muy oportuna la crítica formulada por Rochabrún hacia quienes responden a las dificultades planteadas por la nueva situación, renunciando a lo que constituye la esencia del análisis marxista: el análisis histórico asumiendo como hilo conductor el estudio de las clases sociales y la lucha de clases.

Con relación a la segunda tesis planteada por Rochabrún, que subraya el proceso de enraizamiento de la democracia en el Perú, –anotando correctamente que ella, hoy, no es más un producto exótico–, quisiera plantear una reserva, referida a la naturaleza de este desarrollo reciente. ¿No podría aplicarse al desarrollo de la democracia la misma constatación que Rochabrún formula con relación al desarrollo del capitalismo en el Perú, esto es, que aquí la democracia ha crecido más en extensión que en profundidad? Sin desconocer la obvia importancia de conquistas populares como son el sufragio universal, la existencia legal de organizaciones políticas, parlamento, municipios elegidos y libertad de prensa, quisiera llamar la atención sobre los límites más evidentes de nuestro proceso democrático. Estos son, por una parte la impotencia de la actual democracia para frenar el creciente deterioro de la situación de las clases populares, cuya miseria sigue agudizándose –con creciente intensidad desde hace más de una década– como consecuencia de la exitosa política de la burguesía: el descargar los costos de la crisis sobre las mayorías nacionales. El otro límite queda expresado en la subsistencia de cotidianas prácticas de violación de los más elementales derechos humanos como la tortura, los secuestros y las desapariciones. El hecho de que hasta la fecha la opinión pública peruana no haya logrado que se sancione a un solo torturador o verdugo, y que las masacres –desde Uchuraccay hasta los penales– permanezcan impunes, me parece tan sintomático como el hecho de que Sendero Luminoso continúe creciendo pese a sus métodos sanguinarios, su verticalidad y autoritarismo. En el Perú actual tenemos pues,para utilizar la púdica expresión de Vargas Llosa, una *"democracia deficitaria"*.

¿De dónde provienen estos límites en el proceso de desarrollo democrático peruano? A las razones anotadas por Rochabrún, añadiría, como hipótesis, que el sustrato histórico de la sociedad peruana ha sido fuertemente marcado por el carácter excluyente del Estado –este rasgo no fue tocado tampoco por el gobierno de las FF.AA., que pretendió ejecutar una revolución por decreto, donde el pueblo debería movilizarse cuando se le ordenara, *"sin dudas ni murmuraciones"*–, y que esas caracterís-

ticas tienden a ser reproducidas no sólo por la derecha sino también por la izquierda en su práctica política cotidiana. Aquí no circunscribo la crítica a *"la manipulación ejercida por las cúpulas partidarias"*, pues no me parece mucho más democrática la propuesta alternativa de levantar la imagen de un caudillo carismático –por fuera de las luchas populares en curso–, que haga política a nombre y en sustitución de las masas populares. El caudillismo, bueno es recordarlo, forma parte de esa tradición política oligárquica que la izquierda revolucionaria debiera abolir.

En torno a la reflexión que Rochabrún plantea sobre la crisis de los mecanismos de representación política, manifestada en la carencia de proyectos nacionales en las organizaciones políticas, tengo la impresión que ésta expresa una crisis bastante más profunda. El gobierno de Velasco culminó un conjunto de cambios cruciales que venía experimentando la sociedad peruana por lo menos desde la década del cuarenta. Esto supuso una radical modificación de la estructura de clases, expresada, tanto por el desplazamiento de la fracción burguesa y los terratenientes andinos –hasta entonces en el poder– y la emergencia de nuevas hegemonías, cuanto por la radical modificación del perfil de las clases populares. La crisis presente de los mecanismos de representación política, ¿no será, en última instancia, la expresión de que las anteriores representaciones son ahora ineficaces para expresar la nueva realidad? Es de anotar que esta crisis alcanza no sólo a la izquierda sino a todo el espectro político, como lo viene demostrando palmariamente el proceso de recomposición del campo político de la derecha. Avanzar en la comprensión de la naturaleza de esta crisis exige profundizar en una cuestión teórica: cómo se construyen las representaciones políticas de clase. Muy esquemáticamente quisiera llamar la atención sobre el hecho de que éste no es un proceso unívoco y lineal de desarrollo, esto es, que no sucede que una clase segregue *"naturalmente"* sus órganos de representación política, de una manera más o menos intencional y orgánica. Este camino sólo sería posible si la clase tuviera previamente **conciencia de sí** y, obviamente, de sus necesidades como tal; pero sabemos que las clases, en cuanto surgen de factores sociales objetivos, como es una particular inserción en las relaciones sociales de producción socialmente imperantes, no tiene conciencia de ser tal; es necesario que la **clase en sí** desarrolle esta conciencia para constituirse en **clase para sí** (Marx). Este no es un proceso automático; es más, la construcción de las representaciones políticas[1] suele

1. Tanto a través de las instituciones propiamente políticas como, en algunos casos, las gremiales. Véase sino el decisivo papel jugado por entidades como ESAN y eventos como los CADE en el intento de construir una conciencia de clase para nuestra burguesía industrial durante las dos últimas décadas.

anteceder, y es uno de los mecanismos a través de los cuales la clase puede acceder a la **conciencia de clase**, y con ella a constituirse en **clase para sí**. El camino a través del cual las clases llegan a dotarse de representaciones políticas que expresan y defienden sus intereses suele transitar, más bien, por la constitución de agrupaciones que en los hechos presentan una *"oferta"* de representaciones políticas: grupos que aspiran a expresar los intereses de determinadas clases y estratos sociales y erigirse en sus representantes[2]. En el caso de la izquierda la emergencia de unas cincuenta organizaciones autoproclamadas la "vanguardia del proletariado y el pueblo" durante la década pasada ilustra muy claramente este proceso. Creo que esta cuestión es importante porque, de ser correcto el análisis, fenómenos aparentemente tan dispares como son la constitución del FREDEMO y la IU, la redefinición del perfil política del APRA, pero también la existencia de organizaciones levantadas en armas –Sendero Luminoso y el MRTA– formarían parte de un mismo proceso esencial: el de la constitución de nuevas representaciones políticas, viables, a mediano y largo plazo, sólo en tanto encuentren una base social real, acordes con la nueva realidad social peruana, aún en conformación. Y si esto es cierto, la situación presente debiera considerarse como extraordinariamente fluida; tanto como lo es el proceso, evidentemente aún en curso, de redefinición de la estructura social peruana.

La izquierda y la realidad nacional

Oscar Ugarteche.

El artículo de Rochabrún es una buena síntesis de lo que ocurre con la izquierda peruana. Particularmente, los elementos que han incidido en hacer un viraje de la izquierda hacia el centro están bien explicados.

---

2. El papel jugado por la pequeña burguesía en este proceso es capital para todas las clases y fracciones de clase. El hecho de que ella, por sus límites objetivos para desarrollar intereses de clase propios, brinde cuadros dirigentes para virtualmente todos los proyectos de construcción de representaciones políticas, suele inducir a múltiples confusiones. Recuérdese que, en nuestro caso, la pequeña burguesía ha contribuido con cuadros cuyas definiciones políticas abarcan un espectro que va desde Abimael Guzmán hasta Luis Bedoya Reyes.

Lo que no se menciona es la pérdida de la utopía como eje revolucionario. La proximidad al poder ha convertido a los políticos en individuos peligrosamente pragmáticos y les ha hecho olvidar la propuesta inicial de toda la izquierda, cual fuera su marca: la toma del poder.

El para qué de la toma del poder tenía más que ver con democracia que con desarrollo en la década del 70; en ese sentido discrepo con Guillermo Rochabrún S.

Se generó una pérdida de liderazgo político a través de la confusión entre lo razonable y lo deseable. Lo razonable ahora se inscribe en lo permisible por la burguesía y no en lo deseable para el pueblo.

Se olvidó la necesidad de construir el Perú en medio de un *"pragmatismo razonable"*.

Esto es, a mi juicio, lo que lleva a la creciente presencia de Sendero y el MRTA, por lo menos más consecuentes con sus propios planteamientos, cuan distanciados podamos estar el resto de los miembros de la IU de dichas posiciones.

Pero además de la falta de utopía y consecuencia con la búsqueda de la misma, aparecen diversos elementos críticos que deseamos reseñar.

Hay una falta de liderazgo por agotamiento del mismo. Cualquier lector medio de la entrevista al candidato natural de IU a las elecciones del 90, aparecida en **La República** el 28 de Febrero de 1988, habrá notado que el Dr. Barrantes no sólo no responde a ninguna pregunta sino que carece de los elementos ideológicos del Mariateguismo que él dice representar.

No está lejos de la falta de representatividad ideológica que muestra Vargas Llosa en su entrevista en **Caretas**, dos semanas antes. Los líderes políticos nacionales están desconectados de la realidad peruana en general. En el caso de la izquierda esto es grave porque si no aprendemos de lo que estudiamos para comprender el Perú, se pone en duda nuestro materialismo histórico.

La falta de discurso dentro de un esquema marxista en el caso de Barrantes parece obedecer a la necesidad de hacerse *"votable"* por los llamados *"sectores independientes"* de la sociedad civil.

Entonces, el ingreso a la legalidad repercute aparentemente en esta necesidad de ser no representativo de un pensamiento, sino simpático para los votantes, elemento ciertamente ajeno a la lógica de cualquier izquierda revolucionaria. La IU ha caído dentro de la trampa de los valores del **establishment**.

De otro lado, un cambio importante en la topografía social es que entre los años 70 y 80 podemos observar que el sector informal creció sustantivamente. Esto es dejado de lado por IU y se torna campo de cultivo para la derecha.

Entre 1965 y 1980, la población económicamente activa inscrita en el rubro agricultura de la OIT, bajó del 50°/o al 40°/o

de la población total, mientras que el empleo en el rubro Servicios creció de 32°/o a 42°/o.

El rubro Industria comprende Minería, Manufacturas, Construcción, Electricidad, Gas y Agua. Digamos así, incluye a los sectores del proletariado organizado. Estos permanecen siendo el 18°/o de la fuerza de trabajo.

Un detalle importante adicional es que hay más subempleados que empleados en el Perú; 50°/o versus 40°/o de la PEA. Estos dos datos hablan de la necesidad de revisar algunos esquemas teóricos y estrategias políticas.

Posiblemente el estudio de los NMS sea la forma como se responde a esta realidad, pero en cualquier caso, entre dichos estudios y un trabajo efectivo con el NMS, hay un salto largo.

Por otro lado, tras veinticinco años de desarrollo económico, el crecimiento del ingreso per cápita es 0.2°/o promedio anual y el consumo calórico promedio de la población es 6°/o menor que lo que fue en 1965.

Estos datos reflejan inconsistencias cuyo origen se encuentra en la falta de una burguesía nacional que Mariátegui señalara como raíz de los problemas del país. También responde a ese fatalismo mediocre nacional que logra que todo se haga a medias y ni siquiera importe.

Macera nos habla de la falta de memoria nacional y uno podría preguntarse qué deberíamos recordar en la izquierda; recordar el intento unitario de hacer *El Diario de Marka* en 1979, o recordar lo que se quería hacer en la utopía.

Más aún, no está claro para qué quiere la izquierda el poder. Los juegos personales y vedettismos no son diferentes de la derecha o el Apra.

La defensa de los derechos ciudadanos, por ejemplo, no son mucho pedir y no están en la agenda. Se defiende a los familiares de los muertos y perseguidos ¿Y al resto quién? De ahí que ni las mujeres, ni los informales, ni el *apartheid* existentes en el Perú, ni menos los homosexuales, sean temas de agenda o defensa. A esos no los defiende nadie. Y somos casi la mayoría del país.

Para aquellos que pueden organizar una huelga hay defensa. La izquierda no es más aquel grupo que expresaba a los sin voz. Representa a los que presionan. Es la modernización política que en el Perú va muy por delante de la sociedad. De este modo, los marginales no tenemos quién nos exprese.

La falta de mecanismos de democracia directa dentro de los partidos miembros de la IU,por excesos no de leninismo sino de falsa concepción de la sociedad peruana, llevó a tan grave situación. Esto se manifiesta abiertamente en las distancias entre las cúpulas políticas y las bases. Las cúpulas creen saber lo que las bases necesitan, pero ni siquiera las representan. Peor, esas bases que representan no son mayoría.

Un ejemplo de estas distancias se puede observar en la aludida entrevista a Alfonso Barrantes.

El vacío mayor dejado en la entrevista fue en los ámbitos económicos, cabalmente. No obstante, el Dr. Barrantes se ampara en el Mariateguismo.

La interpretación de Mariátegui sobre el elemento fundamental de la falta de desarrollo del Perú yace en la ausencia de una burguesía propiamente nacional. Este problema está aún vigente y sigue siendo la causa fundamental de los problema peruanos. Ellos ha dado pie, por ejemplo, a que en los últimos veintiséis años, la tasa de inversión privada haya venido contrayéndose al margen de las políticas económicas seguidas.

Esto fuerza a cualquier político más si es marxista o más aún, Mariateguista, a tener una visión de la economía peruana. Es una falta medular que no se resuelve ni con la ayuda de Javier Iguíñiz ni con la de todo el equipo económico de IU.

A la pregunta sobre la inflación, por ejemplo, la respuesta marxista es que es fruto de la pugna entre clases por obtener una porción mayor del excedente.

A la pregunta de dónde se sacan los recursos, la respuesta es del esfuerzo interno sin que los excedentes sean exportados al exterior.

Esas no sólo no son respuestas explícitamente técnicas sino que corresponden al corpus ideológico que el Dr. Barrantes representa.

Quizá más delicado sea el tema de los informales. La obsesión de la izquierda peruana con los sectores organizados formales le impide ver el bosque por mirar el árbol.

Cabalmente, el descuido frente a los informales es lo que lleva a que la derecha pueda ahora hacer mítines en Villa María del Triunfo, cosa impensable hace años.

Es sorprendente que, por otro lado, el Dr. Barrantes no tenga nada que decir sobre la deuda, tema que fascinó a Mariátegui.

Sobre la capitalización de la deuda (y en esto el que pregunta puede querer decir dos cosas: que los intereses vencidos se capitalicen o que se troque la deuda por activos) Mariátegui tiene una respuesta precisa:

> *El Contrato Grace que ratificó el predominio británico en el Perú, entregando los ferrocarriles del Estado a los banqueros ingleses que hasta entonces habían financiado la República y sus derroches, dio al mercado financiero de Londres las prendas y las garantías necesarias para nuevas inversiones en negocios peruanos. En la restauración del crédito del Estado no se obtuvieron resultados inmediatos.*

(José Carlos Mariátegui, 7 **Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**, Editora Amauta, Lima, 1959, p. 20).

Es decir, todo tránsito por la capitalización de la deuda por los acreedores es, sin duda, no sólo para el beneficio del capital extranjero sino que no redunda en mejoras nacionales inmediatas.

Otro detalle del Mariateguismo es su amplitud y tolerancia, no reflejadas en la entrevista. Tampoco se observa un manejo diestro de la literatura social, política o económica publicada sobre el Perú, como muestra el Maestro y Guía.

El dato de la no lectura del Informe Ames por el ex presidente de IU y candidato natural a las elecciones al 90 muestra que no sólo no le preocupan los aspectos económicos sino que algunos aspectos políticos tampoco.

Criticando el idealismo del Dr. Deustua en su visión de la educación, dice Mariátegui:

> *"El doctor Deustua se manifiesta indiferente a las relaciones de la enseñanza y de la economía. Más aún, respecto de la economía muestra una incomprensión de idealista absoluto".*
>
> *"Su recetario, por esto, además de antidemocrático y antisocial, resulta antihistórico. . . El error de muchos reformadores ha estado en su método abstractamente idealista, en su doctrina exclusivamente pedagógica".*

Hablando del centralismo de Lima y la regionalización:

> *"El regionalismo no es en el Perú un movimiento, una corriente, un programa. No es sino la expresión vaga de un malestar y de un descontento".*
>
> *"Esto tiene su explicación en nuestra realidad económica y social y en nuestro proceso histórico".*

El mariateguismo es una interpretación a partir de la base económica de los fenómenos políticos, sociales y culturales. ¿Lo sabe el liderazgo de I.U.?

Para salir de Babel

Guillermo Rochabrún

Pasada la hora del artículo y de los comentarios, toca ahora el turno a los lectores. Muy lejos de haber escrito un trabajo de-

finitivo no creo que "responder" a los comentarios –los cuales agradezco muy de veras– sea lo más provechoso. Más bien, salvo algunas aclaraciones imprescindibles, deseo ampliar los elementos de juicio. Por ello prefiero extender algunos puntos centrales de mi trabajo –debido a los comentarios recibidos–, interpelar ciertas ideas de los comentaristas, y proponer un camino para contener la actual dispersión de los intelectuales de izquierda. Empecemos por lo primero.

Enderezando Frases Torcidas

Supongo que Gerardo Chú debe estar entre quienes han sentido "más de un escozor" cuando afirmo que "*el Perú. . . vive la más amplia democracia política de su historia*". Como es muy claro, en ningún momento esoy diciendo que dicha democracia sea satisfactoria; tomada a la letra, cualquier réplica. . . debiera proponer algún otro período que haya sido más democrático, lo cual está lejos de ser un tema fascinante. La única razón de ser de esta idea era dar cuenta de la complejidad del momento presente, que reune fenómenos sumamente contradictorios, tal como lo hiciera Nelson Manrique en una fórmula que alcanzó justa celebridad (véase cita en la pág. 94).

Pero lo que desprendo del comentario de Chú es que en mi análisis hay el riesgo de caer en una postura evolucionista: de "perfeccionamiento" de la actual democracia. riesgo que no logra ser eliminado por mi tercera tesis –el posible "*exceso*" de democracia, dadas las condiciones del capitalismo en el Perú, de esa democracia que Vargas Llosa considera "*deficitaria*"– y que resulta contradictorio con ella. Procuraré ampliar más adelante mis puntos de vista al respecto.

Igualmente, a la letra puede entenderse que los grupos armados serían para mí "*una pandilla de delincuentes*". Estoy en las antípodas de ese parecer. A lo que aludí fue al común denominador que para ciertos sectores de jóvenes SL parece tener con esos otros comportamientos: ser un camino desesperado. Por otro lado, si vamos a confiar en algunos analistas de SL, sus cuadros de base recibirían formación técnica y una fe que muchos calificarían de "fundamentalista", pero no lo que comúnmente llamaríamos una formación ideológica y política.

Una Interpelacion al Movimientismo

Manuel Castillo explicita su adhesión a lo que denomina la ideología movimientista. Puedo compartir su entusiasmo por los NMS, pero me distancio de la evaluación que se hace de ellos por las bases teóricas –implícitas– que la fundamentan. Para aclararlas le hago –y a veces a Gerardo Chú– las siguientes preguntas, más sociológicas que políticas.

1. ¿Por qué se mueven *"los movimientos"*?, ¿cómo se han originado?, ¿a qué responden? ¿Han surgido solos, o debido a prácticas (¿de clase?) tales como las políticas recesivas mencionadas por Castillo y Manrique? [1].

2. Manuel Castillo afirma que *"el movimiento social. . . . aún pese a las limitaciones conocidas –de clase y estructura– construye, propone y renueva democracia"*. No pretendo negar lo que él afirma; más bien me interesa sobremanera saber cuáles son *"las limitaciones conocidas"*. Y en cuanto a que los NMS *"construyen* (etc.)" democracia, ¿de qué manera lo hacen? Lo pregunto porque esta afirmación a fuerza de repetirse termina por ser creída. ¿Es que construyen democracia *"al interior de una sola clase"*? ¿Los movimientos sociales generan democracia por sí mismos, o ello depende de circunstancias cuya creación y transformación los superan en mayor o menor grado? ¿Cómo evaluar la invasión que algunos sectores populares vienen haciendo de terrenos donde están asentados otros sectores populares?, ¿en qué se diferencian, en cuanto a organización y conciencia social, de la invasión a terrenos del Estado o de otras clases?

3. Gerardo Chú, por su parte sostiene que *"la lucha del pueblo. . . finalmente es una lucha por la democracia"*. ¿En qué sustenta esta afirmación? ¿Hace diez años no se habría dicho que era por el socialismo?

4. Desde el discurso sobre los movimientos sociales, ¿qué ocurre con las clases dominantes?, ¿existen, o han desaparecido?; ¿qué es del imperialismo, a todo esto?

Estado, Política y Democracia en el Perú

Los comentaristas coinciden significativamente en la inexistencia de una burguesía nacional propiamente dicha. Pero sobre esta base es preciso llevar el análisis más allá: si no ha existido tal burguesía nacional, ¿cómo se ha llenado el espacio socio-político correspondiente a la expansión del capitalismo en el país? Los principales factores –no excluyentes– que han jugado en este sentido han sido, los capitales imperialistas (factor resaltado por Aníbal Quijano), y el Estado, en cuya importancia cualitativa hacen hincapié Carlos Franco, Hernando de Soto, Jorge Basadre y Julio Cotler, así como Richard Morse para América Latina.

---

1. Al igual que con el *"clasismo"* de la década pasada, el actual *"movimientismo"* es constatado y celebrado por analistas y políticos; pasa a ser parte de su *"sentido común"*, y de esa manera evade todo examen crítico. en ambos casos la izquierda se concentra en la aprobación o el rechazo; es decir, en la ideología. Es una izquierda reactiva que no elabora propuestas sobre la base de una comprensión racional y política de la espontaneidad.

Este punto —apresuradamente eliminado en la redacción final del artículo— es de vital importancia para recolocar la problemática de las clases en una perspectiva adecuada. La debilidad orgánica de los capitalistas nacionales tiene como correlato el papel hipertrofiado del Estado, a despecho de su escaso tamaño durante la mayor parte de la República. Dicho papel no ha dependido de su importancia cuantitativa, sino de su función: había que contar con su anuencia para la explotación de los más importantes recursos nacionales; el Estado ha sido decisivo para la rentabilidad de las empresas —concesiones, monopolios, favores. Los poderes locales, y hasta hoy las comunidades indígenas, funcionaban como extensión de los aparatos estatales. La renta, no solamente como mecanismo económico específico, sino como estilo de gestión empresarial, ha sido y sigue siendo un hecho generalizado; como mecanismo de distribución y redistribución depende en gran medida del Estado o de poderes que se amparan en él.

El tema de la *"representación política"* no puede, pues, ser tratado con la ortodoxia con que Nelson Manrique lo presenta. En el caso de las clases dominantes, la representación ha sido, o superflua durante la República Aristocrática, o deficiente e *"indócil"* en los últimos años. El Apra fue y es más importante que los sectores sociales que aglutina. Por su parte las clases populares radicales pudieron haber constituido un estilo diferente de hacer política, pero si como dice Jorge Parodi, IU se asimiló a *"un sistema elitizado de poder"*, la adecuación de la izquierda a las formas democráticas de la burguesía que Gerardo Chú denuncia, sería simplemente la apariencia. La realidad podría ser mucho peor.

Debiéramos recordar algunos aportes teóricos que iluminan de manera particular lo que nos aleja de las democracias occidentales. Por ejemplo, Richard Morse ha remarcado el carácter patrimonial de la sociedad latinoamericana[2], mientras que Alain Touraine insiste en la debilidad de los actores sociales cuando no actúan a la vez políticamente. Sinesio López constata correctamente que la sociedad civil ha crecido, pero confunde ese crecimiento con fortaleza. Tal como Julio Cotler se esfuerza en recordarlo, la sociedad civil continúa careciendo de autonomía frente a los actores políticos. Veamos un par de ejemplos. Guillermo Nugent observaba hace un tiempo cómo en el Perú se solicita excesivamente que la Iglesia Católica actúe como árbitro, ante la inexistencia de instituciones laicas capaces de cum-

---

2. Recientemente Alberto Adrianzén ha retomado esta línea de reflexión. Véase su "Introducción: Democracia y tradición política" a **Pensamiento Político Peruano.** DESCO, Lima 1987. Esperaríamos que ello renueve los términos de la actual discusión sobre la democracia.

plir ese rol. José Adolph advierte la frecuencia y diversidad de casos para los que se apela al Presidente de la República, a imagen y semejanza de un monarca, obviando todas las instancias intermedias.

Es casi innecesario remarcar cómo todos estos rasgos son reforzados por la presencia del mundo indígena, remarcada por Nelson Manrique, presencia que de por sí confiere a la sociedad peruana un cierto carácter estamental. Por todas estas circunstancias no veo que haya ninguna dificultad real para que coexistan la actual democracia política con *"la violencia política y social y la violación de los derechos humanos"* (G. Chú). La contradicción es una contradicción ética, pero no política.

Ante la ausencia de una cultura política democrática, los intentos (o remedos) democráticos pueden sobrevenir solamente por ciertos equilibrios, siempre precarios, entre fuerzas socio-políticas en conflicto. Si hoy hay algo más en la vida política peruana que la simple confrontación entre fuerzas opuestas, es el deseo sumamente extendido de preservar la institucionalidad democrática, pero está lejos de ser absoluto y suficiente. Como ejemplo está el entusiasmo golpista de las *"bases"* del movimiento **Libertad.** En otras clases sociales posiblemente ocurra algo similar.

Una Visión Pesimista no Catastrófica

Con la excepción de ciertos círculos tecnocráticos y las Fuerzas Armadas, el Perú se deshace ante nuestros ojos. La élite política, el Estado y las clases dominantes crecientemente pierden sobre la marcha del país, y la recomposición de la burguesía pareciera ser muy lenta y azarosa. Habrá que aguardar lo que ocurre; no tiene sentido profetizar y además, está en sus comienzos.

El Apra va desdibujándose. Solamente la reelección de Alan García o un golpe militar podrían cambiar este curso.

En cuanto a la izquierda, salvo los grupos alzados en armas[3], como dice Oscar Ugarteche, la utopía es arrasada por el pragmatismo. Sin embargo aquí hay un común denominador con las clases populares: también ellas se han vuelto más pragmáticas, aunque por razones casi opuestas. La necesidad de supervivencia ha dado más peso a las metas de corto plazo que pueden ser alcanzadas con recursos propios. El desarrollo paralelo de sentimientos de dignidad y autoestima contribuye a desarrollar un nuevo mundo popular que, como lo hemos dicho, se limita al

---

3. Tiendo a dar a Sendero Luminoso menos importancia de lo que usualmente se le concede. Me imagino el país sin SL, y creo que sería sustancialmente igual. –Quizá IU podría jugar en bloque algo más hacia la izquierda–. SL es efecto de todas las crisis, pero no percibo que sea causa de ninguna. En todo caso sugiero a los analistas este ejercicio de imaginación política.

plano social y no llega a un nivel político. La sociedad ha cambiado mucho más que la política y los políticos; entre ésta y aquélla se establece una relación distante aunque múltiple; persisten los caudillismos, aunque quizá hayan menos terrenos que antes en los que se puede ser caudillo.

Estas prácticas y tejidos generan cierta estabilidad en medio de la crisis económica. El movimiento popular organizado organiza protestas pero sin propuesta. Me pregunto en qué medida la Asamblea Nacional Popular puede ser algo diferente. ¿Por qué podría serlo? Hoy como ayer un punto sigue siendo fundamental: ¿piensan los trabajadores en la producción?, ¿les preocupa?

IU, ¿podría reconstituir algún control sobre el país, considerando el boicot que recibiría de las clases dominantes y de todos sus adversarios políticos, en caso de acceder al Gobierno?

Los Intelectuales de Izquierda en los 80

Dos rasgos sobresalen en este tema: dispersión y creatividad. Pueden distinguirse dos líneas explicativas. La primera tiene que ver con el ya mencionado pragmatismo, y afecta sobre todo a los "profesionales": la realidad empieza a ser vista a través del proyecto de investigación o promoción, y no al revés. Cada uno encuentra o crea su propio espacio y se aisla del resto; languidece la crítica y el debate, y la creatividad queda aislada de la política. La segunda es la crisis de los paradigmas tradicionales, que afecta tanto a los *"profesionales"* como a los *"ideólogos"*. Pero en el caso de estos últimos, ellos han realizado grandes y legítimos hallazgos: han sido muy creativos; el problema es que cada uno encontró algo distinto, y que sus hallazgos políticos se aislaron de la sociedad. Veamos algunos ejemplos.

Así como Castillo y muchos otros descubrieron la democracia, Manrique (re-)descubre el carácter andino del Perú. En ambos casos ello lleva a nuevas preguntas que impactan en el marxismo en uso. Por lo general quienes descubren la democracia han tendido a distanciarse del marxismo; en él no encontraron respuestas a las nuevas preguntas. Pero es quizá también porque la problemática de la democracia, tomada del mundo liberal, **cambia el escenario**: éste deja de ser la abolición de las clases y se convierte en la administración del conflicto. En cambio, el (re-)descubrimiento andino induce a profundizar en el marxismo, pues entraña re-conocer el carácter conflictivo, contradictorio, del país. La problemática no es reemplazada por otra.

Creo profundamente que los avances reales implican **ampliar** el ámbito de las preguntas, y —condición indispensable— mantener o **recolocar** las preguntas previas. Lo que no es lícito es olvidarlas. Sería sumamente aleccionador que estos hallazgos fueran confrontados: que Castillo y Manrique —los tomo como

ejemplos, pues en realidad deberíamos entrar todos— expliquen cómo hicieron sus descubrimientos, qué impacto tuvieron en sus antiguas convicciones, y finalmente,cómo cada uno responde ante los hallazgos del otro. De lo que se trata es de potenciar la creatividad y poner punto final a la dispersión.

El otro asunto es más complicado: impactar en la política y en la sociedad. Lamentablemente los pocos debates que se han dado fueron eludidos por los políticos de todas las tallas; los intelectuales terminaron discutiendo solos.

Lima, 30 de Marzo de 1988

Aproximaciones

Labrando el camino propio: izquierda y política después de la Asamblea Nacional Popular

Eduardo Cáceres

En el recuerdo de muchos de sus protagonistas Enero de 1919 fue la primera ocasión desperdiciada. El Comité Pro Abaratamiento de las subsistencias había convocado al paro, y éste había llevado la crisis al límite. En medio del vacío de poder miles de manifestantes recorrían las calles, quizás sospechando que el asalto al cielo ya no sería un sueño. Sin embargo, conforme pasaban los días se hacían evidentes las limitaciones en la conducción anarcosindicalista y la ausencia de vinculación nacional del movimiento. La maltrecha oligarquía tuvo que dar paso a la Patria Nueva. Ni tan Patria ni tan Nueva como lo pudieron comprobar quienes vivieron el oncenio de la modernización pro-yanqui, el populismo epidérmico, el neo-civilismo sin civilistas.

Desde entonces a la fecha, muchas cosas han cambiado en los protagonistas y en el escenario. Quedan en la historia algunos nombres –de personajes o de lugares–, algunas fechas, testimonios de la persistencia de aquella germinal voluntad de poder. Una y otra vez el sueño ha vuelto al asalto sobre la realidad. Derrotado muchas veces en confrontaciones abiertas, ganando pequeñas y cotidianas batallas, regresaba a residir donde era y es invencible: en la conciencia y organización de los pobres del país. Una y otra vez ha sido inútil hablar de derrota. La ventaja de los sueños es que son invencibles. Cerca de tres mil hombres y mujeres de todo el país del campo y la ciudad, reunidos en Villa El Salvador, fueron hace algunos meses testimonio vivo de la vigencia de esta utopía.

Una de las características del régimen oligárquico fue la segmentación de los dominados. Sus raíces pueden rastrearse en

el orden colonial: la estabilidad de los dominadores dependió en buena cuenta de la sagacidad con la que alimentaban la contraposición cotidiana entre mulatos e indios, negros y blancos pobres, cuarterones y cholos. La historia está llena de episodios en los cuales estas contraposiciones ahogaron la posibilidad de profundas transformaciones sociales.

Frente a esto, uno de los componentes de la revolución silenciosa que se trajo abajo el régimen oligárquico ha sido la creciente unificación del campo popular. Indudablemente se trata de un proceso inacabado. A estas alturas de la historia es evidente la tensión entre la voluntad de articularse en espacios de centralización mayores y el repliegue a prácticas corporativas y segmentadas.

El proceso no ha sido simple. A mediados de la década del veinte, Mariátegui se quejaba con amargura que salvo para él y para Zulen, el Tercer Congreso Indígena (1924) había pasado desapercibido para la incipiente vanguardia sindical e intelectual de la Lima de aquellos años. Habría que preguntarse que tanto había cambiado la situación algunos años más tarde. A pesar de la voluntad de tender puentes entre el mundo popular urbano y el mundo rural, la debilidad de los lazos se hizo evidente en la crisis de 1930. Es evidente que en su desarrollo ésta comprometió fundamentalmente a la franja de la economía y la sociedad que estaba articulada al mercado mundial de manera más nítida, y que los proyectos políticos que intentaron encabezar la ofensiva social tenían un componente y perspectiva claramente obreristas o urbanos. Lo cierto es que el régimen que emergió tras la derrota, la República Oligárquica apadrinada por el tercer militarismo republicano, mantuvo a su favor ésta y otras escisiones significativas del campo popular.

La historia posterior es bastante compleja y, al menos en algunos de sus episodios más recientes, conocida. Intentar resumirla conlleva un innecesario riesgo de distorsión. Lo cierto es que la crisis de la semifeudalidad andina y las migraciones, la industrialización dependiente y el crecimiento del aparato estatal, la ampliación de la cobertura educativa y las presiones democratizadoras sobre el escenario político, crearon condiciones nuevas en las cuales el encuentro cara a cara de los oprimidos comenzó a ser posible. No sólo se construyeron nuevas identidades y se reformularon tradiciones, sino que aparecieron nuevas prácticas sociales que pusieron en crisis definitiva los usos y abusos del régimen oligárquico y que bloquearon la posibilidad de éxito de una modernización burguesa *"desde arriba"*. El lenguaje y la cultura, los espacios urbanos y las formas de trabajar, reproducirse

y sobrevivir, los modelos organizativos y los mecanismos de representación comenzaron a ser remodelados gracias a una ofensiva por oleadas en la cual cada nueva generación ponía la bandera de los invasores un poco más allá de donde la encontró.

Es imposible entender adecuadamente lo que significa la Asamblea Nacional Popular sin entender las grandes líneas de este proceso. Su fuerza y vitalidad reside justamente en lo que la vincula con la historia popular de las últimas décadas. Su novedad está en aparecer articulada con los procesos decisivos de transformación del Perú Contemporáneo y claramente diferenciada de la institucionalidad estatal que trata de cubrir los vacíos que dejó el desmoronamiento del Estado Oligárquico. Sus problemas, y los peligros que la amenazan, nacen del carácter inacabado de aquella historia, de sus ambigüedades, del reiterado enmascaramiento de lo viejo que se resiste a morir.

La ANP resume procesos sociales populares pero indudablemente estuvo atravesada de manera decisiva, para bien o para mal, por la iniciativa de las fuerzas de la política. No sólo por las fuerzas de izquierda, comprometidas en su impulso y a la vez interesadas en ganar legitimidad a su interior, sino también por el Apra y la derecha que encontraron en ella la posibilidad de materializar el fantasma que recorre sus pesadillas acerca del futuro posible. Una iniciativa de esta magnitud era impensable sin el funcionamiento de los vasos comunicantes entre lo social y lo político. Y por lo tanto no podía escapar a algunas cuestionables características de esto último. La convocatoria y la representación asignada a cada sector social dependió, más que de una evaluación de su institucionalidad, de complejas negociaciones en las que se buscaba preservar un equilibrio entre las principales fuerzas políticas. El esfuerzo de llevar a la Asamblea posiciones comunes en torno a los puntos fundamentales de la agenda evitó discusiones estériles pero también bloqueó niveles de participación espontánea y cerró la posibilidad de recoger aportes del buen sentido popular. Y, en general, hubo evidente debilidad en el trato de problemáticas específicas y sectoriales al polarizarse la atención en torno a los debates que giraban sobre los documentos fundacionales: la caracterización de la situación política, el programa y la plataforma, el plan de lucha y la organicidad.

Visto a dos meses de distancia, el evento, puede ser evaluado sin el prejuicio de la euforia de los primeros días. Más aún, tras el Paro Nacional de enero de 1988 pueden valorarse las propuestas y los debates que tuvieron lugar en noviembre pasado. A grandes rasgos, las propuestas diferenciadas que en la noche final se debatieron acerca del Paro Nacional parecieron concreti-

zarse en dos maneras de entender la Asamblea. En aquella ocasión los dirigentes de la CGTP, mayoritariamente vinculados al PCP, defendieron el derecho de la central obrera a convocar el Paro. Otras fuerzas, del ámbito campesino y popular, vinculadas a fuerzas como el PUM y la UDP pugnaban por poner esa atribución en la ANP. Lo sucedido en enero saca a la luz que la pugna más que por una fecha u otra, o por mantener o relativizar el rol decisivo de la CGTP, era un debate de fondo acerca del proceso de acumulación de fuerzas y sus plazos. Es evidente que en enero de 1988, tras el Paro, ha vuelto a flotar en el ambiente la pregunta que justamente buscaba, entre otras cosas, responder la ANP: y después del Paro, ¿qué? Más allá de las opiniones acerca de su éxito o no, el Paro de enero no ha significado un punto de viraje en la forma como el campo popular actúa y responde frente a la crisis del país. La posibilidad de avanzar en afirmar un espacio democrático popular de centralización e interlocución ha vuelto a ser desaprovechada. No es extraño, por tanto, que sigan su curso los afanes de quienes intentan articular fuerzas para diversas fórmulas electorales.

Lo dicho no busca abonar el escepticismo sino motivar a una reflexión más profunda en torno a las potencialidades que anidan en la ANP y aún no se despliegan. Una lectura de la cronología de la crisis nos permite descubrir diversos momentos, cada uno de ellos dominado por alguna preocupación fundamental que recorre a los diversos actores sociales y políticos. Entre Mayo y Agosto el momento fue básicamene callejero, tumultuario y movilizador: huelga policial y paro nacional, mítines alanistas, de la derecha y, en menor volumen, de la izquierda. De lo social a lo político y viceversa. Desde setiembre se ingresó a un momento básicamente organizativo. En el terreno político se intercalaron eventos de la Izquierda –el Congreso de unificación UDP-PM, el V Ampliado de IU– con las diversas iniciativas de articulación del frente derechista y los reajustes en el Apra; presagios de un Congreso no sólo adelantado sino convulsionado para febrero de 1988. Pero más allá del escenario político, el momento organizativo comprometió al conjunto del espectro social. Mientras que para los gremios burgueses el CADE de Iquitos y las elecciones en CONFIEP fueron el terreno de reajuste de algunos de sus instrumentos gremiales más eficaces, para la izquierda y el campo popular la ANP significó un salto organizativo cuya importancia ha sido percibida por toda la sociedad. Los comentarios editoriales de *El Comercio* o *Expreso,* la encuesta publicada pocos días después por *La República* son pruebas suficientes. Es esta inmediatez entre procesos sociales y política algo

nuevo y decisivo que corre el riesgo de resentirse si es que se mantienen desencuentros como el que evidenció el paro de enero.

Es indudable que se vive un momento de realineamientos y modificación de correlaciones al interior de cada campo. Los resultados habrá que verlos en los próximos meses. En la derecha, más allá del problema de la candidatura, está en debate la forma política que adquiera la coalición que represente sus intereses: un mero pacto interpartidario sujeto a la lógica de la *"clase política"*, o un agrupamiento político-social más amplio cuyo eje sea la inteligencia neoconservadora articulada al empresariado de manera directa. Optar por una u otra forma tendrá indudables repercusiones sobre el régimen político en general. En la izquierda el panorama es más complejo aún. Diversos analistas han coincidido en señalar una evidente tendencia a la radicalización de la vanguardia que se nutre del descontento popular, de los embates del autoritarismo aprista y de los ecos de la acción armada. Sin embargo nadie lograba vislumbrar un destino a este proceso al margen de los dos polos que en los últimos años se cerraban como tenazas sobre el campo popular: el parlamentarismo y el dogmatismo militarista. La posibilidad de romper esta dicotomía fue otra de las promesas que parecía al alcance de la mano en noviembre y que hoy pareciera difuminarse.

Para una Izquierda construida en la conducción de movimientos sociales y de luchas directas, las grandes preguntas sin respuestas han sido aquellas que interrogaban acerca del día siguiente: después del Paro ¿qué? ¿y después de la toma de las tierras? En la ausencia de respuestas propias nacieron varios equívocos. Uno de ellos fue el que derivó en Sendero: después de la lucha inmediata no queda sino transar con el enemigo o sufrir su contraofensiva militar. Ninguna de estas posibilidades nos acerca al Poder, realidad única e inconmovible; ambas, por tanto, no son sino espejismos, ilusiones, maniobras diversionistas. Otro alimentó una respuesta que ubicaba la continuidad de la lucha en el ingreso a la política tal y como se desenvuelve e la institucionalidad estatal vigente. Consciente o inconscientemente se apostó a integrar los movimientos sociales contestatarios a los mecanismos de representación y negociación política. Darle aire *"estatal"* al movimiento popular era sinónimo de adecuarlo, en un ejercicio de *"realismo político"*, a los usos y costumbres del régimen vigente. El tránsito de lo social a lo político era el tránsito del pliego de reclamos al Plan de Gobierno, síntesis de las políticas posibles y viables para administrar mejor la crisis, para socializar sus costos y evitar peligrosas polarizaciones. Subrepticiamente se buscaba legitimar la escisión entre representantes y repre-

sentados y se identificaba a los primeros con los políticos-especialistas. A partir de esta opción se reescribió la historia reciente del movimiento popular. En ella los temas dominantes eran, y son, los de la derrota, la disgregación, el reflujo generalizado. El análisis de momentos y experiencias de repliegue hicieron perder de vista la globalidad de este ciclo de ofensiva por oleadas al cual se ha hecho alusión anteriormente.

Contra quienes han hecho de los años 80 el escenario de una derrota blanda de los movimientos de las clases populares, la ANP-acontecimiento sacó a la luz con claridad la otra historia: la del lento proceso de reajuste de tradiciones y formas organizativas que se sintetizan en la ANP-proceso. El problema es que esta historia es una historia que no necesariamente transcurre en la superficie de los acontecimientos registrables. Es una historia que, como ha sucedido durante siglos con los oprimidos, labra su propio camino en escenarios poco visibles: los rituales, el lenguaje, la conciencia, las formas de vivir y sobrevivir. Cuando se intenta globalizar lo que en los últimos años se ha comenzado a testimoniar e investigar acerca de los procesos sociales en comunidades campesinas, en asentamientos humanos urbanos y en sindicatos, salta a la vista que más allá de sus diversos ritmos y expresiones subyace a todos ellos un proceso de construcción de una nueva tradición política popular.

Durante décadas se ha ido construyendo una tradición democrática y popular opuesta al régimen oligárquico y diferente del liberalismo. Una de sus expresiones más nítidas fue el clasismo que, lejos de disolverse en la crisis, se generalizó hasta transformarse en clasismo popular a mediados de la década pasada. El clasismo tuvo como sus rasgos distintivos el privilegio de la acción directa y la radicalidad, la crítica sistemática a la componenda y la conciliación, los intentos de superar las tendencias a la burocratización de los dirigentes. En él la democracia se ejercía como revocabilidad y como garantía de acción cohesionada. Hurgando hacia atrás podría decirse que el clasismo se nutre de las tradiciones orgánicas de los sectores populares y de los mecanismos que éstos desarrollaron frente a las prácticas excluyentes y segregacionistas del régimen colonial y de la naciente república. La democracia liberal parlamentaria, restablecida en 1980, llegó tarde a esta historia. No pudo reabsorber lo que en el campo popular estaba comenzando a definirse como una tradición política alternativa. De allí que la crisis siguiera su curso.

Esta tradición, que es más un haz de tradiciones y experiencias en proceso de articulación, es el espacio en el que hay que buscar una legítima respuesta a la pregunta por la continuidad

política de la actividad y de la lucha social popular. Obviamente, si lo político se define como lo que tiene que ver con la institucionalidad estatal vigente, si la política es la actividad racional destinada a sacar adelante los intereses específicos presentándolos como intereses generales al interior de los mecanismos de representación y negociación del régimen liberal-parlamentario, nos encontramos en un callejón sin salida. Pero si lo político se define como el espacio que resulta del entramado del conjunto de las relaciones de Poder y dominio que se extienden por todos los ámbitos de la sociedad y de la vida, si la política es la actividad permanente de alteración y contraposición de estas relaciones de poder y dominio, entonces podemos comenzar a pensar efectivamente en una nueva forma de hacer política, que al final de cuentas no será sino la reformulación y generalización de tradiciones y sabiduría secular de los explotados y oprimidos. Desde este punto de vista la política sólo puede existir como contraposición permanente de fuerzas, de fuerzas colectivas y en actividad incesante. La atomización de las colectividades en individuos autónomos es una de las características del liberalismo. La afirmación de sujetos colectivos e integrales es uno de los componentes básicos de esta corriente de tradiciones democrático-populares. En la capacidad de negociar reside la clave del éxito del político-representante, en la capacidad de desplegar fuerza propia y de articularse con otras está la clave para el resultado de objetivos positivos para el campo popular. En la construcción de referentes propios, de espacios de decisión y gestión autónomos, de una racionalidad prioritariamente social, están las garantías de irreversibilidad de los logros cotidianos. La suma de estos elementos es el punto de partida de la fractura del Poder hegemónico. Lejos nos encontramos, en esta perspectiva, de una bienintencionada e inviable democratización del Poder que terminara por integrar a él las diversas fuerzas sociales populares, estableciéndose mecanismos eficaces de intermediación y solución de sus conflictos.

El haber intentado ser representación política del campo popular de cara al Estado es lo que ha desempatado a Izquierda Unida del movimiento popular y de sus tradiciones políticas constitutivas. Es obvio que no deja de ser útil tener también un eficaz representante político, pero es obvio que se tratará siempre de un elemento ajeno, adosado, distante. Es también evidente que, al menos hasta ahora, los grupos alzados en armas no han tenido mejor suerte en el encaramiento de este crucial problema. Por el contrario, en el caso de Sendero es evidente la voluntad de ahogar incluso en sangre germinales expresiones de una voluntad de contrapoder popular y democrático.

La ANP crea condiciones excelentes para consolidar esta nueva forma de hacer política a partir de lo social. Para esto hay carencias que deben ser solucionadas en un plazo relativamente corto. La primera tiene que ver con la consolidación del paso de la plataforma reivindicativa al proyecto político nacional y popular. Esto es distinto a lo que intenta ser la solución al economicismo en los últimos años: el Plan de Gobierno. De lo que se trata no es de adecuar las demandas populares a la institucionalidad vigente. De lo que se trata es de recoger y sintetizar las exigencias de transformación radical cuya posibilidad reside en la existencia de una correlación estratégica alternativa a la existente y que debe ser convocada a transformarse nacional y localmente en Poder efectivo. Junto a esto es necesario reformular profundamente las diversas funciones que se dan al interior de un espacio organizativo tan amplio y complejo como la Asamblea Nacional Popular. Mecanismos sistemáticos de consulta y revocabilidad, subordinación de la representación y la interlocución a la acción directa, desarrollo de un discurso hacia el país antes que hacia el Estado. Es común referirse a la ANP como *"factor del poder popular"* o *"embrión de un nuevo Estado"*. Lo importante es darle contenido concreto a estas fórmulas. Y lo decisivo en esto es entender que el proceso-ANP debe tener como una de sus motivaciones centrales el apuntalar el proceso de afirmación de la posibilidad de decidir e implementar las propias decisiones en uno u otro sector del campo popular.

Al hacer el balance de la ANP, manteniendo una dicotomía engañosa, se ha dicho que si bien el evento fue evidentemente popular no fue lo suficientemente nacional. Esto por la ausencia de gremios profesionales y otras fuerzas vinculadas a las clases medias. Se trata de una carencia que debe ser subsanada y que en el contexto inmediato se explica por el viraje hacia la derecha de estos sectores a raíz de la estatización de la banca. Sin embargo es evidente que no reside en ellos el patrimonio de lo nacional. Lo nacional como espacio unificado de actividad e identidad es lo propio de quienes sí estuvieron en el evento y venían de todos los rincones del país. Lo nacional existe o existirá como el resultado de la consolidación de un espacio de actividad común y de identidad de los oprimidos. Y esto tiene que ver, más que con discusiones y reflexiones sobre el problema nacional, con la actividad práctica, con las experiencias unificadas que la ANP logre promover.

La falta de permanencia en la actividad es una de las características de los intentos de centralización popular en los últimos años. Los Frentes de Defensa han tenido en la mayoría de los casos una existencia coyuntural vinculada a procesos de moviliza-

ción en torno a los sectores de punta de la región o a demandas generales más o menos híbridas. En buena cuenta han sido coordinadores de paros o huelgas, de reclamos al gobierno. En esto se expresa la mantención de hábitos corporativos en los oprimidos, que terminan siendo utilizados a su favor por el Estado. En el espacio ANP está latente un peligro similar. Cuando el Paro Nacional se entiende como medida obrero-sindical que debe ser *"apoyada"* por los otros sectores populares presentes en la ANP, se alimenta esta peligrosa tendencia. Existen experiencias que bien podrían ser desarrolladas como expresión de un proceso de articulación de intereses populares contrapuestos a la lógica de la dominación y del Estado. Un ejemplo de ello es la posibilidad de procesar acuerdos y movilizaciones conjuntas que enfrenten la presencia de los monopolios en áreas cruciales de la economía y que comprometan a diversos sectores del campo popular: en el terreno de la alimentación comprometiendo a productores agrarios, trabajadores de los complejos agro-industriales y consumidores populares organizados en las ciudades; en el terreno de la Salud comprometiendo a trabajadores de laboratorios, médicos y personal del sector salud, población organizada en comités de salud de PP.JJ., etc. Planteados así éstos dejan de ser tema de esporádicos fórums o de propuestas de gobierno que sólo serían posibles de implementarse tras una victoria electoral. Iniciativas de este tipo no sólo rompen los hábitos corporativos de actividad popular sino que legitiman una nueva forma de hacer política en la cual la vinculación transversal de los oprimidos resulta decisiva.

Las potencialidades que encierra la ANP, vista en el proceso de la revolución popular silenciosa que ha comenzado a transformar el país en las últimas décadas, son las posibilidades mismas de una estrategia revolucionaria original. No estamos condenados a tener que optar entre el reformismo parlamentario o el dogmatismo militarista en la medida que en este país hay un proceso histórico en marcha cuyo componente decisivo es la creciente articulación del campo popular en un proyecto de poder integral. La creciente densificación de formas de ejercicio democrático del poder y de dominio sobre las condiciones de vida, de trabajo y de supervivencia, la afirmación de espacios de identidad y referentes nacionales propios, son expresión de este proceso. Como todos los procesos de nuestra historia éste también incluirá momentos cruciales en los cuales tendrá que enfrentar y derrotar a quienes representan lo caduco. Pero incluso allí su forma de actuar, de enfrentar, de derrotar, se nutrirá más que de manuales y de esquemas de una experiencia acumulada, de tradiciones sedimentadas y de una sabiduría de viejo combatiente.

Comisión Ames: escrupulosa investigación, contundentes acusaciones, ¿nulos resultados?

Fernando Rospigliosi

En diciembre de 1987, un año y medio después de la masacre de los penales, el Congreso debatió el informe de la Comisión Ames. Unas pocas horas bastaron para desechar el dictamen laboriosamente trabajado durante varios meses por un grupo de esforzados parlamentarios[1] y aprobar el inocuo texto preparado por la mayoría aprista –y sus aliados– de esa Comisión, que ni siquiera se tomaron la molestia de preparar un informe distinto, limitándose a agregar unas cuantas hojas exculpatorias a una sección (los hechos) del dictamen preparado por el senador Ames.

LAS CONCLUSIONES DE LA COMISION

El dictamen constituye una fundamentada acusación contra el gobierno, los militares y otros funcionarios. Aunque cuidando el lenguaje y manteniéndose dentro de los límites que tiene una comisión parlamentaria, sin invadir funciones de otros poderes o instancias, de la minuciosa descripción de los hechos y el ponderado análisis de los mismos fluyen con claridad las responsabilidades en este horrendo genocidio.

---

1. Los miembros de la Comisión que suscribieron el dictamen son, además de Rolando Ames, que la presidió, Jorge del Prado, Agustín Haya, Oscar Ventura, Javier Bedoya y Aureo Zegarra. En adelante, cuando se mencione al dictamen de la Comisión, debe entenderse a todo este grupo.

Se formulan media docena de cargos de mayor cuantía, empezando por la imprevisión del gobierno que permitió la organización de los presos de Sendero Luminoso que, como se sabe, controlaban totalmente sus pabellones; a ello se añade el incumplimiento de dispositivos legales y normas elementales de seguridad, que facilitaron la captura de armas y rehenes por los subversivos. Específicamente, las mayores responsabilidades recaen en este caso en el entonces Ministro de Justicia Luis Gonzales Posada y en el director del Instituto Nacional Penitenciario Manuel Aquézolo.

Ocurrido el motín, el gobierno mintió deliberada y persistentemente, con la finalidad, primero, de alarmar a la opinión pública, magnificando desmesuradamente la situación, para de esa manera justificar la represión brutal. Y luego, ocultando y falseando las consecuencias y las responsabilidades de los acontecido. Todo indica que la principal responsabilidad en este caso la tiene el propio Presidente de la República, cuya Secretaría de Prensa difundía los comunicados. Las versiones de los miembros del Comando Conjunto de la Fuerza Armada (CCFA) apuntan también en esa dirección. Los presuntos responsables son, además de Alan García, los miembros del gabinete ministerial, que aprobaron cinco de los seis comunicados después que habían sido difundidos, solidarizándose con los embustes que contenían. También son culpables los miembros del CCFA. que emitieron varios de los susodichos comunicados. (Eventualmente, el Presidente García sólo podría ser juzgado previo antejuicio efectuado por el Parlamento que entre en funciones en 1990. A los ministros, el fiscal Elejalde y otros funcionarios, el actual Parlamento podría realizarles un antejuicio y ponerlos a disposición del Poder Judicial.

Responsables de impedir la actuación de jueces y fiscales son Manuel Aquézolo, que desautorizó también ilegalmente a los directores de los penales porque era *"una orden presidencial"*, según afirmó. La responsabilidad penal también compete a los oficiales encargados de los operativos, muchos de los cuales son desconocidos para la Comisión, en particular los de la marina de guerra que actuaron en El Frontón, dado que sus jefes se negaron a proporcionar los nombres. Y el viceministro del Interior Agustín Mantilla, hombre de confianza del Presidente, que actuó personalmente en El Frontón.

El gobierno tiene directa responsabilidad en el genocidio. Las órdenes impartidas por el Presidente García y avaladas por el Consejo de Ministros, implicaban forzosamente un desenlace cruento. Es decir, no solamente no se hizo nada por evitarlo, si-

no que se insistió en la brevedad del sofocamiento del motín, cosa que no podía lograrse en los plazos exigidos sino de una manera muy violenta y usando medios desproporcionados.

Los militares que dirigieron y participaron en el operativo tienen responsabilidad penal por las ejecuciones extrajudiciales. La larga lista la encabezan los generales Rabanal Portilla (EP) y Martínez Lira (GR), así como los almirantes Nicolini y Ramírez Isola (AP), seguidos de los coroneles Cabezas y Azabache (GR) y otros oficiales. El ex Fiscal de la Nación, César Elejalde, no hizo nada por impedir la demolición del Pabellón Azul en El Frontón, y tampoco efectuó la correspondiente denuncia penal después, violando la ley y haciéndose pasible de una acusación ante el parlamento.

Ocurridos los hechos, el gobierno pretendió encubrirlos. Sabiendo que se habían cometido atropellos, felicitó al CCFA por la labor cumplida, intentó sustraer de la jurisdicción civil la investigación y ordenó al Comando Conjunto el entierro clandestino de las víctimas para ocultar las pruebas. Igualmente, para los propósitos de encubrimiento, el gobierno dictó el D.S. 006, declarando los penales "Zona militar restringida". Este D.S. es inconstitucional. Las responsabilidades competen aquí al gobierno y al CCFA.

EL VOLUNTARISMO AUTORITARIO

De lo investigado por la Comisión queda clara la participación del Presidente García en la masacre. Si bien es evidente que las fuerzas armadas y policiales –sobre todo la marina– querían escarmentar a los senderistas y vengar los asesinatos de sus miembros, es obvio también que hubo una decisión personal del Presidente para aplastar cruentamente los motines.

Los motivos son materia de especulación y lindan con el sicoanálisis: no quería quedar como un "*ingenuo*", que sería –según el propio Alan García– el peor defecto de un político, ni como un hombre "blando", al que es posible presionar y que pierde el control de las situaciones.

Pero especulaciones al margen, lo más importante es observar cómo el Presidente pudo imponer su voluntad pasando por encima de todas las instituciones y normas establecidas. Finalmente, el gabinete, el parlamento, el poder judicial, los partidos políticos, etc. se vieron impotentes –cuando no fueron cómplices– de lo que ocurrió. En otras palabras, el voluntarismo autoritario del Presidente tiene su contraparte en la debilidad de las instituciones.

Esto nos habla de los límites de la democracia realmente existente en el Perú, de la fragilidad de los poderes públicos, de la falta de contrapesos efectivos en el sistema político y la sociedad, que puedan impedir, frenar o limitar los exabruptos de un gobernante como Alan García. Es decir, así como son extravagantes los intentos de los marxistas que tratan de explicar los monstruosos crímenes de Stalin a partir de las deformaciones de la personalidad del gobernante –¿qué clase de sistema es el que posibilita la existencia de un Stalin?– , no es adecuado examinar las *"locuras"* del Presidente a partir de su peculiar personalidad (aunque para el análisis político coyuntural pueda ser útil), sino en el contexto histórico e institucional que lo permiten.

Casos como éste han llevado a algunos observadores a asimilar el *"autoritarismo dictatorial"* con una suerte de *"autoritarismo democrático"* –Velasco con Alan García, por ejemplo–. Es cierto que existen muchas similitudes en el estilo político y la apreciación que de la sociedad y sus instituciones tienen ambos gobernantes. Carlos Franco, no por casualidad amigo y asesor de ambos, ha expresado con mucha claridad esa concepción. El decía, en un debate efectuado precisamente pocas semanas después de la masacre de los penales, lo siguiente: *"no creo mucho en la eficacia inmediata (. . .) de una estrategia de refuerzo institucional, si por ello se entiende una mejora gradual y laboriosa del personal, organización, funcionamiento y concertación del parlamento, los partidos, los medios de comunicación, los poderes públicos, etc. (. . .) En ese sentido, confío más en una decidida voluntad de la persona o del grupo que concentrarán hoy la máxima capacidad de ejercicio del poder político"* para producir las reformas necesarias[2]. El problema está en que esa voluntad se puede orientar en un momento a efectuar determinados cambios en un sentido progresivo, y en otro puede decidir el exterminio de 248 reclusos.

Pero es equivocado exagerar las semejanzas sin advertir algunas diferencias importantes. La primera, que en una democracia es posible sancionar al gobernante y/o al partido de gobierno, por lo menos electoralmente. El 45o/o de la votación de AP en 1980, encogida a un modestísimo 7o/o en 1985, es un ejemplo de ello. Esta característica de la democracia, aunque insuficiente, es normalmente subvaluada por algunos estudiosos.

---

2. FRANCO, Carlos. "Para afirmar las instituciones democráticas". En: Cotler, J. (Compilador). **Para afirmar la democracia.** IEP, 1987, pp. 63-64. Subrayado mío.

Segundo, que a pesar de la gran fuerza que sigue teniendo el voluntarismo autoritario, surgen algunas señales, todavía débiles, en el sentido que la sociedad y el sistema político empiezan a complejizarse. Es decir, aún teniendo en cuenta las enormes limitaciones institucionales mencionadas, esta vez hubo una comisión parlamentaria presidida por un miembro de la oposición que llevó adelante una investigación seria y cuyo dictamen es una sólida pieza acusatoria. El hecho de que, en una carta dirigida a Luis Negreiros, el Presidente haya atribuido el nombramiento del senador Ames a una maniobra de su rival Alva Castro, no invalida esta realidad.

Ciertamente que lo más importante no ha ocurrido, y difícilmente ocurrirá: que los responsables sean sancionados de acuerdo a la ley. Pero si observamos la realidad como un proceso, la existencia de la Comisión y el que haya podido culminar satisfactoriamente su trabajo, constituye un hecho moderadamente alentador (un caso, aunque con signo opuesto, en que el voluntarismo presidencial ha encallado, es la estatización de la banca).

Es verdad que es posible encontrar muchos argumentos válidos para demostrar los defectos del régimen político democrático. El punto está, repito, en la perspectiva desde la cual observamos los acontecimientos: de donde partimos y hacia donde queremos llegar. Y, de otro lado, cuál es el costo, las consecuencias y los peligros de las otras opciones posibles en el Perú de hoy.

¿RESULTADOS NULOS?

¿Es inútil entonces el trabajo de la Comisión? En un aspecto, las cosas quedarán tal como estaban antes. Es decir, probablemente la mayoría de los culpables de la muerte de 248 personas, casi todos asesinados después de haberse rendido, seguirán impunes. No serán sancionados, ni siquiera políticamente –aquellos que podrían serlo–, en el sentido que los electores desfavorezcan en el futuro a alguno de los responsables, porque no es nada claro que la opinión pública rechace este asesinato masivo. Más bien pareciera querer cerrar los ojos ante los acontecimientos[3]. Esta reacción de la ciudadanía, es atribuible a la situación de tensión social, miedo e inseguridad generados por la violencia creciente, y a la presencia de una cultura política autoritaria, que

---

3. HERNANDEZ, Max. "Para asegurar la vigencia de los derechos humanos". Cotler, J. (Compilador), **op. cit.**

no valora demasiado la vigencia de determinados derechos humanos, sobre todo tratándose de presuntos terroristas. De otro lado en el terreno político también, la masacre distanció radicalmente a un importante sector de la Izquierda Unida del gobierno aprista y coadyuvó al desplazamiento de los moderados –más cercanos al Dr. García– encabezados por Alfonso Barrantes. Pero esto no es consecuencia del dictamen de la Comisión sino de la masacre misma. En todo caso, el Informe Ames puede haber reforzado esa tendencia.)

El valor del dictamen de la Comisión radica en que su investigación, la más seria y concienzuda realizada respecto a ese genocidio, dentro del tono equilibrado que lo distingue, sirve para señalar con claridad las responsabilidades en los hechos y, en varios casos, individualizar a los culpables. El límite reside en que la sanción, probablemente, será sólo moral, como suele ocurrir en el Perú, restringiéndose a un círculo todavía estrecho de políticos, intelectuales, periodistas, religiosos y laicos vinculados a la Iglesia, que tienen acceso a los resultados e interés en ellos, que son capaces de tenerlos en cuenta a la hora de hacer un balance de la gestión de los implicados en el caso, y que pueden ejercer alguna influencia en diversos niveles de la sociedad y del Estado.

Los resultados presentados por la Comisión Ames han demostrado que hay parlamentarios capaces y eficientes, y que a pesar de las dificultades, trabas y presiones adversas que tuvieron que sortear, las instituciones pueden llegar a cumplir la función para la que fueron creadas. De aquí se podría deducir, adicionalmente, que si el parlamento es una de las instituciones menos prestigiadas del sistema político y que si, en general, es verdad que la manera más fácil y rápida de encubrir un asunto oscuro o delictuoso es nombrar una comisión investigadora, esto no se debe a los insuperables defectos de las instituciones o a la intrínseca incapacidad de nuestros políticos, sino a la herencia colonial que ha moldeado las instituciones, la ideología y la cultura política de los peruanos de hoy, situación agravada por la crisis, el desarrollo de la subversión armada y del terrorismo de Estado, que hacen más difícil el tránsito hacia una sociedad democrática (o que podrían hacerlo inviable en el futuro cercano).

TRES CLASES DE CIUDADANOS

Aunque comúnmente no se diga pero todos lo intuyan, hoy día, en el Perú, es muy difícil –prácticamente imposible– sancionar a un miembro de las Fuerzas Armadas por algún delito,

en especial si se trata de un delito de violación de los derechos humanos. En otras palabras, estamos frente a **supra-ciudadanos**, que están, en muchos aspectos, por encima de la Constitución, las leyes, los tribunales y las normas que rigen a los peruanos comunes y corrientes.

Su contrapartida son los **infra-ciudadanos**, aquellos pasibles de los abusos y crímenes cometidos por la primera categoría. Es decir, en el Perú no se cumple el principio de la igualdad, no el utópico de la igualdad social y/o económica, sino el más terrenal y cercano de la igualdad jurídica alcanzado, en diversos grados y en distintos momentos, por otras sociedades.

Esa es la desagradable realidad del Perú actual. el asunto es si esa constatación nos lleva al escepticismo total, o al radicalismo extremo de pretender destruir el "orden establecido" –o alentar teóricamente la violencia y la destrucción– para reemplazarlo por otro que, a la luz de todas las experiencias conocidas hasta el momento, sería más autoritario que el presente, sólo que a veces –no siempre– con un poco (o bastante) más de pan. O pretender reformar gradualmente el orden actual, tarea difícil y sin garantía de éxito, pero que constituye una opción factible que por desgracia es frecuentemente desechada por una amplia franja de intelectuales, entre los que se encuentran los amigos de **Márgenes**.

Lo ideal, en el caso que nos ocupa, sería acabar con la casta militar. No siempre es imposible. En Costa Rica lo hicieron, y les ha ido bien desde entonces. En el Perú, obviamente, es irrealizable. La apelación a la violencia y a la fuerza están demasiado arraigadas como para que el Estado –éste o cualquier otro– pueda prescindir de la utilización de la coacción armada. El narcotráfico, la insurgencia senderista y sobre todo la situación geopolítica del Perú, hacen impensable que se pueda vislumbrar, en el futuro cercano o lejano, la desaparición de las fuerzas armadas. Hay que acostumbrarse a vivir con ellas.

Lo que no es inviable es la transformación de la relación entre sociedad y militares, entre democracia y FF.AA. Es decir, la desaparición de una casta de supra-ciudadanos –y en consecuencia también la de infra-ciudadanos– y el sometimiento de todos a las mismas leyes.

Lamentablemente, las opiniones sobre este espinoso tema por lo general se polarizan entre los que plantean destruir mediante la violencia a las fuerzas armadas y aquellos que están dispuestos a permitir su subsistencia como casta privilegiada con tal de gozar de la protección o tolerancia de los uniformados, sin discutirse seriamente las posibilidades, condiciones y mecanis-

mos para modificar la situación de esas FF.AA. Este gobierno hizo un intento inicial –recordemos el caso de Accomarca– pero naufragó rápidamente acosado por múltiples presiones, a las que no pudo o no supo responder con firmeza. Luego, su capacidad de mando –o sólo de negociación– se ha ido deteriorando aceleradamente. Palacio de Gobierno custodiado por efectivos militares, luego que miembros del resguardo presidencial hicieron disparos al aire cuando pasaba el Dr. García durante la huelga policial, brinda una imagen adecuada de la realidad.

Queda solamente planteada, en los límites de este artículo, la discusión respecto a la posibilidad de transformación de las relaciones entre la sociedad y el sistema político, de un lado, y los militares del otro.

Por último, habría que mencionar una información conocida recientemente, respecto a la decisión del tribunal militar que tuvo en sus manos la investigación de la masacre de Lurigancho. El 18 de diciembre de 1987, la Sala de Guerra del Consejo Supremo de Justicia Militar resolvió abrir proceso a un conjunto de militares y policías, y archivar la causa seguida a otros. Entre los primeros, que deberán ser llevados a juicio por delitos de homicidio, abuso de autoridad, negligencia, etc. están los generales Jorge Rabanal Portilla (EP), Máximo Martínez Lira (GR); los coroneles GR Cabezas, Azabache y Zevallos, y varias decenas de militares y policías. Esto constituye un suceso inédito e inesperado, y muy pocos confiaban en una resolución de esa naturaleza. Es difícil demostrarlo, pero probablemente hayan influido en el ánimo de los jueces militares los resultados de la investigación de la Comisión y la difusión que de los mismos hicieron algunos medios de prensa. Es decir, si el asunto no hubiera sido renovado por la investigación practicada por la comisión Ames y las conclusiones a las que arribó, quizás el proceso en el fuero militar hubiera tenido un rumbo distinto.

Para que el juicio llegue a materializarse, deberá transitarse todavía por varias engorrosas instancias. Y de allí a una sanción efectiva –y no simbólica– existe un trecho más largo todavía. A fin de cuentas, es muy difícil que los militares sean condenados por sus propios compañeros de armas. En el caso de El Frontón no hay –que se sepa– proceso abierto ni en el fuero militar ni en los tribunales civiles. (Esto no implica desmerecer los esfuerzos que hacen las organizaciones defensoras de los derechos humanos, parlamentarios y otras personas, por intentar que la ley se aplique y los criminales paguen sus culpas. Esos esfuerzos contribuyen justamente a ello). Pero el hecho anotado, el que un tribunal militar haya encontrado mérito suficiente para acusar de

homicidio a un general del ejército y a varias decenas de uniformados es sin duda positivo.

LAS "LUMINOSAS TRINCHERAS DE COMBATE"

La responsabilidad de Sendero Luminoso es usualmente obviada en algunos medios, ante el horror que produce el genocidio perpetrado por las fuerzas armadas y policiales. Sin embargo. SL tuvo, como es obvio un rol protagónico en los acontecimientos, dado que no se trató de un motín cualquier sino específicamente orientado a *"desenmascarar al gobierno fascista"* ante la opinión pública nacional e internacional, con motivo del congreso socialdemócrata que se efectuaba en Lima en esos días.

Un extinto semanario izquierdista, reveló poco después de la masacre, que el comando senderista había calculado *"solamente"* cien muertos. Erraron en su apreciación y fueron doscientos cincuenta. Pero, como dijo el Presidente Gonzalo *"la rebelión de los prisioneros de guerra a costa de su propia vida conquistó para el Partido y la revolución un grandioso triunfo moral, político y militar, más aún sirvieron notablemente al éxito de rematar el gran salto con sello de oro y asentaron cimientos para el nuevo plan de desarrollar bases. . ."* ("Carta de Abimael Guzmán" **El Nuevo Diario**, 16.6.87).

La masacre aparentemente estaba dentro de los cálculos de la cúpula de SL –aunque no en esa proporción–, y ellos estuvieron dispuestos a pagar el precio a cambio de un *"triunfo"* político. Por cierto que cuando se ha llegado a los extremos de SL, no sorprende que provoquen la matanza de sus propios militantes para obtener esa clase de victorias.

Lo que si es asombroso, es la complacencia y permisividad con que una amplia gama de políticos e intelectuales de izquierda evalúan el comportamiento de SL, pasando por alto o minimizando sus crímenes, a los que consideran como *"desviaciones"*, así como en el otro polo, para establecer un símil, se califica eufemísticamente de *"excesos"* el terror de Estado practicado por las fuerzas armadas y policiales.

El comportamiento actual de Sendero prefigura la sociedad que ellos quieren edificar. No es imposible entonces vislumbrar algunos rasgos de lo que sería la sociedad comunista del futuro, en el hipotético caso que alcanzaran sus objetivos. Cierto que se puede argumentar que es abusivo identificar a SL con la alternativa revolucionaria marxista leninista. Pero si no es Sendero Luminoso ¿quién –hablando seriamente– tiene posibilidades de **destruir** el *"orden establecido"* y construir otro?

A MANERA DE CONCLUSION

Lo que se desprende –o a veces está implícito– en estas breves y desordenadas reflexiones sobre el dictamen de la comisión Ames es algo bastante simple, desprovisto de brillo y heroicidad, y seguramente poco atractivo: la democracia representativa que disfrutamos y sufrimos en el Perú es limitada, restringida y está plagada de defectos. Pero es la mejor opción que tenemos, en tanto régimen político, para tratar de producir los cambios sociales necesarios que hagan más "*vivible*" este país.

Las restricciones de esta democracia no son siempre atribuibles a la democracia misma sino en muchos casos a problemas que la trascienden. Para mencionar dos de ellos: la herencia colonial y la crisis económica que nos afecta como país subdesarrollado. En otras palabras, si el Perú tuviera mañana, imaginemos, un sistema socialista –concedamos: ese socialismo fraterno, igualitario y democrático con el que sueñan algunos y que no existe ni ha existido jamás en ningún rincón del planeta– la herencia colonial y la crisis seguirían pesando sobre nosotros.

En medio del horror de la masacre de los penales y del que se vive cotidianamente en el país, hay algunas señales, pequeñas e insuficientes quizás, que indican las posibilidades de avanzar dentro del sistema democrático, a pesar de factores como la violencia senderista y la respuesta represiva, que como es evidente, son elementos que van restringiendo la viabilidad de la democracia política. Tenemos todavía la oportunidad de apostar por esa posibilidad. El dictamen de la comisión Ames es un signo alentador en esa dirección.

La resistencia, cada día

David Cooper

Veinticinco años pasados en un país de racismo institucionalizado, Africa del Sur, y dos años bajo una dictadura militar, la Argentina hasta el retorno de Perón, son dos experiencias que permiten afirmar que el fascismo puede provenir de muchas otras cosas además de un partido organizado en el poder y de prácticas policiacas. Existe también una ideología, no articulada en lenguaje, que se inserta en los intersticios de la vida cotidiana, no solamente en los países oficialmente fascistas o **de facto** sino que que también en las democracias liberales. Los componentes de esta insidiosa ideología son expresión de una actitud existencial de base: el odio de la alteridad, el pavor resentido frente a una insoportable diferencia. Así se instala una retórica de terror en las acciones y la práctica de la vida cotidiana. Y así, uno no pararía de detectar al fascismo en sus formas no explícitas, parciales y difusas, en las instituciones y en los usos diversos que rigen todos los aspectos de la vida cotidiana. No hablaría, entonces, de los países o de las formaciones políticas "oficialmente" fascistas, sino más bien de ciertas formas de acción social en los países llamados democráticos, que tienen su propia lógica y aparecen enmascaradas por la densidad de discursos ideológicos que la legitiman.

Al interior del movimiento crítico de la psiquiatría en Italia conducido por Franco Basaglia, hoy fallecido, y sus compañeros (movimiento que condujera entre otras cosas al voto de una ley, en 1978, legitimando la práctica de los hospitales psiquiátricos abiertos), hemos hablado mucho de "lógica del asilo".

Podríamos extender ese concepto sin mucha dificultad y hablar de una "lógica fascista" que opera en la vida social.

Esta lógica se caracteriza por tres fases. En primer lugar la identificación de una diferencia (por ejemplo por medio de un etiquetaje medical o jurídico); enseguida un proceso de marginalización representado por la exclusión y la segregación de la persona identificada (la segregación no implica necesariamente el encierro dentro de una institución física – cada vez existe más la posibilidad de encerrar a los individuos al interior mismo de la comunidad); en fin, un proceso de eliminación del individuo sea físicamente (eliminación parcial o total) sea por la invalidación de éste como actor social autónomo.

Si uno sabe descubrir esos procesos se tiene la clave para actuar contra ellos; constituyendo así una forma de estrategia antifascista de un orden diferente del político; una democracia en la base actuando a través de un orden diferente del político; una democracia en la base actuando a través de los movimientos sociales y apuntando a la autonomía, a la autodefinición de sus necesidades por las poblaciones y a la autodeterminación de las formas de las respuestas sociales a esas necesidades.

Todo ello parecería un algo utópico si no se notara un movimiento –es verdad, fragmentario– que se desarrolla un poco por todos lados en Europa, del Oeste como del Este, así como en ciertos países del tercer mundo. Movimiento que busca repensar la relación entre teoría y práctica, redefinir las posibilidades de acción, y rechazar el reagrupamiento de las poblaciones a partir de las solas ideologías y planificaciones centralizadas, pero para captar la iniciativa de la base.

Mencionaría por ejemplo una investigación-intervención sobre la autodefinición de las necesidades socio-sanitarias, llevada por la población. En Italia, Argelia, Túnez y Francia, varios equipos trabajan conjuntamente en este estudio y, sin entrar en el detalle de este trabajo, señalemos los efectos remarcables producidos por esos encuentros que ponen en contacto a los administradores, los profesionales, los grupos barriales, políticos y sindicales y sobretodo a los mismos usuarios de los servicios. Notamos entonces cómo los enclaustramientos convencionales entre los diversos integrantes de la vida cotidiana se atenúan. Se ve inmediatamente que el terreno de la salud implica, casi inmediatamente, al sistema escolar, el sistema judicial y penal, la planificación urbana y así sucesivamente. Aquello que yo llamaría un movimiento social restringido se observa entonces en una población concreta.

Para ilustrar nuevamente, tomemos el ejemplo de una lucha llevada a cabo en una comuna de 60,000 habitantes –Ciugliano, en la periferia de Nápoles–, para integrar a los niños minusválidos en las escuelas. La evaluación de la deficiencia intelectual de un niño no es hecha por un especialista por el solo medio de las pruebas científicas sino conjuntamente por los padres, el médico, el maestro, los vecinos que a veces cuidan al niño, sus propios amigos, los otros alumnos. La situación se convierte entonces en un mecanismos de aprendizaje social. Esta evaluación colectiva, realizada al interior del medio natural del niño permite la emergencia de otra concepción de la inteligencia. A distancia de las pruebas artificiales, se trata de percibir la manera como el niño utiliza sus objetos familiares, las herramientas de su padre o cualquier otro objeto de su medio ambiente cotidiano. Notamos entonces cómo el niño no solamente puede desarrollarse en una escuela normal, sino que los demás niños experimentan de manera novedosa su propio cuerpo y su espíritu, en la confrontación con un niño, por ejemplo, mongólico, un niño diferente. En seguida, es en conjunto que los niños aprenden cómo afrontar inteligentemente nuevas situaciones en la vida: saliendo de la escuela con magnetófonos, y aparatos fotográficos, interrogan a la población del barrio para descubrir cómo los otros viven, trabajan, sufren y a veces luchan. Su inteligencia se afirma en los proyectos que elaboran para apropiarse del futuro.

Toda una serie de dispositivos que apuntan a la autonomía y a la autogestión de la vida cotidiana se instaura así progresivamente en la base de las poblaciones locales.

La unión antifascista de la izquierda no opera, entonces, necesariamente en el solo plano ideológico de los partidos o de los sindicatos, sino más bien en aquel de una colaboración en proyectos concretos y locales –que no excluyan ciertamente la creación de nuevas alianzas. A gran distancia de la retórica espontaneísta de los años sesenta y de comienzos de los años setenta, hemos entrado en un período de revisión radical del pensamiento social, de los métodos de las Ciencias Sociales y de la pedagogía; una concepción al mismo tiempo más amplia y más exacta de la cientificidad se encuentra aquí implicada, tratando de reexaminar la relación entre las formas de conocimiento llamadas populares y los conocimientos de la sociedad cultural.

Para concluir, agregaría que este trabajo en el terreno con la población, por inmersión en la vida cotidiana, sus servicios, su administración, sus actividades culturales no se acompaña siempre de satisfacciones: es duro y es largo y muy alejado de los discursos de liberación de los años sesenta, del romanticismo atolon-

drado que incitaba a "tomar las armas" en Europa, o de la participación más o menos pasiva en las organizaciones de masas. Sin embargo, este trabajo habrá de revelarse, quizá, como la actividad política más pertinente para nuestra época.

(Trad.: David Roca)

Crónicas

Seminario de jóvenes: identidad y proyecto

Maria del Carmen Piazza y Molvina Zeballos

En algunas ocasiones, es importante restaurar su verdadera naturaleza a determinadas experiencias. Sobre todo cuando se ha intentado hacer algo alternativo y lo tradicional reaparece para, ocultándolo, restarle valor. Estas líneas se refieren a una de esas experiencias.

En SUR, Casa de Estudios del Socialismo, realizamos el seminario "Jóvenes: Identidad y Proyecto", entre marzo y diciembre del año pasado. La experiencia fue un aprendizaje total: desde formar un equipo de trabajo particularmente estable hasta buscar respuestas a las **preocupaciones comunes.** Logramos ser un grupo de diez a doce jóvenes, entre los 19 y los 25 años, y elaboramos algunos documentos. No fue fácil reunirse a conversar sobre *"identidad y proyecto de los jóvenes"*. . . Mirtha García lo olvida en un reciente artículo, al ignorar los orígenes y la naturaleza de algunos de nuestros trabajos[1].

En ambientes de olvido y negación, desconocer las potencialidades de un esfuerzo colectivo equivale a responsabilizarse por la vigencia del individualismo. Por esta tradición persisten estructuras y actitudes poco participativas, se privatizan logros de diverso orden y no habría *"nosotros"* posible. Se suele decir que no existen condiciones para revertir tal tradición, que las carencias son tales que producen salidas de tipo individual, que oportunidades desiguales conllevan diferencias entre los individuos que difícilmente se resuelven. Es cierto, y se pueden hallar más explicaciones. Existen, sin embargo, algunos márgenes para la voluntad. Y así se creó el seminario, un **encuentro** para algunas búsquedas: identidad, esto es, jóvenes en este país, ideales, retos, ¿propuestas? Encuentro para expresarnos y escuchar.

SUR creó el espacio para que los jóvenes hablen sobre los jóvenes. ¿De cuáles? ¿Cómo? Teníamos la sugerencia que daba el nombre al seminario, nos gustó y lo mantuvimos. . . necesitá-

1. García, Mirtha. "En busca de un país". En **Tercer milenio**, suplemento de la revista **Pirú** No. 1, Enero 1988.

bamos conversar con libertad sobre la identidad y el proyecto de quienes deseamos participar en la transformación de este país. Para nosotros la juventud no era sólo un tema, tampoco se trataba únicamente del futuro. Había que diseñar totalmente un seminario original: "*tema*" y participantes coincidían, es decir, nos situábamos como sujetos.

Tuvimos que decidir los problemas a tratar e inventar las maneras de trabajar. Fuimos motivando a otros, porque queríamos conocer diversas experiencias. Incorporamos distintas expectativas. Tuvimos que ponernos de acuerdo sobre cada cosa y cada sábado.

Fuimos creando el grupo durante el trabajo, y redefiniendo objetivos y actividades mientras se incorporaban Javier Pérez, estudiante del primer año de Historia en San Marcos; Mayen Ugarte, de Estudios Generales Letras en Católica; Percy Bobadilla, Charo Lanao, Mariana Llona, Juan Infante y Marisa Gutiérrez, de Sociología, y Eduardo González, de Economía de la misma universidad. No queríamos que los participantes fueran únicamente estudiantes universitarios y siempre discutíamos los riesgos de no convocar a otros jóvenes. No teníamos autoridad para hablar de otros y queríamos que el grupo creciera. Nos ganó la dificultad que tenemos para superar círculos y ámbitos que tienden a cerrarse sobre sí mismos. Felizmente, cada uno no es sólo estudiante.

Queríamos conversar sobre los conflictos de estos tiempos: discutir los problemas de ser joven en esta década; conocer experiencias en instituciones académicas, políticas, culturales y religiosas; examinar valores y comportamientos. Se fue haciendo. Luego pudimos tener conversatorios sobre temas específicos.

Pero el comienzo fue difícil y tuvimos que aprender a organizar nuestras preocupaciones mientras, simultáneamente, nos conocíamos. Luego de varias reuniones decidimos contarnos cómo nos imaginábamos cinco años después. Y hasta que cada uno no dedicó semanas a ponerlo por escrito no surgía algo claro: todos "*estábamos en las mismas*", con iguales preguntas y similares problemas. Es decir, "*nosotros*" teníamos un futuro bastante incierto, otros jóvenes también o aún más. Y ese descubrimiento de otro nivel de identidad fue esencial. Lo escribimos, en grupo.

Esta "*referencia al futuro*" nos dio elementos para comprender el período actual, sus dimensiones y sus características. Pero tuvimos que intentar una mirada a los años precedentes para relacionar situaciones políticas y vivencias. Otra vez a escribir, porque conversar con uno mismo puede ser un ejercicio

sumamente desordenado y conversar con otros sobre asuntos como éste es cosa seria. Finalmente logramos recordar pensándonos en la familia, el colegio y la universidad, el barrio, en experiencias colectivas, en el país. Y después de varias sesiones elaboramos un trabajo grupal sobre las ideas que teníamos sobre el país cuando nos dimos cuenta de él.

De esta manera, trabajamos dos documentos: "Los años previos" y "Desde conflictos e incertidumbres". En el primero, vinculamos los sucesos políticos y sociales de los últimos 20 años a las percepciones que tenemos sobre el país y analizamos el significado del retorno a la democracia y de la aparición del terrorismo en ese conjunto de visiones. En el segundo, la reflexión nos ubica en el plano de los ideales por los que *"la búsqueda de un país"* puede vivirse como una construcción colectiva. M. García olvida todo esto cuando en la introducción de su artículo dice: *". . . ¿Qué es lo que identifica a la juventud de izquierda hoy?. . . proponemos en este artículo un recuento de los principales sucesos políticos ocurridos en el país en los últimos 20 años intentando hurgar en aquellos que, de uno u otro modo nos afectaron, internalizándose en nuestra conciencia".* Seguidamente se refiere a *"nuestros primeros años"* y se pregunta por los *"signos de una identidad de los '80". . .* problemas con los cuales nos *"reencontramos"*, aunque en una versión resumida y de distinto estilo, como ocurre en cualquier redacción personal.

Pero nos volvemos a encontrar en una extraña situación. Entre el recurso a la primera persona del plural, de la introducción, y el nosotros de connotación generacional e ideológica, de algunos párrafos, están también *"ellos"*, los jóvenes sobre los que se habla: ¿A quiénes se alude para presentar diferentes percepciones sobre algún suceso? ¿Cómo se accedió a una información de carácter biográfico y testimonial? Cuando ante el período de Velasco dice: *"Para unos pareciera que este proceso es 'vivido' como dictadura. . . Para otros, cercanamente afectados por las reformas, el fin de la oligarquía significó el comienzo de una etapa de despojo. . ."*, o cuando se refiere a la universidad y al encuentro con otros jóvenes, M. García está considerando a quienes fuimos sus interlocutores como *"objetos de estudio"*. Manera de relacionarse y de interpretar en la que los sujetos dejan de serlo, porque no participan.

Con ello, ignora las preocupaciones compartidas.

Y al reducir la identidad *"de los 80"* a la apariencia de pregunta privada olvida la alegría ante nuestro encuentro, es decir, aquello que nos sorprendía y emocionaba desde las primeras reuniones: la apertura y las coincidencias.

Permanentes y difíciles, las preguntas sobre nuestra identidad y proyecto tenían la tensión del testimonio y la perspectiva *"generacional"*, pero con respeto. Condición por la que el intercambio generó un proceso no instrumentalizable y permitió niveles de identificación en los que lo personalizante carece de sentido.

revista andina

REVISTA ANDINA, 11

Daniel Cotlear: ECONOMIA Y COMUNIDAD CAMPESINA • *Ruth Shady Solís:* EPOCA HUARI ¿EXISTIO O NO UN IMPERIO? • *Ana María Lorandi:* SERVICIO PERSONAL EN TUCUMAN (ARGENTINA) • *Alberto Flores Galindo:* LOS CONSOLIDADOS (UNA MALA PALABRA) Y LAS MULTITUDES • *Gary Urton:* ARQUITECTURA PUBLICA ANDINA COMO TEXTO SOCIAL • *Deborah A. Poole, Penelope Harvey:* A PROPOSITO DE *LUNA, SOL Y BRUJAS* • *Hernán Ibarra:* HACIENDAS Y CONCERTAJE (ECUADOR)

Cusco, Perú • Año 6, No. 1, julio 1988

PEDIDOS:

Centro Las Casas — Apartado 477 — Cusco - Perú