

EL ZORRO DE ABAJO

Revista de política y cultura

número 5



- *APRA, IU: paisajes después de la masacre*
- *Job, Ayacucho y la alegría de los pobres:
Gustavo Gutiérrez entrevistado por Antonio Cisneros*
- *Feminismo, mujeres: Esta cara de la luna*
- *Polémica: ¿Quién le teme a los rockeros subterráneos?*

PRECIO: 25 INTIS

EL ZORRO DE ABAJO

5



El cerco a la democracia se va estrechando



Cuando la religión se usa como mecanismo agresivo

El APRA y la izquierda después de la masacre
El Zorro de Abajo 1

La izquierda realmente necesaria
Eduardo Cáceres 11

Gutiérrez, Job y la alegría de los pobres
Entrevista de Antonio Cisneros 20

La teología del mercado total
Franz Hinkelammert 27

Feminismo, Mujeres: Esta cara de la Luna
Especial 32

Mariátegui y la aventura de pensar
Pedro Cornejo Guinassi 53

Cuando Maradona arrancó desde media cancha..
Romeo Grompone 58



Especial Mujeres: feminismo, testimonios, poesía



El Estado y la sociedad peruana: debate

JULIO 1986

Director:

Carlos Iván Degregori

Directores Asociados:

Rolando Ames, Sinesio López

Consejo Editorial: Juan Abugattás, Alberto Adrianzén, Carolina Carlessi, Manuel Castillo Ochoa, Carlos Chipoco, Felipe Degregori, Jaime Joseph, Nicolás Lynch, Marco Martos, Roberto Miró Quesada, Carmen Ollé, Bruno Revesz, César Rodríguez Rabanañ, Juan Sánchez, Jaime Urrutia

Jefe de Redacción: Oscar Malca

Diseño: Carlos Tovar

Coordinación de edición: Miguel Incio

Diagramación: Gonzalo Nieto

Corrección: Luis Alberto Castillo

Secretaria: Adriana Moya

Carátula: Carlos Revilla (detalle)

IBM, Fotomecánica y Montaje:

CONDOReditores-Av. Arica 210-Of. 306-Breña

Impresión: PROPACEB, Galicia 176, Higuera

Redacción: Carabaya 1180 - 5 Lima 1

Teléfono 27-4826



El APRA y la izquierda después de la masacre

EL ZORRO DE ABAJO

Aparentemente, todo está consumado. Como en una tragedia, inexorablemente, lo que tenía que pasar, que decirse, ha sucedido y ya fue dicho. Entre el 18 y 19 de junio, más de 300 peruanos fueron muertos en las cárceles de Lima. La matanza pareciera ser sólo una variación de un acto ritual recurrente en nuestra historia desde lo que Max Hernández denominó el encuentro en 1532, entre "la civilización de la masacre y la civilización del holocausto". (1) Hito en el cual los que tenían que exterminar, aniquilaron; los que debían morir, perecieron. Como en un coro griego, o como en un *ayatañi*, creció un clamor, primero de estupefacción, después de horror, finalmente de condena.

Luego se han reconocido "excesos". Se ha prometido investigarlos y sancionar a los culpables. Se han publicado avisos en los principales diarios europeos (mensaje: no somos bárbaros). Incluso ha renunciado el señor ministro de Justicia, pero también ha sido cesado (sanción terrible) el director de la Guardia Republicana. El 28 de julio cambiarán otros ministros y quizá algún militar pueda caer...!

Aparentemente, todo vuelve a la normalidad. Pero en esta tragedia no hay catarsis: porque todo pudo y **debió ser de otra manera**; porque las muertes siguen sucediéndose, indiscriminadamente; porque a pesar de haber capeado momentáneamente el temporal, el gobierno se ha colocado al filo de la navaja; porque la historia continúa con el Perú atrapado en sus viejos reflejos primigenios.

Sin embargo, luego del asesinato masivo en los penales, es evidente que junio de 1986 cierra un periodo en nuestra historia reciente. De to-

Pensábamos desarrollar las tesis esbozadas inicialmente en nuestro artículo sobre la izquierda y la "revolución copernicana." Era nuestra intención, además, responder a quienes nos habían criticado en los números anteriores de la revista, incorporando sus aportes y reconociendo también nuestros errores.

Con la edición prácticamente lista, sin embargo, tuvieron lugar los sangrientos sucesos en los penales de Lima.

Decidimos entonces reemplazar nuestro artículo central por una evaluación de la nueva situación política que se abre luego de las masacres (y de la mini crisis de IU). En un próximo número extraordinario, retomaremos el debate. Quedan, no obstante, en la presente edición, una réplica a las críticas formuladas por Carlos Franco a nuestros planteamientos. El autor es el sociólogo Jorge Nieto

Montesinos. Asimismo, un artículo crítico de Eduardo Cáceres, dirigente del PUM y la respuesta de Manuel Castillo Ochoa, miembro del Comité Editorial de El Zorro de Abajo.

Completa nuestra sección política un artículo del filósofo José Guillermo Nugent sobre el amor y el poder.

dos depende que el siguiente no nos traiga peores masacres y nuevos holocaustos, sino que en el salgamos finalmente de esa camisa de fuerza secular y podamos siquiera imaginar un país viable. A todos nos concierne. Que cada uno asuma su cuota de responsabilidad.

No recapitularemos un conjunto de sucesos a estas alturas ampliamente conocidos. Queremos más bien desarrollar algunas reflexiones sobre los recientes acontecimientos:

I. La muerte masiva de sus cuadros no fue sólo un error aislado de Sendero Luminoso, sino consecuencia de su extraviada estrategia.

II. La respuesta brutal del Estado no sólo contuvo "excesos", sino que significó el encuentro al más alto nivel de la militarización y el autoritarismo político.

III. Las actuaciones de Sendero y del gobierno tienen raíces profundas en las corrientes más autoritarias que fluyen de la historia del Perú, pero van en contra de la tendencia democratizadora que se fue afianzando con fuerza creciente en el movimiento social durante más de medio siglo.

IV. La izquierda, incapaz de ofrecer una alternativa política eficaz, no influye significativamente en los acontecimientos y por su abstención política resulta más bien tensada por el resto de actores.

I SENDERO LUMINOSO: MAQUINA DE GUERRA Y PROFECIA AUTOCUMPLIDA

La muerte de centenares de sus cuadros en menos de 24 horas, ha

(1) En: *Violencia y paz*, APEP, 1984.

sido la segunda derrota militar importante de Sendero Luminoso (2). La primera tuvo lugar en 1983, cuando las FFAA entraron en Ayacucho y desarticularon a sangre y fuego las zonas semiliberadas que S.L. había logrado establecer entre 1980 y 1982.

Atrapados entre dos fuegos, miles de campesinos murieron, desaparecieron o huyeron de la región. Pero SL logró recuperarse y expandir su accionar a otras zonas del país. En esta nueva etapa, sin embargo, la "guerra campesina" que fue el aspecto principal de su accionar hasta 1983, perdió terreno dentro de su estrategia a favor de un terrorismo cada vez más descarnado y provocador, desarrollado principalmente en las ciudades (3).

Así, en las ciudades aparecen los "comandos de aniquilamiento", mientras que a aquellos reclusos en las cárceles les toca desarrollar la táctica de convertir las prisiones en "luminosas trincheras de combate" (4).

Encerrados entre los asfixiantes muros de las cárceles, los reclusos senderistas alcanzaron cuotas inéditas de rigidez en la organización de su vida cotidiana y agudizaron los filos más duros de su ideología (5).

Es precisamente al tratar de convertir las prisiones en "luminosas trincheras de combate", cuando SL lleva a sus límites la llamada lógica de la "profecía autocumplida", que combina extrañamente el voluntarismo exacerbado con el absoluto fatalismo: el gobierno era fascista y tenía que responder como tal. Así se expresa SL luego de las masacres: "En 1985 dijimos: 'este nuevo gobierno será más genocida que todos'. Y se ha cumplido... los 300 muertos han desenmascarado al APRA como genocida." (6) La naturaleza metafísica, casi religiosa de este pensamiento, salta a la vista. No se trata de contradicciones, sino de quitar máscaras, revelar esencias. "La vida" habría confirmado entonces sus hipótesis. La lógica de la profecía autocumplida se retroalimenta y hace casi imposible escapar de ella.

La enorme voluntad puesta en hacer realidad la "profecía auto-

cumplida", ha producido una situación inédita en el país. Porque es cierto que la violencia en el Perú se explica por causas históricas (miseria, explotación, opresión), y más inmediatamente por la política fondomonetarista impulsada por Morales Bermúdez y Fernando Belaúnde, con su secuela de crisis y desempleo. Sin embargo, específicamente en el periodo político que se abre a partir de 1980, SL ha sido el principal factor de legitimación de la violencia estatal entre sectores crecientes de la población.

Con su accionar, SL dio carta blanca al regreso a la escena de unas FFAA que se hallaban por entonces en repliegue, si bien ordenado, ante el masivo avance democrático de fines de la década pasada. SL contribuye a dar vuelo a posiciones como las del Gral. Cisneros, y contribuye también al resurgimiento en el APRA de posiciones cavernarias y macartistas, aunque es preciso reconocer que ellas se encontraban, como hemos visto, prácticamente a flor de piel en sectores importantes de ese partido.

En resumen, si en la presente década algún actor político ha sabido exhibir y extraer de otros sectores las facetas más autoritarias, que hoy se fortalecen en el Estado y en la sociedad, ese ha sido Sendero Luminoso.

Por ello, la pérdida de muchos de sus cuadros en los penales podría dar lugar, paradójicamente, a lo que Rochabrún (7) ha denominado "derrota militar de Sendero pero victoria política y social de la senderización". Es decir, la generalización de la metodología del terror que avanza y va asfixiando todos los poros de la vida social en el país.

Precisamente por eso, la matanza en los penales no tiene en absoluto justificación. No sólo porque los derechos humanos y en especial el derecho a la vida, deben ser respetados escrupulosamente por cualquier Estado que se reclame democrático. No sólo porque se trataba de presos en absoluta inferioridad de condiciones, (8) sino porque al optar por el terror, el Estado ingresó de lleno al terreno propuesto por Sendero Luminoso (9), cayó en su juego, quedó en la práctica subor-

dinado a su lógica, sirvió de instrumento para que la profecía senderista se cumpla y le regaló así una victoria al proceso de "senderización" del país.

II

AUTORITARISMO Y MILITARIZACIÓN: UN AVANCE EN PARED

Porque esta vez, como en Ayacucho desde 1983, el gran terror corrió a cargo del Estado. El miércoles 18 de junio, el autoritarismo y la soberbia del gobierno se dieron la mano con la doctrina de la seguridad nacional y su lógica de militarización. El Estado acabó respondiendo a SL en sus propios y repudiados términos.

Tanto el uno como la otra, autoritarismo y militarización, habían ido ganando terreno en los últimos meses.

MILITARIZACIÓN

Al asumir el mando, el 28 de julio de 1985, el presidente Alan García se refirió a la violencia que ensangrentaba el país y aludiendo a la política de su predecesor, enunció tres diferencias: "No se combatirá la barbarie con la barbarie", dijo al tiempo que anunciaba la formación de una Comisión de Paz y la rápida revisión de aquellos casos de presos injustamente detenidos.

En setiembre, la destitución de

(2) En tanto la mayoría de muertos eran sólo inculcados, el número de los que no eran senderistas nunca se sabrá.

(3) Un manuscrito senderista (ver: Cambio Nº 13), fechado en marzo de 1984, incluye una especie de autocrítica que anuncia las nuevas formas del accionar de SL. Así, la limitación en la "acción guerrillera" habría sido no salir del eje Pampas; en el sabotaje, "elaborar sabotaje mayor"; en el terrorismo selectivo, "no ejecutar a autoridades de alto nivel"; en la guerra psicológica, "plt. (?) y masas pobres de la ciudad." (subrayados nuestros).

(4) Ver: Amauta, Nº 13, 10.7.86. "La versión de Sendero".

(5) Ver, por ejemplo, la entrevista de José M. Salcedo a presos senderistas en Que hacer Nº 39.

(6) Amauta, Nº 13, ibid.



los responsables militares de la matanza de Accomarca hizo abrigar esperanzas en que el nuevo régimen abandonaría la lógica de la "guerra sucia", pero el posterior silenciamiento de las masacres de Umara y Bellavista, y el bloqueo de las propias investigaciones sobre Accomarca, hicieron marchitar rápidamente la ilusión. En octubre tuvo lugar la primera masacre de presos inculpados de terrorismo en Lurigancho. Pero aún entonces podía argumentarse que se trataba todavía de una realidad heredada del gobierno anterior.

Sin embargo, a principios del presente año se incrementaron —aunque no de manera decisiva— los atentados urbanos de SL Y entonces un gobierno con apenas seis meses de instalado y al cual las encuestas otorgaban un 75% de popularidad sólo atinó a implantar el estado de emergencia y el toque de queda en la capital. Fue allí que quedó claro que el APRA carecía de una estrategia alternativa para enfrentar la violencia.

El estado de emergencia, recientemente extendido a Cerro de Pasco y que amenaza implementarse ya no sólo en Puno sino en todo el país, ha sido la puerta abierta por

la cual la presencia —y la lógica— militar, han ido ganando aceleradamente terreno en la escena nacional. Hoy la barbarie ha sido combatida con la barbarie; la agonía lenta de la Comisión de Paz ha terminado; decenas de militantes de IU siguen presos y la mayoría de inculpados por terrorismo ha sido asesinada.

AUTORITARISMO POLITICO

Por su parte, el caudillismo vivió sus días de gloria en los primeros meses de gobierno, cuando los "balconazos" presidenciales llenaban las primeras planas y entusiasaban multitudes. Ya entonces, diferentes comentarios anotaban el peligro de subestimar a las organizaciones sociales trabajosamente consolidadas en la última década, privilegiando más bien la constitución de una "masa alanista."

Pero fue en 1986, cuando la persistencia de la crisis económica empujó a la movilización a importantes sectores gremiales, cuando el autoritarismo comenzó a desplegar alas aceleradamente. La terca negativa del gobierno a dialogar con mineros, maestros, médicos y estatales, reveló los lados más oscuros de

la "democracia plebiscitaria" de García. En mayo, las declaraciones del presidente anunciando que, apenas a 10 meses de iniciado su gobierno y luego de sólo tres o cuatro huelgas de mediana importancia "se le había acabado la paciencia," fueron signos alarmantes de lo que se podía esperar.

Más aún cuando elementos del partido de gobierno entraron a tallar desde posiciones todavía más duras, reincidiendo en la insidiosa táctica belaudista de confundir las pacíficas movilizaciones gremiales y

(7) Amauta, N° 13. "Aislar a Sendero y contener la militarización. Dos lados de un mismo problema".

(8) Los presos senderistas habían dicho: "de aquí no saldremos sino muertos" (Quehacer, N° 39, Amauta, N° 13). Sin embargo, llegada la hora del enfrentamiento, sus febriles preparativos y el minúsculo fortín construido en El Frontón, en el límite entre la realidad y los sueños, resultaron más bien patéticos: mayormente flechas, cerbatanas y fusiles de madera contra la moderna tecnología bélica.

(9) Es sintomático el parecido entre los cálculos senderistas: "el PCP previó 100 muertos, hubo 300" (Amauta N° 13), con los "excesos" reconocidos por el gobierno: primero 30 ó 40, luego cien muertos demás!!!

a la oposición parlamentaria de izquierda con el terrorismo de Sendero Luminoso. Pasando de las declaraciones a los hechos, se produjeron algunos enfrentamientos de los trabajadores del PAIT contra las movilizaciones gremiales, al tiempo que oscuros personajes del aprismo saltaban súbitamente a la notoriedad a costa de acusaciones calumniosas contra los centros de investigación o la oposición de izquierda. El presidente, silencioso esta vez, simplemente dejó hacer.

Finalmente, en las semanas previas al 18 de junio, los atentados provocadores de SL contra el vicealmirante Ponce Canessa y el dirigente nacional aprista Kitasono, exacerbaron los ánimos de venganza, tanto en las FFAA como en el partido de gobierno. Ambos convergían en la búsqueda de una ilusoria y desesperada "solución final" al terrorismo.

Ese 18 de junio estaba creado el clima para una decisión como la tomada ese día por el gobierno: para una convergencia entre autoritarismo político y militarización. Sin embargo, la dimensión de los sucesos sorprendió a casi todos.

III

INTERMEDIO: UNA TENAZA CONTRA EL PUEBLO

Los sucesos del 18-19 de junio no son, sin embargo, producto únicamente del clima violentista creado en los meses previos, sino que hunden sus raíces en factores estructurales. En un país como el Perú, un Estado asentado predominantemente sobre el mundo criollo tiene un carácter intrínsecamente autoritario. Una sociedad dependiente, que mantiene rasgos estamentarios en tanto no ha llegado a establecer cabalmente la "igualdad de condiciones" entre los ciudadanos, exhibe profundos desgarramientos y tiende también a conservar un fuerte contenido autoritario.

Pero si bien reacciones como las que comentamos surgen de esos viejos sedimentos autoritarios y de nuevos y profundos temores, es necesario precisar que los actores que convergen para un tal desenlace sangriento, resultan en gran medi-

da imponiéndose en este momento sobre una mayoría del país, que hace más de medio siglo ha ido afianzando un camino de democratización, aún cuando éste haya sido inacabado, imperfecto, parcial.

Porque a partir del presente siglo, este país de señores y siervos, desgarrado por la opresión y la discriminación, comenzó a tratar de escapar de la lógica de exterminio —masacre que todavía lo aprisiona. Las propuestas de Mariátegui y Haya de la Torre se produjeron sobre la base de una primera oleada de organización y movilizaciones en esta nueva dirección democrática. El proceso sufrió una gran derrota a inicios de los años 30, para resurgir con fuerza a partir de la década de 1950 y alcanzar sus momentos culminantes hacia fines de la pasada década.

“

Sobre ese factor económico presionan contra la democratización un conjunto de actores que se alejaron del cauce democrático que fue construyendo el pueblo

”

Durante ese largo tiempo se ha ido tupiendo un tejido social nacional sobre la base de la organización autónoma del pueblo y se ha avanzado en la democratización no sólo política sino también social, cultural y de la vida cotidiana. Este proceso democrático no logró, sin embargo, cuajar en propuestas y organización política capaz de conquistar el poder. Por el contrario, desde fines de la década pasada viene siendo golpeado desde diversos flancos.

En primer lugar, la crisis económica constituye el mejor caldo de cultivo de la desesperanza, la violencia y el autoritarismo, no sólo por los estragos del hambre, el desempleo y la agudización de las diferencias sociales, sino por el efecto corrosivo que tiene sobre las clases que en las décadas pasadas impulsaron la democratización. La PEA obrera, por ejemplo, tiende

a reducirse ya no sólo en términos relativos sino incluso absolutos.

Sobre ese factor económico "objetivo", presionan contra la democratización un conjunto de actores que en algún momento de su trayectoria se alejaron del cauce democrático que fue construyendo el pueblo y son, por tanto, parcial o totalmente ajenos a ese proceso, o no comprenden sus mecanismos: el segundo belandismo que dio carta blanca a la "guerra sucia", Sendero Luminoso, las FFAA y el APRA.

Ya en los años 60 Belaúnde se había alejado de su inicial reformismo. En 1980 regresó al poder por errores ajenos, usufructuando una victoria democrática contra Morales Bermúdez, cuyas batallas más importantes presencié desde el balcón.

En el otro extremo del espectro. Sendero Luminoso, precursor en Ayacucho en los años 60 de experiencias como los Frentes de Defensa, fue virando a partir de la década pasada, conforme se congelaba en un dogmatismo cada vez más rígido, hasta ponerse al margen e inclusive de espaldas al movimiento popular en los años culminantes de lucha democrática (77-79), oponiéndose por ejemplo a los paros nacionales y las tomas de tierras.

Las FFAA, por su parte, luego de su apertura nacionalista iniciada en los años 60 y que alcanzó su mayor desarrollo durante el gobierno de Juan Velasco, comenzaron también a involucionar a partir de la segunda mitad de la década pasada. Finalmente el APRA, se alejó del cauce democratizador desde su convivencia con la oligarquía en 1956. Cuando en los últimos años comenzó a regresar al centro del espectro político, lo hizo sin comprender cabalmente la importancia estratégica de un instrumento forjado mayormente en su ausencia y hasta en su contra: la organización autónoma del pueblo.

De esta forma se han comenzado a revelar, también, los límites de una imagen, la del presidente, hábil y laboriosamente trabajada. Alan García comienza a asfixiarse, solitario en la cancha y cruzando lanzas, como siempre, en diferentes frentes. Sin embargo, si bien es cierto

que el presidente y su gobierno, como el aprendiz de brujo, abrieron una caja de Pandora cuyas sangrientas sorpresas no han cesado, no estamos presenciando su aislamiento final ni menos el derrumbe del gobierno, sino un estrechamiento significativo de su margen de manobra.

IV

EL APRENDIZ DE BRUJO Y LA CAJA DE PANDORA

Hasta antes del 18 de junio, Alan García era el presidente con mayor margen de manobra en la historia reciente del país. Con la derecha reducida a su mínima expresión y la izquierda bloqueada, lograba imponerse sobre su propio partido e incluso en cierta medida sobre las FFAA.

Después de las masacres, la situación ha cambiado. Lo más probable es que las investigaciones sobre lo ocurrido en los penales se empantanen una vez más, y que las sanciones a los responsables, especialmente militares, nunca lleguen. Pero incluso este "pacto de sangre", que el PAP busca sellar al parecer con más ahínco que el propio Alan García (10), no hará desaparecer las tensiones entre el gobierno y las FFAA, que exigirán una mayor militarización y cuotas crecientes de poder si la violencia, como es previsible, continúa. Y exigirán cada vez en mejores condiciones.

El APRA, por su parte, avasallada durante la primera etapa del gobierno de García recupera terreno. La caída del ministro de Justicia, hombre de Palacio y no de Alfonso Ugarte, así como las escaramuzas internas en torno al candidato a la alcaldía limeña, reflejan estos intentos de la maquinaria aprista. La derecha, finalmente, luego de un primer momento "ultra", en que Elías Laroya proclamó la tesis del "aniquilamiento" de Sendero Luminoso, vira hacia posiciones más liberales. La imagen analgésica y casi

(10) Ver por ejemplo, en el último comunicado aprista, la tesis del "monomio nacionalista y revolucionario pueblo-FFAA".

Helnwein



patriarcal de Luis Bedoya en la TV revela el mensaje que la derecha quiere transmitir: ellos serían los únicos capaces de dar seguridad a un país que habría sido puesto en vilo por la inexperiencia de un joven demasiado audaz e imprudente.

Está demasiado cerca el 28 de julio como para elucubrar sobre el posible rumbo del gobierno. Todo indica, sin embargo, que es posible una significativa "corrida a la izquierda" en el terreno económico y social, pero sin arriar las banderas del autoritarismo ni recoger la imposterable necesidad de democratización política.

Consideramos que esta combinación es perdedora, porque en las condiciones concretas del Perú de 1986, medidas de corte progresivo en el terreno económico no pueden ser efectivas sin un proceso paralelo de **redistribución del poder**, de reconocimiento del papel central de la organización popular y cívica, de participación social y pluralismo político.

Es que con la combinación de progresismo económico — autoritarismo, el gobierno corre solo. Y dada la correlación de fuerzas existente hoy en el Perú, es imposible que el gobierno —o cualquiera otro de los actores políticos— imponga él solo condiciones. En efecto, medidas económicas de corte nacionalista alimentarán la desconfianza de la derecha. Pero el autoritarismo, al tratar de arrastrar y/o dividir a la izquierda y someter al movimiento social, acabará también por ahondar las distancias entre ambos. Allí están los ejemplos de los últimos meses: los gremios en conflicto perdieron diálogo, pero al no encontrar respuesta tuvieron que radicalizar su lucha; por otra parte, la masacre en los penales bloqueó el acercamiento implícito entre el gobierno y el sector de IU que se inscribió irregularmente en el Jurado Nacional de Elecciones.

Por tanto, o el gobierno modera sus medidas económicas y consolida su viraje a la derecha; o se decide por algo que a estas alturas parece un imposible, no sólo por el endurecimiento del gobierno, sino por la debilidad de la izquierda que no

puede imponer condiciones: una apertura respetuosa a las organizaciones sociales y un diálogo franco con la izquierda. Es decir, acepta sin subterfugios un acuerdo nacional democrático.

Lo más posible, sin embargo, es que el gobierno insista en buscar un nuevo aliento a través de una ratificación en las urnas de su combinación autoritaria el próximo noviembre: antes de que salgan totalmente a luz los límites de su política económica y la crisis se desborde; antes de que se ponga en evidencia (todavía más), la inoperancia de la "guerra sucia" y se desborde la violencia. Antes de que la derecha aparezca como alternativa capaz de ofrecer "seguridad" a un país exhausto.

¿Y la izquierda?

V

IU: PALANCEANDOSE SOBRE LA TELA DE UNA ARAÑA

La minicrisis de ribetes deplorables que puso a IU al borde de la ruptura hacia principios de julio, reveló la fragilidad crónica del frente y su incapacidad para incidir políticamente en momentos decisivos para el país.

La solicitud de inscripción presentada al JNE con la firma de sólo tres partidos y excluyendo a otros tres, puede aparecer ante sectores de la opinión pública como un rutinario forcejeo preelectoral. Pero bajo la superficie hierven un conjunto de problemas irresueltos.

Páginas atrás analizábamos la actitud de diferentes actores políticos frente al proceso de democratización llevado adelante por el grueso del movimiento social en las últimas décadas. Midiendo a la izquierda con la misma vara, la encontramos democrática por los sectores que trataba de organizar y de representar, pero con fuertes rasgos autoritarios por su ideología y por el lugar que la violencia ocupaba en su estrategia (11). Por eso, sobre todo en la década de 1970 la izquierda acompaña al movimiento social, pero no logra proyectarlo como alternativa política. En ese sentido, IU representa la posibilidad de sintetizar a nivel político décadas de avance popular democrático y nacional. Pero cuando cuaja por fin formalmente es luego de la derrota en las elecciones presidenciales de 1980 y bajo la forma de "alianza electoral". No llega entonces a recoger todo lo nuevo, democrático

Helnwein



Helnwein



co, que anidaba en el movimiento social, en los sectores populares y medios. Por el contrario, la forma "alianza electoral" tiende a reforzar lo viejo y a bloquear la democratización del propio frente.

Así, IU resulta incapaz de hacer, no sólo política revolucionaria sino incluso política a secas. Durante sus primeros años, enfrentada al segundo belandismo y con el APRA en crisis, pudo incluso ganar audiencia y avanzar basada centralmente en su impulso social inicial y en la esperanza de sus bases en un cambio interno. Hoy el impulso inicial aparece cada vez más lejano y agotado, mientras la esperanza en un cambio se marchita. Más aún, enfrentada al desafío senderista y con el APRA en el gobierno, IU aparece cada vez más como un barco zarandeado por las corrientes encontradas que generan esos actores más pujantes.

Dichas corrientes pueden producir dos tentaciones. Por un lado, la

de entender defensa de la democracia como subordinación al APRA. Por otro, la de entender que en el Perú de hoy la fidelidad a la alternativa popular y a la revolución significa desarrollar ahora una estrategia de enfrentamiento global. La inscripción irregular ante el JNE certifica que un sector cayó ya una vez, en la primera tentación. Porque fueron las discrepancias alrededor de la propuesta de "Frente antiterrorista" las que alimentaron un conato de división cuya detonación fue detenida por la masacre en los penales. La última crisis de IU tuvo en su base dos problemas centrales: como encarar a Sendero Luminoso y cómo responder al gobierno.

Frente a estos retos, la izquierda no logra encontrar todavía un camino propio: que desarrolle frente al APRA una relación hegemónica y no caiga en la subordinación; que distinga asimismo entre el impulso legítimo a la organización y a la lucha democrática de masas, y el en-

frentamiento global.

Es cierto que al proponer un Acuerdo Nacional por democracia y paz con justicia, IU comienza a dar en el blanco. Pero su propuesta no puede permanecer como slogan, necesita concretarse para poder superar el abstencionismo político. No basta con que el Acuerdo recuse la militarización y denuncie a SL como provocador. Es necesario que responda a las dos grandes interrogantes que atraviesan hoy el país y especialmente a los sectores populares y democráticos: cómo de-

Pasa a la página 75

(11) A partir de la polémica chino-soviética y luego del trauma chileno, tendía a absolutizarse la violencia como camino de la revolución. Por otra parte, en los diferentes matices, incluyendo el maoísta, el énfasis estaba puesto en los aparatos y en las vanguardias, resultaba, por tanto, iluminista.

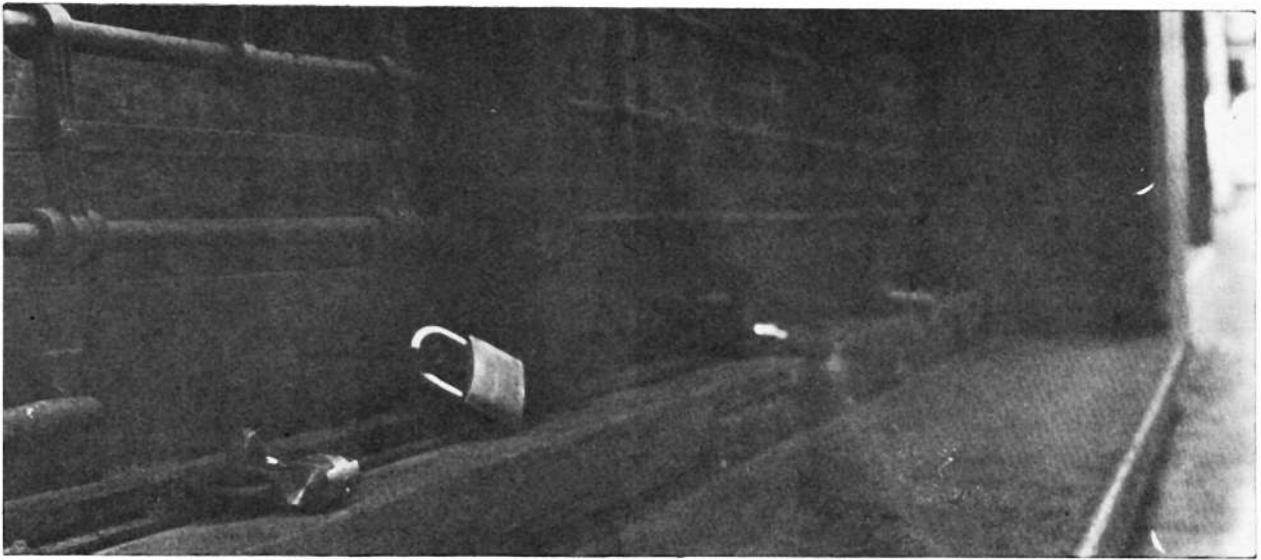
PACTO DEMOCRATICO Y RENOVACION CULTURAL

Un presente diferente

JORGE NIETO MONTESINOS

Mónica San Martín





Por ello, resultaría tramposo, y poco inteligente, agotar los cuestionamientos de Franco exagerando polémicamente los que, con el correr del tiempo, aparecen como flancos débiles de su argumentación. Por ejemplo, no sé si Franco sostendría hoy, sin sombra de duda, que sea infundado atribuirle a García tendencias a "...enfrentar entre sí a distintos sectores del pueblo, manejar en términos caudillistas su relación con las masas, tratar a los de abajo como una masa informe, desdeñar las organizaciones populares, diseñar una 'política de contrapesos', etc..." En todo caso, aunque Franco se equivocara en éstas y otras cuestiones, buena parte de los temas que propone seguirían en pie.

FORMAS POLITICAS Y CULTURA DEMOCRATICA

Franco acertó cuando señalaba que era incorrecto analizar una experiencia nueva sólo por sus límites y no, también, por sus posibilidades. Aunque, en sentido estricto, es difícil que pueda hacerse una cosa sin la otra: el análisis de los límites de este gobierno es, entrelíneas, la enunciación de sus posibilidades, y al revés. Pero, es verdad, el énfasis denota y delata.

Que existe en la izquierda "...un mecanismo autoprotector que cree asegurar la propia identidad en las aparentes o reales ambigüedades de la ajena..." me parece asunto fuera

En el segundo número de esta revista, Carlos Franco publicó un comentario crítico ("APRA-IU: límites y posibilidades") a las posiciones que expuso El Zorro de Abajo sobre el gobierno aprista entonces recién estrenado. Quienquiera que se acerque hoy a ese texto, recaba una impresión extraña: cuánta razón tiene y, sin embargo, cuán equivocado está. Que entre aquel artículo y este comentario haya transcurrido casi un año de gobierno del ciudadano García resulta una ventaja obvia. Se trata, no obstante, de una ventaja relativa: los problemas que Franco levantó entonces, exceden en mucho el balance de la gestión del Ejecutivo.

de duda. Diría más. Aunque no única, esta actitud es la predominante. Ahora, ¿esta "forma negativa de constitución de las identidades políticas" es privativa de la izquierda? Franco conoce bien la historia y el presente políticos de este país para creerlo así. El fondo real de agudos conflictos sociales rara vez ha sido expresado en propuestas hege-

mónicas. Los momentos de afirmación, aunque brillantes, han sido pocos. Los peruanos, más que imaginar soluciones a nuestros males, hemos preferido instalarnos en la comodidad de la denuncia.

Que sea mal de muchos no es motivo de consuelo. Apenas sí nos permite situar un problema: la existencia de una cultura política, incuestionada y por ello eficaz, que comparten la derecha, el centro y la izquierda. Si esto es así, y creo que lo es, ¿acaso en ese artículo Franco no incurre en esa forma 'negativa' de constitución de identidades? Cuando para sustentar su apuesta por el gobierno de García se limita a señalar los errores de apreciación de **El Zorro de Abajo** y no, como debiera también, a exponer las razones de su fe, ¿no está asegurando "...la propia identidad en las aparentes o reales ambigüedades de la ajena..."?

El modo en que la oligarquía, sin construir un sistema hegemónico propiamente tal, modeló una cultura política y la convirtió en sentido común, es un tema apasionante y casi virgen. No es el caso tratarlo aquí. Baste señalar que algunas de sus pautas de interacción fueron —y todavía son— el principio de imposición de posiciones totales, la negativa al reconocimiento del otro y la percepción de la política como liquidación del adversario. Contra estas tradiciones, acompañando el surgimiento de una masa de ciudadanos, han surgido, en las dos úl-

timas décadas, otras. Esta cultura democrática en formación —básica pero no exclusivamente plebeya— afirma, todavía de modo implícito, valores distintos: el principio de intereses, la aceptación de la existencia del otro, y la percepción de la política como la postergación de la muerte del adversario.

Habría que calificar este conflicto. Por el momento es suficiente señalar que existe, y que una utopía democrática debería de resolverlo en favor de lo nuevo que surge y en contra de aquello viejo que lo quiere impedir. Sé que no es fácil: los límites de la economía y la violencia imperantes son dificultades enormes. Aún así, me resulta difícil entrever la coherencia entre esta opción democrática y la apuesta a un carisma plebiscitario cuyo correlato, Franco no puede ignorarlo, es la constitución de una **multitud alanista** y no de una **masa de ciudadanos**. Entiéndaseme. No es que niegue la función histórica del carisma: me parecen discutibles los fines específicos que se pretenden darle a éste hoy en el Perú, más próximos en el aspecto de las formas políticas a los ejemplos de Kim Il Sung o Fidel Castro, que a aquellos otros que lo pusieron al servicio de la consolidación de instituciones y colectividades: Battle en Uruguay o Cárdenas en México. En un contexto de cultura democrática emergente, la apuesta a la preeminencia del Estado, de una minoría activa dentro de él, y de un liderazgo infalible dentro de ella, ¿apoya o va en detrimento de ese impulso autodeterminativo que, aún si débil, existe en la sociedad peruana hoy?

Si hablamos de democracia, decimos dos cosas: formas políticas y sujetos. ¿Qué democracia se construirá con una apuesta que prolonga las formas políticas pre-modernas y cuyo sujeto privilegiado es un líder, o una minoría activa o, en el mejor de los casos, el Estado? No basta afirmar en el discurso el protagonismo de los ciudadanos y/o de los productores. Es preciso crear las mediaciones institucionales que hagan posible ese protagonismo, respetando las instituciones existentes. En este sentido, siendo importantes, los **Rimanakuy** no son solución

a este problema. Recuérdese que hablar de democracia directa para omitir sistemas de representación es una forma de encubrir el autoritarismo.

CRISIS DE REPRESENTACION: MODERNIDAD Y ARCAISMO.

Es cierto que IU tiene grandes dificultades para organizarse como real expresión de los valores socialistas y democráticos que dice sostener. También es cierto que sobre estos valores hay opiniones diversas, y que resulta fácil comprobar el "...economicismo práctico y... el estalinismo teórico..." de los partidos de izquierda en la década del 70. Tan cierto como que el APRA fue, en ese mismo período, un "...partido conservador, anticomunista y pro oligárquico..." (**El Zorro...**). La pregunta que me surge es: ¿cómo dos fuerzas que en los 70 tuvieron tales características aparecen en los 80 siendo parte de un movimiento por el socialismo y la democracia? ¿Qué es lo que a un observador situado en un punto aún más externo que el de Franco le puede probar que el APRA e IU forman parte de un movimiento por el socialismo y la democracia?

Quedan tres posibilidades:

a.- O el APRA e IU cambiaron del 70 al 80, y habría que señalar cómo, cuándo y por qué.

b.- O no cambiaron tanto, y habría que tematizar el modo en que ambas fuerzas políticas se readeúan a una utopía socialista y democrática.

c.- O no cambiaron, y no importa, pues los sujetos reales del socialismo y la democracia en el Perú serían un líder, una minoría activa y el Estado.

No sé cuál sea la respuesta de Franco. Sus observaciones nos sirven, sin embargo, para llamar la atención sobre la existencia de una crisis de representación. En su relación con las fuerzas sociales y con los grupos intelectuales, el sistema de partidos está por debajo de lo que de él se necesita. El tema es amplio, matizable, y atraviesa todas las fuerzas políticas. ¿Acaso cree alguien que Vargas Llosa o Hernan-

do de Soto se sienten bien representados por los partidos de derecha? ¿El propio Franco estima que el PAP es genuino representante de su propuesta? ¿Acaso el contenido político de la campaña electoral de IU en 1985 no tuvo también poco que ver con el Plan de Gobierno elaborado por la comisión respectiva de IU?

Existe, pues, un conflicto entre modernidad y arcaísmo. Las apuestas más claras para resolverlo han sido dos: la de Sendero Luminoso, que ha optado por acabar todo signo de modernidad a dinamitazos; y la de García y su grupo más cercano, que parece afirmarse en la gestualidad aparente de la modernidad, desentendiéndose de lo que es su esencia: la construcción de una ciudadanía y una esfera pública críticas. Habrá que volver, otra vez, sobre el asunto.

El artículo de Franco sugiere muchos más temas. Concluyo con uno, no sin antes anotar lo saludable que resulta, en un ambiente en que la mayoría prefiere caminar como pisando huevos y apenas si murmuran en privado sobre los problemas reales, el modo nítido con el que Franco cree y arriesga una apuesta. Creo, también, que existen condiciones para un cambio profundo en el país. Que ese cambio no es posible sin que se logre un pacto de reglas constitutivas entre las dos fuerzas populares existentes, el APRA e IU. Y que ese pacto tiene que darse en el cuadro, mutuamente aceptado, de una disputa hegemónica. No es por tanto, un intento de sometimiento, utilización o desconocimiento del otro. Así, para que pacten, tienen que cambiar, pero no cambiarán si no pactan. Habría que apostar, pues, a romper ese círculo vicioso que corre el riesgo de convertirse en una espiral de horror: o el APRA e IU asumen sus responsabilidades cívicas haciendo viable el país a través de un acuerdo democrático, o la militarización creciente —guerra y guerrilla sucias— impondrá por la vía de las armas la gris y mediocre atmósfera de las dictaduras. Quién quiera saber cómo sería, que lea o relea **La historia de Mayta**. Pero ese es otro tema. ☛

Christina Hee Pedersen



La izquierda realmente necesaria

EDUARDO CACERES VALDIVIA

Debatir hoy acerca de la izquierda tiene sentido sólo si se comprende que lo que se debate es un proyecto. Es decir algo que está por hacer, y que por tanto se encuentra suspendido entre la necesidad y la libertad de sus portadores. Tal como decía un casi olvidado autor del s. XIX: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente... sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado."

I

Todo proyecto incluye y a la vez determina una lectura del presente. Es costumbre poner por delante la "caracterización de la sociedad". A continuación "Programa y Estrategia". Sin embargo las relaciones son mucho más complejas: el presente se lee desde un futuro posible, deseado o temido. La discusión sobre el presente nunca es inocente. El Perú de 1986 es el escenario vivo de

El problema con los debates políticos es que su terreno de verificación nos queda siempre oculto. Antes se decía con más frecuencia: "¡la vida nos dará la razón!". Y ahí terminaba el debate. Porque simultáneamente (no) se estaba diciendo: volvamos a discutir cuando la vida haya sucedido, cuando ésta sea historia. Y como bien sabemos la historia se puede comprender o construir pero no predecir.

debates que se creyeron zanjados a fines de la década pasada.

Las diversas lecturas del Perú actual podrían ubicarse entre dos grandes "retratos" interpretativos. El primero resalta la heterogeneidad y la desintegración, la inorganicidad en la relación sociedad-Estado. Reivindica la existencia de prácticas sociales no sólo inéditas, sino totalmente externas a la precaria institucionalidad. Son dos, entonces, las grandes posibilidades del momento actual: o un estallido popular altamente inorgánico y violento, cargado de resonancias utópicas; o una revolución "desde arriba" que, en torno a un liderazgo fuerte, recupere y rearticule a los actores de esta potencial desintegración. El segundo retrato nos presenta un país habituado a avanzar a través de sucesivas y mediocres transacciones. País que vive hoy una "peculiar" modernización: la sociedad civil se ha expandido y fortalecido, una amplia red de or-

ganizaciones populares es prueba de ello. Simultáneamente afirma que, pese a todo, una cierta institucionalidad se ha consolidado, produciendo una relativa "distensión" en la relación sociedad-Estado. En este contexto las grandes posibilidades se desenvuelven en el terreno del consenso, única forma posible de hegemonía. O se impone una democracia mediocre y recortada, o, en su profundización, ésta termina por identificarse con el Socialismo. El Socialismo no sería sino la radicalización de la democracia.

II

No sólo lo que Nelson Manrique nos propone como síntesis del Perú de hoy (país con el partido socialdemócrata más grande, con la izquierda legal más grande y con la guerrilla más grande) sino el intentar entender el curso de los últimos veinte años, producen perplejidad. Y sin embargo de lo que se trata es de entender la dinámica que entrelaza elementos tan disímiles. Obviar uno u otro podría simplificar la tarea, pero la haría inútil.

¿Qué relación puede haber entre "modernización" y "pensamiento utópico"? ¿Entre "sociedad civil" y espiral de violencia? Aparentemente ninguna. Y sin embargo, en la peculiaridad del Perú contemporáneo estas relaciones, así como otras no menos paradójicas, existen.

Se habla con frecuencia del fortalecimiento de la sociedad civil. En algunas formulaciones pareciera tratarse de un sinónimo de vida social a secas. Si así fuera su utilización sería altamente problemática. Cabría preguntarse, por ejemplo, si no había más vida social, más densidad social, en el Vitarte de inicios de siglo o en los callejones limeños de aquella época. La misma pregunta podría hacerse en relación con el mundo sur andino, comparando los años de la "Gran Rebelión" (en torno a 1920) con el presente. Usado así el término "sociedad civil" no explica nada, por el contrario confunde.

Entre los siglos XVIII y XIX (y en este sentido lo tomó Marx) el término era utilizado para referirse al conjunto de los intereses privados, a su interrelación y a su diferenciación del Estado. Es decir, para referirse a la "forma burguesa" de la vida social. La contrapar-

tida era el régimen feudal: en él la vida social estaba subsumida por la esfera política. Marx descubrió un par de cosas: que la anatomía de esta "sociedad civil" había que buscarla en la economía política, y que sus verdaderos sujetos no eran individuos aislados sino clases sociales en pugna. A la idea de que entre la sociedad civil y el Estado existía una relación puramente externa, Marx añadió la idea que entre ambos existía una relación de determinación: el Estado es una relación social, emana de la sociedad: la relación de dominación sigue a la relación de explotación.

Pensado así el término nos puede ser útil. Pero lo único que nos dice es que en la sociedad peruana ha crecido la diferenciación de intereses privados (de clase), su interrelación y su diferenciación del Estado. Que por ende, ha aumentado la conflictividad de la sociedad peruana. Y que también se ha hecho más intensa la vivencia de una ambigüedad: el percibir el Estado como algo externo y ajeno, y a la vez como una relación social. ¿No será ésta una forma más adecuada de acercarnos a la comprensión del proceso político de las últimas décadas antes que reiterar el camino de intentar explicaciones unilineales? La trampa en la utilización del término sociedad civil está en el intento de querer hacer pasar bajo la cuerda, junto con él, el paradigma europeo de la relación sociedad-Estado. Me explico. Marx nunca negó la existencia de lazos "externos" entre ambas esferas (negarlo hubiera sido negar la política, reducir el Estado a ser un mero reflejo "determinado" de la economía). Por el contrario llevó a nuevos niveles no sólo el análisis del espacio político sino también su crítica. Siguió muy de cerca el proceso de consti-

tución de la "esfera pública políticamente orientada" a la vez que señaló sus límites. En el caso europeo, y esto a través de un proceso muy complejo que incluyó revoluciones y guerras continentales, esta esfera se ha constituido en torno a Parlamento y representantes, partidos (de representantes primero y de masas después), prensa y publicidad en el sentido más amplio. Se podría añadir que hoy este paradigma tiende a ser modificado: la disgregación de lo social y la tecnocratización de la política apuntan en ese sentido. Lo que quiero señalar es que para el caso nuestro no puede tomarse ni como paradigma explicativo del pasado reciente y del hoy, y menos aún como propuesta a futuro.

Las razones son múltiples. La posibilidad que entre sociedad y Estado se institucionalice una esfera de relaciones fluidas depende, entre otras cosas, de la capacidad del Estado para "abrirse" a tales relaciones. Y esto, en la historia europeo-occidental sólo aparece como consecuencia de las revoluciones democráticas. Depende también del grado de "reconocimiento" que un determinado Estado haya ganado frente a su sociedad respectiva. Y aquí el Estado no sólo es normalmente percibido como algo ajeno, sino también como algo hostil. Aquí el Estado es extremadamente "sensible" frente a las pulsiones de la sociedad y tiende a cerrarse casi por instinto (instinto que vive, de manera privilegiada, en los autoproclamados portadores de la "razón de estado": los militares).

Es difícil entender el proceso de constitución de los principales movimientos sociales del Perú contemporáneo al margen de esta dialéctica. A la comunidad de Lauramarca le costó décadas de lucha y decenas de muertos conquistar y mantener abierta... una escuelita. Nuestro movimiento sindical ha incorporado casi, como parte del ritual de cualquier huelga, la declaratoria de ilegalidad de la misma. Pensando más ampliamente: ¿qué mejor muestra de esta "sensibilidad refleja" antidemocrática que el actual Gobierno? Hubiese sido acusado de "apocalíptico catastrofista" quien, en julio de 1985, hubiera hablado de estado de emergencia y toque de queda en Lima, macartismo y persecución como recurso del gobierno que acababa de ser elegido. Es indudable que en la vivencia de to-

“

Es insuficiente decir que el proyecto socialista tiene como uno de sus rasgos fundamentales el fortalecimiento de la autonomía de la sociedad civil

”



do esto hay mucho de ambigüedad. También se han generado en la sociedad, particularmente en las clases populares, comportamientos reflejos. Eso que llaman el "votar con los pies", por ejemplo. Pero de lo que se trata es de descifrar dónde está la clave del problema y por dónde el camino de su solución.

Nuestro proyecto no puede reducirse a querer copiar o readecuar el paradigma europeo. No sólo por los límites que éste tiene, sino porque la sociedad peruana apunta en otro sentido. Se trata de ser originales, en el más auténtico sentido de la palabra (no por tanto cambiando de retórica; antes se decía "frente", ahora se dice "bloque", antes se decía "dirección", ahora se dice "hegemonía"). Tan originales como el Perú cuya caracterización no puede reducirse ni a un par de categorías con prefijo (semi-feudal, neocolonial, etc.) ni a analogías impresionistas y fáciles ("país a mitad de camino entre Oriente y Occidente", "país entre el Cono Sur y Centroamérica").

En el Perú, el fortalecimiento de la sociedad civil no ha estado acompañado por la constitución e institucionalización de una "esfera pública políticamente orientada" a la europea. Por el contrario está en

debate qué tipo de esfera pública se constituye, es decir de qué manera sociedad y Estado van a relacionarse. Es por eso que las alternativas políticas que disputan el presente y el futuro del país llevan implícitas opciones acerca del escenario de su desenvolvimiento. Y es por eso que son posibles propuestas de "socialismo" tan disímiles como la de quienes apuestan a un proyecto que se desenvuelve en un escenario de guerra y la de quienes se tratan de ubicar al interior del proyecto del actual régimen. En este contexto es insuficiente decir que el proyecto socialista tiene como uno de sus rasgos fundamentales el fortalecimiento de la autonomía de la sociedad civil. Esto, en la medida que la autonomía de la sociedad civil no es otra cosa que la autonomía de sus sujetos y ésta sólo es posible como proceso simultáneo de fortalecimiento de sus relaciones internas (en los procesos de construcción de alianzas) y de sus relaciones hacia afuera, con el Estado. En relaciones que son, obviamente, de fuerza. Es aquí donde debe modificarse una forma de entender el quehacer político que ha ganado terreno en los últimos años. Aceptando que la construcción de una hegemonía incluye momentos de consenso y momentos de fuerza, se ha

hecho común el señalar que, necesariamente, sólo la conquista de un amplio consenso es capaz de legitimar y sustentar el uso de la fuerza. La historia, la vida común y corriente, la percepción intuitiva de sectores populares nos dice que no es así. Desde este punto de vista valdría la pena revisar la historia del APRA, o de algunos de los movimientos sociales más significativos de los últimos años.

En 1984, una pobladora de San Martín de Porras respondía así a la pregunta por la posibilidad de un triunfo de la izquierda:

"No hay condiciones todavía para que llegue... Aquí ya se está hablando de socialismo, pero como le digo, la gente no toma conciencia de lo que es. Y tienen miedo porque creen que es Sendero... Es como cuando los apristas eran perseguidos, matados; ... yo una vez leí la historia del aprismo, había sido horroroso, y así mismo los deportaban, los mataban, igualito va a ser con la izquierda" (1).

En la percepción popular de lo que significa en el Perú de hoy cons-

(1) Testimonio recogido por Cecilia Blondet y publicado en: *Materiales para la Comunicación Popular*. N° 3. Abril de 1984. p. 4. ILET. Lima.

truir una alternativa socialista la problemática del consenso se entrelaza con la de la fuerza de manera casi inmediata.

IV

Con palabras de Marx, de lo que se trata es de llevar la sociedad civil hasta su límite: que deje de ser tal y se constituya en "sociedad política real", en nuevo orden estatal. Proceso que no se desenvuelve siguiendo la secuencia de primero el consenso y después la fuerza. Proceso que en cada momento define y afirma su propio espacio de construcción, no se conforma con el espacio político dado, con la "esfera pública" tal cual existe.

Esta tarea, articular y proyectar estatalmente las fuerzas sociales emergentes, requiere un tipo de izquierda que no es exactamente el que se nos viene a la cabeza cuando mencionamos a Izquierda Unida. Obviamente, menos aún cuando hablamos de Sendero. Y es que las condiciones de un frente son también sus límites: quien crea que fácilmente, en los próximos meses, los mecanismos democráticos (un hombre, un voto) van a reemplazar a los consensuales, se olvida que no hay democracia abstracta. La democracia funciona sobre la base de un "pacto social" que obliga a respetarlo. Creo, además, que hay otras preocupaciones tan urgentes como las del voto democrático en IU: ¿es suficiente este mecanismo de ejercicio ciudadano (el voto) para garantizar la presencia en el frente de los

movimientos sociales organizados? ¿Cómo puede darse ésta?

Indudablemente lo peor que nos puede suceder es que la parálisis actual se mantenga, teniendo como sustento esta correlación de fuerzas en IU cuyo resultado es cero. La ruptura de este empate sólo es posible con iniciativas que desplegándose al interior del espacio popular y político de IU sean nítidas en su contenido y perspectiva. Es aquí donde se revaloriza el papel de los partidos. Ni son ni deben ser meras corrientes de opinión al interior de IU. Menos aún columnas de "cuadros profesionales" de la política. Los partidos tienen el rol de ser articulaciones político-sociales masivas que ejemplifican al interior de un frente, que indudablemente es y será más vasto, la propuesta estratégica y programática del socialismo que se quiere construir. Que expresan la pluralidad del mundo popular, de sus clases y movimientos. Que sintetizan desde las ubicaciones específicas que conquistan en el país, el encuentro entre la peculiar modernidad que avanza y la tradición que vive y renace cada día. Quienes, desde la década pasada, han venido proclamando el agotamiento de la "forma partido" de hacer política, han perseverado poco en el espontaneísmo social que proclamaron como alternativa: su regreso a la política suele tener como conducto partidos populistas o liberales.

No está demás recordar el inicio de esta historia (la del Perú contemporáneo): fueron propuestas

partidarias articuladas al interior de un movimiento político social muy vasto, las que perfilaron el Perú posible. Mariátegui lo tuvo claro desde muy joven. La última edición de "La Razón", clausurado por Leguía, incluía un editorial que tuvo que ser impreso como volante en agosto de 1919. En él enjuiciaba agudamente al gobierno leguista, presentando a modo de carencia del régimen de la Patria Nueva, lo que él consideraba requisito indispensable de eficacia y viabilidad de cualquier propuesta transformadora:

"El señor Leguía ha llegado al poder. Pero no ha conseguido formar un gobierno de verdad. Para conseguir esto debió anticipadamente formar un núcleo potente y disciplinado, unido por el nexo de la doctrina y por la unanimidad de la aspiración ideal"(2).

V

La identidad de la izquierda está en juego en el esfuerzo por mantener viva la actitud desafiante, y por tanto realista, que caracterizó la obra de Mariátegui. Este, contraponiendo Dostoievski con Lenin y los bolcheviques, define algunos rasgos de estos últimos que bien pueden servir como paradigma del quehacer político revolucionario contemporáneo: realismo activo y práctico, voluntad realizadora y operante, acción concreta y enérgica, método científico y experimental (3).

El asunto es pues, vital. Y quizás para mantener vivo el significado de la izquierda valga la pena fijarnos en algún rasgo de su significado, de su grafía. Fijarnos por ejemplo en la letra "z":

"Fonéticamente "z" restalla como un látigo castigador, como un insecto erínico; gráficamente, lanzada al sesgo por la mano a través de la blancura igual de la página, entre las redondeces del alfabeto, como un filo oblicuo e ilegal, corta, tacha, raya" (4).

De lo que se trata es que izquierda siga escribiéndose con "z" y, por lo tanto, siga restallando sobre esta página, ya no tan blanca, que es el país mismo. 🐞

(2) La Razón. 3 de Agosto de 1919.

(3) En: "El Artista y la Epoca". Lima. 1979. pp. 166-167.

(4) Roland Barthes: "S/Z". Siglo XXI. Madrid. 1980. p. 89.

Nelly Plaza



Mónica San Martín



Empedrando (otra vez) el camino del infierno

MANUEL CASTILLO OCHOA

Ciertamente “todo proyecto incluye y a la vez determina una lectura del presente”, pero no sólo eso. Cada lectura del presente contiene, desde el inicio, una intencionalidad política, un compromiso con la realidad. Cuando Cáceres clasifica las actuales lecturas políticas de la realidad nacional, olvida eso.

FATALIDAD Y VOLUNTAD

Para él existen dos grandes “retratos interpretativos” de la sociedad y, por consiguiente, dos alternativas políticas. En el primer retrato se incluyen las tesis de la “sociedad en desborde”, propuesta que encuentra su más cabal expresión

Sucede con los conceptos, los hechos y las ideas que dan consistencia a un proyecto, lo que Dante decía de las buenas intenciones: Pueden terminar empedrando el camino del infierno. Algo similar sucede con el artículo de Eduardo Cáceres.

en el conocido libro de Matos Mar. Esta caracterización conduce, según Cáceres, a dos posibles descendentes del momento actual: o un estallido popular o un liderazgo autoritario vertical. Esta lectura se realiza desde una posición pasiva externalista, puramente observadora de la realidad actual. Curiosamente, las posiciones de Cáceres comparten en cierta forma el fatalismo implícito en la visión del “desborde”. Una lectura diferente es la que **El Zorro de abajo** propone sobre la realidad: una lectura desde la manera en que los propios protagonistas actores han hecho a la sociedad(*)

Para señalarnos que no todo es voluntad de los actores, Cáceres re-

curre a una cita de un casi olvidado autor del siglo pasado, en la cual se lee que los hombres hacen su propia historia pero no a su libre arbitrio sino determinados por sus circunstancias heredadas. Olvida, sin embargo, que ese semi-olvidado autor también decía: "La teoría materialista del cambio de circunstancias y de la educación, olvida que **las circunstancias las hacen cambiar los hombres** y que el educador necesita, a su vez, ser educado"(1) (En otras palabras, el llamado papel de la personalidad en la historia). Por su entrada metodológica, Cáceres se va a deslizar hacia posiciones deterministas y economicistas, mientras que **El Zorro de abajo**, por el contrario, busca afirmar lo activo sobre lo pasivo, la libertad sobre la necesidad.

Este es el segundo "retrato interpretativo" que Cáceres encuentra: el que realizamos en **El Zorro de abajo**, aún cuando él explícitamente no nos mencione. Según él, lo que encontramos es la imposición de una democracia mediocre y recortada, cuya intensificación terminamos identificando con el socialismo. Pero, justamente, Cáceres olvida que nuestra lectura daba ese diagnóstico a partir del comportamiento de los actores. Lo que sucederá en el futuro dependerá también de la voluntad de ellos y del entrelazamiento de acciones que lleven a cabo.

En ese sentido, nuestra apuesta es que ningún socialismo que se precie de tal, niega la democracia, sino que la restituye en la cabal dimensión que el capitalismo no puede darle.

El énfasis determinista de Cáceres lo lleva naturalmente a una comprensión economicista del término sociedad civil, que se convierte en el punto neurálgico del debate.

Para él la utilización del concepto sociedad civil "lo único que nos dice es que en la sociedad peruana ha crecido la diferenciación de intereses privados (de clase), su interrelación y su diferenciación del Estado". Para ello vuelve a releer a Marx y encuentra que el descubrimiento de la sociedad civil lo condujo al análisis de las clases sociales

en pugna y a demostrar que el Estado no es algo externo a la sociedad civil.

Al final, con ese concepto, Marx habría descubierto que "el Estado es una relación social que emana de la sociedad: la relación de dominación sigue a la de explotación". No queremos entrar a discutir aquí al ABC del marxismo, pero en esta cita —tomada de uno de los textos menores de Marx y no precisamente de las obras en que trata con más detenimiento el tema ("La Sagrada Familia", "Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel", etc.) el Estado aparece conceptualizado como un mero instrumento de represión, sólo una máquina institucionalizada para llevar a cabo la explotación. En una palabra, perdemos las características específicas que toma el Estado en las sociedades capitalistas, de libre igualdad (aunque formal) entre sus miembros. Con esta cita, el Estado esclavista, feudal y capitalista resultan ser los mismos, se eliminan las especificidades y retornamos veinte años atrás a lo que creíamos eran ideas superadas en el debate de la izquierda. A ellas regresa Cáceres, aunque nos diga que no niega que la política y que el Estado no sean mero reflejo "determinado" de la economía.

Porque de lo que se trata es de entender —y por eso la contraposición entre sociedad civil y Estado— que en las actuales condiciones históricas, el Estado (y ello es válido para el caso peruano post-oligárquico), además de ser un instrumento de represión, y por lo tanto de fuerza, presenta los intereses particulares de clase como intereses generales, universaliza los intereses privados como si fueran intereses de bien común y, por lo tanto, en este proceso de regulación mediadora, busca adoptar necesariamente formas consensuales; aparece revestido de hegemonía y consenso, junto y simultáneamente a su función de represión y fuerza. Esa es la naturaleza dual del Estado moderno, y el Estado en el Perú no escapa ya a esta regla.

Es claro, entonces, que un proyecto político revolucionario alternativo al orden actual, también debe plantearse cómo hacer hegemó-

nicos, generales, universales, los intereses particulares de las clases que trata de representar. Las desviaciones deterministas y economicistas observan a la sociedad civil únicamente como el terreno de la lucha de clases, de conflictividad exacerbada, sin ver cómo allí, además, los sujetos sociales producen su hegemonía, organizan sus consensos, generalizan sus intereses y también organizan su fuerza.

Esta mirada economicista es lo que encieguece a Cáceres y es por eso que al hablar de sociedad civil afirmó que ese concepto: "lo único que nos dice es que en la sociedad peruana ha crecido la diferencia de intereses privados... que por ende... ha aumentado la conflictividad en la sociedad peruana". ¿Cómo entender entonces, que aún en medio de la conflictividad y de la peor crisis económica de este siglo se dieran las elecciones de 1978; 1980 y 1985? ¿Cómo entender que a pesar del toque de queda, el terrorismo y la militarización, la figura de Alan García siga gratificada con un apoyo mayoritario? ¿No será mejor preguntarnos cómo organiza su consenso y su hegemonía en la sociedad y en el Estado un personaje como Alan García? ¿Es que creemos que es puro efecto teatral y que el pueblo vive adormilado en su "falsa conciencia"? Por ese despeñadero iluminista, que acaba desdénando a las masas, parece caer Cáceres cuando para explicar la incomodidad que le produce la ambigüedad de sectores populares frente al Estado y al Gobierno dice: "también se ha generado en la sociedad, particularmente en las clases populares, comportamientos reflejos, eso que llaman votar con los pies, por ejemplo." ¿Para quién "comportamiento reflejo"? Obviamente sólo para alguien que posee la verdad más allá del sentido popular, que lleva la verdad a las clases populares 'ignorantes'.

Nuestra utilización del concepto 'sociedad civil' no era sólo para observar los flujos de comunicación entre el Estado y la sociedad, como parece creer Cáceres, sino para comprender cómo todo proyecto político alternativo al orden establecido pasa, en este momento, si quiere ser

mayoritario y nacional, por salir de los estrechos marcos economicistas, de la estrecha mirada de una sola clase sobre la sociedad, y entender los problemas nacionales abarcando los variados y plurales intereses (el "todas las sangres" de Arguedas) que convergen por construir igualitariamente la sociedad peruana.

Así, mientras para Cáceres la sociedad civil sólo aparece como anatomía de las clases sociales, y en este sentido recoge un sentido fatalista y determinista; para nosotros, sin dejar de ser anatomía económica, la sociedad civil es el espacio fundamental donde se va construyendo la voluntad general de cambio radical y donde se encuentran las bases de un proyecto alternativo.

Analizar el Estado a partir de una concepción instrumentalista lleva a concebir la sociedad civil como una pura lucha de fuerzas enfrentadas. Desde esa perspectiva en la sociedad el momento fundamental será el de la fuerza y a partir de allí se generarán los consensos. En una palabra: al separar y contraponer lo que no se puede analizar separadamente, se crea una falsa contradicción entre fuerza y consenso. Precisamente en esta contradicción cae Cáceres cuando nos dice: "se ha hecho común el señalar que, necesariamente, sólo la conquista de un amplio consenso es capaz de legitimar y sustentar el uso de la fuerza. La historia, la vida común y corriente, la percepción intuitiva de sectores populares nos dice que no es así."

Para sustentar su propuesta, Cáceres nos ofrece el testimonio de una pobladora de San Martín de Porras, en la cual se valora el momento de la fuerza, aún cuando al comentar la misma cita, Cáceres nos diga que se trata de un entrelaza-

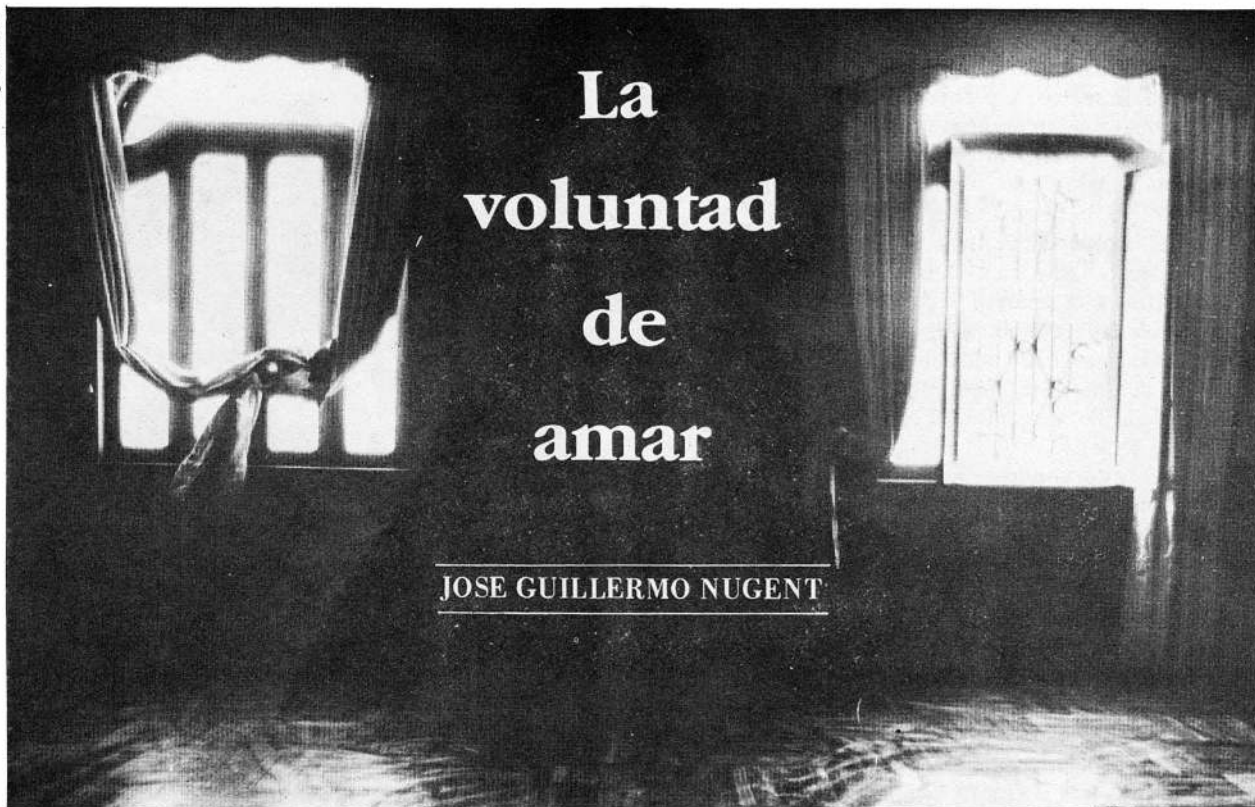
(Pasa a la pág. 76)

Mónica San Martín



(*) En ningún momento Cáceres menciona a *El Zorro de abajo* ni a las otras posiciones con las cuales debate. Pero al tratar de colocarse así "por encima", sólo hace confuso su artículo y difícil el debate.

1) Marx K. y F. Engels "La ideología Alemana". Ed. Populares, Lima, Perú, pp. 666.



La voluntad de amar

JOSE GUILLERMO NUGENT

“... la imposibilidad de articular, sobre la base de la razón, un argumento de principio contra el asesinato”. (M. Horkheimer - T.W. Adorno)

George Sorel, al mirar la historia europea del siglo XIX constataba que la mayor parte de las revoluciones populares terminaban en un fortalecimiento del Estado. Al indagar las causas de esta palmaria paradoja observaba que buena parte de las rebeliones contra las milicias del Estado tenían por objeto suplantar a tales fuerzas y que, una vez triunfado el movimiento, se trataba de aplicar a los derrotados los mismos métodos que a los dominados de ayer. La reproducción de la dominación.

Si se descartan los sentimientos de venganza y resentimiento —tan poderosos, sin embargo, en la vida social— es difícil suponer que la dominación pueda convertirse en un mito movilizador para la liberación del conjunto de una sociedad. Que el ejercicio del poder hoy en día no pueda realizarse fuera del horizonte de la dominación —de la obediencia y la protección como lo afirmaba Hobbes hace varios siglos— no significa que la única preo-

Pareciera ser algo evidente considerar que el ejercicio del poder es el ejercicio de la dominación. En torno a esta identificación no solamente se ha desarrollado buena parte del pensamiento político moderno, también existe una realidad histórica que aparece como la mejor escenografía de tales argumentos.

ocupación posible en torno al poder sea cómo dominar mañana a los que hoy me oprimen. Dentro de esta alternativa podría llegar a ser una persona razonable, o hasta incluso carismática, pero estaría obligado a renunciar al lenguaje y en cambio llamaría a las cosas de modo diverso a lo que se supone que son.

Generalmente, la alternativa a estos planteamientos de la realidad ha sido buscar refugio en el mundo de las buenas intenciones y renunciar a cualquier forma de lucha

o participación efectiva. Decimos generalmente, pero no siempre. En la historia, real o ficticia, también encontramos una respuesta muy diferente ante este reto.

Hay ciertos momentos en los que, puestos ante una empresa muy gigantesca —y las revoluciones precisamente pertenecen a este género— los hombres se han planteado otros móviles que los de la dominación o la venganza para entrar en combate. Pero son móviles de una naturaleza un tanto especial y que no tienen un vínculo aparente con una batalla sino todo lo contrario. Son los mitos más poderosos.

Cuando Alonso Quijada o Quijana, ese caballero de triste figura que es el Quijote, decide emprender en la realidad las grandes batallas contra monstruos, gigantes y otras criaturas malvadas que habría leído en las novelas de caballería, decide buscarse un compañero de armas, un escudero, y se apretrecha de los instrumentos militares necesarios. Ya está listo para ir a pelear por el mundo cuando se da cuenta que falta un detalle fundamental y sin el cual no puede entrar en com-

bate: un amor; pues no era concebible que un caballero anduviera peleando por el mundo sin tener una amada a quien dedicarle sus triunfos. Sin Dulcinea, un ser imaginario de modo múltiple, las aventuras del Quijote no habrían sido posibles. Si don Quijote no existió, más etérea aún es Dulcinea, pero lo menos importante que hay en los mitos sociales es que sus promesas ocurran; basta con el hecho, como decía Mariátegui, que esas imágenes le permitan a los seres humanos cumplir bien su jornada, es decir, que permitan vivir realmente la realidad.

Pero esta imagen es de España en el tránsito del XVI al XVII, además es literatura y no faltará quien diga que, a fin de cuentas, hablar de literatura es hablar de mentiras. Quisiera llamar la atención sobre algo muy conocido y seguramente muy escuchado. Se trata de un corrido surgido en la época de la revolución mexicana: "Adelita". Esta canción tiene el siguiente estribillo: "Si Adelita se fuera con otro/ la seguiría por tierra y por mar/ si por mar en un buque de guerra/ si por tierra en un tren militar". En lo que no se repara es en el hecho que se trata de un corrido compuesto y cantado por gente que en esos momentos estaban realizando la primera revolución de América Latina en este siglo y socialmente la más compleja y llena de enseñanzas que hasta ahora haya sucedido. Cabe pensar por qué en los momentos en que los hombres luchan de modo épico, en la literatura o en la historia, aparecen con tanta intensidad sentimientos que son la negación más radical de los combates a muerte que afrontan. Son instantes en que precisamente la relativización de la política, por la vía de estos sentimientos "impolíticos", los que permiten la intensificación de los esfuerzos.

Una nueva política demanda constituir nuevas reglas de juego, y la primera regla exige un nuevo tipo de ciudadano, de político y de revolucionario. Ese nuevo hombre no puede ser solamente el **resultado** del socialismo. Pensemos mejor que un socialismo que radicalmen-

te cambie los términos de existencia de una sociedad tiene que ser impulsado por hombres y mujeres nuevos, por aquellos que son capaces de ejercer una "dirección consciente" desde la producción económica —ese pequeño detalle que tan incómodo resulta para quienes identifican madurez con el abandono efectivo de todo mito— hasta la vida cotidiana, pasando por las formas institucionales de la política.

En una época histórica como la actual en que la razón se creyó autónoma de toda ética, se ha llegado a la aberrante situación de no tener nada que decir, racionalmente y de modo concluyente, contra el asesinato y, como contraparte, amar se ha convertido en un hecho privado, en el sentido de no comunicable. Sólo en esta perspectiva pudo aparecer como extraño lo que ha sido uno de los móviles más intensos de la condición humana para ir a la lucha: la capacidad de amar la realidad. Afortunadamente, aquí no se trata de proponer una nueva teoría sino simplemente reconocer lo que es una realidad sentida por quienes se mantienen en la decisión y la voluntad de humanizar este Perú varias veces sufriente.

¿Será acaso un sinsentido afirmar la necesidad de amar la realidad en un país donde la comida diaria para muchos peruanos es algo ajeno al sentido común y donde, para otros, ni siquiera son problema las miradas vidriosas que habitan las calles de Lima? ¿No tiene algo de absurdo, de poco razonable, amar la realidad en la que el terror parcial de grupos asesinos se quiere presentar como la mejor coartada para el terror absoluto, es decir, el terrorismo de Estado? ¿Es que se trata de esa realidad en que la palabra "orden" que pronuncian los políticos sólo puede evocar la dispersión de restos sanguinolentos de los masacrados y donde hay militares que se ganan los ascensos por matar a enemigos que no tienen armas en las manos? Todo eso es justamente el poder como dominación, como protección y obediencia. Y cada vez hay más gente para quienes esta realidad sólo puede expresar la necesidad de matar,

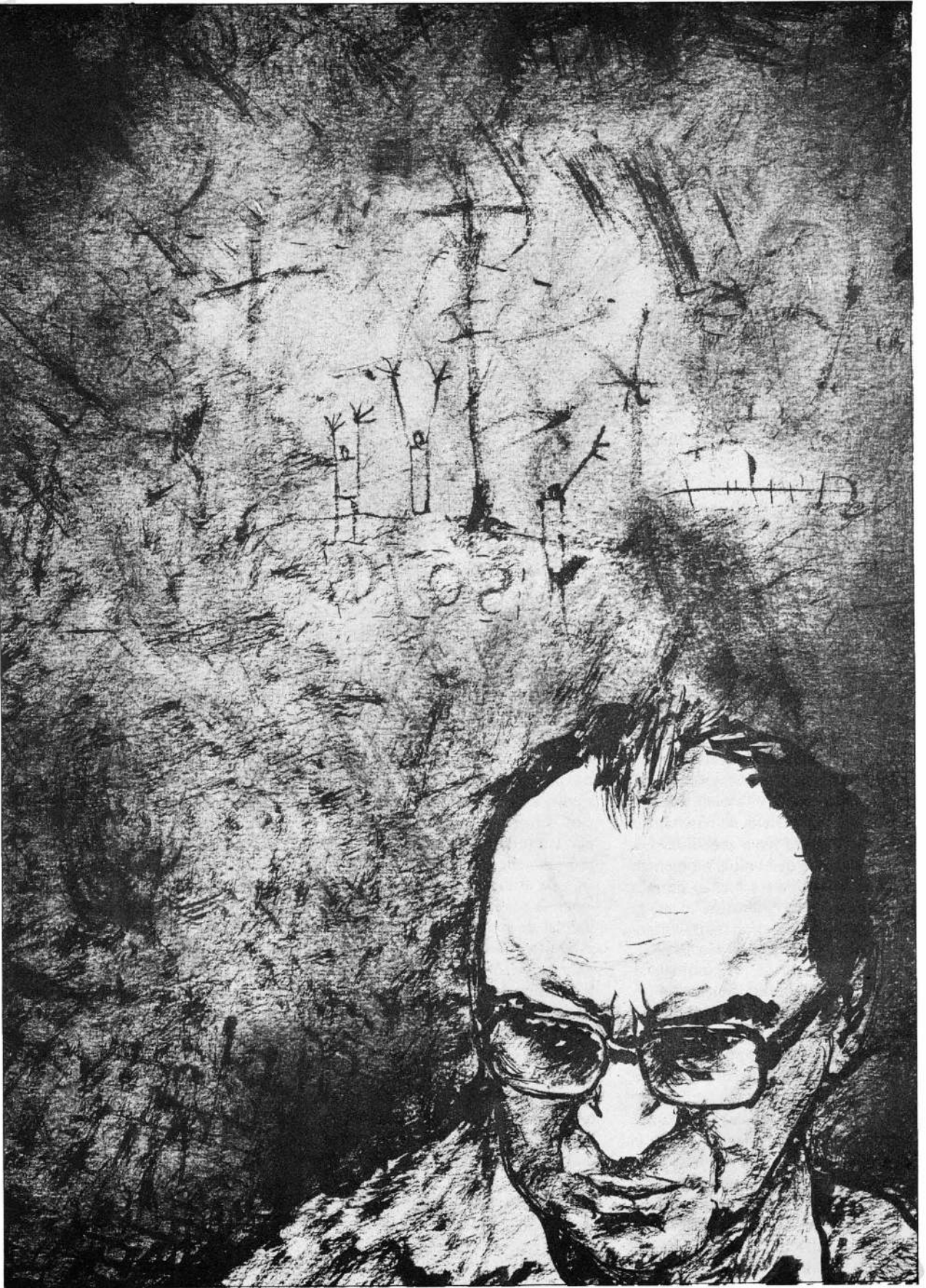
eso sí, preocupándose por saber cómo, cuándo y dónde. O sea, el asesinato como un asunto de oportunidad.

Pues bien, discutir radicalmente el Estado y las formas de poder significa afirmar esa voluntad de amar la realidad como un imperativo de la política. La vía más fácil sería decir que todo Estado y todo poder son irremediamente lo que son —¡qué más quisieran los dueños de este país que tener por interlocutor a un anarquista lírico!—. Lo difícil, el auténtico reto es justamente construir un nuevo protagonista de la política **ahora**.

Es decir, nos situamos en las antípodas de la utopía y afirmamos la necesidad de expresar abiertamente lo que muchos militantes experimentan **hoy** en sus vidas cotidianas: la persistencia de un impulso mítico a pesar de tanta invocación "racionalista" en favor de la indolencia, la mediocridad y el apoltronamiento. Asumir frontalmente las paradojas de la política: sólo se la puede vivir plenamente cuando se la relativiza. Eso es lo que canta el revolucionario cuando dice que está dispuesto a dejar todo por un amor, ese sería el caso cuando, por ejemplo, hubiera un dirigente político que tuviera la capacidad para reconocer que entre su acción política y el derecho de huelga siempre habrá una relación tensa.

Hoy en día, que un hombre escriba sobre la voluntad de amar llama a suspicacias desde muy diferentes ángulos, sea por silencio ante el machismo o, desde el lado opuesto, por considerar que no es "asunto de hombres." Sólo quisiera añadir que buena parte de lo contenido en estas líneas puede condensarse en lo que contaba una actual militante que, en alguna ocasión, no encontré mejor forma de mostrar amor a su pareja que decirle "aunque no fueras militante igual te seguiría queriendo." Y, aquí termino, luego de la literatura y de la historia me remito al presente y al testimonio de militancia de una mujer. No se puede hacer menos cuando se escribe acerca de la construcción de nuevos protagonistas de la política.

Eduardo Tokeshi



ENTREVISTA

Gustavo Gutiérrez acuñó el término Teología de la liberación. Al mismo tiempo, es autor de varios libros fundadores dentro de esta corriente renovadora de la Iglesia. Valioso aporte teológico desde la perspectiva de los pobres. Su vigencia alcanza vastos sectores de la cristiandad, más allá del llamado Tercer Mundo (su punto de partida natural). Su obra, sin embargo, ha sufrido en los últimos años, la cal y la arena del cuestionamiento. Reacción, claro está, de los sectores más conservadores de la Iglesia que, por momentos, adoptó el humor de una condena del propio Vaticano. En medio de esta conversación sobre el último libro de

Gustavo Gutiérrez, Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, los cables trajeron una feliz noticia: el Trono de Pedro había declarado, oficialmente, como "útil y necesaria" la Teología de la liberación. Y a los pocos días, el Mensaje de Juan Pablo II a los obispos brasileños consagró, a su manera, el espíritu y el lenguaje de esta vital renovación. Una lectura del Evangelio nacida en nuestra América, la pobre. La entrevista que ahora publicamos es parte de una enjundiosa charla, más extensa, donde el punto de partida es el trabajo de Gustavo Gutiérrez en torno a uno de los libros más bellos de la Biblia, el Libro de Job (A. C.)

Job, Ayacucho y la alegría de los pobres...

Entrevista de Antonio Cisneros

I. DE LA GRATUIDAD Y LA RETRIBUCIÓN

Tú destacas en el libro, y en la presentación insististe, algo que pocas personas habían reparado. Probablemente muchos se han puesto a releer el libro para descubrir el humor en Job. Nadie asocia el libro de Job con humor, humor no de sonreír sino incluso de reír.

—Yo me he reído pocas veces leyendo solo, porque reírse es una costumbre social. Pero hay algunas excepciones. En estos últimos años, leyendo "Un mundo para Julius", "Job" y "El amor en los tiempos del cólera", me he reído sin que hubiera alguien cerca.

Job es, claro está, un tipo de humor diferente al de los otros libros que menciono. Y, en verdad, es muy irónico aunque reconozco que esa ironía, a veces, se revela solamente en una segunda o tercera lectura. Por ejemplo, la comparación que se hace entre Job y el avestruz es muy interesante y socarrona. Job en los primeros capítulos dice "yo soy como el avestruz" y cuando lo

Eduardo Tokeshi



lee no reparas en nada más, pero unos veinte capítulos más allá Dios hace un elogio del garbo del avestruz y luego se burla y dice que es un animal muy torpe. Pero que pese a esa torpeza a él le agrada. Es una manera de decirle a Job 'tú eres tan torpe como el avestruz pero no te preocupes, yo te quiero, así como quiero al avestruz, yo hago las cosas porque me gusta'. Como Dios dirá en el mismo discurso: Yo hago llover sobre el desierto porque me gusta ver llover, no necesariamente porque sea útil.

—Pero eso va asociado a "aunque te castigue de una manera aparentemente injusta, sin embargo, te quiero y creo en ti."

— Digamos más bien que es un esfuerzo por poner las cosas en un contexto más oxigenado. Job y sus amigos consideran que el mundo está hecho sobre un esquema de causa y efecto. Es decir, si yo me porto bien, me va bien en la vida; si me porto mal, me va mal. Ese es el esquema. Es el de una justicia yo diría chica, inmediata. Y en lo que insisten los discursos de Dios es en decirle no, porque en la base del

mundo está la gratuidad. El mundo no ha sido hecho en la justicia de la que habla esa moral de retribución y que lleva finalmente al ojo por ojo. Entonces, el tono irónico de Dios no es sino para hacerle ver que no tiene necesidad de ser realmente bueno para que lo quiera, basta que lo haya hecho, él ya lo quiere por esta razón. Eso es gratuito. Querer a alguien por él mismo, por el gusto de hacerlo, y no necesariamente porque lo merezca.

Claro, se puede tomar esto como expresión de una situación anárquica, en la que todo vale; haga lo que haga, es igual, pero esa no es la idea. La idea es decir que lo primero es la gratuidad y, me parece, que el segundo discurso de Dios tiene como tema más bien la justicia, la exigencia de un comportamiento determinado.

En ese segundo discurso hay una forma de reconocimiento de la libertad humana. En efecto, Dios le dice a Job: "bueno, si tú eres capaz de juzgar a una persona rápido e incluso de aniquilarla porque se ha portado mal, te felicito." Aquí nuevamente recurre a la ironía: "que te rindan culto, que te glorifiquen, si eres capaz de hacer eso", como diciéndole "yo (siendo Dios) no puedo." La idea es la siguiente: no porque una persona ha pecado hay que destruirla, porque puede ser que se arrepienta. No se trata solamente de misericordia con el pecador, sino también con el propio Job, que como ser humano puede estar así seguro de que al primer error no lo van a desaparecer, porque con su libertad puede enmendar el rumbo.

— Esa justicia está reposando sobre lo que tú consideras nuclear en el libro que es la justicia como gratuidad, el amor gratuito.

— Yo distinguiría justicia y gratuidad. A la larga, siempre son distinciones que fuerzan una realidad. Pero, de todas maneras, yo no creo que la justicia se desvanezca en nombre de la gratuidad, sino que la justicia alcanza su sentido pleno en el terreno de la gratuidad.

— La gratuidad es un ente mayor, ¿pero no te preocupa que el lector o, en general, el hombre pueda confundir o no tener claro qué significa esa gratuidad, pueda con-

fundirse con la arbitrariedad?

— Sí, hay un peligro. Por eso es que yo mantengo tan firmemente la consistencia de la justicia, por eso me niego a decir que desaparece en la gratuidad. Son dos perspectivas que se complementan. La exigencia de gratuidad sin exigencia de justicia no tiene mordiente histórica y se convierte en pura arbitrariedad, pero también pienso que la justicia sin gratuidad pierde densidad humana. Se vuelve algo impersonal.

—Se parecería un poco al juicio de Salomón en el caso de las madres que pelean por el hijo.

— Claro. Hay un sentido humano profundo e inalienable en el reconocimiento del derecho de cada uno. Pero también es verdad que si se lle-



Es que los cristianos nos hemos vuelto muy pudorosos, entonces no se quejan de Dios porque consideran que eso es casi una blasfemia. Pero el Antiguo Testamento está lleno de protestas



va exclusivamente la perspectiva de justicia, en un momento dado se puede pisotear personas, a pesar de que están defendiendo un derecho, porque falta el sentido un poco más gratuito, más de amistad, más contemplativo. Por eso no basta estar comprometido con el pobre como grupo social, sino con el pobre concreto. Creo que puede, finalmente, ser traicionero —parece paradójico— el estar comprometido con el pobre como una abstracción y no con pobres concretos.

—Los pobres de las estadísticas sociológicas, por ejemplo.

—Eso. Es un peligro. Pero, cuidado, si nos colocamos solamente en el plano de la gratuidad, entonces ya no hay racionalidad de ningún tipo, todo está en lo que me gusta hacer a mí. A la larga me parece igualmente inhumano. Pero, lo importante en el libro es no colocar

las relaciones entre Dios y el ser humano y entre los seres humanos al puro nivel de los merecimientos. No se puede querer a una persona sólo por sus méritos o cualidades.

—La gratuidad y el amor están mucho más vinculados entre sí que con la palabra justicia a secas. Una pareja no puede esperar que le den tres besos en la mañana porque en la noche recibió tres besos. Uno puede darle diez, de golpe.

—Buen ejemplo. Pero, fijate que en el amor humano hay también elementos de justicia, porque tú sabes que la otra persona tiene derechos sobre ti, sobre tu tiempo, etc. Es también un derecho. Pero si todo es situado tan sólo a ese nivel se está próximo al divorcio.

—¿Cómo es la justicia, cómo se mide? A veces parece difícil explicarlo ante una pregunta estrictamente racionalista. Sin embargo, los ejemplos de la vida cotidiana, la gratuidad del amor y la amistad son los más socorridos.

—Ciertos méritos de una persona (de todo tipo, espirituales, físicos) son motivo de amor pero todo no puede quedar ahí. El cariño siempre funciona por un elemento no diré irracional, pero no sometido a una categoría racional.

El ejemplo que tú dabas: el número de besos o de gestos en una pareja no puede estar al nivel del "yo te doy, tú me das", del "tanto-tanto". Dios quiere romper con el mundo del "tanto-tanto", que es el mundo de la discusión de Job con sus amigos. Job ya lo hace pero de otra manera, Job lo rompe desde la experiencia. Le dice a los amigos que el esquema no funciona porque él, siendo inocente, no merece esas desdichas. Y aunque la teología (la de la retribución) es parecida a la de sus amigos, su experiencia la desmiente. El, a la larga, no cree en esa teología, pero no tiene otra. El busca y busca, en eso es más honesto que sus amigos. Por eso, Dios lo aprueba al final.

Job no tiene un nuevo esquema teológico pero lo va descubriendo, descubre que no tiene por qué centrarse en sí mismo, que, en el fondo, su sufrimiento es algo más generalizado. Entonces, la primera salida que encuentra a su problema es ver

Eduardo Tokeshi



que el asunto es más grave todavía. Esto se expresa claramente en el Cap. 24 del libro de Job que nos ofrece la más descarnada descripción del pobre, en tanto víctima de poderosos y explotadores que le niegan su derecho a la vida, que encontramos en la Biblia. Entonces, su reclamo frente a Dios es un reclamo que tiene una base que no es puramente individual, es lo que podemos llamar lenguaje profético.

—Hay una cosa interesante, que a mí me fascinó. Tú reivindicas con mucha claridad el derecho a la queja.

—Es que los cristianos nos hemos vuelto muy pudorosos, entonces no se quejan de Dios porque consideran que eso es casi una blasfemia. Pero el Antiguo Testamento está lleno de protestas, todas las lamentaciones de Jeremías son eso, quejas. Lo que hace Jesús en la cruz es recitar una poesía, un salmo, y es una queja: “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”.

La queja, tal como es presentada en la Biblia, es un acto de fe muy grande, porque yo no me quejo sino ante alguien que me va a oír y que, al mismo tiempo, sé que no le gusta lo que me sucede a mí. En el fondo, yo no entiendo lo que pasa pero sé que a quien me voy a quejar es a alguien que no está de acuerdo con lo que me pasa. En este caso, el Dios en que yo creo es un Dios de la vida y yo sé que él no quiere que yo la pase así. La que-

ja es una forma de oración pero Job la lleva a tales extremos que hay gente a quien le corren culebritas por el cuerpo.

—El libro de Job, salvo al comienzo y al final, es un largo poema. No me parece gratuito que tú lo hayas escogido para expresar, precisamente, el sentido de la gratuidad. Porque eso está muy ligado a la gratuidad que tiene la literatura...

—Ciertamente, el mejor lenguaje para expresar la gratuidad es el poético. Pablo que es el otro autor en la Biblia que insiste tanto en la gratuidad, lo hace teológica y conceptualmente. También es una manera. En Job, es otra cosa, aquí la fuerza le viene de la poesía.

Pablo está en una pelea contra la ley, contra una manera de entender la ley que es justamente una manera de deshumanizar las cosas. Pablo tiene la noción de que Dios está por encima de nuestros conceptos. Todo intento de poner la mano encima de Dios para Pablo es una profanación. Eso es lo que Dios le dice al final a Job, por eso es que se burla: “¿Dónde estabas tú cuando yo creé esto?, ¿dónde cuando yo le puse cerrojos al mar?”. Es una manera de decirle ‘por favor, a mí no me vas a poner límites’. Y eso es lo que Pablo cree, que el amor no se rige por merecimientos. Pablo rechaza todo intento religioso de apoderarse de Dios.

—Me acuerdo, cuando niños, para pasar el examen rezábamos...

— Bueno, hay a veces una concepción un poco mercantil de la religión. Ahora bien, la idea no es solamente que Dios me ama así, gratuitamente, sino que también yo debo amar gratuitamente, y no hay nada más exigente que la gratuidad, no hay límite en ella. Porque, a nivel de la justicia, podemos llegar a un techo. La gratuidad no tiene límites.

Y eso explicaría otra cosa, un punto importante en esta perspectiva teológica en la que me muevo: ¿por qué el pobre es preferido por Dios?, ¿porque es bueno? No, porque es pobre. Si es bueno, mejor, pero la preferencia no viene necesariamente porque sea bueno. Dios prefiere al pobre porque es pobre, porque está en una situación humana que es la más contraria a su voluntad, que es una voluntad de vida, la pobreza es muerte. Entonces, a algunas gentes les choca el que Dios prefiera a los pobres. La preferencia tiene un sabor más gratuito, una vez más la experiencia humana nos lo hace ver claro. ¿A quién quiere más una madre? Al hijo enfermo, pues. A veces, puede ser un poco más sinvergüenza que el sano, pero la necesita más, hay una preferencia. Bueno, si el pobre es bueno, mejor. Pero no tenemos necesidad, como a veces algunos pretenden, de idealizar al pobre pa-

ra hablar de la preferencia de Dios por él. Dios prefiere al pobre porque Dios es Dios, no porque el pobre es bueno. Eso es lo que se llama gratuidad. Por eso creo que, al final, estas dos entradas, gratuidad y justicia, está bien separarlas al comienzo, pero insisto que finalmente se trenzan. Van siendo un solo lenguaje.

II. DEL SUFRIMIENTO SIN EXPLICACION

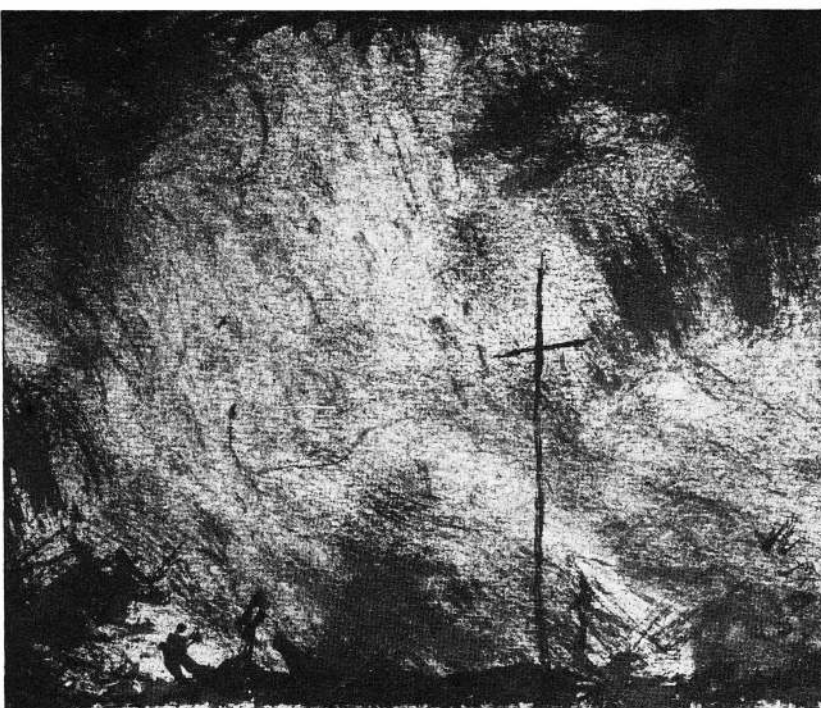
— Continuamente tienes referencias a Vallejo, a José María Arguedas. Insistes en el sufrimiento, aparentemente inexplicable, de Job. Tú además lo concretizas: en el pueblo pobre de América, del Perú y de Ayacucho.

— Ayacucho es para mí un punto muy central y eso está en la conclusión. Ayacucho está tomado como símbolo del sufrimiento muy grande de un pueblo. No solamente el de estas muertes violentas de los terrorismos de diferente signo, sino comenzando por la pobreza que ya forma parte del sufrimiento ancestral de ese pueblo, y por eso es que viene la violencia posterior, hasta con los salvajismos a los que hemos asistido en estos años. En ellos se manifiesta un increíble desprecio por la vida humana. Lo peor que nos puede pasar ante esta situación es acostumbrarnos a ella.

Entonces, ¿cómo hacer teología?, ¿qué sentido tiene ocuparse de estas cosas? Un excelente teólogo y buen amigo J. B. Metz, se plantea —y con razón— cómo hacer teología treinta años después del horror de Auschwitz. Nosotros no estamos en un **después** de Auschwitz. Nuestra pregunta es mucho más grave: no 'después de Ayacucho', durante, ¿cómo hacerla?

En efecto, los hechos históricos de esta magnitud no son indiferentes para nuestra reflexión. La teología tiene, sin duda, sus reglas y sus exigencias científicas. Tomar en cuenta Ayacucho no quiere decir que se ignore la reflexión en base a la Escritura, que vive en la tradición de la Iglesia. Pero las preguntas básicas, a las que se va a intentar contestar con esas normas y esos

Eduardo Tokeshi



criterios, vienen del sufrimiento del pueblo y es un sufrimiento muy presente y hondo.

Me he preguntado muchas veces si tiene sentido hacer teología hoy; porque es bueno que un intelectual se pregunte qué sentido tiene su reflexión. Eso es bueno, además, porque sirve de crítica, de elemento crítico a nuestro comportamiento. ¿Tiene sentido dedicarse a hacer análisis cuando hay urgencias de acción? Creo que sí, sino no seguiría. Pero, al mismo tiempo, siento que me lo plantearé hasta el final porque nos ayuda a no hacer teología como los amigos de Job, enlazando conceptos para que se nos diga, como Job lo hizo "¿qué cosa los mueve a hablar si no tienen nada que decir?"

Para mí es capital el hacer teología durante Ayacucho, no es algo retórico. No se trata de terminar en un pretendido pragmatismo que impida tratar cualquier otro tema que no sea Ayacucho, pero es un problema humano tan hondo... Creo que hombres como Vallejo, Arguedas, Gonzalo Rose, son testigos del sufrimiento de nuestro pueblo.

—Tan a nivel de símbolo además. No es por azar que has escogido el libro de Job.

—Así es. Es el sufrimiento... porque, además, hay que reconocer ho-

nestamente que el sufrimiento queda inexplicable en Job y también, claro está, en mi libro. El libro de Job no se propone una explicación racional del sufrimiento, lo que busca es saber cómo enfrentarlo, qué actitud tener ante él, cómo hablar de Dios desde el dolor injusto. Para mí el cuestionamiento más grande que hay aquí es el del sufrimiento del inocente.

En el tiempo en que escribía el libro leíamos en los diarios el caso de esa pobre mujer que iba en una carretita con la que se ganaba la vida y por evitar un auto hizo una maniobra brusca y el chico que llevaba cayó a un buzón, muriendo. ¿Por qué? Recordé a Camus. Para él, el sufrimiento plantea un problema y el interés por Camus, hace más de veinticinco años, me viene de eso. Para él, desde el momento que había un niño que sufría ya no se podía estar tranquilo en este mundo, y su gran cuestionamiento a Dios era el sufrimiento humano, eso es lo que se expresa en "La peste." Es un libro en clave, varias claves, pero una de ellas se refiere al sufrimiento. (La otra es la ocupación alemana). Camus formula muy bien las cosas, lo que ocurre es que buscando soluciones se llega a desesperaciones enormes. No pretendo que la afirmación de Dios sea

una cosa obligada para quien se plantee el problema del sufrimiento, pero considero —es muy personal— que sin la referencia a Dios, el sufrimiento sería algo que llenaría de absurdo la vida entera.

Y es paradójico, porque al mismo tiempo el dolor es la experiencia humana que más cuestiona a Dios, más que cualquiera otra de tipo racional.

— ¿Y cómo permite Dios que...?

— Claro. Si se cree en un Dios que es amor, no podemos no chocarnos ante el sufrimiento injusto. Ese misterio es una herida abierta en todo creyente, pero no excluye, siempre en la perspectiva creyente, ciertas vivencias de alegría y esperanza y eso es lo que me parece interesante en el libro. Job no ve todo claro. Pero percibe netamente que no es posible creer en Dios sin solidaridad con el pobre, sin luchar contra la injusticia social que lo maltrata y le niega su derecho a la vida. Al mismo tiempo, Job toma conciencia de que la justicia no alcanza su sentido pleno sino en el reconocimiento del amor gratuito de Dios como exigencia cotidiana y siempre abierta.

¿Cómo, a pesar de todo, es posible tener una cierta alegría? En la perspectiva cristiana se trata de una alegría pascual, del paso permanen-

te de la muerte a la vida. Y yo creo que el pueblo pobre en su vivencia diaria lo prueba, sufre mucho pero puede ser muy alegre. A mí una señora me enseñó una cosa muy interesante que, como el huevo de Colón, nunca lo había percibido. Hablaba de estos temas, del sufrimiento en oposición a la alegría. Una señora de una comunidad me dijo: “no, padre, el sufrimiento no se opone a la alegría, la tristeza es la que se opone a la alegría.” Muy simple, pero es verdad, no es lo mismo.

A pesar de una cierta experiencia de sufrimiento, yo nunca había hecho la distinción de esta buena mujer. Eso hay en Job, el libro termina con alegría no porque se solucionó racionalmente el problema del sufrimiento, sino porque dice: “Bueno, Dios me ama”, y entonces se alegra.

— Dios apuesta a Job contra Satán y triunfa la gratuidad en el libro. Sin embargo, uno siempre se pregunta si es posible la fe desinteresada.

— En la conclusión digo, jugando un poco con los términos, que Dios apuesta por los pobres de este mundo y que los perdedores de la historia —los pobres— le están haciendo ganar la apuesta a Dios. Es posible una religión desinteresada pero eso

viene solamente de los perdedores de la historia, es decir, de los que viven en el “basurero”, para tomar una imagen del libro de Job. A través de los que pierden en la historia, sus víctimas, como se dice en la teología negra, Dios está ganando la apuesta: la religión puede ser desinteresada. Porque a nivel de mayor suficiencia de bienes, la religión se convierte en interesada. Bueno, es toda la ética del siglo XVI y de los pioneros de Norteamérica.

— Pero, ¿lo que tú dices no invalidaría la capacidad universal de la religión? ¿Qué cosa pasa con los países escandinavos que están en la esfera de la abundancia? ¿Cómo se plantea su relación preferencial con Dios?

— Si no entran en la línea de una religión desinteresada no están en la perspectiva cristiana, y si no entran por una perspectiva de la opción preferencial por el pueblo, por muy suecos que sean, tampoco. La universalidad no consiste en abarcar a todo el mundo a como dé lugar. Es optando preferencialmente por el pobre que se puede anunciar el Evangelio a toda persona humana.

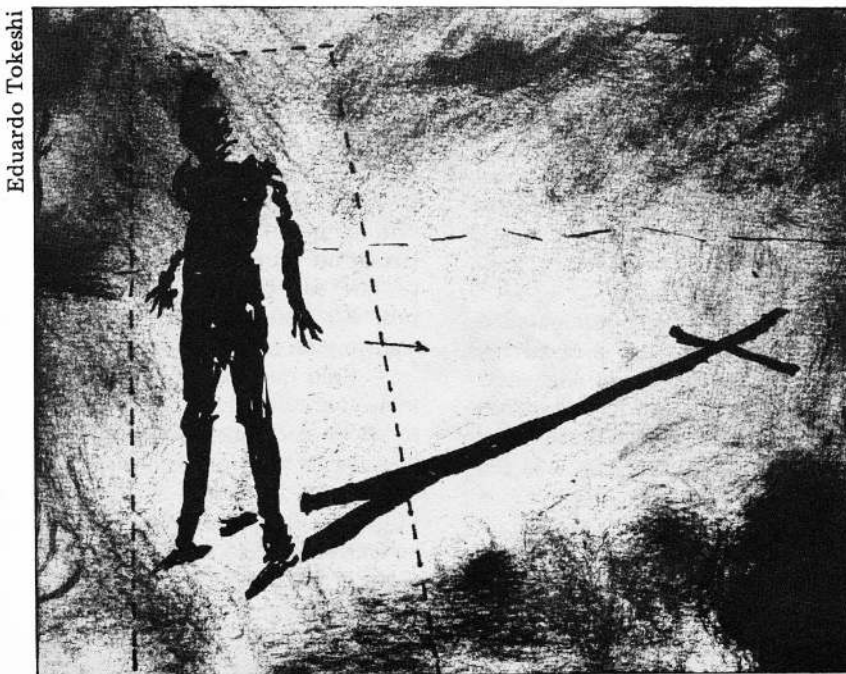
III. DE LA ESPIRITUALIDAD NUNCA OLVIDADA

— El libro se ubica —no diría es una respuesta— ante la teología de la liberación que, supuestamente, había olvidado la dimensión espiritual, se había vuelto ciencia social.

— Yo diría que sí, pero con una precisión. Desde “Teología de la liberación” el tema de la gratuidad es el tema dominante. Ocurre que lo que llamó la atención fue el tema de la justicia, porque estaba puesto en las circunstancias sociales, políticas de América Latina y pareció el más incisivo. Pero el tema de la espiritualidad en “Teología de la liberación” está muy presente. Pero era necesario profundizar más.

Eso tal vez tiene algo que ver con el cambio de humor entre los ‘60 y los ‘80. En los ‘60, ‘70, el tema era la justicia, la revolución. Luego ves que eso puede desembocar en Camboya o Sendero...

— Algo de eso hay. El compromiso en una línea de justicia es de gran importancia pero también tiene sus fronteras. Un compromiso



Eduardo Tokeshi

que se limita a eso se puede hacer inhumano.

En el libro **"Beber de su propio pozo"**, que precede a éste, recuerdo que nosotros descubrimos en los '60, desde el punto de vista teológico y de espiritualidad, que no era posible hablar de pobreza espiritual como actitud sino había una cierta pobreza material. Porque es un poco gracioso decir que alguien con grandes propiedades es pobre espiritualmente. La pobreza espiritual requiere una expresión material. Eso lo vimos con claridad en América Latina en los sesenta y se lanzaron una serie de experiencias de vida en esa línea. Fue muy válido, pero ahora hemos descubierto algo más. Es decir, que para entrar en el mundo del pobre se requiere una gran humildad, para usar una vieja palabra cristiana. Es un mundo de tal complejidad, a nivel de carencias y también de riquezas y de posibilidades, que uno siente que el compromiso tenido hasta el momento con el mundo del pobre es apenas un pasito que hemos dado. Es casi una profanación, por eso, estar orgulloso por estar comprometido con el pobre, porque sabemos que esa solidaridad está apenas en sus comienzos. La distancia es muy grande.

Sin que la búsqueda de la justicia como acción política deje de tener sentido, yo estoy marcado en estos últimos años por el dolor cotidiano, anónimo del pobre, esa es una vivencia muy fuerte.

Creo que las cosas deben cambiar pero, también, que no se puede decir sólo que así será un día. Algo hay que hacer frente a la presente situación y atenderla. Reconozco estar muy marcado en estos últimos años por la complejidad del mundo popular, y otra cosa que no puedes llamar carencia ni riqueza sino manera de ser. Por ejemplo, ser pobre es también una manera de entender la muerte. Si preguntamos, por decir: "Señora, ¿cuántos hijos tiene?" "Ahora tres, dos no se lograron, padre." Una mujer de clase media me hablaría con gran dolor de la muerte de un hijo. Hay gente, cuando no los entiende, cree que no les importa. Pero eso es lo cotidiano, los pobres son vecinos de

la muerte, tienen una familiaridad con ella.

Por una razón especial estuve, hace algunos días, cerca de un auto que atropelló a un niño, lo tiró al suelo nomás, un poco de sangre en la cara, gran escándalo en el ambiente, viene la mamá, lo recoge, y después ya conversando más tranquilos le digo: "Bueno, no hay por qué preocuparse, el chico está bien" y ella dice "sí, padre, imagínese lo que hubiera sido para mí porque yo perdí a un hijito hace poco, de un año y tres meses y fíjese si mi otro niño hubiera muerto". "¿Por qué se murió su bebé?", "porque tuvo una diarrea", "bue-

“

Pablo está en una pelea contra la ley que es justamente una manera de deshumanizar las cosas.

”

no, señora, pero eso en estos días se puede atender", "sí, pero parece que tenía alguna complicación y.... ¿sabe lo que pasó?, que era viernes y mi marido cobra el sábado...". Inimaginable, ¿verdad? Ahí, tú te das cuenta de la fragilidad de una familia pobre. En otros niveles sociales si no hay dinero a la mano, por último voy a la farmacia y me lo dan a cuenta. Pero una pobre mujer no tiene recursos. O sea que si al chico le da la diarrea el domingo, no se muere, porque el salario estaba fresco, pero el viernes, ni un centavo...

¿Por qué el Perú, este país hasta las patas, produce a Mariátegui y a Haya, a Vallejo y a Arguedas? Y ahora es uno de los centros de América Latina —con Brasil— donde sale, por primera vez, una teología tercermundista. ¿Por qué?

—Yo siempre he encontrado muy extraño eso. Posiblemente el sufrimiento es una de las razones. Porque más que un ambiente cultural superiluminado, que también lo ha habido en algunas élites, más

que eso, me parece que es la cercanía a un pueblo que sufre y que tiene también una cierta cultura ancestral para enfrentar el sufrimiento.

—Ahí entra también la complejidad, la riqueza de la cultura del pobre. No quiero enigrar a los pobres del norte de Chile, por ejemplo, pero, obviamente, la reserva, la resistencia cultural del pobre del norte de Chile no se puede parecer en nada a los pobres de José María Arguedas, del sur de Ayacucho, de Apurímac, del Cusco.

—Hay un fondo cultural que puede contar mucho y que a un Arguedas que repiensa las cosas y que tiene un sentido del sufrimiento muy grande. En el libro sobre Job comienzo un poco con él, con el famoso Cristo renegrido, el Señor de los Temblores, que dice que hace llorar a las paredes.

En el propio Arguedas, al mismo tiempo, encontramos el dolor y la alegría que produce la María Angola, hay pues una reserva cultural para enfrentar el sufrimiento, son símbolos pero hay reserva. La campana, la María Angola está hecha del dolor y de la sangre de los indios, entonces, "hunde el dolor cuanto tocan las campanas" dice Arguedas, pero, al mismo tiempo, es alegre. Son actitudes que vienen un poco de ese fondo, porque estamos hablando también de personas en contacto con ese mundo.

—Yo creo que aparte de la relación con el mundo del sufrimiento, del contacto con el mundo pobre, este país no siempre fue tan precario. Hay una acumulación cultural. Por decir, Vallejo es excepcional pero también tenemos una serie de escritores que, sin ser excepcionales, tienen un promedio más interesante que sus colegas latinoamericanos. Eso, porque existe antes un Vallejo y así sucesivamente.

—Creo que hay una cierta acumulación cultural pero no siempre se puede decir bien por qué. También me he preguntado por qué todos los nicaragüenses son poetas. El que no es poeta en Nicaragua debe sentir complejo de inferioridad...

—Ese país chico tuvo antes un Rubén Darío...

—Claro, es un gigante que inundó de poesía el país.

La teología del mercado total

FRANZ J. HINKELAMMERT

I. LA POLÍTICA DEL MERCADO TOTAL Y LA GUERRA ANTISUBVERSIVA

Existe un paralelo evidente entre la situación histórica en la que se produce la Declaración de Barmen y nuestra situación actual. Se trata del hecho de una crisis económica mundial cuyos efectos llevan a catástrofes sociales y políticas.

Aparecen paralelos dramáticos, que no podemos dejar de lado. Por supuesto, es a la vez necesario no dejarse aplastar por esos paralelos, sino mantener conciencia de las diferencias específicas existentes. Nosotros nos encontramos frente a un fenómeno nuevo, a pesar de que existe una continuidad en relación con la situación de la década del 30.

La crisis económica mundial actual ha llevado al fin de una política económica conocida con el nombre de **keynesianismo**. Como la lógica de esta política económica enfrentada a una crisis en aumento amenazaba con llevar a formas económicas socialistas, se ha impuesto hoy en día una política económica que se autodenomina **neoliberal** y **anti-intervencionista**. Su consecuencia es el sometimiento irrestricto de toda la política económica y social del Estado a la lógica de la acumulación del capital.

En realidad no se trata de un anti-intervencionismo, sino de un nuevo intervencionismo estatal dirigido en contra del Estado social de la época keynesiana. Déficit fiscales y subvenciones que fueron denunciados como hechos inaceptables de la política keynesiana, aumentaron bajo este régimen "anti-intervencionista", especialmente en los EE.UU., de una manera tal que todavía ha-

La Cámara de Representantes de EE.UU. acaba de aprobar un paquete de 100 millones de dólares para alimentar la agresión norteamericana a Nicaragua. Finalmente, luego de largos meses de forcejeos, Ronald Reagan salió con su gusto.

En este contexto cobra importancia el presente artículo de Franz Hinkelammert, sociólogo alemán residente en Costa Rica y autor de la *Crítica de la Razón Utópica*, que desmonta los mecanismos ideológicos del guerrerismo conservador que florece en el país del norte, y el papel que juegan en ellos ciertas concepciones religiosas. El texto es parte de una ponencia presentada por el autor en el Congreso "Bremen 1984."

ce 5 años parecía absolutamente inconcebible. Pero lo que ha cambiado es su orientación. En vez de déficit sociales pequeños, déficit militares grandes, en vez de subvenciones sociales pequeñas, subvenciones inmensas para el sistema internacional financiero. Estas subvenciones llegaron a niveles inauditos y fueron impuestas por el propio Fondo Monetario Internacional, quien obliga a los países deudores a nacionalizar o garantizar por el Estado las deudas privadas morosas para transformarlas en deuda pública.

Este nuevo intervencionismo se dirige en contra del Estado social y, por tanto, sólo puede buscar su legitimidad y seguridad en una expansión progresiva de los aparatos policiales y militares. Estos juegan un papel cada vez más importante, al tiempo que van disminuyendo las funciones del Estado social, cuya privatización las destruye muchas veces íntegramente.

Aparece al mismo tiempo el mito del anarcocapitalismo con su ilusión de un traspaso total de todas las funciones estatales a empresas privadas del mercado. Escondidos detrás de este mito, los aparatos policiales y militares se transforman en los verdaderos centros del poder político.

Especialmente en los países del Tercer Mundo, los procesos de democratización burguesa ya no forman constituyentes soberanas, sino que se eligen gobiernos civiles que sólo ejercen el poder político dentro de los límites establecidos por los aparatos policiales y militares. Un nuevo lema puede describir lo que ha ocurrido: **El Estado social esclaviza, el Estado policial libera.**

En la base de este desarrollo hay una ideología del mercado total, que es ideología de la lucha. Inter-

Eduardo Tokeshi



pretando y tratando la sociedad entera bajo el punto de vista del progreso hacia el mercado total, la mística del mercado total se transforma en una mística de lucha de mercados, a la cual hay que someter todas las esferas de la sociedad. En esta perspectiva total aparece ahora la mística de una guerra en contra de los que se resisten a este sometimiento de todas las esferas de la sociedad a la lucha de mercados. Aparece así la imagen de un enemigo, que es el producto mismo de esta mística de la lucha de los mercados. Este enemigo no es un adversario competitivo en la lucha de mercados, no es participante en el mercado, sino que es adversario de la vigencia del mercado total mismo y de sus resultados. Es enemigo quien se resiste a transformar la lucha del mercado en el principio único y básico de la organización de la sociedad entera. De ahí se explica la concepción total de la subversión. Todo se transforma en subversión cuando se pronuncian y defienden valores que entran en conflicto con la vigencia irrestricta del mercado total y de la acumulación ilimitada del capital.

Este concepto total de la subversión se sintetiza por el término **utopista**. La expresión política correspondiente es: socialista o comunista. Al criminalizar tales actitudes se transforma a sus portadores indistintamente en **terroristas**. Aparece un dualismo maniqueo en el cual el mercado total aparece como el **Bien y como ley de la naturaleza**, y el utopismo-socialismo como el **levantamiento en contra de la naturaleza y como el mal**.

De esta lógica maniquea se deriva la posibilidad de adjudicar a esta subversión total un centro terrestre, que es, por supuesto, en el lenguaje de Reagan, el Kremlin entendido como el "Reino del Mal". Ya en la campaña electoral Reagan hablaba del comunismo como una "Perversión de la naturaleza". Eso implica, por supuesto, que la Casa Blanca es el centro del Reino del Bien en este mundo, por lo menos en tanto **Reagan sea su presidente**. En relación con Nicaragua, Reagan empezaba a hablar de un "reino del terror", frente al cual vislumbraba las fuerzas de intervención apoya-

das por la CIA como "combatientes por la libertad" o "comandos de libertad."

Considerar al Kremlin como el "Reino del Mal" es solamente una expresión política para el mito del utopista-socialista, que es necesariamente terrorista y que representa la contrapartida mística del mercado total. Se trata de la demonización de toda resistencia o crítica en relación a la totalización del mercado, que es expresada de las siguientes diversas maneras: quien quiere hacer el cielo en la tierra, crea el infierno en la tierra (Popper) del American Enterprise Institute: "Los hijos de la luz son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica, que los "hijos de las tinieblas"(1)

Al interior de un mito tan agresivo se puede denunciar cualquier resistencia contra la totalización del mercado, como parte de una conjura mundial del Kremlin como el centro del Reino del Mal en este mundo. Por tanto cualquier resis-

“

Los movimientos por la paz y por el medio ambiente, por una política positiva de desarrollo o justicia social aparecen como rebelión luciférica contra la Ley de Dios

”

tencia se transforma en un acto de agresión contra el Reino del Bien —el mercado total— y puede ser denunciado como tal en cuanto se espera una ventaja política de esa denuncia.

En esta dualización maniquea el mercado total aparece como el aval de todo lo bueno en este mundo, especialmente de la paz, el medio ambiente, la justicia social y el desarrollo de los países subdesarrollados.

Para que el mercado pueda garantizar todas esas bondades, tiene que destruir todos los obstáculos que encuentra en el camino hacia su totalización. Tiene que destruir

a todos los enemigos que lo puedan desafiar. Así, se asegura la paz mediante el armamentismo extremo y la destrucción de los movimientos pacifistas; el medio ambiente, por la destrucción de los movimientos ecologistas y las medidas correspondientes; el desarrollo de los países subdesarrollados se asegura aboliendo cualquier política tendente al desarrollo y entregando a estos países al mercado total. Lo mismo ocurre con la justicia social, que se entiende sencillamente como el resultado tautológico de la política del mercado total, eliminando **a priori** cualquier conflicto entre justicia y resultados del mercado. Lo que hace el mercado es justicia.

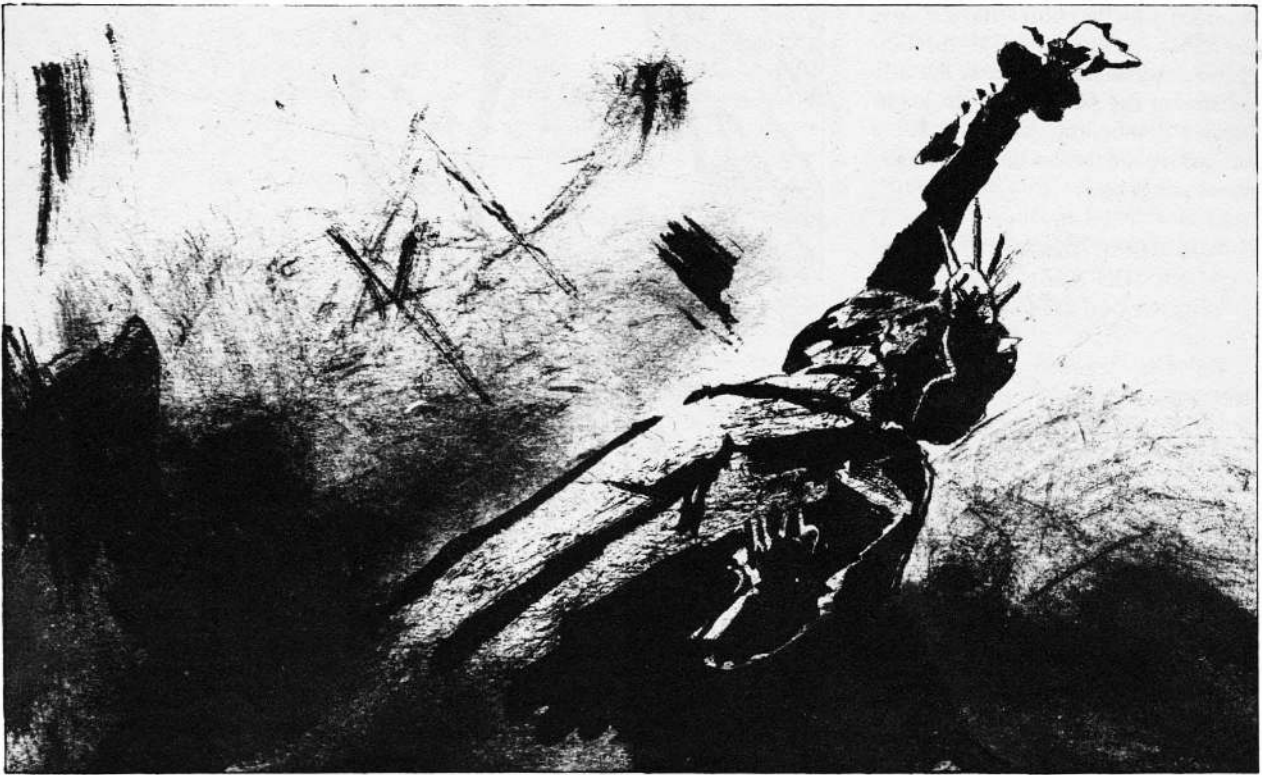
El resultado, hacia el cual apunta todo eso, es un mundo en el cual la lucha de mercados y sus resultados son la única y suprema ley, la ley natural, una ley dada por el Dios-Creador mismo a través de la lógica implícita de la cual se rebela el Reino del Mal, porque en su orgullo y soberbia no quiere reconocer el condicionamiento natural del hombre.

Los movimientos por la paz y por el medio ambiente, una política positiva de desarrollo o de justicia social, aparecen, por tanto, como rebelión luciférica en contra de la ley de Dios inscrita en la naturaleza. Esta rebelión, seducida por la utopía, desemboca, así, en el Reino del Mal.

Por lo tanto, cuanto más malo aparece este Reino del Mal, más se legitima la meta del mercado total y con eso todos los medios para imponerlo. El dualismo maniqueo llega así a ser la legitimación absoluta del mercado total. Políticamente es transformado en la tesis de la guerra civil mundial y de la "guerra antsubversiva total" (Couto da Silva), como la presenta la ideología de la Seguridad Nacional, que hoy ya ha penetrado todos los aparatos policiales y militares de Occidente.

Esta guerra antsubversiva total tiene en la política de la Seguridad Nacional solamente otro nombre que, por sonar menos dramático, parece aceptable en países que ya han pasado alguna vez por una ideología de la guerra total y que han tenido malas experiencias que toda-

Eduardo Tokeshi



vía recuerdan. Esta guerra antisubversiva total tiene una dimensión interna y otra externa. En ambas la meta es la totalización del mercado como centro de su legitimidad. **En su dimensión interna, se dirige en contra de todas las relaciones sociales que no sean relaciones mercantiles.** Siendo esta guerra total, no respeta ningún derecho, sobre todo ninguno de los derechos humanos. Tratándose de la destrucción de toda autonomía frente al mercado y reconociendo al mercado como única relación social legítima, la guerra antisubversiva total en su dimensión interna recurre a una forma específica del terror: la tortura individual, que se transformó en su base legítima. El grado en que eso ocurrió, nos lo dice el jefe de la policía secreta chilena (CNI) que tuvo a su cargo precisamente esa función de tortura individual: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente. (General Humberto Gordon, según *El Mercurio*, Santiago de Chile, 4.12.83). Se trata de lo que Orwell llamaba el Ministerio del Amor. Expresamente, el general insiste en que es cristiano.

En el grado en el cual la subversión pertenece al "Reino del

Mal", que tiene su sede en este mundo —es decir, en el Kremlin— la guerra antisubversiva total adquiere una dimensión internacional. Se trata de una guerra civil mundial. El documento de Santa Fe, elaborado en mayo de 1980 como una plataforma para el gobierno de Reagan y que es una especie de declaración fundamental, dice así: "**La guerra y no la paz es la norma que rige los asuntos internacionales**"² Podemos sacar la siguiente conclusión: "La guerra es inherente a la humanidad"³ La conclusión es obvia: "La Tercera Guerra Mundial" casi está por culminar"⁴.

Todo es guerra, y hoy todo es la ya iniciada Tercera Guerra Mundial. La primera etapa de esta guerra ha sido la contención, la segunda la distensión. Esta segunda etapa terminó: "La distensión está muerta". Ahora estamos en la tercera etapa de la Tercera Guerra Mundial: "**América Latina y el Sur de Asia son escenarios de reфриegas de la tercera fase de la Tercera Guerra Mundial**".⁵ Precisamente, aquí se aclara que para el equipo de Reagan la Tercera Guerra Mundial es la guerra en contra del Tercer Mundo, que en su camino se enfrenta con el

mundo socialista. En esta visión, la URSS estorba el acceso de los centros capitalistas desarrollados a la dominación del Tercer Mundo: "La URSS operando en base a su creciente superioridad nuclear, está estrangulando a los países industrializados de Occidente por medio de la interdicción de sus recursos de petróleo y minerales..."⁶ Según el documento, se trata de una crisis "metafísica", en contra de la cual se pretende movilizar el "espíritu de la nación." Todo es urgente: "La hora de decisiones no puede ser postergada."⁷

La guerra antisubversiva total resulta ser de esta manera una guerra en contra de la subversión combinada del interior y del exterior.

¹ Novak, Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, Nueva York, 1982, pág. 68.

² En revista *Cristianismo y sociedad*, núm. 72, 2da. entrega, Santo Domingo, 1982, pág. 63.

³ Ob. cit., pág. 79.

⁴ Ob. cit., pág. 63.

⁵ Ob. cit., pág. 63.

⁶ Ob. cit., pág. 63.

⁷ Ob. cit., pág. 64.

Aparece aquella confrontación, que ya había caracterizado al totalitarismo fascista de la década del 30: en contra del liberalismo de los liberales demócratas por un lado, y en contra de los socialistas-comunistas por el otro.

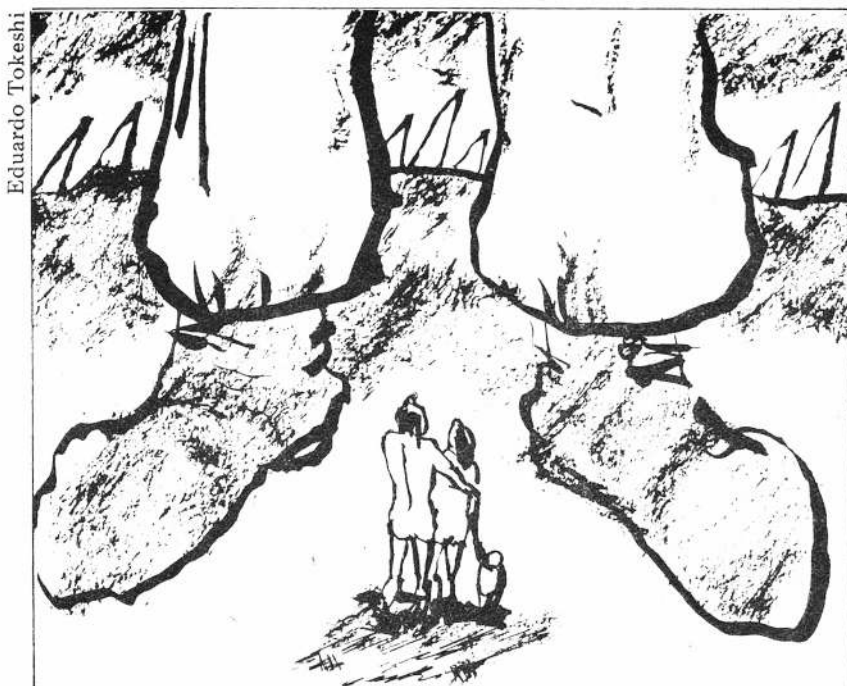
II. LOS MECANISMOS DE AGRESION RELIGIOSOS Y LIBERAL-DEMOCRATICOS

En esta segunda parte quiero destacar dos elementos ideológicos de la guerra antisubversiva total. Ambos quiero verlos a la luz de la situación que vive Nicaragua, y estoy seguro de que tienen un significado más allá de este caso particular. Pueden hacer luz para reconocer la mezcla entre ideología cristiana de agresión, teoría secularizada de la democracia y creación del mito dualista y maniqueo, que cada de la democracia y creación del mito dualista y maniqueo, que caracteriza esta guerra antisubversiva.

Empezaré por aquella ideología cristiana de agresión que partió de la visita papal a Managua en marzo de 1983. Ella recurrió a un mecanismo milenarista, que subyacía en las cruzadas medievales y en el antisemitismo que las acompañaban, y que es conservado hasta hoy, siendo también utilizado por aquellas iglesias alemanas que apoyaban al nazismo en su tiempo.

El drama comienza con incidentes durante la misa papal en Managua, en la que el pueblo nicaragüense esperaba una toma de posición en contra de la intervención militar extranjera, en favor de la paz, y una oración para los muertos en la guerra. Como el Papa evadió cualquier referencia a eso, la gente reclamaba, en voz alta, lo que el Papa trató de impedir con órdenes autoritarias. Sin embargo, esta actitud autoritaria del Papa sólo reforzó aún más estas reacciones y llevó a una politización de las mismas, en especial con el lema: "poder popular."

En el fondo, este incidente carecía de mayor importancia, y el Papa podría haberlo amortiguado fácilmente con una actitud más diplomática, de la misma manera que lo hizo en su visita posterior a Polo-



Eduardo Tokeshi

nia, donde también las demostraciones del sindicato **Solidaridad** tomaron un cariz fuertemente político, pero no fueron interpretadas como incidentes graves.

Sin embargo, en Nicaragua, el incidente fue el inicio de una acción de propaganda política concertada en toda América Central, que empezó a legitimar la intervención militar en Nicaragua como una guerra santa, una cruzada. Esta acción concertada tuvo los siguientes pasos:

1. **La declaración del incidente como blasfemia, sacrilegio, ultraje a Dios.** Se presentó el incidente como un agravio a la eucaristía. El mismo Papa se prestó para este primer paso, hablando de una "deliberada profanación que se ha hecho de la Santísima Eucaristía"⁸. Habló

del ultraje que "recibió Jesús Sacramentado". A su regreso a San José se organizó una recepción de desagravio. El Secretario Episcopal de América Central insistió en la necesidad de "desagraviar públicamente a Jesús Sacramentado, por la premeditada profanación de que fue objeto durante la celebración eucarística que presidió el Santo Padre"⁹. Se organizaron actos y misas de desagravio en toda América Central, y hasta en Italia.

2. **La interpretación de esta pretendida blasfemia como nueva crucifixión de Cristo.** Un ex-vicepresidente de Costa Rica, miembro destacado del Opus Dei, dio un buen ejemplo de la manera en que se hizo esa interpretación: "...nunca desde la muerte de Jesucristo se ha celebrado la Sagrada Eucaristía en forma tan dramáticamente real y viva."

"Fue el segundo Viernes Santo en los 2 mil años de cristianismo. Tal fue el ambiente, tal la propia realidad —no meramente el significado— de esa confrontación del odio imbuido a personas que pueden ser de buena fe, por fuerzas que hacen frontal resistencia al amor, a la comprensión, a la convivencia fraterna, la verdadera justicia social y la verdadera paz.

"Esas turbas que gritaron por

“

El incidente con el Papa en Nicaragua fue el inicio de una acción de propaganda política concertada en toda América Central, que legitimaba la intervención militar como una guerra santa, una cruzada.

”

justicia y paz estaban tan ciegas al pretender sofocar la voz del Vicario de Cristo, como las que hace casi 2 mil años rechazaron la tímida y falaz sugerencia de Pilatos para liberar a Jesús y gritaron: A Barrabás, suéltenos a Barrabás... A Cristo, crucifícalo, crucifícalo".¹⁰

Una vez declarado el incidente de Managua como blasfemia, se le transformó también en un acto mítico de crucifixión de Cristo. Los verdaderos y míticos crucificadores son aquí hombres que piden una falsa justicia social y una paz falsa, y que obligan a la autoridad a participar en contra de su voluntad. Pilatos quiere liberar a Jesús; pero la multitud lo obliga a crucificarlo.

Es evidente que se trata del anti-mesianismo cristiano clásico, el cual siempre tiene implícitamente una dimensión antisemita, la cual no pierde por el simple hecho de no mencionarla explícitamente.

3. La exigencia de la reparación y del desagravio de la majestad ofendida por Dios. La ofensa interpretada como crucifixión era definitiva, y solamente la derrota definitiva de los sandinistas la puede reparar. Edén Pastora declaró en la recepción de desagravio el 4 de marzo de 1983 en San José lo siguiente:

"...al quedar al descubierto el totalitarismo materialista de los nuevos dictadores nicas, no queda más que recurrir a una 'guerra santa' en bien del verdadero cristiano y católico pueblo del vecino país."¹¹

En noviembre del mismo año el arzobispo de Managua, Obando, declaró la guerra justa:

...reivindicó el derecho de acudir a la violencia 'como último recurso, una vez que se hayan agotado las vías del diálogo', para provocar transformaciones en las sociedades.

"Ante un grupo de profesionales, empresarios y políticos opositores al sandinismo, que lo aplaudieron en un hotel de Managua, descartó que en Nicaragua puedan emplearse los métodos de la no violencia, 'porque ésta requiere de plena libertad'.

"Dijo que la no violencia, 'estilo Gandhi o Luther King, es una buena manera de llevar adelante una lucha política, pero aquí no resultaría, porque se necesitaría de plena libertad de expresión...'"¹²

La iglesia jerárquica se alió así con la intervención armada en Nicaragua, le dio el carácter de única solución posible y le prestó el paraguas ideológico-cristiano que tan urgentemente necesitaba.

Obviamente se trata del arquetipo central de la agresividad cristiana, tal como fue usado en contra de los árabes en la Edad Media, en contra de los judíos, de los herejes, de los aborígenes de América a partir de la conquista. Hasta hoy es utilizado en contra de cualquiera que sea declarado enemigo del cristianismo, el cual siempre es tratado como crucificador, asesino de Dios. Se trata de un esquema perfectamente general y abierto, que sirve para transformar el amor al prójimo en agresividad y odio cristianos. Además este esquematismo permite presentar cualquier agresión realizada en nombre del cristianismo,

como guerra justa y santa. El incidente empírico original pierde todo significado y no juega ningún papel relevante. Si no hubiera ocurrido, se habría inventado otro. El esquema determina a priori como agresor, a aquel a quien se quiere agredir en nombre del cristianismo.

Desde el punto de vista empírico, el asesinato del Arzobispo de San Salvador, Mons. Romero, habría sido con mucha más razón una profanación de la Eucaristía pues ocurrió cuando oficiaba misa. Sin embargo, nadie la presentó en estos términos, porque no hubo un grupo cristiano que quisiera recurrir agresivamente a este esquema para volcarlo en contra de los escuadrones de la muerte.

En el episodio comentado, todos los medios de comunicación de América Central adoptaron este esquema de agresión cristiana y lo martillaron durante meses. Los soldados que se enviaron a la guerra contra los sandinistas se cuelgar ahora rosarios y cruces y han empezado a ponerse camisetas con la efigie del Papa. La cruzada empezó. Se la declaró una guerra de defensa por el simple hecho de que un agresor cristiano es transformado a priori en defensor, que hace una guerra justa en cuanto declara al atacado como crucificador de Cristo. 🐾

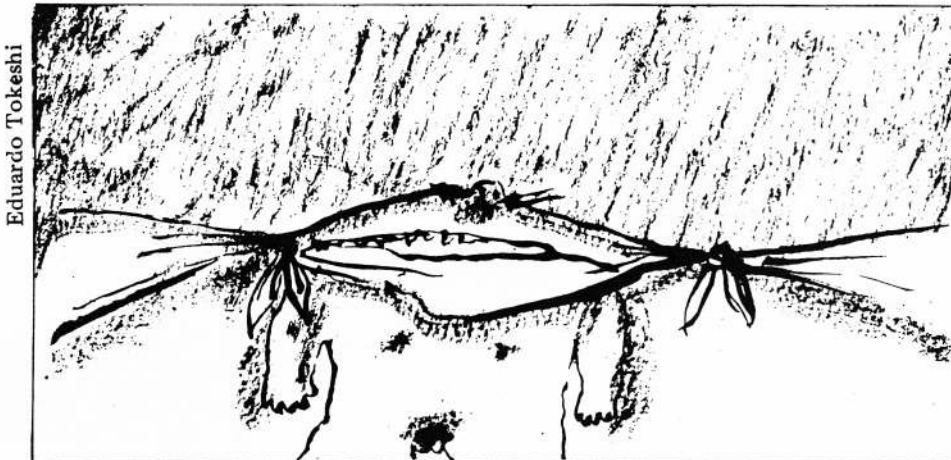
⁸ La Nación, 6-3-83, San José, Costa Rica, pág. 10 A.

⁹ Ob. cit. pág. 10 A.

¹⁰ Ob. cit., 10-3-83, pág. 16 A.

¹¹ Ob. cit., 5-3-83, pág. 10 A.

¹² Ob. cit., 25-11-83, AFP



FEMINISMO, MUJERES

Esta cara de la luna

Los medios de comunicación lo denigraron con frecuencia. Los sectores conservadores —y en este terreno hasta la izquierda resultó muchas veces conservadora— lo vieron con sospecha o con un cierto desprecio que no bastaba para ocultar un cierto temor, una inquietud difícilmente definible.

Pero avanzando contra la corriente, en un país patriarcal, atrasado y en crisis, el movimiento feminista ha sobrepasado ya los 10 años de existencia en nuestro país. Con éxitos y fracasos, luces y sombras, potencialidades y límites como todo movimiento, el feminismo acaba de probar su vigencia. Por primera vez el Estado recogió uno de sus planteamientos centrales: la nueva ley de estabilidad laboral considera como falta el “asedio sexual” a las mujeres en los centros de trabajo, punto que por demás fue sustentado en el Parlamento por un miembro de nuestro Comité Directivo.

Por otra parte, frente a la reciente masacre en los penales de Lima, fueron las feministas las que articularon la respuesta masiva de intelectuales, profesionales y artistas en un comunicado masivo aparecido en *La República* (29.6.86) repudiando la violencia.

El Zorro de Abajo abre sus páginas a un debate y un balance sobre el feminismo en el Perú. En este número colaboran Virginia Vargas, del Centro “Flora Tristán,” y un colectivo feminista. Nuestro especial incluye además creación literaria, testimonios y, como contrapunto, una conversación informal con dos artistas de la escena “Pop” limeña. En siguientes números publicaremos otros puntos de vista, tanto de dentro como de fuera del movimiento, que esperamos contribuyan a esclarecer y difundir la reflexión de un sector decisivo para la construcción de un Perú nuevo: las mujeres.

Asimismo, este número de la revista ha sido ilustrado gracias al aporte de destacadas fotografías que laboran en el medio

Mónica San Martín





El poder como acción transformadora

VIRGINIA VARGAS

Esta revolucionaria utopía significa acabar con la división sexual del trabajo, finalizar con los espacios sexuados, terminar con la idea de que la mujer es sólo apoyo y no protagonista de los procesos de cambio social.

Creemos que nuestra utopía puede comenzar a construirse desde ahora y basamos esta creencia en la concepción que tenemos del poder.

Por un lado, consideramos que el poder no es sólo aquel ejercido por grupos e instituciones y cuyo objetivo fundamental es el poder del Estado. Creemos, con Foucault, que el poder se ejerce a través de hilos invisibles que atraviesan el conjunto de la sociedad y las relaciones entre los seres humanos. Así, nuestra forma de hacer política será diferente, ya que tendremos que luchar contra esas diversas relaciones de poder.

Y si el poder está presente en todos los espacios de nuestra vida, no sería ya un solo sujeto político el llamado a resistirlo, sino una multiplicidad de sujetos los llamados a ello, en el terreno específico donde lo perciban y lo sufran.

Por otro lado, consideramos nuevamente con Foucault, que el poder no "es" sino en la medida en que se actúa y ejecuta para mantener o transformar una situación. Es en este sentido de "poder hacer" que las feministas reclamamos poder para las mujeres. No poder como sinónimo de dominio, sino poder como sinónimo de acción transformadora.

Estamos por un poder que nos permita construir las bases para nuestra utopía desde ahora, que nos permita avanzar en una propuesta consensual para el conjunto de la sociedad. Para esto necesitamos poder no solamente desde el movimiento feminista sino también desde los centros de poder masculinos para transformar la sociedad.

Las feministas no sólo luchamos por la democracia en el país sino también en el hogar. Tratamos de avanzar hacia un mundo donde se consideren perspectivas y propuestas integrales de vivir; donde no sólo exista supremacía de ningún grupo social sobre otro por razón de sexo, clase, raza, sino donde la sociedad no esté escindida en espacios masculinos y femeninos; donde los afectos, las emociones o la racionalidad no necesariamente estén adscritos a determinado sexo en razón de su ubicación en estos espacios.

Se trata de que las mujeres adquiramos poder en nuestras organizaciones y de que también seamos capaces de confrontarlo allí donde se encuentre: en los sindicatos, en las juntas vecinales, en las municipalidades, para lograr que nuestras luchas no sean consideradas solamente asuntos de mujeres sino que sean asumidas por toda la sociedad.

Y es que el feminismo enriquece la dinámica social. En primer lugar, por una razón muy simple y de sentido común: porque es una lucha democrática. Se sabe que es imposible hablar de una propuesta de transformación de la sociedad si no se consideran los aspectos democráticos más allá de lo que se entiende como política estatal, si no se incorpora la democracia a nivel de las relaciones personales.

El feminismo, además, permite que las propuestas políticas se enriquezcan con la incorporación de aquellas expresiones, demandas y aportes del 50% de la humanidad que antes había estado permanentemente ausente de dichas propuestas.

Las mujeres así pueden no sólo identificarse con las propuestas políticas de transformación que incorporen sus demandas sino también orientar y dar dirección a estas propuestas.

Pero al mismo tiempo, el hecho de que las feministas levantemos determinados temas y digamos que esos temas son tan políticos como los tradicionalmente considerados como tales, significa darle un contenido diferente a la política. Ya no es solamente la entrada de nuevos sujetos sociales (la mitad de la humanidad, que no es poca cosa), sino también complejizar la perspectiva política. Es sacar a la política de lo que es el ámbito de lucha por el poder en el Estado, por un lado, y es también romper con la idea de que la política es una práctica especializada que corresponde a deter-



Mónica San Martín

Christina Hee Pedersen



minados y lúcidos personajes o partidos políticos.

La política, entonces, es considerada como todo acto de transformación de las relaciones de poder allí donde éstas se den. Cuando esta perspectiva sea asumida en toda su dimensión, los temas de sexualidad, de violencia contra las mujeres, de relaciones con los hijos, en general, de organización de vida cotidiana, pasaran a tener una importancia fundamental. No se podrá denunciar ya, por ejemplo, la violencia que pasa en Ayacucho, sin considerar su relación casi visceral con la violencia cotidiana dentro de las familias.

La democracia adquiere así un sentido básico de derecho a la vida, a una vida diferente, a una vida donde no solamente haya bienestar, sino donde haya posibilidades de desarrollar la igualdad de los seres humanos, respetando la posibilidad de ser diferentes. Los hombres y las mujeres somos diferentes y necesitamos desarrollar esos elementos diferentes para poder humanizar la perspectiva política y social.

LA SUBVERSION FUNDAMENTAL

Si nosotras insistimos en la opresión de un sexo sobre el otro no es porque consideremos que es la única que existe; la contradicción de

clase es tan terrible como nuestra opresión. El problema no es decir que una forma de opresión tiene mayor validez que la otra a nivel de desgracia opresiva, sino evidenciar un hecho incuestionable: que la opresión del sexo femenino es la primera y más generalizada relación de poder que viven las personas en todas las sociedades. No hay sociedad en que las personas no experimenten opresión o mantengan privilegios en razón de su sexo, desde los primeros años de su vida. Esto aún antes de darse cuenta de que existe opresión o explotación en la sociedad. Eso estructura una forma de comportamiento y una percepción de la sociedad que es sumamente deformante. Se establece una suerte de relaciones perversas que se van construyendo desde la base y que influyen terriblemente en lo que es la concepción a nivel de sociedad. Allí estriba lo subversivo del movimiento feminista: ataca esa opresión incuestionada y evidencia su interna relación con otras formas de dominio.

Si bien la opresión de clase, de raza, de edad, no origina ni explica cabalmente lo que es la opresión sexual, cada una de ellas la condiciona al articular formas de poder específicas que agudizan, en cada situación concreta, la opresión de la mujer. Pero también la opresión sexual condiciona, refuerza y legitima todas estas otras opresiones. Bas-

ta analizar la importancia del trabajo doméstico femenino para el funcionamiento del sistema, o las ventajas que obtiene el capital de la ubicación de la mujer —mano de obra barata y de reserva— en el mercado laboral.

LO PRIVADO ES POLITICO

Al analizar de esta forma la opresión de la mujer, lo que había sido mantenido como privado se hace político, y al hacerlo impacta a la sociedad a dos niveles: por un lado porque pone nuevos temas en el debate y evidencia su contenido político, y por otro, porque politiza lo privado y revela que dentro de las relaciones personales —encubiertas y justificadas por amor, afecto y entrega— hay relaciones terribles de poder entre los sexos.

En todo este proceso hay una humanización de lo público porque le conferimos esa perspectiva que siempre ha estado ausente y es de interés fundamental de casi todas las personas.

Los cambios políticos no pueden ser cambios profundos y duraderos si no parten primero de una transformación personal, que es en buena cuenta, una transformación de la vida cotidiana. Es un proceso difícil, justamente porque son actos que hacemos con absoluta naturalidad, como parte de nuestro bagaje con lo cotidiano, de nuestra conducta aprendida y sin cuestionamiento.

Es difícil, pero en el momento en que comenzamos a transformar los actos de la vida cotidiana tenemos la posibilidad de que estas rupturas nos permitan la irreversibilidad.

Más que decir que lo privado es político, lo que queremos decir es que lo privado es susceptible de convertirse en político.

No basta que una persona tenga conciencia de su opresión para que automáticamente esto sea una propuesta política. De lo que se trata es que la conciencia de opresión no solamente se socialice, sino que se transforme en acción para lograr el cambio. Allí es donde deviene político.

MOMENTOS Y ESTRATEGIAS

Somos aún un movimiento en gestación. Estamos en un proceso de permanente cuestionamiento, de

buscar cómo ir concretando desde ahora en nuestras vidas lo que proponemos para la sociedad. Es un proceso largo y complejo, con momentos de expansión relativa y con momentos de aparente estancamiento, donde se condensan las contradicciones entre los tiempos personales de las mujeres y el tiempo social, más rápido y exigente.

Si tenemos que considerar las diferentes etapas del movimiento feminista desde que surgió esta nueva oleada en los años 70, veríamos un primer momento que yo llamo de conciencia culposa frente a nuestra aún balbuceante conciencia feminista. En ese período inicial estábamos aún sometidas a la lógica de los partidos políticos, desarrollando una lucha casi indiferenciada, sin reivindicaciones propias levantando sólo reivindicaciones generales. No nos atrevíamos a arriesgar la aprobación del mundo masculino. Luego de atravesar dolorosas experiencias, al ver cómo nuestros esfuerzos no nos hacían avanzar ni ganar legitimidad, caímos en la cuenta que si no levantábamos nuestras reivindicaciones, nadie lo iba a hacer por nosotras.

Un segundo momento estuvo marcado por la necesidad de autoafirmación personal y consolidación de nuestro espacio. Eramos conscientes de que habíamos estado reeditando viejos esquemas y viejas prácticas, pero no sabíamos cómo reemplazarlas. Fue el inicio de un proceso colectivo dentro del cual crecimos a nivel personal, vencimos inseguridades milenarias, comenzamos a perfilar nuestra propuesta política y construir nuestra utopía. Sin embargo, y como parte necesaria del proceso de mirarnos a nosotras mismas para sacar fuerzas y enfrentarnos a la sociedad con una nueva identidad, también se produjo un encapsulamiento, un temor a arriesgar lo que ya habíamos consolidado, y una tendencia casi involuntaria a la marginalidad.

Un momento donde claramente culmina esta etapa es en el II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe en julio de 1983. Descubrimos la necesidad de analizar el patriarcado allí donde se presentara. Los diferentes talleres que se dieron confrontando el patriarcado en las distintas instituciones, fue un intento de salir a analizar más allá de nosotras, lo que estaba pasando.

A partir de ese período podemos caracterizar el momento por el que

María Cecilia Piazza



está pasando el movimiento feminista actual como de viraje desde una voluntad de marginalidad a una voluntad de generar consenso, en el sentido más gramsciano, para que nuestra propuesta sea asumida por el conjunto de la sociedad.

Para ello nos debemos mover a diferentes niveles: un principio estratégico básico es estar donde están las mujeres, recogiendo sus demandas y propuestas para articularlas desde la perspectiva de género, incidiendo en las transformaciones de las relaciones personales entre los sexos, evitando el aislamiento de nuestra lucha, construyendo nuestra unidad como mujeres. Pero también y con igual fuerza se trata de rasgar las estructuras de poder patriarcal allí donde se desarrollen las decisiones políticas, grandes o pequeñas, que afectan la vida de las mujeres, estando presentes, presionando, dando una lucha permanente, pero también comprometiendo el apoyo de mujeres y hombres con vocación democrática que amplíen el espacio de nuestra lucha.

Eso no significa modificar nuestra visión política, sino pensar más estratégicamente qué es lo que podemos pelear ahora. Identificar cuáles son los elementos fundamentales de presión en los cuales no podemos ceder y cuáles son los elementos para los que tenemos que abrir el camino a fin de que sean aceptados más consensualmente por la sociedad.

LA AUTONOMIA

Para nosotras autonomía significa garantizar un espacio que perfile nuestra propuesta como prioritaria y actual y no subordinada y postergable. Es decir, evitar que nuestras demandas se diluyan en las múltiples contradicciones sociales asegurando al mismo tiempo, al decir de Ana Sojo, la vinculación de la problemática de género con las otras formas de ejercicio de poder en la sociedad. No es una autonomía defensiva, de aislamiento, en un mundo de mujeres. Por el contrario, la autonomía significa espacios diferenciados pero al mismo tiempo coordinados, en permanente interacción.

Por ello mismo, la autonomía es también un aprendizaje permanente, de defensa de lo específico de nuestra lucha pero también de negociación y de manejo de relaciones, de respeto a la diversidad posi-

“

Nos debemos mover a diferentes niveles: un principio estratégico básico es estar donde están las mujeres, recogiendo sus demandas y propuestas para articularlas desde la perspectiva de género, incidiendo en las transformaciones de las relaciones personales entre los sexos, evitando el aislamiento de nuestra lucha, construyendo nuestra unidad como mujeres

”

ble en un entorno democrático. Sólo desde la autonomía orgánica e ideológica así entendida podremos enriquecer la dinámica social de transformación.

MUJERES FEMINISTAS

Este nuevo acercamiento a la problemática social modifica la definición de lo que es ser feminista. Un primer acercamiento a definirnos sería que somos aquellas mujeres que nos sentimos comprometidas prioritariamente con la lucha contra la dominación de género. Es la gente que se acerca al movimiento feminista, es la activista. Pero en un sentido más amplio, sería una cantidad de mujeres que tiene conciencia feminista en relación al entorno en el que están participando pero que no necesariamente está inscrita dentro de la dinámica del movimiento feminista.

Se trata de llegar a esas mujeres y hacerles sentir que no es que nosotras les vamos a dar la luz, sino que son ellas las que nos van a dar elementos para hacer el proceso de liberación en conjunto.

Esto nos lleva a romper con la idea de que somos vanguardia en relación a la problemática de la mujer. Si bien priorizamos la perspectiva de género, no tenemos por qué ser las únicas: están las diversas vertientes del movimiento, las mujeres de sectores populares, de

los partidos políticos, de los gremios que están asumiendo esta perspectiva.

No podemos hablar de vanguardia porque —siguiendo a Sheila Rowbotham— compartimos con las mujeres una conciencia tremendamente contradictoria: una claridad muy grande respecto a algunos aspectos de nuestra vida conviviendo con una cantidad de nudos patriarcales metidos en nuestra conducta cotidiana que no podemos romper.

Todas las mujeres de estas diversas vertientes, que también tienen una historia de opresión, pero de rebeldía clarísima en determinados momentos de su vida, están avanzando en una conciencia, contradictoria, desigual, heterogénea que es parte sin embargo de esta búsqueda en la que estamos todas nosotras.

Si hay algo que el movimiento feminista puede hacer dentro de lo que es esta nueva perspectiva, es ver cómo influye, presiona y articula estas luchas allí donde están desde una perspectiva de género. Reivindicar todo lo que exigen las mujeres como derecho de justicia, de democracia y de bienestar, pero sin perder de vista que uno de los ejes fundamentales del bienestar, de la injusticia, de la desigualdad, lo constituyen las relaciones de género.

En la medida en que se tenga esto claro, todas las luchas en que estamos las mujeres son luchas susceptibles de ser subversivas en relación a la perspectiva de género.

Necesitamos estar donde están las mujeres, nutrimos de la experiencia y ver cómo articulamos estas diferentes vertientes: unir determinadas luchas que pueden ser parciales en determinado momento y darles un contenido más estratégico apuntando a superar nuestra opresión.

Hablar de estrategias de transformación para romper la marginalidad, de estrategias múltiples de acción, puede quedar simplemente en una frase hecha. El problema, y tal vez el nudo del movimiento feminista en este momento, es cómo, a pesar de que somos un movimiento profundamente subversivo, profundamente político, no siempre sacamos las consecuencias de lo que significa un movimiento político en estos momentos para las propuestas que tenemos que hacer al conjunto de la sociedad. 🐾

Christina Hee Pedersen



PROTAGONISMO DE MUJERES

Utilización o cuestionamiento

COLECTIVO FEMINISTA

El feminismo explicita estas aspiraciones que no siempre son conscientes para todas las mujeres.

Pero esta lucha no es lineal ni sencilla; porque tampoco la realidad lo es. Todas las mujeres compartimos la opresión de género, pero también estamos inmersas en otros sistemas de opresión como el de clase, raza e incluso región. Esta ubicación diferencial condiciona la forma e intensidad de vivir la opresión sexual, abriendo un abanico de posibilidades diferentes de articulación de acuerdo a cada situación concreta.

El movimiento feminista trata de responder a estas múltiples determi-

*Nos preguntamos si la utopía feminista es la utopía de todas las mujeres: de mujeres de sectores medios, urbanos, marginales o campesinos. Creemos que sí, que toda mujer aspira al respeto a sí misma, a tener una opinión y hacerla valer, a participar en otras instancias más allá de su casa, su familia, a tener qué decir sobre lo que pasa en su comunidad o en la sociedad en general, a conocer su cuerpo y su sexualidad.**

naciones de la opresión de la mujer desde la perspectiva de género. Propuesta ésta que muchas veces no es comprendida por la izquierda y en general por los partidos políticos. Es frecuente que en vez de interpretar estas luchas, los partidos intenten separar al movimiento de mujeres del movimiento feminista bajo el supuesto de intereses de clase diferentes, oscureciendo así su complejidad.

Esa misma multideterminación hace que las mujeres actuemos movidas por diferentes intereses. Aunque nuestros intereses se desprenden de nuestra condición de género, no siempre son coincidentes. Los intereses **prácticos** de las mujeres como

género se derivan, por ejemplo, de la posición concreta en que se ubican en la división sexual del trabajo. Al ser responsables las mujeres del cuidado y bienestar de la familia y formas de bienestar colectivo, la urgencia de estos intereses inmediatos varía de acuerdo con la ubicación social y crece dramáticamente entre las mujeres populares.

Los intereses **estratégicos** de género están más bien relacionados con el cuestionamiento de la división sexual del trabajo y de la posición subordinada de las mujeres en la sociedad.

Se podría hablar entonces de dos lógicas diferentes, una relacionada con los intereses prácticos, otra con los estratégicos, que pueden aparecer o ser contradictorias por momentos, ya que al asumir los intereses prácticos no lleva necesariamente a un cuestionamiento de la situación de subordinación social de la mujer. Pero también es posible que los intereses estratégicos puedan quedarse en la abstracción si no dan cuenta de estos otros intereses prácticos de las mujeres. El reto de la lucha feminista es justamente formular los intereses a largo plazo de las mujeres dando cuenta de estos otros intereses que son vitales y muchas veces tienen un efecto movilizador inmediato.

La realidad ha demostrado que es posible llevar a cabo esta conjunción de intereses. La misma práctica de las mujeres las lleva a incorporar en sus procesos de lucha y organización sus demandas más estratégicas. Las mujeres que se organizan para lograr que el agua llegue a sus barrios o a sus hogares, por ejemplo, lo hacen porque se sienten responsables de los asuntos de la vida cotidiana, porque a ellas les afecta más que a nadie la falta de agua dificultando sus tareas domésticas. Su opción, entonces, se desprende del rol que cumplen dentro de la división sexual del trabajo.

Una vez asumida esta lucha por el agua, las mujeres descubren, a poco andar, que tienen que dar paralelamente una dura batalla en sus hogares para vencer la autoridad marital y ganar el derecho a salir a la calle. Paulatinamente incorporarán en sus organizaciones mecanismos de

solidaridad y defensa para aquellas mujeres que siguen sufriendo la autoridad y muchas veces la violencia física de los maridos frente a sus intentos de participación. Más adelante encontrarán formas de evitar la cooptación y/o manipulación de la autoridad masculina organizada, por ejemplo, en las juntas vecinales.

En este proceso, el rol tradicional de las mujeres se modifica, se abre a lo público y ya no las fija fácilmente en la subordinación; más bien las lleva a un creciente cuestionamiento de esta subordinación. Las lleva a tocar aspectos que han quedado incuestionados por otros enfoques ideológicos. Su proceso comienza así a ser irreversible.

EL PROTAGONISMO

Los análisis sobre el desarrollo del movimiento popular no dejan de mencionar últimamente el protagonismo de las mujeres. Y es que éstas se están haciendo sentir en la comunidad, participando en los comedores y cocinas populares, luchando por las subsistencias, organizándose por la salud. Con su trabajo están supliendo la deficiencia de servicios sociales estatales.

Sin embargo, creemos que este enfoque sobre el contenido del protagonismo de las mujeres está orientado por las definiciones apriorísticas de lo que debe ser la participación de las mujeres en la lucha social y coloca peligrosamente a la mujer en situación de potencial masa de maniobra de partidos o del gobierno.

Más aún, esta perspectiva oscurece el proceso real: el protagonismo de las mujeres apunta más bien hacia cambios en la vida cotidiana, transformaciones que son mucho más lentas y menos llamativas. Este tipo de protagonismo no tiene cabida aún dentro de los enfoques tradicionales de hacer política. No se le da cobertura periodística ni tiene visibilidad. Sin embargo, es un protagonismo cotidiano que se da en cada lucha por defender los derechos dentro de la casa, por romper el aislamiento. El protagonismo se da en los esfuerzos de las mujeres por afirmarse como personas, por recuperar su palabra y su derecho a opinar. Se da en la soli-

daridad que despliegan en sus organizaciones, en el creciente conocimiento y control sobre su cuerpo, en el desarrollo de formas menos fragmentarias de vivir, en la búsqueda de relaciones sociales más integradoras que incluyan el afecto y la igualdad.

Por estas razones es que nos negamos a llamar protagonismo a la utilización de las mujeres para resolver problemas de pobreza. Creemos que la utilización masiva de mujeres para brindar servicios comunales se basa en el sentimiento de culpa histórico de las mujeres, en su autopercepción de ser apoyo para otros y en una identidad dada por otros. No reconoce el proceso más autónomo que viven las mujeres.

Un mecanismo frecuente y aún más grave, es la utilización del hambre y de las necesidades vitales de la población para objetivos políticos que apuntan a romper la solidaridad de las mujeres con otras luchas reivindicativas. El ejemplo más flagrante lo tenemos en la utilización de las mujeres que participan en el PAIT para enfrentar las movilizaciones de los gremios en lucha.

Sólo evitando la utilización, respetando y defendiendo la autonomía de las organizaciones, impulsando y defendiendo el proceso de autonomía personal de las mujeres es que estas organizaciones funcionales pueden convertirse también en un espacio para que las masas de mujeres se movilicen por sus derechos.

Cuando en la lucha por los servicios y el bienestar familiar las mujeres toman conciencia de su situación y del papel que están cumpliendo, esta lucha transforma sus alcances. Las mujeres no asumirán la responsabilidad total de la lucha por los servicios y el bienestar familiar, sino que exigirán que la preocupación y el trabajo por obtenerlos sea también asumido por los hombres, por el Estado y por la sociedad en general.

* Este artículo fue elaborado en base a una conversación entre Frescia Carrasco, Virginia Vargas, Victoria Villanueva y Carolina Carlessi.

¿Quién ha dicho que las mujeres somos débiles?

Los siguientes testimonios no pretenden ser representativos, sino solo sugerentes de las actitudes de mujeres de barrios populares frente a temas como la condición femenina, las relaciones de pareja y el propio feminismo, visto desde el otro lado del cristal.

Las entrevistas pertenecen a dos generaciones de dirigentes barriales. Elsa tiene más de 60 años, nació en la costa norte, es analfabeta y vive en San Martín de Porres, al igual que Amparo, quien tiene sólo 30 años y llegó a Lima procedente del sur chico. Doris, 28 años, nació en la sierra central y vive en Villa el Salvador. Ella y Amparo han terminado secundaria.

TESTIMONIOS RECOGIDOS POR CECILIA BLONDET

ELSA

Por supuesto que hay diferencias entre el hombre y la mujer, muy distintos... ¿o no lo conoce Ud.? A la lucha de la mujer se le llama la lucha por la igualdad, la igualdad si somos cristianos, como personas somos iguales, sino mire a la mujer: no se le paga tal o cual trabajo porque es mujer y le van yapeando. Eso es lo que no quiere la mujer, que le yapeen su trabajo.

Sí, la mujer tiene la fuerza como el hombre. ¿Quiénes han dicho que las mujeres somos débiles? Solo si yo quiero ser débil lo soy. Si Ud. llega a ser, pesa y pesa. Ud. tiene la fuerza que tiene el hombre. La diferencia es que el hombre tiene lo que tiene y Ud. tiene lo que tiene. Es mujer porque tenemos ovarios, por eso somos delicadas, pero el hombre también es delicado porque tiene un teste. ¿A ver si Ud., le pega ahí? Igualito. Entonces, ¿cuál es la diferencia?

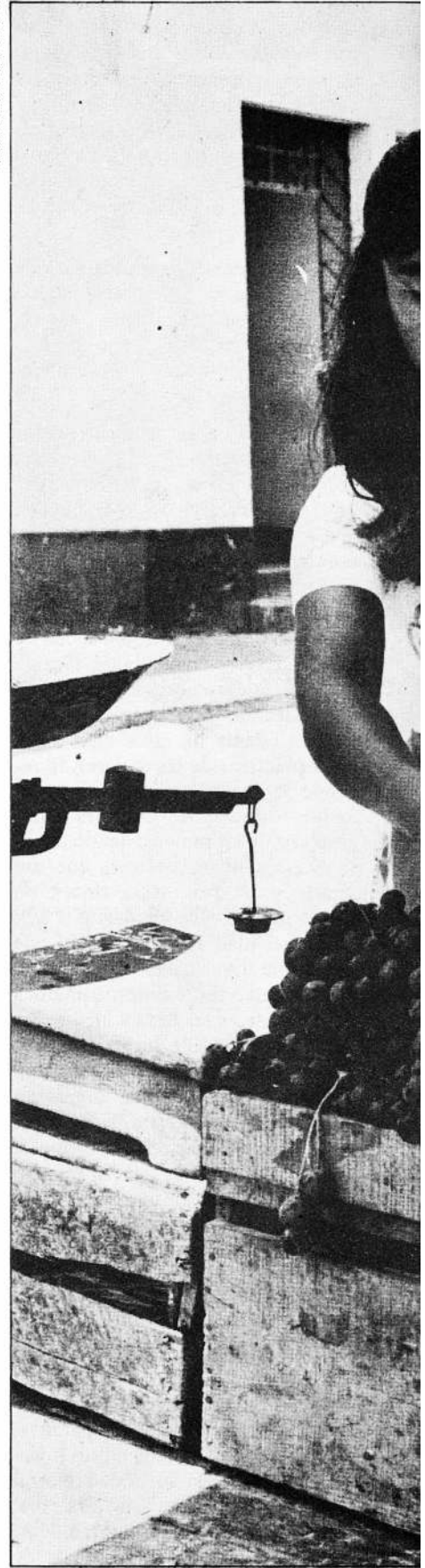
En verdad la diferencia está en que al pueblo lo humillan, lo aprie-

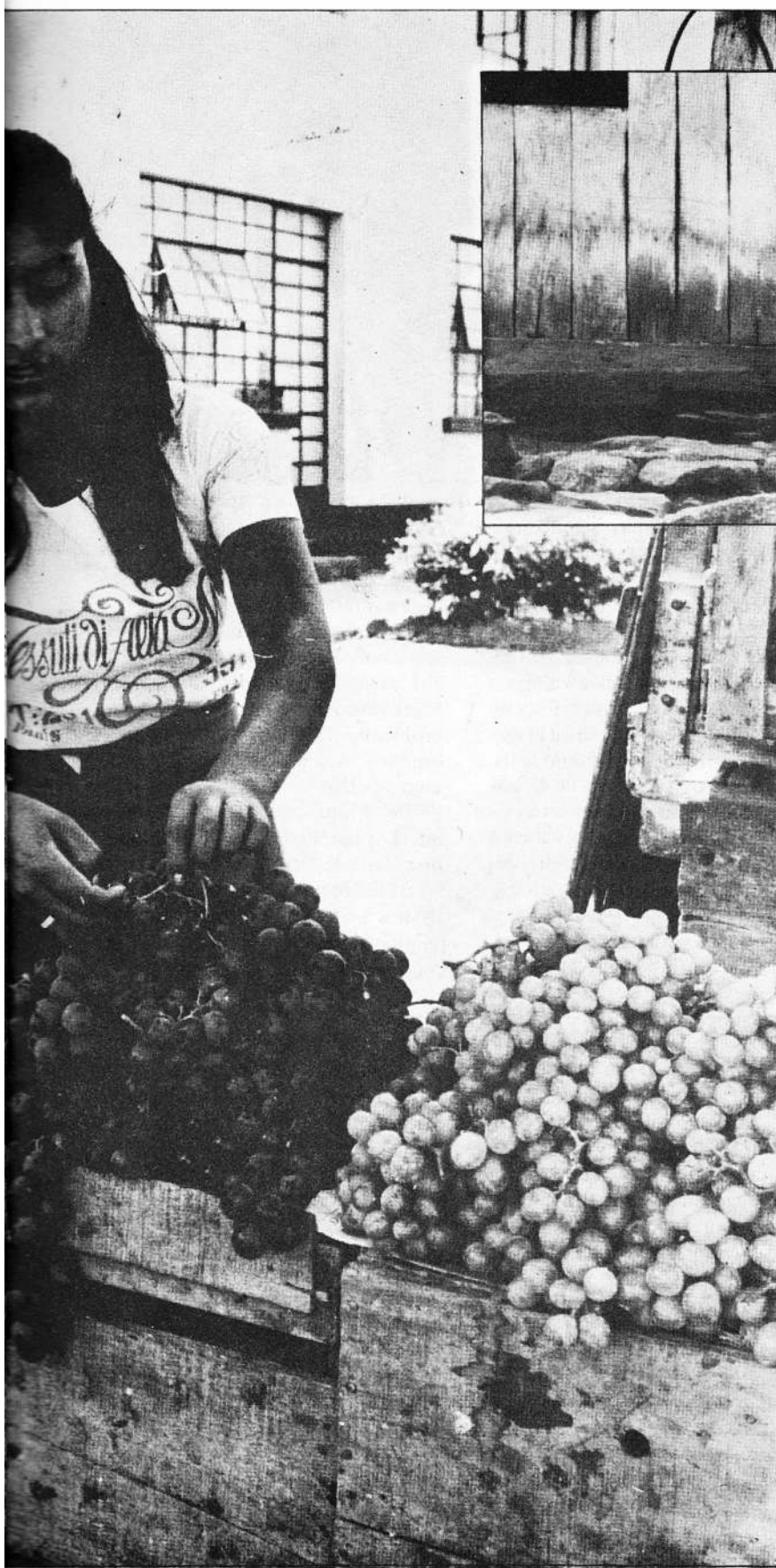
tan, y eso es lo que el pueblo no quiere, nada más, eso es lo que está buscando la mujer. Que en el hogar el marido se acostumbre a ver a una mujer, no a un objeto para vivir, para que lo mantenga, le lave y le cocine. Que haya una compañera que tiene que estimar, nada más, eso es lo que está buscando la mujer. Y que las despierten, no se dejen humillar como se han dejado sus antepasados, como nos hemos dejado nosotras, yo, que estoy ahora viviendo en una edad que ya no es mía.

AMPARO

Dicen (los hombres): no haces nada aquí en tu casa y vas a meterte al club, nada más para hacer zonceras, para engañarme, para sacarme la vuelta. En cambio cuando la mujer comienza a aprender algo, entonces ya sabe defenderse, sabe sus derechos que le corresponden, entonces ya dentro de su casa no hay conflictos, porque el mismo esposo empieza a respetarla y a valorizar. En cambio

Mariella Corvetto





Nelly Plaza

cuando ellas no saben trabajar, dar un aporte económico a la casa, que les enseñen a sus hijos ellas mismas alguna orientación, entonces ellos abusan. Por eso es que hay tanto problema en los hogares y eso no deja participar a la mujer, porque le tiene miedo al esposo... Con la capacitación, cuando se les enseña, la esposa ya tiene fuerzas para poder discutir con su esposo, para poder contestarle cuando ellos le dicen tú no sirves para nada o no valorizan que dentro de la casa, las esposas al cocinar, al lavar, a ver a los niños, al servirlos a ellos, también ya está desempeñando trabajo y todavía el doble, triple a lo que ellos hacen trabajando en la calle y ellos no lo reconocen.

Tomaría el ejemplo de una vecina de mi casa que yo he querido mucho hacerla participar pero el esposo, continuamente, él no trabaja acá en Lima, trabaja alejado de acá, y entonces cuando viene a su esposa la trata con una vulgaridad tremenda. Dice, no quiero que salgas a ninguna parte. Él trata de opacarla, y entonces un día yo le preguntaba por qué la trata a ella así y por qué no la dejaba si él pensaba que era una bruta, porque así le dice, que es una bruta, yo le digo si tú piensas que es una bruta, por qué no la dejas que vaya a estudiar, a aprender algo. No, porque cuando ella vaya me va a avergonzar.

Entonces toma licor y donde

está se la lleva, prácticamente le dice vamos, se la lleva a su dormitorio para tener sus relaciones, o sea que a ella la usa nada más como un instrumento, porque dice que eso es lo único que sabe hacer ella y así la avergüenza en alto porque él lo habla.

A mí me dá la impresión de que es un hombre, él se considera valiente, pero para mí, parece que es un cobarde y que tiene miedo de que ella al salir de su casa, estar en grupo, ella va a aprender y lo va a superar a él, y entonces él trata de intimidarla, de opacarla, que es una bruta, que esto, que el otro, pero esa no es la razón.

¿Te volverías a casar?

No sé, hasta ahora no es compatible con el momento actual, me siento incómoda. No quiero vivir gobernada, ni quiero vivir en un hogar, ¿cómo podría decirte? donde tenga que pedir permiso. Digo, volvería a formar un hogar siempre y cuando me encuentre con un hombre que tenga mis mismas ideas, que compartamos los mismos ideales, que tenga confianza y que yo pueda seguir trabajando. Así, sí.

DORIS

He tratado más desde hace años a las Manueles y yo pienso que encaran un problema, he leído inclusive los folletos que ellas editan ¿no? y creo que enfocan el problema desde... demasiado desde el punto de vista mujer-mujer ¿no? Eso es tal vez el lado negativo un poco.

Luego, creo, la organización de la mujer para ellas es más bien... la revalorización, compartir el hombre y la mujer las mismas cosas. Inclusive tuvimos una discusión con Gina, yo le decía: en este sector es bien difícil que una mujer pida a su compañero compartir las tareas de la casa, hablando así ¿no? porque el hombre sale a las seis, cinco de la madrugada, llega a las siete, ocho de la noche, después de haber viajado en el micro, con la apretadera, con pocas ganas de compartir. Entonces lo que yo decía es que tal vez ellos en esta etapa aprendieran más bien a valorar a sus compañeras, ya que

Christina Hee Pegersen



no lo pueden hacer así en términos prácticos. Aunque hay algunos que sí lo hacen, yo veo a veces que algún domingo, algunos vecinos que son, claro, los menos, que van, las acompañan a hacer sus compras, pero no es la generalidad. Entonces, que ellos aprendan a valorar a sus compañeras, que vayan y les digan: "qué has hecho", "mira la reunión", "negrita, chola —como la llame, ¿no? estoy orgulloso de ti". Si ellos por lo menos una vez en su vida dijeran estas palabras, yo creo que su mujer se sentiría feliz. Mi esposo me valora, y va más adelante ¿no? Pero no lo hacen. Si ellos comenzaran a estimular, a decirles: "bueno, anda porque tú vas a aportar a ese evento", porque muchos son ex-sindicalistas y todo, yo creo que de esa forma, ellos ayudarían. Pero lo otro, tal vez por la situación que vivimos de crisis económica, yo creo que es un poquito bravo exigirles. Aunque el domingo ellos lo podrían hacer, el domingo ellos se reúnen a jugar cartas mientras la mujer va al mercado, va a hacer el almuerzo, después ellos terminan el juego, vienen y comen.

En ese sentido no sé si lo que ellas traen de afuera pueda ser asequible para este sector. Pero yo creo que sí hay otras cosas que te digo que son buenas y me da cólera cuando muchas mujeres mismas echan tierra al trabajo de ellas (las feministas). Yo creo que ellas, tal vez porque también tienen otra vivencia personal en otro sector, ven las cosas desde otro punto, pero

también tienen un aporte, porque hablan sobre cosas que muchas veces no se comentan. Por ejemplo sobre sexualidad te hablan ellas cuando están en su grupo, te hablan y te desvisten y te dicen las cosas como son ¿no?. Tal vez equivocadas, pero ahí es donde ellas penetran y dan luces. Pero para mí, aparte ya del problema de género, qué sé yo, también está lo que le llaman posición de clase...

De Flora conozco los apoyos que nos han dado, todo. Ahora, podría darse la figura de que nosotras las utilizamos a ellas y ellas nos utilizan a nosotras. Yo lo dije en una reunión de evaluación después de la convención (de mujeres).

Creo que no debería ser un aprovecharse una de otra, y creo que ellas tampoco, sino más bien sería de compartir, compartir ya que ellas tienen la posibilidad de sistematizar una serie de cosas, porque han tenido la oportunidad de estudiar, y traerlo acá para brindarlo, y nosotras con nuestra experiencia también aportar a ellas ¿no? Eso creo que se da acá en Villa, porque nosotras no permitimos la utilización.

Bueno pues, yo creo que ellas sí tienen aportes y a mí me encantan. No desde una posición tal vez partidaria, porque no sé cómo andan ellas, por qué caminos andan partidariamente, pero sí hacen buenos comentarios, cosas buenas, tal vez un poco como los cristianos ¿no? Sí hay aporte. A mí me gusta mucho...

SIMONE

VIRGINIA GUZMAN

Hubiese querido releer alguna de sus obras y los comentarios que suscitó su muerte antes de escribir sobre Simone de Beauvoir. No he tenido el tiempo ni la voluntad de hacerlo. Tal vez quería mantener intactas las huellas que ella dejó en mí y en mi generación.

Mi acercamiento a Simone de Beauvoir data de los años 60. Saliendo de la adolescencia, en un momento de esperanza y efervescencia social, con algunas amigas buscábamos formas diferentes de ser mujer. Rechazábamos intuitiva y afectivamente el destino de muchas mujeres, de nuestras madres y ciertas amistades, y buscamos en Simone un modelo alternativo.

Leímos varias veces las "Memorias de una joven formal" y nos identificamos —fácilmente— con aquella joven, que finalmente independizada de su hogar, en un cuarto parisino aspiraba conocer y recrear el mundo a través de los libros. La percibimos libre, ubicada más allá de las exigencias materiales (su austeridad era un desafío y reto social), dueña de su destino. Entusiasmadas, asistimos (a través de su obra) a su ingreso a la **Ecole Normale**. Las relaciones que estableció con ese grupo de jóvenes intelectuales nos demostraban que eran posibles la amistad y la camaradería, y dejar de ser objetos sexuales. Creíamos que negando la sexualidad asegurábamos la igualdad entre los sexos.

En un encuentro más personal obtuvimos de su vida modelos alternativos de pareja —libre y no excluyente de las varias relaciones personales que acompañan a un adulto cuando no es mujer casada—, de maternidad, rechazándola como destino único y obligatorio de las mujeres, y argumentos para impugnar la pertenencia compulsiva y

limitante a los intereses de un grupo o una clase social.

"Los Mandarines" no sólo nos transmitió la heroicidad de la resistencia francesa, el clima de la postguerra y la libertad y creatividad de sus intelectuales sino también tres modelos de ser mujer: Ana, Paula y Nadinne.

Rechazamos en Paula la sumisión y dependencia al hombre, la mitificación y racionalización permanente para convivir con el desamor del otro; admiramos en Ana su serenidad e independencia, y, envidiamos (?) temerosas la audacia e insolencia de Nadinne. Nuestros propios fantasmas y temores orientaban la lectura.

"La fuerza de las cosas", ubicó su vida dentro de un momento social y político más amplio. La descripción detallada de su estancia en Marsella, nos devolvía a la cotidianidad.

A fines de la década del 60 leímos —en pequeños grupos— "El segundo sexo" y empezamos a pensar de otra manera a la Beauvoir. La rebeldía intuitiva y afectiva daba lugar a una crítica consciente a nuestra condición de género. Por esos mismos años, algunas viajamos becadas a Francia. Sin embargo, y pese a la adhesión tan fuerte que habíamos desarrollado en París nos alejamos de ella y su influencia.

El clima social de ese entonces nos sumergió en la discusión política, radical e intolerante. La vida de una mujer (Simone) y la propia pasaban a un segundo lugar frente a las tareas tan importantes que "debíamos" asumir.

En varias ocasiones vi a Simone de Beauvoir y a Sartre desde lejos, con simpatía y admiración por su adhesión, a diferencia del resto de su generación, a las nuevas ideas.

Pero ambos ya se habían alejado y distanciado de mi vida.


A nuestro regreso atravesamos un tumultuoso período caracterizado por una gran actividad social y política, y fuimos influenciadas por la forma de pensar vigente: economicistas, estructuralistas y partidarias, formas que en definitiva negaban el peso de la voluntad y de la subjetividad en la historia. Era fácil oponer lo personal a lo político, lo privado a lo social, y alejarse así de la propuesta humanista de Simone de Beauvoir.

Pasados los años, nuevos y creativos movimientos sociales obligan a repensar la realidad y a integrar sus diferentes aspectos. La subjetividad de las personas, las relaciones sociales más próximas e intensas en la familia, en el trabajo, en la vida cotidiana son sujeto de preocupación, de análisis y de utopías de cambio.

El feminismo aporta y contribuye decisivamente a esta revolución de las ideas. En ese entonces nos felicitamos de la adhesión de Simone a las luchas feministas teórico-prácticas.

Sin embargo, fue nuevamente a través de los afectos que reencontré a la antigua Simone. Leer "Al fin de cuentas" me ayudó en mi propio balance vital. Una Simone más íntegra, menos voluntarista y negadora de los aspectos difíciles y conflictivos, dispuesta a ahondar en las emociones que acompañan la madurez y la vejez, nos salía al encuentro.

En "Una muerte tan dulce" y en la "Ceremonia del adiós" nos anticipaba y orientaba frente a futuras experiencias dolorosas.

Así, en cada momento de su vida, la Beauvoir representó para nosotras un modelo de ser mujer. 

JUVENTUD Y MUSICA MODERNA

¿Dónde están las mujeres?

Entrevistas de Edwin Núñez

La música moderna está también comenzando a ser tomada por las mujeres. Al menos eso es lo que parece desprenderse de estas breves entrevistas a dos integrantes femeninas de grupos de rock y chicha, que, pese a ser muy jóvenes, tienen una presencia significativa en sus respectivas áreas musicales.

Junto con los Shapis, uno de los grupos chicheros más importantes es **Pintura Roja**, gracias sobre todo a la presencia y simpatía de su primera voz, la Princesita Mily. Ella. —Milagros Soto Rivas es su verdadero nombre— tiene 20 años y desde que el conjunto fuera fundado hace año y medio, ha llevado sus canciones por todo el Perú. Asimismo se ha desempeñado como locutora de radio y animadora de televisión, en programas de lo que también es conocido con el nombre de música tropical andina. Esta breve entrevista la realizamos en su casa de los Barrios Altos.



— Parece que **Pintura Roja** ha estimulado la participación de la mujer en la chicha ¿no?

—Es verdad. Cuando Alejandro Zárate me escuchó cantar, decía que era un poco peligroso sacar una voz femenina. Pero yo pensaba ¿por qué no? Después de nuestro inmediato éxito con el primer 45 se despejaron las dudas, y lo bueno es que a pesar de éstas, se decidió sacar el disco. Ahora dicen que yo he formado la liberación femenina en la chicha porque a partir de **Pintura Roja** se ha creado un espacio más importante para la mujer en los grupos de esta línea musical.

—¿Cuál crees que es la imagen que le das al público?

— La imagen que yo tengo en el ambiente es una imagen inocente. No soy así, claro. Soy una chica normal, tengo ya veinte años, imagínate, pero la gente me trata como una chica inocentona desde que aparecí. No como algo sexy ni nada por el estilo.

—¿Cómo percibes la problemática de la mujer?

— Yo he estado en el extranjero y me he dado cuenta que a la mujer le dan más importancia. Algunos podrán hablar de la liberación femenina pero aquí no la hay, quizá en la liberalidad sexual. Hay grupos, claro, pero parecen estar encasillados en una clase mínima. Las premisas esas de que la mujer debe tener los mismos derechos y obligaciones que los varones son tomadas en nuestro país, e inclusive fuera, de una manera desnaturalizada, deformando su contenido.

Una mujer puede estar sola, vivir sola y también hacer lo que quiera; pero eso de estar a la altura de un hombre... aquí tendrían que cambiar y tomar conciencia muchas mentes.

—¿Machismo?

—Existe. Y el "amor serrano" se ve en todo momento. En el oriente la mujer tiene más despliegue. La subordinación en el trabajo refleja este gran problema, las relaciones de pareja...

—¿Y las personas?

—La gente en nuestro medio es bien tímida y para hablar no son muy sinceros.

—Volviendo a la chicha ¿El nombre de Pintura Roja no hace pensar en un compromiso crítico?

—Tratamos temas vivenciales. En cuanto al nombre, tiene un origen casual de cuando no éramos un grupo chicha y tocábamos salsa y rock. Sucedió cuando pintando un cartel de **Los Dinámicos** —ese era nuestro nombre— se derramaron no uno sino dos tarros de pintura y todos quedamos manchados. La pintura no era precisamente roja pero era el único color que faltaba para nombre de grupo y salió **Pintura Roja**. Más de uno ha creído que éramos comunistas pero no estamos pegados a ningún partido político.

—¿En qué consisten tus temas vivenciales?

—Nuestros temas tratan la mayoría de problemas de la juventud: "Petiso", "Sola", "Virgen María", "Navidad" son muestras. Interpretando "Navidad" han llegado momentos en los que yo me ponía a llorar y la gente también... a la música chicha se le conoce por el sentimiento que se expresa en sus discos.

—¿Compones?

—En un 50% de los discos de **Pintura Roja**, el punto de partida se lo he dado yo a Alejandro y él ha sacado las canciones; cuando no las compongo yo nomás como "El teléfono", "Reir o llorar" "Te quiero hablar de amor" y muchos otros.

—¿Pintura Roja interpreta salsa y rock?

—Sí, por la gente que le gusta la salsa y el rock.

—¿Y a tí?

—No puedo decir que todos los grupos chicha me convenzan. Sólo algunos grupos, algunas canciones. Me gustan más las mías. Pero yo sí soy salsera. Me gusta la salsa. También me gusta el rock, pero si voy

“

La cosa es no ser pasiva, sino buscar un cambio, una ruptura

”

a una fiesta más me agrada bailar salsa.

TAMIRA LA EXCOMULGADA

Támira Basallo vive en Chacra Ríos y toca la guitarra rítmica en el grupo Excomulgados. A sus 17 años, y a pesar de ser bastante introvertida, es una de las escasísimas mujeres que forma parte de un grupo de rock en nuestro medio. Actualmente se halla también estudiando en Bellas Artes, y —junto con otros amigos— prepara un nuevo proyecto musical con el nombre de **Salón Dadá**.

—Eres la única mujer del rock subterráneo, aparte de la cantante del grupo **Delirios Kronicos** ¿Por qué esta escasa participación?

—Creo que si no hay muchas mujeres es porque son machistas también y se creen ese rollo. La mujer tiende a ser "mujer" en el peor sentido de la palabra, es decir, temen perder ciertos rasgos que les hacen femeninas a la vista de todos. Creo que el hecho de ir a conciertos de rock ni se les pasa por la cabeza, porque están viendo telenovelas o tienen miedo

—¿Miedo?

—Sí, mucho miedo. La gente tiene miedo, incluso los chicos que se meten a una cosa así, porque rompen con moldes.

—¿Y lo machista de las mujeres?

—Pues porque aceptan lo que le imponen sus padres. Y como las propias madres también son machistas entonces se quedan así. Y si van, por lo general, es porque va el enamorado. Es como una extensión. De la dependencia de los padres pasan a otra dependencia y nunca son ellas mismas.

—¿Hubo problemas en "Excomulgados" por tu inclusión?

—Al principio, por uno de sus integrantes, pero después de hablar con él, ya no.

—¿El público?

—No lo miro cuando toco, pero sé que se sorprenden al ver a una chica en la guitarra. Me lo dicen. Y también me han dicho "no sé cómo alguien como tú está con esos chicos y esos grupos descarriados." Es para morirse de risa.

—¿Cómo tomas tu participación?

—La música me parece importante. La cosa es no ser pasiva sino buscar un cambio, una ruptura.

—Para la TV y los diarios el rock es sinónimo de perdición, ¿qué opinas?

—No creo que sea importante. Si hasta un gran escritor como Poe era alcohólico y...

—¿Qué es entonces lo importante?

—Enfrentar la realidad. La gente es normal de "norma", mediocre y tiene desamor. Sólo son correctos porque hacen las cosas aceptadas. Yo siento que hay que buscar cosas nuevas en todo. Y más aún tratándose de las mujeres.

—Me da la impresión de que no crees mucho en la gente, ¿no?

—Creo que el cambio tiene que ser personal. Prefiero el mundo de los individuos, porque es más rico y genuino. Al trabajar con poca gente se ven las individualidades. Para mí eso es importante, pues posibilita un contacto más legítimo. Las personas en público son neuróticas, provistas de defensa y de máscaras.

—¿Locura?

—Estoy convencida que la gente que está en un manicomio es realmente pura. Algunos tienen pensamientos más coherentes y lúcidos que cualquier persona de la calle. Me gusta la gente que se supone está loca.

—¿Y en música?

—Me interesa lo que hacen los grupos **Sub**, **Silvio Rodríguez** y lo clásico.

—¿Tú compones?

—Sí, Tengo varias ideas para **Excomulgados**, que aún no hemos desarrollado y lo hago, a la vez, porque dedicaré más tiempo a **Salón Dadá**.

—¿La utilización de las sex-simbols?

—En fin, ya una vez, no recuerdo quién, dijo que "en esta sociedad todas somos prostitutas."

Y ahora, las poetas

Ilustraciones: Eduardo Tokeshi

Hasta hace algunos años la poesía se había reducido al sabor de una copa de cognac en un vaso de mermelada. La ciudad andaba en busca de una metáfora polvorienta. Como ahora, hacia la carcoma y el oro.

La poesía —dicen— no tiene sexo, pero las poetas sí.

Sus poemas revelan una neurosis que nos afecta en cualquier nivel de la cotidianeidad. No porque una decida ser neurótica sino porque las relaciones entre las personas y las cosas se han vuelto neuróticas; son relaciones de hambre, de miedo, de desmedramiento. Una persona es lo que posee y otra es lo que no posee, y detrás de todo esto está el dinero.

Patricia Alba, Magdalena Chocano, Mariela Dreyfus y Rocío Silva Santisteban, aquí antologadas, tiran la puerta al entrar. Ellas son espontáneas y no se compadecen de la vulgaridad.

(Carmen Ollé)



EXTRAÑO LAS RONDAS ALREDEDOR de las habitaciones

La caza de los cuerpos.

Los juegos que el tiempo nos fue quitando.

La quietud no es buena, la carne se rebela

Los poros a la hora del límite se dilatan

Mi mente se acelera cada vez más

Nada recuerda el primer pensamiento

Este paso continuo.

Indescriptible estoy en medio de la cama

No llegan hasta aquí tus ganas ni las mías

Mi mano es floja para llamarte

Para calmar esta humedad.

Para secarla.

Abrazo la almohada y la fijo entre mis piernas

Absurdo tratar de inventarte sin recordar tu rostro

Tu voz es mi voz un poco más ronca y nada más

Imagino las palabras que me dices, las imito

La soledad nos rodea y por primera vez

Somos una sola persona en este difícil goce.

El tiempo es lento y el pensamiento acelerado

Dura medio segundo esta movilidad

El tiempo es lento y el pensamiento acelerado

Y mi cuerpo débil a este cansancio.

En medio de la quietud, el espacio

Se va llenando de una luz espesa;

Aún son pocos los ruidos perceptibles

En este sopor que no termina



PATRICIA ALBA (Lima, 1960) integra el grupo Omnibus y este año aparecerá su primer libro bajo el sello editorial de Macho Cabrío.

FIGURACION DE MASAS Y CAUDILLO

El aliento en los espejos de una sala repleta
 las estrellas condecoran el pecho del hielo
 aplausos y coronas hasta formar un bosque bullicioso
 La parálisis del miedo y reconocer
 Aquí - la mano

- una mano retuerce el destino
- hasta cierto punto
- una mano retorcida por el destino

Obediente. Poderosa.

Y el clamor

-- una voz irreconocible de voces que se reconocen
 en el incógnito clima de la impotencia:
 generación del poder

Vítors relucientes en los espejos atestados
 una mano impone silencio
 los pensamientos son menos que pensamientos
 Hay gran consternación
 pero una palabra disipará el malentendido
 una palabra
 una sola que esboce la nebulosa que oscila bajo las
 bóvedas
 un retruécano
 un retruécano al menos para vengar lo acontecido



MAGDALENA CHOCANO (Lima, 1957) es también historiadora y hace tres años publicó el poemario "Poesía a ciencia incierta."

DESTERRADA DE LOS CAMPOS

oh no me dejes sola, padre, te lo ruego
 una mujer dejada sola nada es
 Esquilo
 Las Suplicantes

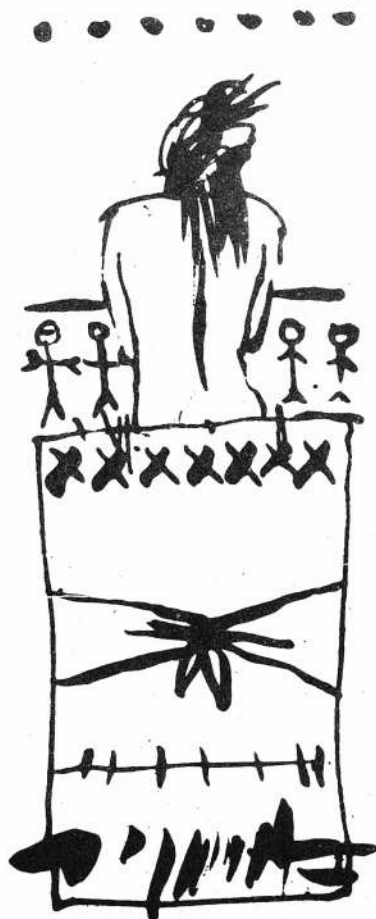
Primera Casa

Una fila de muñecas sin zapatos ardiendo bajo las cortinas de lumbre, sobre la cama un pequeño gato de fieltro; la nariz redonda, piel blanca, lazos sobre el pelo, verde el pie de cama. Hunde su nariz en una almohada rosada y oye un disco que se repite sin fin a lo lejos: el himno.

Recuerdo

Nubes, la cola del cometa
 y mamá cerrando las cortinas porque verlo traería pesares
 nosotros en la sala, escondidos, queríamos mirar el eclipse
 a toda costa, aún con la ceguera anclada.
 Otra mañana. Cantando el himno los dos juntos, parados
 encima de la cama, y en mi memoria no hay más fuentes
 sólo claroscuros, una sombra y tus pantalones gigantes
 y mis manos demasiado pequeñas sin poder detenerte.
 Empacar en silencio. Nunca aprendí el dolor de tu cara
 hoy sólo siento el sabor del desayuno y nuestro adiós.
 Un portazo quedó como eco y resuena todavía.

Nebolina, humedad, la misma historia.
 Un taxi azul, el canto de los niños.
 Bajar rápido las escaleras. Ese nombre
 se esconde o huye, no lo sé.





Otro recuerdo

De blanco frente al altar con las piernas llagadas
un rosario en las manos y el temor a la tinta indeleble
las estampas con dibujos de vírgenes y ángeles
ellas me gritaron no sabe reconocer a su papá
yo tragué saliva, mire a través de mi velo, me atoré
sentí una casa aplastándome
corrí hacia el baño
a limpiar las manchas de mis guantes.

**Parque de Las Leyendas. León durmiendo
tigresa de Bengala, caminar gacho
una foto a tres soles: atrás una avioneta
y la bebé con el abrigo rojo.**

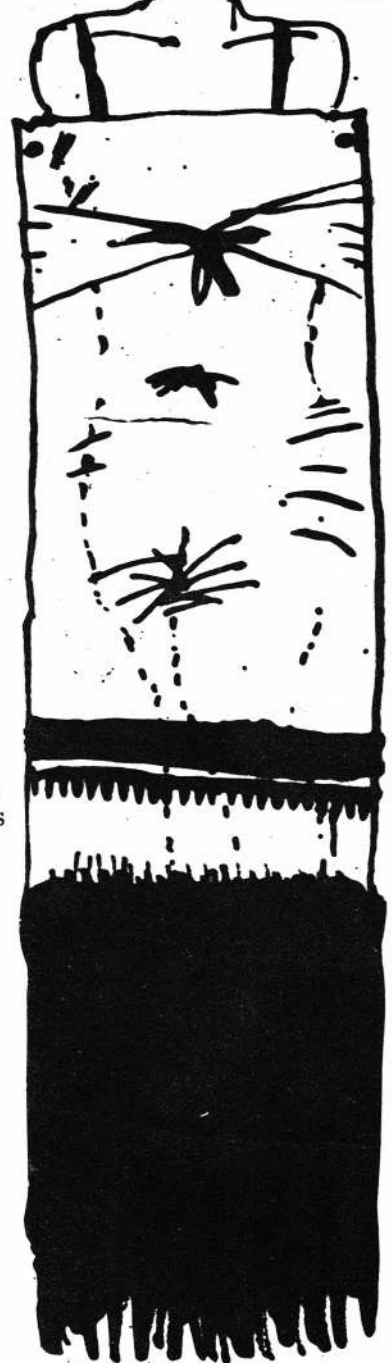
¿Por qué no escapamos a las cumbres como aves?
Hay que lanzarnos al mar sin pensarlo dos veces.
¿Cuándo vas a regresar?
¿Y la abuelita?
¿Por qué los españoles en sus fiestas matan toros?
¿Por qué no se caen las estrellas?

Otra casa

En el centro de Lima un edificio de paredes altas, claraboyas retorcidas
un tragaluz con sus vidrios de colores. Huele a viejo, hay huacos y libros
sobre el espejo el dibujo de un mito tailandés, máscaras aztecas, un pia-
no de cola, el teléfono siempre desconectado.

Esta no es mi casa padre y más bien la lumbre se detiene en la puerta
temo por mi fragilidad y por la línea torcida de mis manos
ante las rejas espero enhiesta, adolorida de pellizcos
cavilo como una curva, floto sin ligaduras
esta no es mi casa otra vez lo repito
quisiera entender las razones, explicar por qué actúo
según mi intuición si ella yerra
hoy estoy segura de la fatalidad
hemos de morir dos veces, dicen, yo ya llevo una
aún no entiendo la trama però siempre repito
esta no es mi casa, padre
tus aras me perdieron, en ellas busqué amparo
y me trajeron ruina.

ROCIO SILVA SANTISTEBAN (Lima, 1962) estudia literatura en San Marcos y tiene prevista ya la publicación de su segundo poemario: "Ese oficio no me gusta."

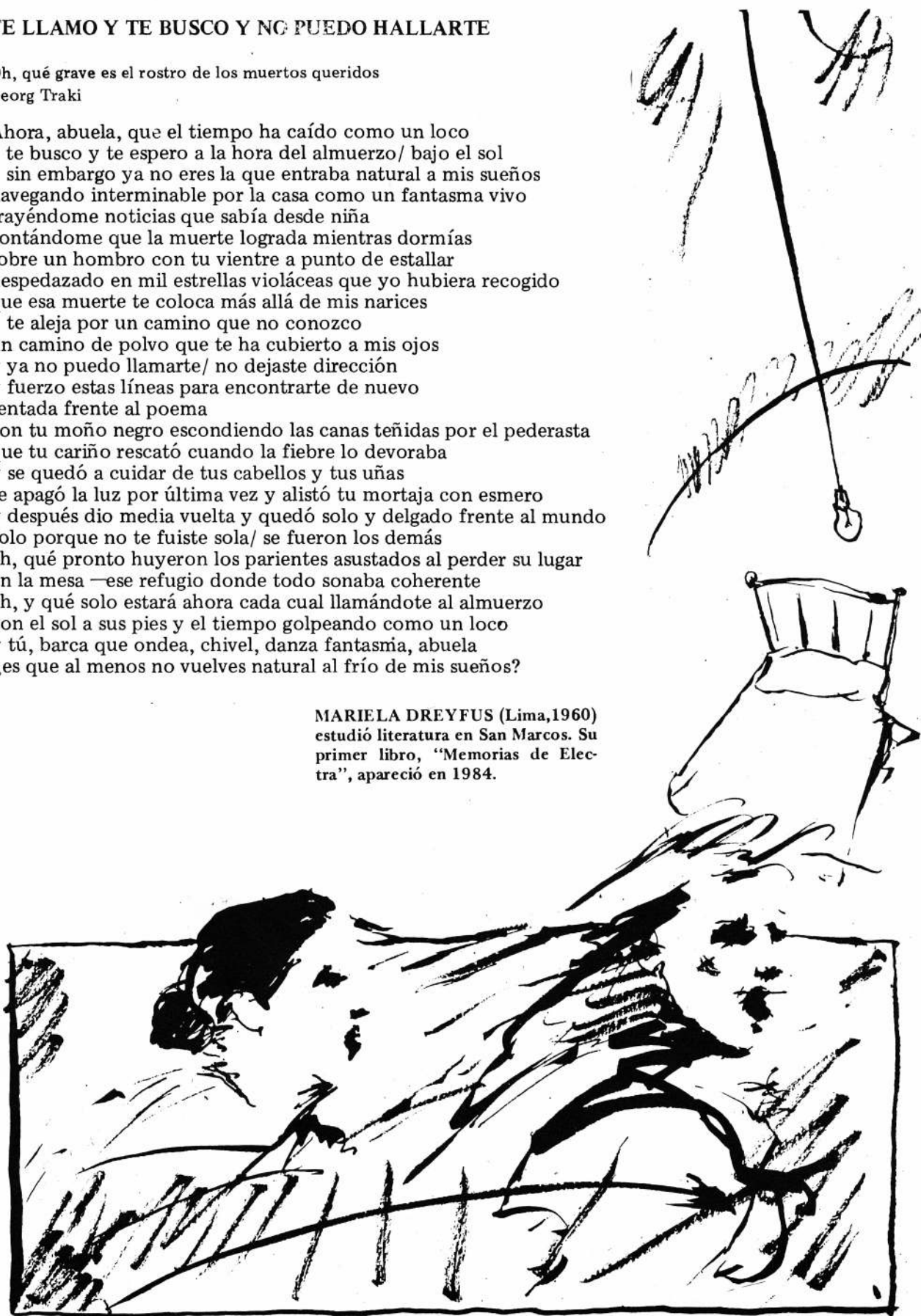


TE LLAMO Y TE BUSCO Y NO PUEDO HALLARTE

Oh, qué grave es el rostro de los muertos queridos
Georg Traki

Ahora, abuela, que el tiempo ha caído como un loco
y te busco y te espero a la hora del almuerzo/ bajo el sol
y sin embargo ya no eres la que entraba natural a mis sueños
navegando interminable por la casa como un fantasma vivo
trayéndome noticias que sabía desde niña
contándome que la muerte lograda mientras dormías
sobre un hombro con tu vientre a punto de estallar
despedazado en mil estrellas violáceas que yo hubiera recogido
que esa muerte te coloca más allá de mis narices
y te aleja por un camino que no conozco
un camino de polvo que te ha cubierto a mis ojos
y ya no puedo llamarte/ no dejaste dirección
y fuerzo estas líneas para encontrarte de nuevo
sentada frente al poema
con tu moño negro escondiendo las canas teñidas por el pederasta
que tu cariño rescató cuando la fiebre lo devoraba
y se quedó a cuidar de tus cabellos y tus uñas
te apagó la luz por última vez y alistó tu mortaja con esmero
y después dio media vuelta y quedó solo y delgado frente al mundo
solo porque no te fuiste sola/ se fueron los demás
ah, qué pronto huyeron los parientes asustados al perder su lugar
en la mesa —ese refugio donde todo sonaba coherente
ah, y qué solo estará ahora cada cual llamándote al almuerzo
con el sol a sus pies y el tiempo golpeando como un loco
y tú, barca que ondea, chivel, danza fantasmía, abuela
¿es que al menos no vuelves natural al frío de mis sueños?

MARIELA DREYFUS (Lima, 1960)
estudió literatura en San Marcos. Su
primer libro, "Memorias de Electra", apareció en 1984.





La certera incertidumbre de Carlos Revilla

ROBERTO MIRO QUESADA

Esta definición de Breton enmarca los postulados a partir de los cuales se vertebra uno de los movimientos culturales más importantes del siglo XX, que conjuntamente con el cubismo dan al arte de esta centuria su sello más notable. Ciertamente, el surrealismo se apoya en los análisis de Freud acerca de la existencia del inconsciente y de sus mecanismos de operación. Para Breton, habría un modelo interior que es preciso manifestar en orden a revalorar la cir-

“Creo que alguna vez podrán compatibilizarse aquellos dos estados contradictorios en apariencia: el sueño y la realidad, para llegar a una especie de realidad absoluta, o sobre realidad (surrealismo), si así podemos llamarla.”

cunstancia real; es decir, el artista tendría que buscar la manera de llegar a ese modelo interior y poder expresarlo a través del arte. De esta manera, no es solamente el artista quien estaría confrontando la realidad con la sobrerealidad, sino también el espectador, unidos ambos mediante el objeto artístico.

La muestra que Carlos Revilla presenta en la Galería de la Municipalidad de Miraflores permite apreciar estos postulados de manera notable. Desde la entrada misma


nos situamos en el plano de lo onírico, confrontándonos a cada momento con nuestra propia realidad'. En sus trabajos más recientes, Revilla accede al surrealismo no únicamente a partir de la anécdota, en sí onírica e inquietante, sino también y sobre todo a través de la técnica: áreas amplias prolijamente pintadas sin una mayor problematización del color, casi como puede pintarse una pared, lo cual establece un engarce muy fuerte con la realidad más cotidiana. Las figuras y personajes, sin embargo, cuentan una historia absolutamente alucinada y alucinante.

De esta manera, se establece una tensión muy aguda entre los dos niveles de la existencia: lo real y lo onírico. Lo que Revilla consigue, entonces, es crear aquella tensión en la pintura misma y con aquello que es privativo de la plástica: el color y la textura. Frente a un tal objeto artístico, la presencia del espectador es asumida más bien como una ausencia, creándose de esta manera una segunda inquietud, la cual es agudizada aún más por la expresión y la actitud serena de los personajes que cuentan la anécdota. Por lo tanto, la angustia no está en ellos, sino en nosotros que nos sentimos excluidos de un mundo que no entendemos.

Al igual que el dadaísmo de Du-

champ —la otra gran vertiente del surrealismo—, Revilla reclama el derecho del artista (y del ser humano) a cuestionar todos los principios y a estar siempre dispuesto a comenzar todo nuevamente si fuese necesario. Personajes renacentistas contextualizados de otra manera; o mejor dicho descontextualizados, a partir de los cuales se nos muestra una fisiología que es cada vez más el resultado de componentes aleatorios contingentes. No hay referentes sustantivos como no sea la imaginación que viene del inconsciente. Frente a un tal desamparo, sólo queda el ejercicio de la consciencia crítica, a condición de asumir una alucinación que nos pueda conducir —tal vez— al entendimiento. Las alucinaciones son vividas muchas veces como abismos ante los cuales debemos decidir si precipitamos o abstenemos. Revilla hace un uso de la perspectiva que es una alucinación constante, obligándonos a recomodarnos ópticamente a cada momento, sin proporcionarnos treguas que nos permitan alguna reconsideración. Es decir, hay un automatismo creativo —como no podía ser de otro modo en un trabajo surrealista— que obliga al espectador a una actitud similar.

Hay en el trabajo de Revilla ambigüedades que entrañan una per-

versión —en el sentido freudiano del término— que trata de saltar las barreras de la moral formal para lograr una inserción más honda del espectador en la omnipotencia del sueño. En esta muestra de Revilla hay preponderancia de lo femenino, de los juegos infantiles, de lo visceral, suscitando de esta manera las inquietudes fundantes de la cultura y de toda biografía personal. Así, las urgencias creativas de Revilla logran alcanzar canales expresivos universales capaces de inquietar al espectador. Y lo notable de este trabajo es que no sólo se apoya en la anécdota de la temática del cuadro, sino también y sobre todo en la técnica pictórica que usa: el espacio, la perspectiva y el color. Es a partir de estos elementos que Revilla nos propone una mirada interior y siempre crítica que nos sitúe diferentemente ante la realidad. Pintura al mismo tiempo escueta y preciosista, exenta de todo dramatismo y por eso mismo hondamente descarnada. Pintura que nos precipita en la omnipresencia del inconsciente para lanzarnos de otra manera a la realidad. En el fondo de todo está el deseo, siempre irresuelto, que Revilla nos recuerda a través de una pintura que se prolonga en el espectador y se va con él a caminar por las calles, abandonando la galería. Como toda buena pintura. 

Carlos Revilla



Mariátegui y la aventura de pensar

Pedro Cornejo Guinassi

Eolía decir Mariátegui que la peor manera de serle fie al pasado es tratándolo como si fuera una "momia", intentando "compendiarlo en una receta escueta y única". No es menos cierto, sin embargo, que el destino pareció decidido a darle la contra: luego de su muerte se dio inicio a la sistemática tarea de convertir al Amauta en una verdad cosificada en el tiempo, atribuyéndose a su pensamiento una ficticia definitividad que ha conseguido únicamente encubrir y perificar la originalidad de su propuesta.

Es recién a mediados de la década pasada que se siente la necesidad de "volver a Mariátegui"(1) para verlo no como un pensamiento cerrado o concluido sino como una reflexión cuya vitalidad y vigencia sólo es posible en tanto se le renueve críticamente reintegrándolo a nuestro presente. Como es obvio, ello implica dejar de leer a Mariátegui desde el prisma de la ortodoxia marxista-leninista, para comprenderlo "desde la continuidad de su itinerario ideológico y político"(2). Y es precisamente dentro de esta perspectiva que se sitúan dos trabajos que —junto a la edición de la *Correspondencia*— se revelan fundamentales en este proceso de redescubrimiento y reinención de su pensamiento: Mariátegui: *Perspectiva de la Aventura de Juan Carlos Valdivia** y *La Tradición herética: aspectos de tradición y modernidad en el pensamiento de J.C. Mariátegui* de Guillermo Nugent**.

Y tal vez sea el primero quien mejor expresa —más allá de la objetividad de sus enfoques particulares— el estilo de Mariátegui, ese "binomio visión del mundo-método de exposición" (p. 89), que Valdivia no se limita a describir poniendo en escena sus diversas manifestaciones: lo que hace es mostrar el carácter "polifónico y múltiple" (p.

Más allá de las habituales polémicas sobre la caracterización político-ideológica de Mariátegui, siempre ha quedado por develar en qué consistía su tan ponderada originalidad: aquello que le dió a su obra una permanencia que ningún otro marxista latinoamericano logró y que, precisamente, es consustancial a los grandes pensadores. Pedro Cornejo, ex-cantante de rock y joven filósofo intenta una aproximación a partir de recientes trabajos que de alguna manera inauguran una nueva perspectiva para entender cabalmente al autor de los Siete Ensayos.

Eduardo Tokeshi



23) de una obra cuyos permanentes desplazamientos e innumerables referencias la vuelven irreductible a unas cuantas ideas matrices a las que se subordinarían las demás. La reflexión de Mariátegui discurre así "sin centros de determinación (de Poder)" (p. 23), "sin ejes alrededor de los cuales giren los satélites temáticos" (p. 5), traduciéndose más bien en un estilo cinematográfico que "pone en escena", "cuenta la historia y ofrece el film" (p. 33) de lo que fue su "escena contemporánea", con toda la fuerza valorativa de su subjetividad.

Todo esto lo convierte más que en un autor, en un evento "por donde todas las líneas y signos de una época pasan, juegan, palpitan, se fugan, retoman, devienen" (p. 59). Valdivia "hace el acta" de esta aventura con la misma actitud fresca y desinhibida del Amauta, desplegando, a su propósito, su propia aventura personal que recupera lo que fue un rasgo definitorio de Mariátegui: su autonomía de pensamiento y apertura hacia toda manifestación del espíritu verdaderamente renovadora.

Guillermo Nugent por su parte, y por un camino distinto, ofrece un trabajo igualmente sugerente, que supera con creces las limitaciones formales que una tesis universitaria

(1) Véase el interesante ensayo de Hugo Neira en relación al mencionado "vacío teórico" titulado "Y después de Mariátegui ¿Qué?" publicado en la Selección de Textos de J.C. Mariátegui publicada en 1973 por Peisa.

(2) José Aricó, *Mariátegui y la formación del Partido Socialista en 'Socialismo y Participación' N° 11 p. 160.*

* Libros de Macho Cabrío, Arequipa, 1985.

** Tesis para optar el grado de maestro en CC.SS; México, Flacso, 1984.

supone a la hora de abordar a un pensador tan decididamente anti-académico como es Mariátegui. Nugent rastrea la originalidad del Amauta eligiendo para ello dos vías de ingreso: su relación con Occidente —articulada en *La Escena Contemporánea* y *El Alma Matinal*— y su relación con el Perú —desarrollada principalmente en los *Siete Ensayos*—. A partir de ello encuentra en *Defensa del Marxismo* la materialización de un discurso singular y propio que halla en la figura de la herejía que revitaliza al dogma su expresión más propicia.

Nugent resalta la importancia de la “experiencia europea” de Mariátegui porque fue ella la que le permitió —además de recepcionar el marxismo— comprender la crisis del racionalismo occidental, la importancia del mito en el comportamiento de las colectividades humanas y, por último le hizo tomar conciencia de su pertenencia a otro horizonte cultural —“caótico y primitivo”— cualitativamente diferente al europeo.

Subrayado esto, Nugent constata a partir de 1924 “un desplazamiento de la periferia al centro en la orientación de sus reflexiones” (p. 114) donde lo nacional pasa a lugar preeminente encarnado en la figura del indio y “la nueva generación” que se constituyen como los sujetos portadores de una nueva época. Y ambos encuentran en la tradición —entendida como la presencia andina en constante proceso de renovación— su lenguaje más apropiado: un discurso alternativo tanto al lenguaje del gamonal como al del racionalismo moderno. La tradición deviene entonces el nexo entre las demandas socialistas y las exigencias de un pasado que se reintegra en positivo al presente (p. 146-7). Articulase de este modo “un pensamiento herético porque hizo del mundo oscuro de las tradiciones una realidad “nacional” y “contemporánea” (p. 185). La herejía —mito y tradición— se incorpora al “dogma” del marxismo para revitalizarlo haciéndolo por primera vez viable en América Latina (p. 28-9).

Las obras de Valdivia y Nugent tienen la virtud, pues, de devolvernos a un Mariátegui vivo, dialogante, no encapsulable en fórmulas.

Así lo muestra también su Correspondencia, cuyo mayor mérito reside en que muestra “la comunidad que él logró crear y mantener

con el público”(3). Desde figuras notables de la escena nacional e internacional, hasta anónimos maestros de escuela, presidentes de asociaciones deportivas barriales o jóvenes con ánimo creador; todos ellos encontraban en el Amauta un espíritu libre a la vez que comprometido, siempre dispuesto a la confrontación de ideas y que supo convocar, sin recurrir nunca a la demagogia, a toda una generación dispuesta al cambio.

MARIATEGUI Y LA CRISIS DEL RACIONALISMO.

Uno de los mayores aciertos, comunes a estas dos novísimas relecturas de Mariátegui, reside, sin dudas en que colocan como punto de partida de su pensamiento la crítica que hace del racionalismo occidental.

Por cierto que esta crítica no equivale, como señala Valdivia, a una recusación de la razón (p. 15), sino más bien al cuestionamiento de una determinada manera de pen-

“

Un método se define no por las respuestas que ofrece sino por el camino, por la criterios que brinda para hallarlas

”

sar la realidad, entronizada en la época moderna, que consiste en el esfuerzo puramente conceptual y abstracto por aprehenderla, modelarla y construirla a partir de ciertos paradigmas racionales a priori erigidos como criterio supremo de lo real, de lo verdadero y de lo falso. El idealismo más “metafísico” y el positivismo más “científico” se daban la mano en esta exaltación de una ratio completamente extrañada de la vida, de la praxis colectiva de los hombres y finalmente de la realidad. Extrañamiento que se traducía —con ominosa y paradójica materialidad— en un mundo cada vez más deshumanizado que negaba en la práctica los ideales de justicia, igualdad y libertad que, a nombre de la Razón, había invocado la revolución francesa.

La Primera Guerra Mundial demostró con horror la fragilidad de esos ideales. Pero para Mariátegui mayor importancia tendría el impacto que la política alcanzó sobre la época. Si las jornadas de la Reforma Universitaria de 1918 significaron para él y su generación el “bautizo político”, su estadía en Italia le muestra una nueva dimensión de la política que lo seduce: ya no como burocrático oficio parlamentario sino como desborde y efervescencia callejera que tiene en las muchedumbres a sus protagonistas principales. La política penetra así todas las esferas de la vida humana (EC p. 168) pero con un sentido completamente distinto al que siempre tuvo. Lo que la mueve no es la reposada y fría lógica del cálculo y la negociación inter cúpulas sino la lógica mucho más compleja y “oscura” de las pasiones, las creencias religiosas, los mitos movilizadores, las gestas heroicas; es decir, todo aquello que la ratio moderna había expurgado de su campo de “luminosidad.” La política deja de ser un mero objeto del entendimiento para transformarse en pasión, en “un misticismo combativo, en religión” (Nugent p. 45).

Surge así una nueva época —romántica por antonomasia— y cuyo núcleo es el predominio de fuerzas “oscurecidas” por oposición a la “claridad racional” de la época prebélica. Guillermo Nugent ha percibido aquí, con agudeza, una dialéctica de “clarooscuro” que se completa mediante el uso invertido de la misma: en efecto, esa “luminosidad” de los tiempos prebélicos será para Mariátegui “noche decadente” en la medida en que se contrae en un estéril e infecundo escepticismo (AM p. 23) mientras que la “oscuridad” postbélica será, por su potencia fundacional y creadora, “alma matinal” (AM p. 18-22) (Nugent p. 58).

La crítica de Mariátegui al racionalismo no es, pues, una crítica conceptual que se formula en los mismos términos que aquello que cuestiona, sino que se estructura desde el horizonte de la política, de esa nueva política que Mariátegui —vía Henry Barbusse— identifica con la vida (EC p. 169). Pues lo que el Amauta deplora no es la razón occidental en grueso sino el modo, específicamente moderno, por el cual la razón, en nombre de la exactitud y la objetividad científica, se enajena, se abstrae de la praxis hu-



mana para conquistar una autosuficiencia que la vuelve ciega al movimiento real de los hechos históricos y que la opone —artificialmente— a otras dimensiones humanas como la pasión, la fe, la fantasía a las cuales, sin embargo, se halla inextricablemente unida en la praxis social de los hombres.

En este sentido Mariátegui no es un racionalista pero tampoco un irracionalista. Pues tal dicotomía —como otras que comienzan a pulular en la modernidad y que aún hoy son pesados lastres— es el resultado de ese artificial extrañamiento. Le interesa, por el contrario, restituir la razón a lo que es su fuente permanente y obligada: la experiencia humana, para devolverle, así, su fundamental unidad.

Juan Carlos Valdivia ha desarrollado detenidamente este aspecto “religioso” —en su acepción originaria de re-ligar, reunir— del pensamiento de Mariátegui (p. 14). “El aporte de Mariátegui, dice, radica en que su concepción disuelve los antagonismos del tipo razón-fe, racionalismo-irracionalismo intelecto-vida, materialismo-idealismo” (p. 14). Y los disuelve en virtud, precisamente, de su notable capacidad para percibir la variedad de matices que existen entre esos “contrarios” y que, en realidad, los comunican unificándolos (4).

La ratio moderna —conceptual, apriorística y, en ese sentido, idealista— en su afán de definir, clasificar los fenómenos tiende a descomponerlos, desmembrándolos, mutilándolos para contraerlos a su

“esencia”. Se entiende entonces que Mariátegui subraye la importancia de los mitos que, a diferencia de los conceptos, “son conjuntos de imágenes capaces de evocar, en conjunto y por mera intuición, antes de cualquier análisis reflexivo” (5) la totalidad de los sentimientos humanos. Los mitos, en tanto creaciones colectivas de los hombres, ponen en marcha, de manera integrada y resuelta, todas las fuerzas creadoras de una sociedad. La verdad del mito reside entonces en que unifica, en la práctica, todas las dimensiones de la experiencia social a la vez que satisface la urgente necesidad “metafísica” de absolutos que la Ciencia y la Razón modernas son incapaces de darle por su hipercriticismo (AM p. 23-24).

MARIATEGUI, MARX Y EL MARXISMO

En función de estos vectores que, entre otros, constituyen la intrincada trama de su pensamiento —la crítica del racionalismo moderno y la afirmación del mito movilizador como condición de posibilidad de una nueva época— es factible comprender la peculiar relación que estableció Mariátegui con las ideas de su tiempo en general y con el marxismo en particular.

Ya se ha remarcado el rol determinante que tiene para él la época en la comprensión de los hechos humanos, de sus símbolos e instituciones en la medida en que éstos solo se entienden por referencia a ella.

De hecho, sólo en virtud de este historicismo es posible la dialéctica de “claro-oscuro” que, como señala Nugent, es decisiva en su reflexión.

Pero comprender una época no significa, para Mariátegui, reducirla a unos cuantos conceptos sino transitar sus múltiples territorios y manifestaciones para retratarla desde dentro. No es extraño entonces que se pusiera en contacto con “las ideas que flotan en el aire de la época” al mismo tiempo que con los hechos que iban perfilándola. Una pluralidad de referencias se incorpora entonces a su universo: desde Marx hasta Bergson, desde Lenin y Sorel hasta Chaplin, desde D’Annunzio hasta Trotsky. Y difícilmente puede decirse que alguna de ellas antecedió o rigió a las otras pues, como bien dice Valdivia, “la pregunta por la concepción de un individuo es la pregunta por el proceso de su independencia mental y el papel de todas sus fuentes en este proceso” (p. 29).

Pero si es cierto que Mariátegui toma ideas de todas partes para confrontarlas con su personal experiencia histórica, también lo es que el eje de sus desplazamientos es siempre la oposición entre esas dos

(3) Guillermo Nugent, op. cit. p. 9-10.

(4) “El materialismo si profesa y sirve su fe religiosamente sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista.” Mariátegui dixit. *Defensa del Marxismo* p. 60.

(5) George Sorel, *Reflexiones sobre la Violencia*, p. 181.

concepciones de la vida que expresan las épocas pre y postbélicas. Se podría decir que la evaluación que realiza de los personajes y situaciones que retrata se definen, en principio, en relación a esos dos polos: el iluminismo burgués, positivista y parlamentario de los tiempos prebélicos y el romanticismo revolucionario, místico y callejero de los tiempos postbélicos. Y creo que es por esta vía que se aproxima a Marx y no a la inversa: no es debido a Marx que Mariátegui plantea el problema de su época en los términos historicistas en que lo hace; más bien es en base a esta formulación que el Amauta establece un puente peculiarmente sólido con Marx.

En efecto, si aceptamos que lo que le interesa a Mariátegui en principio —en *La Escena Contemporánea*— es el diseño de una época por oposición a otra; y si aceptamos que esa oposición tiene en la crítica del racionalismo uno de sus puntos fuertes, no es sorprendente que vea en Marx lo que andaba buscando: una teoría que desmontaba el idealismo de la modernidad, a la vez que formulaba un proyecto político de transformación verdaderamente socialista, esto es, expresión de las nuevas fuerzas de la época. Pero sigue siendo una incógnita hasta qué punto conoció Mariátegui a Marx: resulta llamativo que no le dedicara un artículo, que lo cite muy pocas veces y que cuando lo haga sea casi siempre a través de terceras personas: Croce, Labriola, Bukharin, Tilgher, etc. De cualquier manera esto que, desde un punto de vista

académico, podría ser un vicio, se torna en su caso en una virtud: Mariátegui jamás asimiló a Marx como un cuerpo doctrinario de ideas completamente articuladas entre sí, sino más bien como un “método” que es a la vez un “evangelio” en la medida en que porta consigo el mito de la revolución social (DM, p 41).

Un método se define no por las respuestas que ofrece sino por el camino, por los criterios que brinda para hallarlas y que, por cierto, hay que saber utilizar con discreción. “El marxismo es un método fundamentalmente dialéctico, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia” (IP, p. 112). Es decir, el pensamiento de Marx representa, para Mariátegui, la recusación más enfática y consistente del idealismo moderno siempre y cuando se lo entienda en su sentido materialista y dialéctico como un enfoque que se funda en el análisis de los hechos históricos, “sin descuidar ninguna de sus modalidades” (IP, p. 112), y que pone atención especial, pero no exclusiva, en el soporte económico de los mismos.

UN PENSAMIENTO VIVO

Los conceptos materialistas, para ser tales, no deben ser contruidos a priori, sino traducir lo que la realidad expresa (DM, p. 130), tienen

que ser provisionales y estar sujetos a una renovación constante a la luz del nuevo estado de los hechos históricos. Cuando los conceptos se extrañan de la realidad para cosificarse como verdades a priori, en ese momento se vuelven idealistas, por más que sigan utilizando el mismo lenguaje que el materialismo marxiano. Ya lo decía Mariátegui en el editorial del número 17 de *Amauta*: “No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta, indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal, concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento.” De ahí que las llamadas “inconsecuencias” de Mariátegui con la ortodoxia marxista, como las llamó Víctor Andrés Belaúnde (6) no sean en realidad otra cosa que la ejemplificación más nítida de su originalidad.

Ahora bien, Robert Paris se ha encargado de mostrar que esta manera de interpretar a Marx coincide con la interpretación de Benedetto Croce expuesta en su *Materialismo Storico ed Economía Marxística* (7) que Mariátegui no sólo leyó con avidez, sino que frecuentó en múltiples ocasiones utilizándolo, incluso, para realizar su “Defensa del marxismo.” Si tenemos en cuenta, por otra parte, la impronta de Sorel y Gobetti en su lectura de Marx, podemos suponer que Mariátegui conoció al autor de *El Capital* en gran medida ex audi. Sin embargo esto no es lo decisivo; lo fundamental estriba en que esta interpretación crociana de Marx que hace el Amauta, le permite articular, sin que haya contradicción, sus múltiples influencias no marxistas con su filiación definitivamente marxista.

El vitalismo y voluntarismo de Bergson, la teoría de los mitos de George Sorel, el pensamiento liberal de Gobetti, la “agonía” de Unamuno, etc., difícilmente hubieran podido articularse con su vocación socialista si es que JCM hubiera asimilado el marxismo a través de la ortodoxia de la época, incluso si es que se hubiera convertido en un marxólogo ajustado a los marcos analíticos de Marx.(8) No hay que olvidar el eurocentrismo e iluminismo decimonónico que en muchos pasajes atraviesa la obra de éste, y que hizo ver a Mariátegui la necesidad de actualizar “sin dejar de basarse en ninguna de las grandes adquisiciones del 900 en filosofía, psi-

Eduardo Tokeshi



cología, etc.” (IP, p. 16). Es extraordinariamente sintomático que el mismo Mariátegui se refiriese a su *Defensa del marxismo* como una obra que tiene algunas “conclusiones desfavorables al marxismo”, “como un trabajo exento de todo pedantismo doctrinal y de toda preocupación de ortodoxia” (Cartas a Samuel Glusberg, 10 y 11 de marzo de 1929).

Pero hay otra cosa, fuera del método, que Mariátegui encuentra en Marx: el descubrimiento de la noción de proletariado “y tras la noción, la realidad del proletariado como clase esencialmente antitética de la burguesía, verdadera y sola portadora del espíritu revolucionario en la sociedad industrial moderna” (DM, p. 74). Así el concepto de proletariado que surge de una realidad concreta: el trabajador, la mano de obra capitalista, vuelve a ella de modo transformado, esto es, como “clase consciente de su naturaleza, de su legitimidad y de su rol histórico. Marx devela, en términos que se quieren científicos, al proletariado como agente de la revolución socialista, cosa que Mariátegui en cambio percibió directamente desde que llegó a Europa y experimentó la época romántica de la revolución socialista como “mito de nuestra época.”

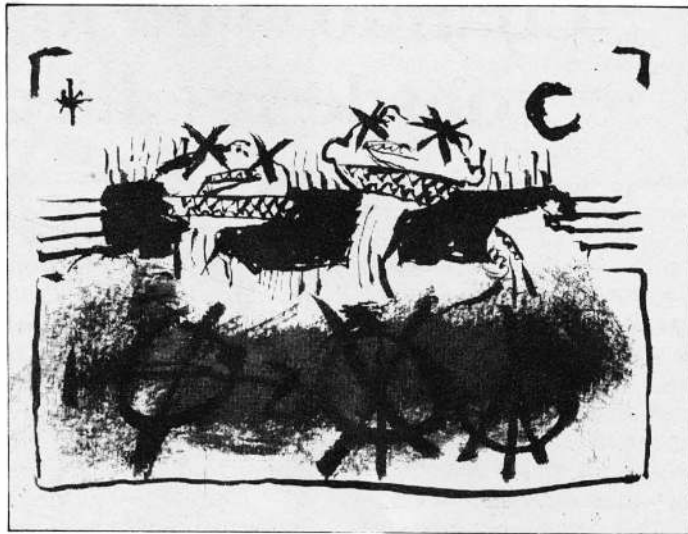
En consecuencia Mariátegui fue marxista no a “la letra sino al espíritu” (SO, p. 119), lo que quiere decir que se identificó no tanto con los textos, con el aparato conceptual —que probablemente desconoció en buena parte— sino con la fuerza, la potencia movilizadora de un pensamiento que, como el de Marx, fue capaz de convocar a las masas y encender en ellas el mito de la revolución social. Mariátegui se afilió, entonces, a la vocación socialista, al pathos, al instinto —en el sentido nietzscheano— revolucionario de Marx, a su concepción de la vida que, como dijimos, es lo que define en última instancia a un hombre, por encima de su doctrina.

(6) Cf. Víctor A. Belaúnde, *La Realidad Nacional*, p. 3.

(7) Cf. Robert Paris, *La formación ideológica de J.C. Mariátegui*, cap. V

(8) Cf. Alberto Flores Galindo, *La Agonía de Mariátegui*, p. 53, 54 y 59.

Eduardo Tokeshi



APOLOGIA DEL DOLOR, DESCREDITO DE LA RAZON: LA APUESTA EQUIVOCADA

GONZALO PORTOCARRERO

Se dice que el sufrimiento humaniza y la pena redime. El dolor es el origen de la conciencia, el principio de la esperanza y la base de la fortaleza. Sufrir es seducir a Dios para ganar su amor y compartir su gloria. Mientras tanto el placer es el fugaz engaño del pecado y la paz la cobarde abdicación ante la muerte. Huyendo de ellos, obedeciendo la voz que le demanda su entrega, el alma encuentra en la renuncia el camino de la gracia. La vida del alma es la muerte del deseo.

También se dice que la razón es frívola y descreída, que explica todo pero no comprende nada. Lo teórico es lo caprichoso y lo académico lo inútil. La razón enfría el sentimiento, desenraiza el sentido y magnifica la conciencia. Desencadenado por la duda, el pensamiento desdeña la fe incierta y se propone, en vano intento, aceptar sólo lo que puede demostrar. Pero en vez de la paz de la certeza, es una lucha sin tregua el resultado de un empeño. Cuando la multiplicación de preguntas sin respuestas lo persuaden de que corre pero no avanza ahora la calma e implora por su descanso. Entonces retrocede obediente ante el misterio y antes de desaparecer, ya sabio, se sonríe, lamentando divertido, su iluso desvarío.

Pero lo que no se dice es que santificar el dolor y denigrar la razón constituyen la fórmula del hechizo que convierte al absurdo en aparente sentido. El azar se transforma en providencia, la resignación en sabiduría y el vivir en sobrevivir. Encadenada a la inercia mientras la vida pasa, la conciencia esclava goza cuando el fantasma de su libertad pena.

Cuando Maradona arrancó desde media cancha...

ROMEO GROMPONE

En mi caso, que por razones desconocidas tiendo a entrecruzar la música con el fútbol, me acordé de Bix Beiderbecke, un músico de jazz de la década del veinte que improvisaba con el fondo de una banda con mucha voluntad pero de un sonido apagado y machacón (algo así como un equipo de fútbol dirigido por Salvador Bilardo). En el momento que Bix empezaba a frasear las notas con su corneta, nos convencía que sus acompañantes no eran tan malos como creíamos; todo se explicaba por lo que venía después.

También estuve cerca otra vez de los partidos callejeros, cuando nos tocaba integrar el mismo equipo con el mejor jugador de varias cuerdas a la redonda, a quien le reclamábamos airadamente un pase, aunque en el fondo comprendíamos que nuestro compañero no estaba tan equivocado en tratar de encargarse él solo de la defensa contraria. Me vino a la memoria también la habilidad de mi amigo Pedro quien podía pasar una minúscula pelota de goma del pie derecho al pie izquierdo sin hacerla caer, todo el tiempo que fuera necesario, hasta que nos durmiéramos de aburrimiento.

Maradona mide 1.62, nació en un lugar tan improbable como Villa Fiorito, tiene tendencia a engordar, su juego es el de un muchacho de barrio popular de cualquier ciudad de América Latina. Es sencillo imaginarlo en un partido en la calle con dos piedras marcando una cancha en la que Rummenigge, por ejemplo, estaría desconcertado. No es de extrañar entonces que de una manera u otra, por caminos más o menos intrincados, todos fuéramos a terminar en una pequeña cancha de fútbol,

Cuando Maradona arrancó desde media cancha eludiendo uno a uno los defensores ingleses sin olvidarse del arquero Shilton, y como si prosiguiera su carrera sin tiempo de gritar el gol, comenzó a hamacarse por la izquierda y enfiló nuevamente hacia el arco— con esa manera de llevar la pelota propia de los grandes jugadores en la que parece que al mismo tiempo no se tiene idea de lo que va a ocurrir y estuviera todo pensado al detalle— y fueron quedando en el camino los mediocampi tas belgas, superados, inocentes, despistados, hasta entrar en el área, sortear al defensa Renquín y tocar la pelota hacia el otro lado del Pfaff (que ya estaba comprendiendo en el aire que la lógica sobraba) cada uno de los que les gusta el fútbol se consideró investido de la autoridad de soñar y de interpretar a su manera.

un terral, una plaza o un parque. Por cierto es una buena forma de recordar y de fantasear.

Entretanto, el comentarista uruguayo El Vecco nos explicaba desde un principio que este mundial iba a ser para los europeos. Cambió de libreto en la final sin tomarse la molestia de rectificar sus opiniones anteriores, quizás para desmentir la existencia del espíritu autocrítico que dicen caracteriza a los nativos de su pequeño país. Pocho Rospigliosi nos telefoneaba desde México para explicarnos que por fin estábamos ahora ante un Maradona disciplinado. Seguramente porque acató los sabios consejos de Bilardo que le sugería eludir a cinco rivales ingleses como un procedimiento inesperado para llegar al gol.

Por su parte, Jaime Bailly debutaba como comentarista avizorando genialmente, al minuto de empezado el partido entre soviéticos y húngaros, que los primeros ya mostraban un fútbol mecánico y sin inspiración. Sus interesantes reflexiones fueron confirmadas cuatro minutos después cuando la URSS convertía su segundo gol a partir de tres pases seguidos en que la pelota no tocó el suelo, culminando por un disparo al ángulo de Aleinikov desde más de cuarenta metros, indicio de lo lejos que se puede llegar practicando jugadas de laboratorio.

Quizás, estos juicios nos dan a todos impunidad para hablar de fútbol. Como se preveía fue un campeonato en que el mediocampo estuvo superpoblado de volantes pero ello no trajo como consecuencia la especulación o la marca encimada. En verdad, agrupar jugadores en esa zona puede permitir más variantes ofensivas que si se coloca tres hombres de ataque en posiciones más o



Eduardo Tokeshi



menos fijas, haciendo que en este último caso las jugadas sean más fáciles de adivinar y las defensas tomen con seguridad puntos de referencia en la marca. Francia, Dinamarca y Brasil fueron los que mejor aplicaron este ordenamiento con la variante de irrupciones sorprendivas de los defensas, como Amorós, Beauxis y Olsen.

Los delanteros de punta tuvieron que moverse por todo el frente de ataque e incluso ir a buscar la pelota atrás, si los pases no llegaban. El resultado fue que en este mundial nos encontramos con centros delanteros más dúctiles, capaces de armar juego; zafarse de la marca recurriendo a la habilidad y no sólo a la fuerza; buscar la sorpresa atacando por distintos flancos; arrastrar marcadores para permitir el ingreso de los volantes; en suma, borrar la idea del cazador solitario en busca de una oportunidad que acaso no se iba a presentar nunca. Fue un mundial de grandes jugadores de punta como Careca, Butragueño, Elkjaer-Larsen, Belanov, Liaeker, Valdano en el partido contra Alemania. Como consecuencia de esta mayor fle-

xibilidad táctica la figura del "stopper" sin otra misión en la vida que seguir paso a paso al número nueve perdió, afortunadamente, parte de su eficacia y sólo muy pocos equipos pusieron hombres encomendados a esa función.

El mayor agrupamiento de volantes hizo también que los laterales fueran más conservadores en su juego, prescindiendo de las largas carreras que emprendían en dos mundiales anteriores, dejándonos sin aire de sólo mirarlos. Se dieron sin embargo algunas excepciones brillantes, Amorós en Francia, Josimar en Brasil, un jugador de andar desconcertante que avanzaba y avanzaba dando la impresión que se iba a caer un segundo después engañando a los rivales y a los espectadores y hacía goles desde ángulos que para cualquier otro sería imposible. Josimar tenía seguramente criterios insondables sobre la naturaleza de las leyes del equilibrio y los lugares desde los cuales resulta más sencillo disparar al arco.

Los equipos sorprendentemente excluidos de las etapas finales de definición, fueron Dinamarca y la

Unión Soviética. Dinamarca no fue la reedición de la Holanda de 1974 ni una demostración del fútbol del futuro, como ha señalado Menotti con exageración. Su fuerte radicó en tener jugadores habilidosos e inteligentes que manejaban a la perfección el cambio de ritmo, realizando un conjunto de combinaciones aparentemente intrascendentes en el medio para adormecer al contrario, y a partir generalmente de Lerby, llegar súbitamente al arco contrario, en dos o tres pases. Este arte no es una novedad europea, sino un secreto que dominan los grandes equipos. Didí en 1958, Pelé en 1970 eran los encargados de orquestar en Brasil esas bruscas transiciones. Los daneses fueron superados por España en un partido desconcertante, en la que Calderé y López corrieron como nunca hemos visto en una cancha de fútbol, y Butragueño se encargaba de hacer una precisa rendición de cuentas con todos los yerros de la defensa contraria.

La Unión Soviética utilizó todas las variantes ofensivas, desde llegar con la pelota dominada, pegada al pie, a sorprender con pases precisos que recorran más de la mitad de la cancha para alcanzar su destino. Fue eliminado injustamente por dos goles belgas en posición adelantada. El partido de Brasil y Francia nos dejó con la tristeza de haber visto por última vez una generación de jugadores brillantes, Socrates, Platini, Zico, Giresse, Junior, y Tigana. Tuvieron su segunda y algunos su tercera oportunidad, acaso cuando ya era demasiado tarde.

La FIFA organizó los partidos al mediodía por sus contratos con la televisión, atentando contra el físico de los jugadores y la belleza del juego. El "fixture" excepcionalmente favorable a México no fue obra del azar o de los dioses. Los árbitros cometieron errores garrafales y mostraron una predisposición a favorecer a algunos equipos y perjudicar a otros. El cerco se va estrechando sobre lo que el fútbol tiene de belleza, de pasión, de alegría y hasta de esa pequeña desventura que es la derrota del equipo que queremos. Por esta vez Maradona consiguió saltarlo. 🐾

Como era previsible, harta piedra trajo el torrente de alegatos —y, cómo no, exabruptos— contra los subterráneos, especialmente tras la nota aparecida en el N° 3 de esta revista. Pero el río ya hace mucho que venía sonando: recuérdese nomás que semanas antes un canal de televisión había convocado a curas, siquiátras y miembros de la policía para que analizaran la conducta de estos vándalos del rock. Lejos de ser interesante discernir si se trata de pecadores, orates o delincuentes, creo que lo que bien merece la pena es alcanzar a los lectores de El Zorro, cuya mayoría seguramente no es especialista en estos temas rockeros, algunas precisiones para que se hagan una idea más clara de un fenómeno que no por irregular o ambiguo es menos importante.

¿Quién le teme a los rockeros subterráneos?

SIGFRIDO LETAL

1. LO QUE REALMENTE SE DISCUTE

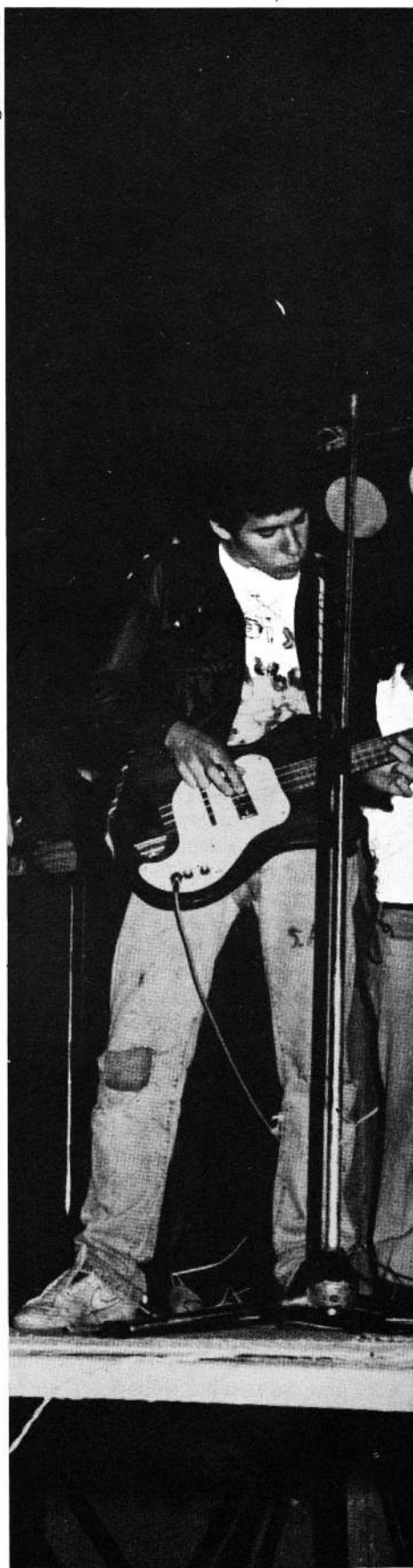
En el artículo que mencionaba al comienzo ¹ quise dar mayores luces sobre el asunto, a partir de dos o tres hechos donde la izquierda, o parte de ella, habían apresurado un juicio más que sumario que terminaba, como es obvio, en una ridícula condena. Una suerte pues de marcartismo al revés.

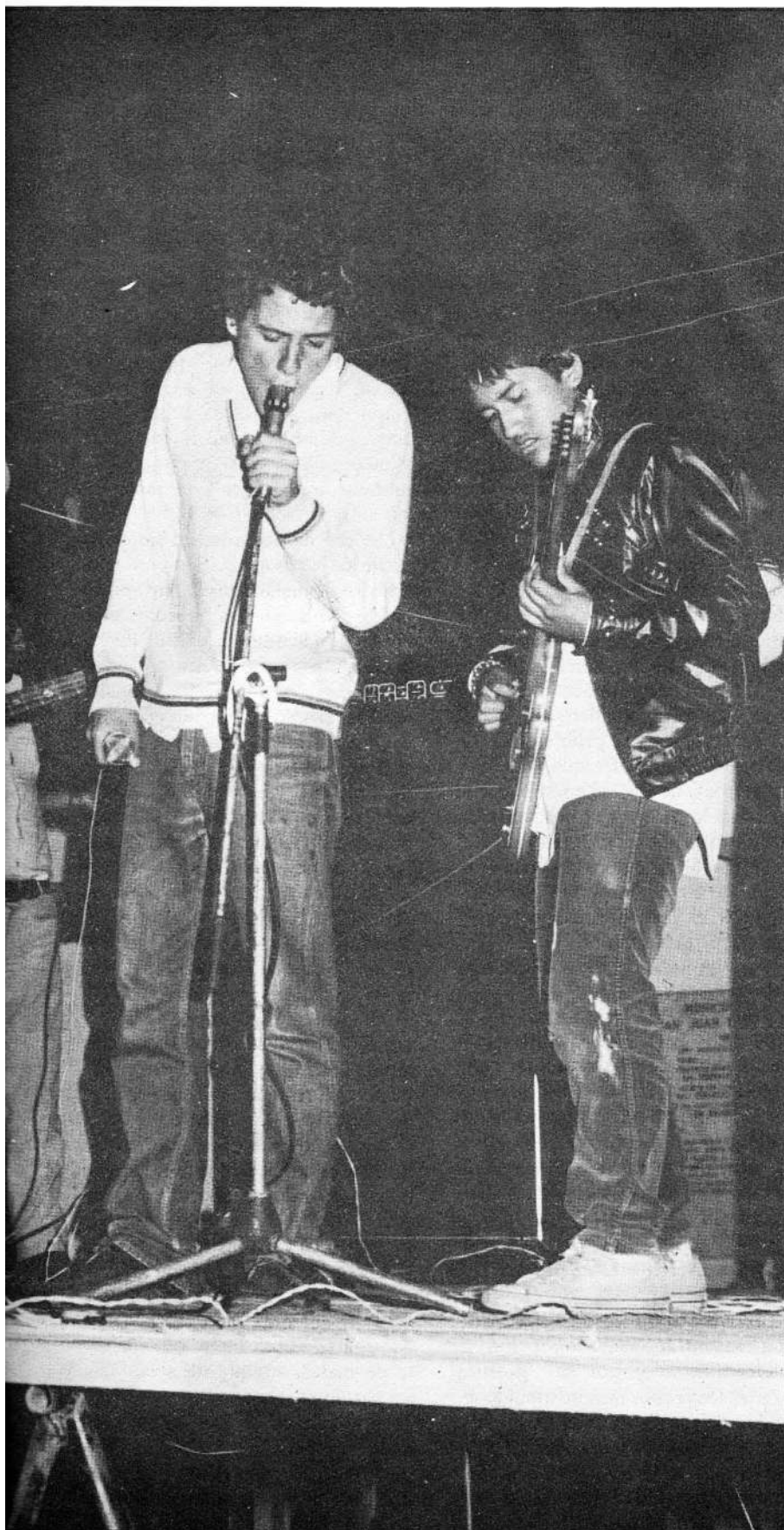
Para demostrar que mi punto de vista era incorrecto, cuando no tramposo, aparecieron las réplicas de Augusto Ruiz en **Hipocampo** y Quique Larrea aquí en casa². El primero, tras gruesas tergiversaciones de lo que yo había escrito, una confusa teorización y un ostentoso sancochado de datos que camuflaban el craso desconocimiento del tema, junto con la trasposición mecánica y acrítica de conceptos de sociólogos e historiadores ingleses, todavía confinados en los paradigmas interpretativos del sesenta, no

hacía sino redundar —con variantes, claro está— en los viejos esquemas de los que me quejaba en dicho texto. Más interesante resultó el artículo de Larrea, pues hilvana con inteligencia una serie de (pre) juicios bastante extendidos y enraizados en la intelectualidad de izquierda y rockeros vinculados a generaciones anteriores: su coherencia es pues la de ese sentido común.

Pero esto que en ocasiones puede ser una virtud —**Mens sana in lugare comune**, diría Monsivais— lo que hace en realidad es poner al descubierto la discusión de fondo entre concepciones diferentes de el arte y lo popular, que no de la política, que ya sería mucho discutir. Y me toca, ay, el dudoso privilegio de defender a quienes aparecen atentando contra honorables ideas que se han ganado, con su vigencia, un lugar privilegiado en el corazóncito de todo intelectual que se estime³.

Jorge Deustua





2. EL RU(G)IDO DE LA CIUDAD

Digamos que son las cinco de la tarde y nos hallamos en una esquina del Cercado. Paredes grises y descascaradas contrastan con el incasante flujo de los multicolores emblemas de las líneas de microbús. Gente que sale apurada de la oficina: en la calle las veredas están repletas y desbordadas por transeúntes fatigados, e irritables. Embotellamientos, desorden, estridencia de claxons y ambulantes ofreciendo sus productos; alguien es víctima de un escapero y sus gritos de auxilio rebotan hasta perderse en los rostros indiferentes de la muchedumbre. Lima.

Imaginemos que hemos seguido caminando con las pequeñas multitudes que se agolpan al filo de la vereda para cruzar la pista. Así, a la espera de la luz en el semáforo, será posible apreciar el generoso intercambio de insultos entre un cobrador de la línea X y un pasajero poco dócil que habla de sardinas y algo relacionado con el respeto. Quizás también el silbato de un guardia, la aguda voz de un niño cantor, el tronante paso de vehículos con el escape roto o el motor cayéndose a pedazos, podrían llamar nuestra atención. Pero acerquémonos, más, repito, es Lima, una metrópoli cualquiera en América Latina: concentración urbana, miseria, caos, violencia, ruido.

Ruido. Y no sólo el centro de la ciudad; los distritos populosos que lo rodean poseen asimismo, y en oportunidades alcanzan cotas insospechadas, de bullicio y violencia. Esto, sin mencionar la violencia que proviene de la política: granadas, petardos, balazos y sirenas.

1. El Zorro de Abajo N° 3, Diciembre 1985.

2. Hipocampo, Suplemento dominical del diario 'La Crónica', 9/2/86 (a este artículo no le dedicaré mucho, porque ya otra persona se encargó de poner las cosas en su lugar. Ver: Hipocampo, 9/3/86) y El Zorro.... N° 4, Marzo 1986.

3. Bueno será dejar constancia de dos artículos más equilibrados en su crítica y valoración de los subterráneos: el de Abelardo Oquendo Hraud en Debate No. 36 y el de Víctor Patiño en La Casona No. 5-6.

Diferente es lo que ocurre en barrios residenciales: allá todo es frío y silencioso, las calles están casi desiertas —en sectores de Camacho, La Molina o Monterrico ni siquiera hay veredas— y en sus zonas comerciales apenas si resalta el ronroneo de las modernas cajas registradoras. Aún en sus picos de efervescencia social (comercial), la moderación —signo inequívoco de “buena educación”— aplica su reluciente guillotina para cortar cualquier **exceso** que pueda parecerse a la **vulgaridad** y **estridencia** de las clases bajas. Pues son ellas las que se visten con “colorines”, discuten como “placeras” y gritan como “callejoneras”.

Y si música es, en rigor, organización de sonidos, habría que ver con qué banda sonora se crece y se vive cotidianamente; ello permitiría determinar, junto con otras instancias que intervienen en dicho proceso, las sensibilidades musicales que coexisten **legítimamente** en la urbe.

3. Y LOS LLAMARON SALVAJES POR NO SABER ANDAR SOBRE PARQUET

En nuestro medio se vienen desarrollando dos expresiones musicales estigmatizadas por el espantapájaros del “buen gusto”: la chicha y el rock subterráneo. En ambas se critica su condición espúrea, vulgar, excesiva —una por melodramática y otra por agresiva— y, finalmente, ruidosa. La música es, dicen, un ARTE. Y el arte, por supuesto, es concebido como una especie de paraíso portátil del buen gusto y la armonía; nociones que utilizan cual si fuesen universales que operaran del mismo modo para las múltiples **socialidades** que habitan la ciudad. Aunque el tema desbordaría estas notas, no puedo dejar de preguntarme ¿qué tendrán que ver las músicas cultas y refinadas con el **chongo** ciudadano que visitamos en el acápite anterior? Manifestaciones modernas de una sensibilidad plebeya y juvenil —una de sectores criollo-populares y otra de migrantes andinos—, lo cierto es que la chicha y el rock subterráneo son las que mejor expresan, a su peculiar manera, lo que significa vivir

(en) Lima para las mayorías.

Pero dejemos a un lado la chicha, que su reciente prestigio sociológico la ha provisto de variados defensores, y quedémonos con los sonidos que hacen esos “mocosos malcriados, engreídos (y) disfrazados de víctimas del sistema”⁴ que han irrumpido, sin que nadie los invitara, en el templo immaculado de la música a profanar la santidad de sus más castos sacerdotes.

En primer término conviene aclarar que tras el membrete simplificador de “Rock Subterráneo” se ha estado hablando, sin mencionárselas, de las distintas ondas que se desarrollan desde dicho espacio: el **pop** (La Resistencia, Inodoro), el **rockabilly** (Exodo), el **dark** (Los Yndeseables, Feudales), el **rockandrol** (LeuSeMIA, Flema), el **afterpunk** (Zcuella Crrada, Delirios Krónicos), el **hardcore** (Guerrilla Urbana, Excomulgados, Sociedad de Mierda) y, de un modo u otro, la **fusión** (Del pueblo, Seres Van). Que se ilustre el lector, que el público no lo necesita, simplemente oye y se vacila: tal es la proliferación de estilos e identidades que caracteriza al rock de los ochenta. No sé si el árbol impide ver el bosque, pero el hecho es que, por ignorancia, mala intención, o ambas cosas, se tiende a juzgar a toda esta multiplicidad por su vertiente más violenta y primitiva: el **harcore**.

Soy consciente de que semejante enumeración, aparte de espantar a los xenofobos de siempre, resultará de lo más extraña a los lectores; pero se trata tan sólo de la pluralidad de variantes que posee el rock contemporáneo y que cualquier fanático conoce, aún a pesar de que los **mass media** tienden a difundir sólo sus versiones más estandarizadas y digeribles.

4. EL SONIDO Y LA FURIA

Lo de “subterráneos” les viene por su intransigente oposición al mercantilismo y por su postura contra los grupos más institucionalizados del rock nacional. Asimismo por el circuito de producción, circulación y consumo en el que se mueven, un tanto por decisión propia y otro porque el establishment

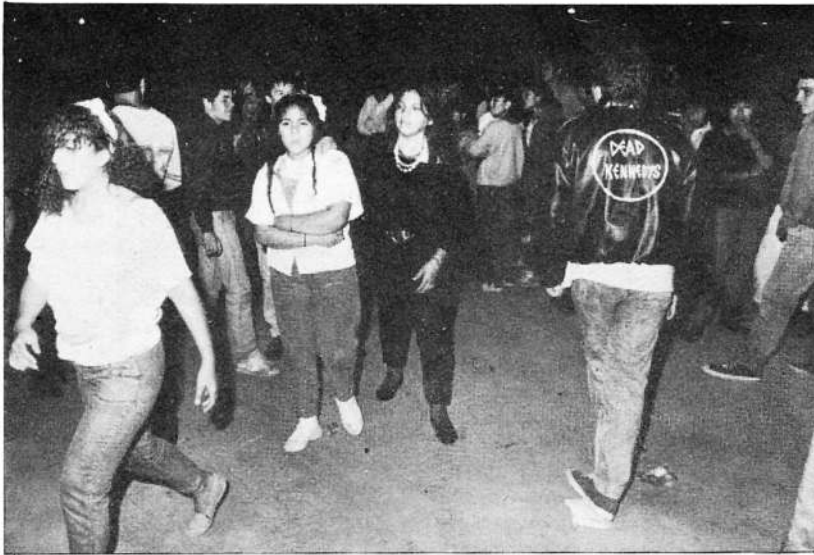
rockero los combatió desde el principio y les dejó libres sólo las zonas marginales, que jamás le interesaron (Villa María del Triunfo, Rímac, San Juan de Lurigancho, Comas, Barrios Altos, Carmen de La Legua, Mirones, El Agustino), aunque, un par de veces al año se invitaba a algunos grupos a los escenarios privilegiados (Miraflores, Barranco, Jesús María).

Si a Larrea la constitución de un circuito alternativo **real** le parece irrisorio porque en el país hay muchos de índole informal, se debe a que existe una diferencia muy grande entre quienes hacen música como **hobby** en sus ratos de ocio y quienes ven en el rock —por los motivos que fuesen— la razón de sus vidas.

Se me ha acusado, no sin cierta razón de ser poco crítico con estos “mocosos malcriados.” Sin embargo se olvida que las oportunidades en que he acudido a diarios de circulación nacional y aún a revistas como ésta, es porque los vándalos estaban siendo objeto de condenas y escandalizadas inyectivas, que no sólo venían de esos que uno de mis replicantes llama “cucufatos cuadrículados”, con argumentos deleznales que merecían ser desbaratados. Por lo demás, dar **línea** o lecciones de urbanidad jamás me ha parecido demasiado atractivo; y si no hacía valoraciones estrictamente estéticas es debido a que más me interesaba la globalidad del fenómeno cultural.

Obviamente, como en cualquier parte, entre los subterráneos hay grupos buenos y malos; pero también es cierto que la música se hace de acuerdo a las condiciones materiales de que se dispone, y en esa medida es explicable que el **hardcore** sea el estilo predilecto para empezar: su carácter simple y elemental lo hace fácilmente asequible. Mucho se ha hablado de su onda anti-artística y panfletaria. Lo que ocurre es que no se tiene en cuenta que el arte culto es diferente del arte de masas, aunque de aquel tenga bastante: en esta nueva condición, el arte ya no es **visto** o **consumido** en tanto ritual de ‘lo bello’, sino que es **vivido** como una **práctica** generadora de intensidades, es decir, una **práctica** simbólica que se

Jorge Deustua



vale tanto de signos artísticos como de signos llanamente comunicativos. Y, en este caso orientados a expresar una identidad grupal y sectorial en proceso de constituirse por oposición a lo institucional. La radicalidad de la propuesta del **hard-core**, en esa medida, es entonces comparable a experiencias límite en el arte, tan extremas y distantes entre sí como las de Duchamp y Cage en el campo de las formas mismas y las de ciertos artistas latinoamericanos bastante ganados por la denuncia directa.

¿Qué son sino los murales de Diego Rivera, las películas de Jorge Sanjinez, o el cartel y la historieta cubana? ¿Existe acaso un límite claro entre Arte y Panfleto?

El minimalismo punkero de los vándalos no es pues nuevo ni original, ni ellos ni su público pretenden que lo sea: únicamente les es útil para entretenerse y putear un poco por lo que ocurre en su medio social. Que a unos no les guste el modo en que lo hacen no evita que a otros sí. En el fondo, lo que indigna a los nuevos cancerberos de la estética es que quienes protagonizan tal tipo de experiencias no sean artistas "diplomados", como los del párrafo anterior, sino, unos simples "mocosos malcriados."

5. ACADEMICISMO, ¿ENFERMEDAD SENIL DEL IZQUIERDISMO?

Tanto Ruiz como Larrea incu-

rren en discutibles formulaciones de "lo popular." Para el primero, le es escalofriantemente fácil decantar su lado "bueno" (progresista) del lado "malo" (retardatario), a la vez que confunde el mismo término con algo así como ser de izquierda. Lo cual por supuesto deja fuera todo lo que no puede ser canalizado por el discurso político tradicional, ni ser fijado por el compulsivo positivismo taxonómico de las ciencias sociales.

El segundo, continúa manejando concepciones esencialistas y prefigurativas que perciben lo popular como un ideal y no como una realidad viva. Es así que nos surte de una práctica receta con la que podremos estimular el desarrollo de aquello que sólo está en "potencia". De igual modo, me parece que entrevera una categoría cultural con otra más próxima a los marketings de Radio Panamericana: si el rock subterráneo —dice Larrea— quiere ser popular... debe gustarle a todos.

Creo que a estas alturas ya está bastante claro que ningún grupo subterráneo, como ocurre en los países donde hay buen rock, va a ser **totalmente** masivo: tal es el sino —y la estrategia— del nuevo rock de los ochenta: así como se desconfía de los rollos totalizadores y los proyectos musicales generalizables a **toda** la sociedad, sus ritmos están dirigidos a consolidar identidades y satisfacer auditorios por zonas, barrios, esquinas, pandillas, colleras. Casi que cada grupo habla a sociali-

dades específicas, parciales.

Y sospecho que es superfluo aclarar que no digo esto porque me veo "obligado a develar la esencia de una actitud que en el escenario ha comunicado otra cosa": únicamente explico algunos dispositivos culturales que desconoce la gente ajena al rock, que para ellos se escriben estas líneas. Si en el artículo anterior parece que critico al público, la razón es que en esas dos oportunidades estaba mayoritariamente compuesto por izquierdistas premunidos de esos modestos prejuicios que sirven para cautelar su virginidad ideológica.

En cuanto a "frustraciones", ni siquiera esas dos lo fueron realmente —y no lo ignoran ambos autores—: la única frustración grave que han conocido estos "mocosos malcriados", es el fracaso de su autoorganización. Pues lo puramente espontánea, si bien es cierto que favorece la manifestación de lo genuino y libre, también limita con crueldad sus posibilidades de futuro **como movimiento colectivo**.

Finalmente, debo confesar que si me he extendido tanto y por momentos he sido brusco se debe a que mis dos oponentes llevaron al papel, repito, opiniones hartamente extendidas en ciertos círculos intelectuales y políticos donde se raja sin haber asistido a un solo concierto u oído atentamente a más de dos bandas, en las precarias grabaciones que realizan, y sin siquiera saber mínimamente lo que ocurre en la escena rockera internacional (no se debe olvidar que el rock, al igual que todo lo que viene por medios masivos, forma parte de una cultura transnacional). Reproche del que, ojo, tampoco se libran Ruiz ni Larrea.

Condenar algo que se conoce mal dice mucho de estos caballeros, la mayoría egresados universitarios, a quienes aterra lo nuevo quizá porque los hace sentirse viejos. Pero dejémoslos, no pretendo dar lecciones de ética y metodología a nadie: sería entrar en un terreno en el que profesionales más pacientes y capacitados que yo, evidentemente, han fracasado. 🐱

4. Larrea, Op. cit.

Eduardo Tokeshi



LA ÚLTIMA NOVELA DE VARGAS LLOSA

El caso de los espíritus confundidos

OSWALDO CHANOVE

Sin embargo, ese acoso, esa persecución sistemática, ese duelo peligroso entre el investigador y el antisocial, parece tocar puntos neurálgicos de lo humano en aspectos tan disímiles como lo metafísico y lo socio-económico. Algunos cuentos de Borges son claros ejemplos de fascinación por ese ingrediente básico de la literatura policial: la especulación. Por otro lado, autores como Chandler, Himes o MacDonald se introducen con violencia en el interior del edificio de la sociedad y exponen con inevitable ironía los contrastes, los rumbos salvajes de la inteligencia, la realidad bajo el cósmico. No es extraño entonces que el género policial goce en la actuali-

El género policial surgió sin pretensiones en el espacio de la literatura.

Se supone que el hecho criminal es un acontecimiento marginal y extraordinario en la sociedad y, en consecuencia, apropiado para un ejercicio lúdico, para gozar de un buen rato de esparcimiento, libre de las siempre molestas implicaciones personales.

dad de un curioso prestigio, incluso entre los sectores más atildados y, que hasta haya prestado su aparato a escritores de novelas totales (por ejemplo *La Cabeza de la Hidra* de Carlos Fuentes).

Los más vistosos logros de la novela moderna se han conseguido en base a una labor expansionista, a una ruptura de barreras y de límites a la busca de una consecuencia mayor entre lo real y la imagen de lo real que inventan los pueblos. Pero lo original de aquel lenguaje ya ha empezado a dejar de serlo, y el curso natural conduce a crear una nueva tradición. Así, no resulta sorprendente que en la actualidad muchos creadores se interesen por géneros literarios de es-

estructura altamente definida para, escudándose en la parodia, establecer un contacto con esas cristalizaciones de la historia que denominan tradición.

La intención de Vargas Llosa de aprehender la novela policial se hace evidente ya desde el título, pues esta pregunta (¿quién es el criminal?) es la interrogante básica, la chispa de encendido que hace marchar este tipo de obras. Es también muy visible la presencia de una variante del esquema clásico Holmes-Watson en la pareja Teniente Silva-Lituma en la que, al igual que en las novelas de Conan Doyle, Lituma/Watson es el representante del lector, el punto de vista que sirve para manipular la intriga. Si bien la novela está escrita en tercera persona, la frecuente invasión del personaje en el espacio destinado al narrador socava el distanciamiento, y consigue de esta manera un efecto de primera persona, una mayor identificación con el individuo que nos sirve de visor. Este procedimiento que posiblemente pretendía acopiar una abundante dosis de subjetividad del lector, destruye una parte considerable de la capacidad de sugestión del tema y de su enfermizo nudo. La impresionabilidad del lector, excesivamente conducida, no alcanza a constituirse en una emoción trascendente. Es así que la novela se desplaza rápidamente hacia una desilusionante e inocua corrección.

Si bien no se puede hablar de intención satírica al asumir el género policial, es claro que hay un ánimo alusivo que lleva a delatar la especificidad del mecanismo que caracteriza a estas novelas. En el capítulo cinco se ilustra cómo se "ablanda" al interrogado por medio de maniobras dilatorias que buscan el desconcierto y la exasperación; simultáneamente el escritor aplica el mismo procedimiento con el lector. Algunas páginas más adelante se parodia la relación jerárquica existente entre el Investigador-compañante-lector, cuando el personaje activo (Teniente Silva) dice lo que el acompañante (Lituma) y los lectores sólo tenemos en mente: "Más que transmisión de pensamiento, era milagro. Su superior hacía las preguntas usando las mismas palabras que se le ocurrían a Lituma." (p. 100)

La novela policial clásica se constituyó básicamente en torno a un

acertijo, a una investigación, al suministro sistemático de datos que conducen a localizar al criminal. Es un duelo entre el novelista y el lector que se desenvuelve siguiendo un curso bastante regular en el que el lector —hacia la mitad de la novela, vivirá la ilusión de haber alcanzado una certeza. Pero siempre el novelista esconde una carta debajo de la manga; pronto desbarata todas aquellas suposiciones por superficiales y, luego de un momento de confusión, surge la sorpresa final, el contundente desenlace.

Vargas Llosa en esta obra plantea la información de tal manera que muy rápidamente el lector llega a una conclusión y, las siguientes páginas no hacen otra cosa que confirmarla con algunas inquietantes revelaciones que tienden a transformar la primera pregunta (¿quién mató a Palomino Molero?) por otra mucho más amplia, imprecisa, que es casi un gesto de extrañeza, un malestar, un rictus.

DOLOSA OBSESION

El cuerpo empalado de Palomino Molero incita primero a una inquietud, que luego se agiganta hasta alcanzar los niveles febriles de la obsesión. La imagen del torturado cantante de boleros no abandona ni un solo instante a Lituma que, al conseguir por propia iniciativa datos que reclaman una investigación, contagia al Teniente Silva. La población, por su parte, empieza a tejer abundantes conjeturas que ponen en evidencia la honda susceptibilidad de un pueblo experimentado en los "procedimientos" de los "peces gordos."



Eduardo Tokeshi

En otro plano de los acontecimientos, —en el núcleo— un coronel de la aviación y su hija están inmersos en una confusión de la realidad, un malentendido pernicioso, un síntoma de los espíritus enfermos que los médicos de un hospital norteamericano llaman "delusions". Esta ilusión dolosa que viene desde un pasado ya indefinido, logra infiltrarse en lo real para sembrar la tragedia. Vargas Llosa dice, significativamente: "A lo lejos, varios gatos maullaban y chillaban, frenéticos: ¿estarían peleándose o cachando? Todo era confuso en el mundo, carajo." (p. 163).

Simultáneamente al desarrollo central, Vargas Llosa aplica su vieja afición por el contrapunto construyendo la historia de otra ilusión, esta vez más bien ridícula. Se trata del afán del Teniente Silva por alcanzar los favores de la rolliza doña Adriana, cuya belleza solamente es visible para el oficial y que, por su edad muy bien podría haberlo amamantado. Este paralelo cumple la doble función de, por un lado hacer las veces de "fuga melódica" en la narración y, por otro, el significativo, aludir con un giro bufo el desagradable desencuentro que representa siempre una situación de "delusions." Así, en el espacio que queda entre lo trágico y lo ridículo se encuentra el guardia Lituma acompañado del lector.

Las constantes opiniones políticas de Vargas Llosa incitan a la legítima curiosidad por la conexión entre su posición conservadora y su obra literaria. En ¿Quién mató a Palomino Molero? la situación criminal se plantea primero de acuerdo a las sospechas de los pobladores: es un asunto encubierto por el poder de los "peces gordos", pero luego el foco de la culpabilidad se desplaza hacia una enfermedad: "delusions." Vargas Llosa pareciera plantear en esta novela que el problema del Perú es producto de una enfermedad, de un pernicioso desencuentro, de un malentendido patológico, del que son víctimas los de arriba y los de abajo (los 'peces gordos' en la novela reciben su castigo por propia mano). Conclusión: el sistema actual es básicamente bueno, lo que ocurre es que está enfermo. O dicho de una manera más popular: el Perú está loco. 🐱

¿Quién mató a Palomino Molero? Mario Vargas Llosa. Biblioteca Seix Barral. Barcelona. 1986.

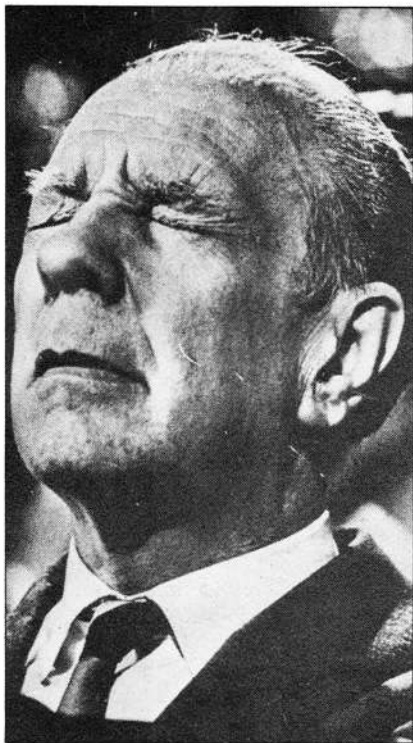
Cada quien tiene una manera propia de relacionarse con los escritores que le son queridos. A mí me basta con leerlos y en el terreno amistoso jamás he escogido a un amigo por ser escritor. De modo que hablar con Borges era irrelevante o me parecía irrelevante hasta que estuve al frente de un modo casi casual, aunque no imprevisible.

La práctica en periodismo me ha enseñado que lo más difícil es estar frente a un personaje, cazarlo como se dice en el argot. A mí en 1978, no me interesaba cazar a Borges cuya visita se había anunciado en Lima, pero como le tenía y ahora que está muerto, le sigo teniendo una estimación casi familiar, vi con asombro cómo otra persona, Mito Tumi, todavía más borgesiano que yo, hacía lo indecible para que yo pudiese entrevistarlo, para su revista *Trobar Clus* que casi nadie conocía, pues se trataba, por supuesto, de una revista de poesía. Tumi, a puro pulso como se dice, y a lo largo de fatigosas gestiones en la embajada argentina consiguió la cita en el Hotel Cesar's. Que nombre más feo para ese hotel, pensé ese 22 de noviembre de 1978.

Llegamos al hotel tres personas. Fernando Aliaga, Mito Tumi y quien esto escribe. Alguien, no sé ahora bien quién, trató de despistarnos, pero nosotros teníamos cita y llegamos hasta el maestro. En ese momento lo estaba entrevistando César Hildebrandt, con sus preguntas-choque habituales. Desde la puerta podíamos atisbar la incomodidad del maestro, Enérgica, María Kodama avisó que la entrevista terminaba y Hildebrandt tuvo que salir.

Nos tocó el turno. La entrevista que entonces le hice a Borges ha sido publicada en dos ocasiones y no es a ella a la que me quiero referir centralmente, sino a la imagen que ha quedado de ella en mi memoria. De todas las personas que he conocido y que no pertenecen a círculos amistosos o medianamente amistosos, el impacto que hizo Borges sobre mí sólo lo puedo comparar y muy lejanamente con aquel otro impacto que hizo Raúl Porras a quien escuché solo una vez, en 1960, dando una clase sobre historia de los límites del Perú que duró cuatro horas en la Universidad Católica.

Borges me pareció una especie de hechicero de la tribu; alguien que trasmite, más allá de los detalles personales, un conocimiento ya sabido por los otros, pero de algún modo ritual: dicho con más propiedad que ninguno. Ni a mí ni a mis acompañantes nos interesaba cotejar nuestras opiniones con las de Borges: de algún modo le



Ver a Borges

MARCO MARTOS

atribuíamos previamente un conocimiento, una sabiduría sobre la poesía y sobre el arte de la narrativa que excedía en mucho a las propias pasiones y gustos del propio Borges. Si algún mérito tuvo esa entrevista (y tantas le han hecho a Borges que en verdad es difícil distinguirlas) tal vez esté en el tono que Borges pudo darle: mis preguntas apenas guiaban sus respuestas; pudo explayarse sobre sus temas favoritos.

¿Qué es lo que saqué en limpio? Borges sostiene que hay una contradicción en los términos 'poesía fría' que algunos aplican a Valéry. Este francés no era un poeta de su preferencia. También saqué en claro que para Borges, en poesía lo más importante es el sonido. De ahí su elección por la música de Darío y por la de Jaimes Freire, a pesar de que los contenidos de esos poetas nos puedan parecer vacíos. También explicó, como lo ha hecho en muchos textos, la relación entre poesía y metáfora. Su conclusión es que existen muy pocas metáforas, o que casi todas las metáforas son variantes de unas cuantas.

El momento más personal de la entrevista fue cuando le leí en traducción de Marisol Bello, los versos finales de "Two english poems" del propio Borges: "Puedo darte mi so-

ledad, mi oscuridad, el hambre de mi corazón; / estoy tratando de sobornarte con incertidumbre, con peligro, con derrota!//". Borges entonces comentó que él había escrito esos poemas en inglés, porque en esa lengua tenía el diálogo amoroso que los provocó en 1934.

Transcurrida una hora la conversación terminó no sin que antes Borges nos leyera el poema "La Luna" dedicado a María Kodama que discretamente había revoloteado durante la entrevista. Borges tenía que ir a una comida con Vargas Llosa y al salir, casi en el pasillo, pudimos sentir la voz de María Kodama, mandoneando a quien sería su marido: le ordenaba afeitarse. Eso nos permitió conjeturar una relación más cercana entre el maestro y su secretaria de ese entonces.

Contra toda teoría personal sobre las relaciones humanas, y casi por única vez en todas las entrevistas —que no son demasiadas ciertamente— que he hecho en mi vida, sentí que salía enriquecido de esa conversación. El maestro de la lengua castellana, el profundo poeta, y el cuentista más cabal, me dio una lección de modestia. A partir de entonces sé aquello que antes solo intuía: a mayor sabiduría literaria (y esa sabiduría existe), menor afán de exhibición. 🐾

poesía tiene poco que hacer con el prurito experimental de la vanguardia. De hecho, no creo que El libro de Dios y de los húngaros marque una ruptura drástica con los poemarios anteriores y menos que el catolicismo del autor sea un criterio atendible para definir esa supuesta ruptura: ya en el temprano David (1962) se leen salmos y una evidente preocupación religiosa solicita al poeta, aparte de que Crónica del niño Jesús de Chilca (1982) no se entiende bien si se olvida la vocación histórica y narrativa de Comentarios reales.

TRANSITOS Y CAMBIOS

De todas maneras, es innegable que la poesía de Antonio Cisneros ha vivido cambios y que su proceso no ha sido (menos mal) plácidamente regular. La innovación más importante y notoria se refiere al propio yo poético; del vitalismo juvenil que alienta en los primeros libros ha pasado a otra estancia, una en la cual hay que proponer a la madurez como nuevo lugar de la experiencia. Monólogo de la casta Susana... es el testimonio más preciso de este tránsito, que en el caso de Cisneros no puede haber sido sencillo. Los poetas del 60 no sólo eran jóvenes, sino que tenían conciencia de serlo. Salidos a la luz pública en la década del rock, la guerrilla, la contestación estudiantil y el amor libre, los nuevos poetas afirmaron con entusiasmo una actitud adolescente, concebida como revuelta espontánea y anti-retórica frente a las jerarquías establecidas. Hay que remontarse en la literatura peruana hasta los "poemas Underwood" de Martín Adán o los Cinco metros de poemas de Oquendo de Amat para encontrar huellas de un pathos similar.

Así las cosas, uno podría suponer en Monólogo de la casta Susana... el previsible lamento por la perdida Arcadia juvenil. La suposición se muestra errada, sin embargo, porque Cisneros ensaya a través de sus máscaras (eso son, en definitiva, la casta Susana y el pre-romántico Goethe) un discurso sobre la madurez que no se agota en los gastados tópicos de la rutina y la asimilación al orden. Susana habla desde "los treinta años de su edad" y el falso Goethe rememora "el vivo deseo por Annette" en la ancianidad. Aunque ninguno de los

ACCOMARCA/ ANTONIO CISNEROS

Un pie como una piedra calcinada.
Un niño como un pie. Un tórax
como un niño calcinado. Un corazón
como una piedra al aire. Una pupila
que guarda las fogatas

y quema todavía.

(inédito)



Eduardo Tokeshi

dos está en sus mocedades, eso no les impide ser leales a una ética en la que el erotismo juega un papel central.

No hay complacencia alguna en estos monólogos. El paso del tiempo (y su inevitable secuela, el deterioro) impregna la voz de Susana y algo menos, la de Goethe. En los textos que forman el poema "Monólogo de la casta Susana" queda claro que la heroína es deseada y envidiada por "el viejo repelente", pero la violencia casi auto-denigratoria de las imágenes referidas al cuerpo y el tono agresivamente imprecatorio de la voz poética denuncian un crispado malestar. Acosada por la envidia y la minuciosa conciencia de envejecer, Susana se define ambiguamente ante su ya imposible alter ego juvenil, aquella por momentos detestada "chiquilla co-

ronada con laurel/ o varas de apio fresco, lloriqueada/ en tierno funeral/ antes de los mareos y el bochorno/ del primer embarazo." Entre la repugnante vejez y la juventud heroicamente trunca, la protagonista habrá de reivindicar su propia edad adulta (cierto que con más ansiedad que convicción) y la concebirá como el ámbito de una experiencia plural, que abarca desde el amor físico hasta el tedio y la desesperación.

Que esa apuesta es difícil lo demuestra la propia dicción de Susana y el ritmo del poema: Cisneros juega eficazmente con disonancias, alteraciones ásperas y el nervioso encabalgamiento de versos breves para marcar la soterrada desazón de su personaje. Sólo se exceptúa a esta regla la última estancia, "Y de Dios, ¿qué más puedo decir?",

CRITICA

pero ella es una plegaria y no un alegato: Susana habla de sí a la divinidad, dejando atrás a quienes la "espían entre un macizo de altísimos papayos."

DENTRO Y FUERA

Los textos que forman las secciones "Historias casi alemanas" y "En los países bajos" son, sin duda, solidarios entre sí. En ellos el poeta se reencuentra con una circunstancia que ha sido (y es) de las más estimulantes y ricas para su obra: la de vivir en el extranjero. Basta recordar Canto ceremonial contra un oso hormiguero o Como higuera en un campo de golf para darse cuenta de lo que la vivencia de la distancia significa en ella. De hecho, la nostalgia y la ironía pueden entenderse como las versiones afectiva e intelectual, respectivamente, de la distancia. Y, como es obvio, ambas son claves mayores de la escritura de Cisneros.

El Monólogo de la casta Susana.. la veta de la nostalgia y la memoria resulta más y mejor aprovechada que la de la ironía. La voz poética consigue un altísimo grado de concentración lírica en poemas como, por ejemplo, "Requiem" y "El viaje de Ulises (con Silvana Manganó y Kirk Douglas)", este último a mi juicio el mejor del libro. La fuerza emotiva de estos dos textos nace del ajustado control de su tono, de la negativa a caer en fáciles desbordamientos melodramáticos: la violencia represiva en el Perú y el amor conyugal son representados desde un discurso que excluye to-

da concesión a la retórica exaltada común en la poesía política y en la erótica.

Los poemas en los cuales el poeta ejerce la ironía son ingeniosos, pero en ellos se extraña el cáustico sentido crítico de Como higuera en un campo de golf. "Naturaleza muerta en Innsbrucker Strasse" y "Son cubano" comentan, cada uno, la obsesión por la salud y la simpatía ingenua por el tercermundismo: el comentario es amablemente burlón pues, como resulta fácil notar, los objetos de la ironía no son parte de la estancada y rancia "mayoría silenciosa" a la que hincaba el sarcasmo de Como higuera...


EL (¿FALSO?) GOETHE

Si Susana es la encargada de abrir el libro, será el falso Goethe quien se encargue de concluirlo: ambos personajes definen las fronteras existenciales del poemario y, por eso, ponen literalmente "en situación" a la voz autobiográfica que también habita en él. No es azaroso que la imagen última de Monólogo de la casta Susana sea la de Goethe, paradigma del poeta de larga vida sentimental y creativa, ni que esta imagen se obste en precisar su identidad de amante y poeta, oponiéndola a los clisés convencionales de su fama literaria. En cierto sentido, Goethe se presenta como un modelo creador alternativo (ya que no opuesto) al de Rimbaud, el casi mítico emblema de la poesía joven.

El amor y la escritura poética son, como anotaba antes, las reali-

dades que dan sentido a este Goethe improbable, capaz de evocar "las noches de Leipzig (o Arequipa)". Esas dos instancias se unen gracias a la enfática moral de la pasión que rige, como un programa, al viejo poeta: sólo se debe escribirlo que se vive y la más alta manera de vivir es la intensa, dice sin rodeos el Goethe de Cisneros.

Optimista y vital, la voz del poeta alemán suena distinta a la de Susana: al ritmo erizado de "Monólogo de la casta Susana" se opone la sonoridad de amplia cadencia, modulada por frecuentes paréntesis irónicos, de este afirmativo "Monólogo del falso Goethe". Las diferencias no se agotan allí, pues la imagería del Goethe está ligada al humor o la celebración, más que a la violencia física y el deterioro. De todas maneras, los dos personajes son complementarios, cara y sello de una misma posición vital: entre el "no me quiero hecha polvo en el espejo", de Susana, y el "sólo por la pasión me reconozco", de Goethe, se advierte el parentesco preciso de la sensibilidad. Son, en definitiva, otro y el mismo.

Monólogo de la casta Susana y otros poemas es, en suma, un libro maduro y mayor. Antonio Cisneros demuestra en él que su escritura no ha devenido retórica individual, sino herramienta que permite indagar nuevas zonas de experiencia. La aventura comenzada veinticinco años atrás promete (como todas las buenas aventuras) pronta continuación... 

Monólogo de la casta Susana y otros poemas. Antonio Cisneros. INC. Lima, 1986.





CAJA NEGRA. Alonso Ruiz Rosas.
Libros de Macho Cabrío, Arequipa 1986.
60 pp.

Una de las cuestiones que más atormenta a los jóvenes que se inician en la literatura, y de modo particular en poesía, es la fase en la literatura, y de modo particular en poesía, es la fase de aprendizaje. El entrenamiento previo que los convierte definitivamente en poetas. Muchos confunden el vitalismo romántico, o de estirpe romántica, con la producción de textos de una cierta intensidad que son los que conmueven a otros. Ezra Pound decía que en poesía no existe una escolaridad y manteniéndose en el ojalá hubiera, mejor no hubiera, es decir en una contradicción metodológica, proponía el ejemplo del aprendiz de química que jamás iba a dar como propios los experimentos hechos ya por otros.

Estamos demasiado habituados, merced a una complaciente crítica periodística, a tener muchos poetas jóvenes, demasiadas falsas promesas, que muy pronto van a engrosar las filas de los desencantados totales, aquellos que con mucha ingenuidad y con un yo hipertrofiado, creen que hay una conjura para sacarlos del reino de la poesía.

La poesía siempre fue compleja, pero se ha vuelto más desde que apareció y fructificó el verso libre puesto que ni siquiera es

posible enseñar medianamente una retórica. En otras palabras: sigue siendo un misterio la formación de un poeta. Y lo es mucho más cuando aparece un poeta excepcional. Pero podemos acercarnos algo a lo indescifrado.

Alonso Ruiz Rosas, el poeta arequipeño autor de *Caja Negra* (1) no es todavía un poeta excepcional, pero tiene todas las condiciones para serlo y eso se nota claramente en varios de los transparentes textos que ahora publica. *Caja Negra*, con alguna excepción —Jorge Cornejo Polar— ha sido recibido como un libro más, que pro-

picia las baladías monsergas habituales sobre la teoría de las generaciones que en su aplicación peruana—generaciones cada diez años— tiene el curioso efecto de dar por muertos a escritores que siguen produciendo y cambiando, salvo que, como en el caso de Carlos Germán Belli, su obra se difunda tanto (¡esto es una licencia poética!) como para olvidar que pertenece a un grupo llamémoslo generacional con una sonrisa suavemente irónica, y entonces su obra se ofrezca a los jóvenes como paradigmática.

Alonso Ruiz Rosas prueba con su *Caja Negra* que está al margen de las trivialidades que están sustituyendo una discusión seria sobre poesía peruana y contribuye de un modo nítido a esta tradición

central, dialéctica en sí misma, de afirmación, negación y síntesis sucesivas, pero que es una sola desde Vallejo y que en sus mejores frutos es lo más digno que puede mostrar el Perú en el terreno artístico. Tradición de intensidad, pero también oficio de orfebres.

Walter Benjamín cuando se ocupó de la poesía de Baudelaire, se preocupó de lo que llamó "las formas de mediación" entre los hechos sociales, la biografía del poeta y los textos finales. Cuando nos separan cien años de un poeta ese trabajo es muy prolijo. En esta nota inevitablemente volandera, pero meditada a lo largo de algunos años, puesto que mi conocimiento de la poesía de Alonso Ruiz no empieza con *Caja Negra*, quiero destacar algunos rasgos. Alonso Ruiz es poeta provinciano que conserva esos tics que el extranjero los lectores asocian a la imagen de Vallejo en un parque parisino. Más allá de toda pose en la poesía (para no hablar de la vida de Alonso Ruiz que seguramente será escudriñada cincuenta años adelante) hay un manejo verbal sobrio, alejado de las estridencias. Alonso Ruiz Rosas es capaz de decir las cosas más desgarradoras con las palabras más suaves. Así ocurre con su ejemplar poema "Elegía" que por mérito propio merece estar incluido en la más exigente antología de poesía peruana. En ese texto, que es la clave poética del libro, el poeta hace una especie de biografía personal del desencanto, en la que asocia los asun-

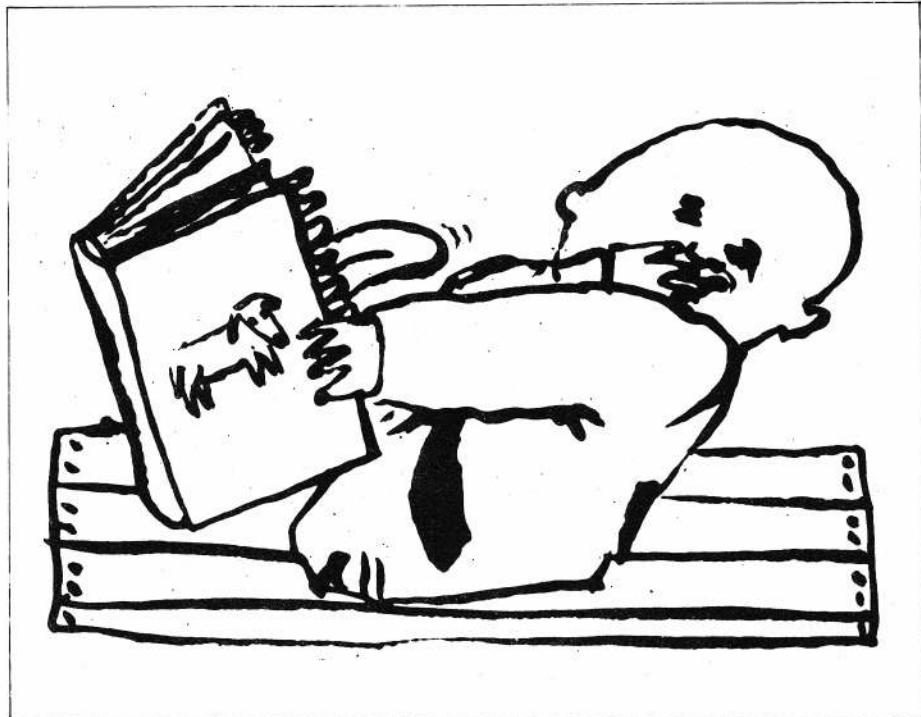
Eduardo Tokeshi



tos íntimos; familiares, con los hechos sociales. El tema común: la muerte. La poesía sería pues, una Caja Negra, lo que queda después del desastre: "Yo que escribí poemas en la muerte/ De mis tías abuelas, viejas musas/ Hoy escribo una especie de elegía/ Por los jóvenes cuerpos que revientan/ Sobre esta tierra seca, y que los buitres/ Batiendo el aire fétido devoran..." "Quedan entre los muertos agrupados,/ Y pienso que mañana, o que otro día/ No podrán abrazar a sus amantes,/ Ni agregar un invento o pasar hambre/ -Hambre y sed de justicia, todavía-/ Cáncer, indignación desesperanza,/ Ni ser atropellados, ni oír música,/ Ni sentarse en un parque, ni apagarse/ Luego de fatigosa travesía/ En penosos hospicios, como aquellas/ Ancianas que pasaron por mi canto/ Antes que la amargura lo tiñera."/

En esa amargura de Ruiz Rosas hay sin duda una tradición arequipeña verdadera: el poeta como marginal. De esa amargura, esa crispación en algunos textos, participan otros poetas vinculados al grupo "Macho Cabrío" como Oswaldo Chanove, que la resuelve con una veta irónica y lúdica. Amargura que viene de antiguo, pero que se relaciona principalmente con los ingredientes biográficos y sociales de estos años.

Como algunos saben, Alonso Ruiz Rosas viene de una familia de artistas. La marginalidad la conoce desde niño: su propio padre José Ruiz Rosas es un poeta doblemente marginado: apenas si es considerado en antologías y comentarios. De otro lado este poeta nacido en 1960 ha conocido de cerca, pero como un cachorro joven, el avance de la izquierda en el terreno organizativo, pero conoce también cómo esa misma izquierda ha sido literalmente incapaz de mante-



Eduardo Tokeshi

ner un mínimo de coherencia y fluidez con sus propios adherentes; y cómo ha llegado en ciertos casos al canibalismo político. De otro lado, ¿qué pueden pensar unos jóvenes escritores como Dino Jurado o Alonso Ruiz Rosas, cuando ganan un concurso literario de cuento y poesía, respectivamente; que incluía como premio un viaje a España y otro a Cuba, organizado aparentemente con seriedad por el diario de la izquierda, qué pueden pensar que habrá pasado en su yo, más allá de las palabras cuando no les entregan el premio y nadie les da explicación coherente?

¿De qué modo se incorpora a la dicción poética de Alonso Ruiz Rosas el asesinato cotidiano de tanto peruano? La respuesta es una y es múltiple: La palabra poética es lo único que sobrevive después de un desastre. Es la señal grabada y viva de los muertos. El mal ha dejado una huella indeleble en el poeta. Todas las coordenadas personales y sociales han convertido a Alonso Ruiz Rosas en un poe-

ta. Es muy conciente que con su Caja Negra se ha graduado en poesía como lo dice en su Poema del Bachiller: "Ha pasado la música inocente/ Ahora se repliegan los mayores/ Con menos tímpano y más cordura/ A sus cajas de pino, solitarios/ Y El inocente músico onanista/ Toca un

largo instrumento que ignoraba/ Ante una muchacha detenida/ Entre su tocador y la belleza."/

Quien habla de hecatombes, de algún modo las exorciza. Alonso Ruiz Rosas está listo para nuevas tareas, para otros poemas, si acaso.

(Marco Martos)

EUROPA Y EL PAIS DE LOS INCAS:
LA UTOPIA ANDINA. Alberto Flores
Galindo.
Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1986

El último libro de Alberto Flores Galindo revela la maduración de una reflexión que se nutre de los estudios últimos en campos muy variados de las ciencias sociales. Europa y el País de los Incas: La Utopía Andina, que constituye el primer capítulo del libro premiado por la Casa de las Américas, Buscando un Inca, es un ensayo escrito con rigor académico, y que por su lenguaje y su temática se dirige a un público amplio tanto como a los especia-

listas. El trabajo, abandonando todo dogmatismo metodológico, se apoya en fuentes múltiples, desde las encuestas sociológicas hasta los estudios iconográficos y antropológicos, para ir construyendo su argumentación.

Como historiador, Flores Galindo es conciente que las ideas, mitos y sueños no pueden encontrar explicación seria si no se encuentran "con las luchas y los conflictos, (...) con los grupos y clases sociales, con los problemas del po-

der y la violencia en una sociedad." (p. 12) En el caso de la utopía andina, el marco general es la relación asimétrica que a partir del siglo XVI se entabla entre los Andes y Europa. "Desde los vencidos, la conquista fue un verdadero cataclismo". (p. 39) Esta situación inaudita, radicalmente nueva, no podía ser enfrentada exclusivamente con el bagaje cultural prehispánico. Aparece entonces la utopía, propia de la nueva época, aunque sin dejar de ser andina.

Utopía no es, como en el habla corriente, sinónimo de imposible. El término nació en Europa en 1516, como título de un libro de Tomás Moro, dando origen a un género literario que imaginaba una sociedad distinta, sin referencia concreta. Pero, sobre todo, al lado de expresiones intelectuales, la utopía existía, "en estado práctico", en el pueblo. Es "el afán persistente en las sociedades campesinas europeas de querer entrever un lugar en el que no existieran diferencias sociales y donde todos fueran iguales." (p. 25)

Muy próximo a la utopía, el milenarismo esperaba la llegada del juicio final. La herejía de Joaquín de Fiori, luego ampliamente difundida por los franciscanos, dividía la historia en tres edades: la edad del padre, pasada, la del hijo, presente, y la del Espíritu Santo, futura. Trayendo consigo sueños utópicos y milenaristas, los migrantes a América, rechazados del viejo mundo, encontraron en el nuevo territorio el lugar donde realizar lo imaginado.

"Los vencidos pudieron sentir una natural predisposición a integrar aquellos aspectos marginales del mensaje cristiano como el milenarismo. El mito contemporáneo de Inkari,

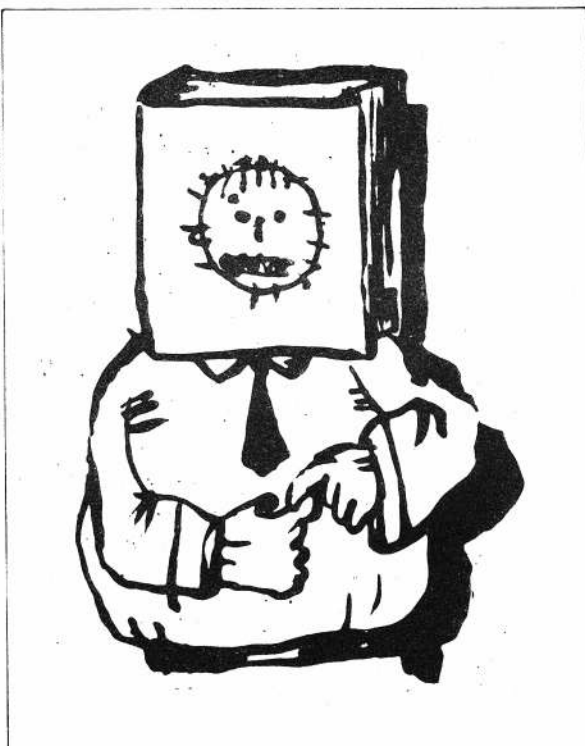
al parecer, formaría parte de un ciclo mayor: las tres edades del mundo, donde la del Padre corresponde al tiempo de los gentiles (es decir, cuando los hombres andinos no conocían la verdadera religión); el tiempo del Hijo, acompañado de sufrimientos similares a los que Cristo soportó en el Calvario, al dominio de los españoles, y, en la edad del Espíritu Santo, los campesinos volverían a recuperar la tierra que les pertenece." (p. 45) De una visión cíclica, se habría pasado, por influencia occidental, a una visión lineal, escatológica.

Conceptos como los de resurrección o culpa habrían sido también introducidos desde fuera, transformando la cultura andina. La relación de lo andino con lo occidental se expresa igualmente en el tema central del mestizaje. Entre las dos culturas, sin embargo, la reconciliación no se opera. "Mestizaje no significa equilibrio, sino imposición de unos sobre otros." (p. 78)

Como texto de síntesis, que recoge también trabajos y planteamientos propios del autor, el libro es una valiosa reflexión sobre el pasado y el futuro posible del Perú. Establece pistas de investigación que deben ser recorridas para precisarse. Muy sugerente, el texto nos provoca preguntas como las siguientes: ¿tenían los antiguos peruanos una visión exclusivamente cíclica del tiempo? ¿Son los conceptos de culpa y de resurrección ajenos a la antigua cultura, o su presencia previa explica el éxito de los predicadores españoles?

Referencia evidente para los científicos sociales, el libro es un hito imprescindible en la reflexión de todos sobre las posibilidades de reconciliación nacional. (Juan Ansión)

Eduardo Tokeshi



HUAMANGA. REGION E HISTORIA
1536 - 1770, Jaime Urrutia
U.N. San Crist. de Huamanga, Ayacucho 1985

No son pocas las personas que relacionan a la Universidad San Cristóbal de Huamanga con el inicio de la violencia en Ayacucho, imaginándola un enorme centro de adoctrinamiento subversivo. A esto contribuye el desconocimiento de la situación cotidiana en la zona de emergencia y la incertidumbre sobre la existencia o inexistencia de algún tipo de producción intelectual. Esta visión distorsionada comete una injusticia con la importante labor de investigación desarrollada en sus aulas antes de 1980.

Por ello, resulta alentadora la publicación del reciente trabajo de Jaime Urrutia sobre Huamanga editado por aquella institución y que, a pesar de las difíciles condiciones actuales, demuestra el interés por continuar con esfuerzos anteriores. En realidad, la aparición del libro cons-

tituye un esfuerzo encomiable, pero hay también buenas razones académicas para consultarlo.

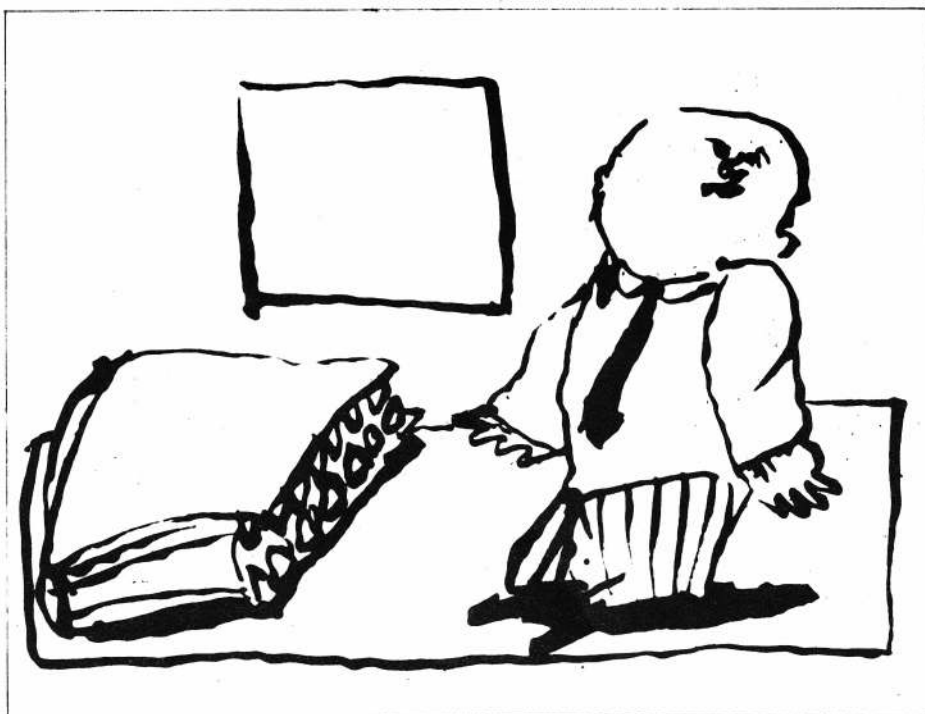
El objetivo del texto es elaborar un balance histórico tentativo de la región de Huamanga entre los siglos XVI y XVIII, incidiendo en el recuento de los vacíos actuales y proponiendo algunas hipótesis. Para cumplirlo se utilizan mayormente textos publicados, consultándose material documental con menor frecuencia. Por cierto ésta es una seria limitación, así sea el mismo autor quien la advierta.

El trabajo se divide en cuatro capítulos: La región, las modificaciones en el siglo XVI, la estructura colonial en el siglo XVII y, por último, un estudio sobre el siglo XVIII. La simple revisión del contenido sugiere una clara preocupación por el problema regional. Luego, la región es

entendida como "un espacio económico articulado cuyas fronteras no son rígidas y donde la perspectiva histórica resulta esencial para comprender las modificaciones en función de coyunturas determinadas" (p. 205). Urrutia considera que es indispensable proporcionar un enfoque regional a la historia colonial, evitando caer en el determinismo geográfico. De esta forma, pueden formularse preguntas de plena vigencia, como la coincidencia entre el espacio regional descrito en el libro y la actual zona de emergencia.

De acuerdo a lo sostenido, Huamanga habría atravesado por un desarrollo regional lento en el que tuvo especial relevancia la situación prehispánica inmediatamente anterior a la conquista (confederación chanca, mitimaes incas, etc.), la cual impulsó a la región diversos elementos culturales. Más adelante, según el autor, se produjo el asentamiento español en los territorios de las etnias. Estas, a su vez, son agrupadas en tres tipos: las desplazadas totalmente por los mitimaes incaicos, las que presentan núcleos de mitimaes en su interior y, finalmente, aquellas que no registran presencia incaica.

En el siglo XVI la ciudad de Huamanga se habría convertido en el centro "dinamizador" del espacio colonial, definiendo su entorno rural en función de los beneficios de los sectores dominantes asentados en ella. De la misma manera, fue iniciada la exacción de recursos de las etnias vecinas, manteniéndose a los curacas en su conocido papel de "bisagras". Por otro lado, el inicio de la explotación minera en Huancavelica repercutió en la constitución de un espacio mercantil regional, al mismo tiempo que se establecían unidades



Eduardo Tokeshi

productivas dedicadas a distintas actividades económicas. Este panorama, con sus fases altas y bajas, se habría mantenido hasta fines del periodo colonial.

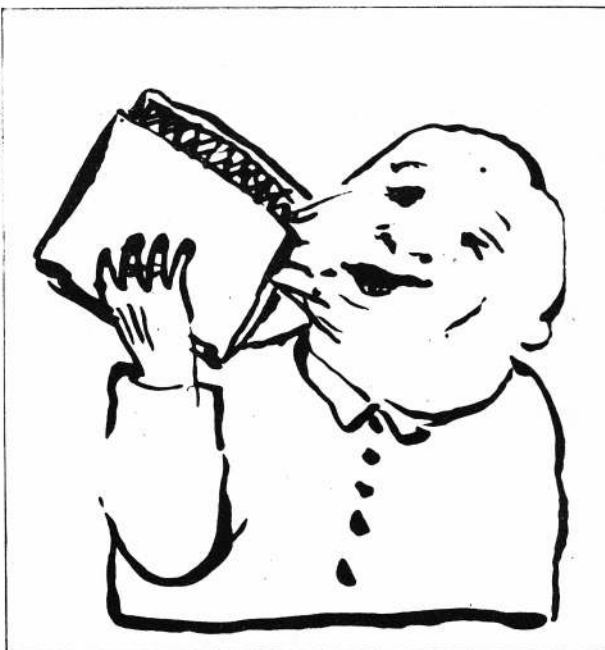
El tan poco estudiado siglo XVII es tratado con cierto detenimiento, discutiéndose la consolidación del sistema de hacienda iniciado a fines del siglo

anterior y contemporáneo a la irrupción de la iglesia (especialmente la orden jesuita) como empresaria dotada de una singular racionalidad económica que habría de convertirla pronto en la principal propietaria de tierras y obrajes en la región. En términos demográficos será visible el gran descenso de la población indígena al igual que

en el resto del virreinato, junto con el cual se habría producido un fuerte incremento de los mestizos. Lamentablemente, no se cuenta con información suficiente para formar hipótesis más consistentes sobre el tema.

El siglo XVIII es trabajado, por Urrutia, sobre bases más sólidas por la facilidad de contar con mayor material publicado. En primer lugar, se ocupa de la participación de la minería vinculada a Huancavelica, dentro de la economía regional. Aunque también establece las relaciones con la minería de las zonas aledañas a Huamanga. Luego estudia el papel cumplido por los obrajes en la expansión mercantil hacia zonas periféricas a través de los viajeros. El peso asignado a estos centros textiles es importante debido al gran número de trabajadores implicados en esta actividad. Igualmente, desde los siglos anteriores habría venido definiéndose una serie de circuitos comerciales y ferias que articulaban la producción mercantil con la economía campesina. El impacto de

Eduardo Tokeshi



los repartos fue grande en la región desencadenando constantes sublevaciones.

En líneas generales, el libro cumple con su objetivo inicial de elaborar un buen balance histórico de Huamanga en la colonia, utilizando para ello fuentes descuidadas como

las revistas de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, su mayor contribución se halla en la propuesta metodológica sugerida, ya que los estudios monográficos de un espacio permiten una explicación histórica más cabal de la problemática regional.

(Iván Hinojosa Cortijo.)

VELASQUISMO Y MOVIMIENTO POPULAR:: Otra Historia Prohibida
Teresa Tovar, DESCO, Lima 1985

El reciente libro de Teresa Tovar presenta una nueva mirada a los turbulentos años del velasquismo, años en los que murieron y nacieron tantas cosas trascendentales para el país. Este trabajo representa una lectura hecha desde los movimientos sociales, buscando asir "lo prohibido", lo escondido, lo que ha escapado a otras lecturas, sean más inmediatas o más estructuralistas.

Tovar busca adentrarse en esa historia, más allá del análisis de los límites

estructurales del reformismo, más allá de las críticas y auto-críticas de los partidos. Pretende superar una lectura economicista que privilegia la categoría de clase, por sobre la lucha de clases. Pretende una lectura política en la cual el terreno de lo social sea el punto de partida para descubrir las determinaciones estructurales y las potencialidades políticas.

Su meta es encontrar al actor, a veces escondido, actor en proceso de formación a través de la historia

subalterna. Encontrar al actor la obliga, en primer lugar, a adecuar la óptica teórica al sujeto, lejos de la rigidez conceptual con que se ha asumido la noción de clase. Es una búsqueda que se ubica en lo social, una franja intermedia entre la infraestructura y la política. Su enfoque es procesal e histórico, entendiendo la formación del movimiento popular como la acción de grupos subalternos que combinan elementos de oposición e identidad en torno a un proyecto social.

En la parte analítica del libro, Tovar sigue la transformación de los disgregados movimientos sociales que empiezan a convertirse en actor histórico con identidad propia y visión nacional. Es un proceso en el cual la acción directa de las clases populares se engarza con los problemas de la nación, creando condiciones para una nueva forma de hacer historia en el país.

Tovar reconoce que fue el velasquismo el que creó el espacio de engarce entre lo popular y lo nacional. Empero lo históricamente importante, según ella, no reside tanto en los cambios realizados desde el Estado (lo nacional-estatal) sino en el impulso de una contrahegemonía, sustentado en el protagonismo popular (lo nacional-popular).

UN CAMINO TRUNCADO

El proceso de formación de sujetos arrastró a partidos, profesionales e intelectuales que buscaron diversas formas de vincularse con los movimientos sociales. Sin embargo, el naciente movimiento popular no logró sellar su unidad como bloque nacional hegemónico. Tovar divide este proceso gruesamente en tres fases:

a.- 1968 - 1971: Donde la iniciativa estatal es predominante, pero con los

movimientos sociales presentes en la política.

b.- 1971 - 1973: Fase de desborde en la que los movimientos sociales afirman su autonomía en una fuerza contestataria. Tovar considera que esta fue la fase decisiva pero que las trabas en el desarrollo del proceso de formación de un sujeto colectivo provinieron fundamentalmente de los grupos de izquierda, que llevaron a que los impulsos subalternos lejos de encontrar cohesión se disgregaran más.

c.- La última fase, 1973 -1975: Marcada por un auge de los movimientos de las clases subalternas. Se estrecha más la relación entre lo social y lo político, pero sin que se consolide un bloque nacional y popular.

UNA PREGUNTA ABIERTA

El libro de Tovar afirma una óptica y una opción, pero nos deja con una pregunta tan actual en este período como en aquél. ¿Cuál es la real capacidad protagónica de las clases subalternas? Pregunta básica, de su respuesta dependen otras que no corresponden darlas al libro, centrado en el velasquismo, pero que mantienen acuciante actualidad: ¿Podrán esas clases enfrentar al terrorismo por un lado y al caudillismo, por otro? ¿Qué significa para el país los "rimanacuy", el paralelismo y el amedrentamiento que hoy amenazan a las organizaciones populares? Tovar da elementos para elaborar una respuesta. (Jaime Joseph)



Eduardo Tokeshi



Viene de la pág. 7

rotar políticamente a SL, reduciendo al mínimo el enfrentamiento militar contra él, y como contener al mismo tiempo la militarización.

Responder a este reto implica ir más allá de denunciar la "guerra sucia", para plantear una estrategia de pacificación alternativa, capaz de distinguir entre militarización y militares y de subordinar a las FFAA al poder civil, especialmente en los casos de enfrentamiento con SL.

Una estrategia alternativa ha de ser integral, democrática, basada centralmente en la organización de las masas. Pues como afirma Rochabrún: **"Sendero no ha podido penetrar allí donde ha encontrado a poblaciones organizadas que le han hecho frente: las rondas campesinas de Cajamarca, algunos PPJJ en Lima, ciertas zonas de Puno. El riesgo de la militarización disminuye y cambia cualitativamente si los aparatos coercitivos del Estado no tienen ocasión de intervenir. Contener la militarización no es un objetivo: independiente de contener a Sendero, y el primero pasa necesariamente por el segundo."**(12)

La respuesta al dilema parece entonces fácil: es necesario reforzar el tejido social: reactivar el movimiento popular, respetar y reforzar la organización independiente, el autogobierno y la autodefensa de masas, en una perspectiva política capaz de zanjar con SL y al mismo tiempo con la militarización. Pero, ¿quién le pone el cascabel al gato?

IR CONTRA LA CORRIENTE

Porque a estas alturas, proponer tales objetivos puede parecer utópico: las fuerzas del movimiento social están desgastadas, la izquierda continúa atrapada y asistimos a un creciente abotagamiento de la sensibilidad pública ante la violencia. Sin embargo:

1. ¿Quién puede proponer hoy en el Perú alguna alternativa mínimamente viable, que por la correlación de fuerzas existentes no parezca utópica o irrealizable?

2. Para la izquierda, ceder ante cualquiera de los polos que la presionan puede aparecer engañosamente fácil, pero significaría en rea-

“ Villa el Salvador ha dado el primer paso ”

lidad aceptar una u otra versión del abrazo del oso, que acabaría destruyéndola.

3. Por otro lado, ceder implicaría traicionar el camino democrático del pueblo, que ha significado precisamente una marcha cuesta arriba contra el clientelismo, el autoritarismo, el Estado excluyente y la sociedad estamental; pero también contra la destrucción y el extremismo que encarna Sendero Luminoso.

Sólo nos queda, pues, avanzar por el estrecho desfiladero democrático, antes de que se angoste todavía más, que quede claro, además, que cuando hablamos de democracia, entendemos que sin renunciar a las conquistas de la democracia liberal, nuestra propuesta va más allá y reposa centralmente en las tradiciones comunitarias y de autogobierno existentes en el pueblo: en comunidades, sindicatos, Frentes de Defensa, Rondas Campesinas, organizaciones populares y cívicas en general.


Lo que hoy delimita campos no son las antiguas dicotomías entre vía legal o vía ilegal, vía pacífica o vía violenta, absurdas en un país donde hasta para viajar en microbús hay que ejercer violencia y en que la legalidad es por lo general conquista desde abajo. Hoy los campos se delimitan entre la vía democrática o la inviabilidad autoritaria y/o guerrillera. La primera recoge lo que, desde nuestro punto de vista, constituye lo mejor de nuestra historia y se proyecta hacia el futuro. La segunda se revuelve sobre sí misma y repite una vez más los gestos más destructores de nuestro pasado.

Por el desfiladero democrático en las condiciones del Perú de hoy, sólo será posible tentar suerte si la izquierda se mantiene **unida**, si logra finalmente democratizar su estructura interna, producir el larga-

mente esperado regreso al movimiento social y desarrollar una nueva relación entre ética y política. Porque frente al pragmatismo que considera la pérdida de vidas un mero costo político, es el tiempo de la ética: de desarrollar una nueva relación entre ética y política, que supere tanto el electoralismo y el conformismo, como también la concepción instrumental de la vida, imperante tanto en SL como en la lógica de la "guerra sucia". Ligar ética y política implica que nuestro referente básico para la acción no sea sólo el poder, sino un referente social: la clase obrera, el conjunto del pueblo, la **nación**. Frente a SL que afirma: "sobre el poder todo es ilusión", sería necesario rescatar el viejo: "servir al pueblo".

En ese camino, la bandera blanca enarbolada en estos pasados días en Villa el Salvador y luego en todo el Cono Sur de Lima, no es la bandera de la rendición sino el estandarte de la contraofensiva democrática contra el militarismo que amenaza engullimos desde los dos extremos, y contra el autoritarismo que al desconfiar del pueblo, acaba haciendo suya la lógica de la guerra. Por allí está el germen de una nueva radicalidad, combativa y de masas. Un nuevo camino de la revolución, la democracia y el socialismo en el Perú.

Villa el Salvador ha dado el primer paso. El Encuentro Nacional Popular, la Asamblea Regional en Puno pueden ser otros. Asimismo un evento nacional de IU que enrumbe hacia un Congreso, que constituya una verdadera refundación del frente sobre sus bases reales que le dan aliento histórico.

Sólo avanzando por este camino el acuerdo por democracia y paz con justicia tendrá sustancia y la izquierda, gravitando en la escena nacional, lograría incidir sobre el APRA e incluso indirectamente sobre Sendero Luminoso que, en todo caso, con su voluntarismo fanático nos obliga a redoblar esfuerzos y exige que demos nueva dimensión a nuestras tareas. 

(12) Guillermo Rochabrún, *Amauta* N° 12.

Viene de la pág. 17

miento inmediato entre fuerza y consenso. En realidad, su planteamiento se relaciona con dos temas que toca solo tangencialmente pero que son fundamentales para analizar la relación entre el Estado y la sociedad en el Perú:

- a) la densificación de la sociedad y, por consiguiente, el consenso que de ahí se genera, y
- b) la forma en que el Estado es interpelado y penetrado por la sociedad.

Según Cáceres, la densificación de la sociedad lo único que indica es el aumento de la conflictividad y una mayor vida social, y aún esto último lo pone en duda, citando los ejemplos de Vitarte y los callejones limeños a principios de siglo y el sur andino en la época de la "Gran Rebelión" (1920), y preguntándose si no había allí más vida social, más densidad social.

Militante de la nueva izquierda, Cáceres olvida que no es lo mismo el Vitarte de los años veinte del Vitarte que se puso al frente de los paros nacionales de 1977-78. Aquí no cuenta sólo el aumento de la conflictividad, sino **la capacidad de representación nacional**, de impacto en la opinión pública, de arrastre sobre otros gremios y sectores populares y, sobre todo, la **capacidad de generar cambios a nivel del Estado**. Vitarte a principios de siglo no tenía esa capacidad en tal grado. Similar es el caso del sur andino. Cáceres se refiere a la "gran rebelión" de 1920 pero olvida la lucha de los años 50 a 70 que conmocionó y transformó al país, primero al grito de "Cusco, tierra o muerte", para luego extenderse por todos los Andes.

Es difícil igualar, así mismo, los callejones limeños de antaño con las actuales "barriadas" o pueblos jóvenes, no sólo por el tamaño de las poblaciones implicadas, sino, una vez más, por el impacto de la organización y la lucha barrial, que transforma radicalmente Lima y que remata a nivel político con el triunfo de la izquierda en Lima, en las elecciones municipales de 1983.

La mayor densificación social significa precisamente una mayor capacidad nacional de política au-

tónoma de los contingentes populares de la sociedad civil.

Y no se trata sólo de una mayor conflictividad. Es cierto que la escuela en Lauramarca se obtuvo tras décadas de arduo batallar. ¿Y eso no lleva a Cáceres a preguntarse precisamente **por qué tal fuerza y tal tenacidad del campesinado en su lucha por consolidar cabeceiras de playa en el Estado y lograr ser reconocido por éste?** Es que el Estado también es percibido de otra manera en la sociedad. Citamos para el caso otros testimonios recogidos también entre señoras de San Martín de Porras, por Cecilia Blondet, que prueban la importancia de este tipo de lucha por el reconocimiento ciudadano:

"De Odría, bueno, era un presidente que sabía llevar su presidencia, primero que había trabajo, segundo **que le dio, como le dije, la libreta electoral a la mujer** y ahí ya fue como la mujer sigue teniendo un poco de mando en su persona". (2) (subrayado nuestro)

Aquí el Estado no aparece sólo como instrumento de dominación, es una institución que la sociedad va modificando. Es por eso que también el gobierno de Velasco es recordado entre algunas pobladoras por una medida al parecer secundaria:

"De Velasco ...también recuerdo bastante que **dio a todos los que no tenían partida a que se inscribieran, eso es una cosa grandiosa porque cuanta gente pudo tener sus papeles.**"(3)


Velasco es recordado porque reconoce a una parte de la sociedad que hasta ese momento no tenía representación en el Estado. Así como los sectores populares sienten que ganan y avanzan espacios en la sociedad, también sienten que ganan espacios en el Estado. Un proyecto político y la estrategia para llevarlo a cabo, deben valorar el trabajo político que se realiza desde la sociedad y también en el Estado, en caso contrario corre en riesgo de enfrentarse a la mayoría de la población. Es el caso de Sendero Luminoso, cuyas acciones causan desconcierto y rechazo, co-

mo en el siguiente caso.

"Ahora con los guerrilleros en Ayacucho, todo el mundo dice que han entrado a la Municipalidad, todo lo que es libro han deshecho, donde han asentado las partidas, lo han quemado... **Ahora esa gente no tienen partida, es como si no existieran... los libros antiguos lo han quemado y ahora estamos como animalitos sin control.**" (4)

Cáceres afirma que el Estado: "Aquí no sólo es normalmente percibido como algo ajeno, sino también como algo hostil", y para ello argumenta que las posibilidades para que un Estado se "abra" a la sociedad sólo se dan después de un proceso de revolución democrática, que fue el caso de los países europeo-occidentales y no el nuestro. Esta lógica formalista no le permite comprender que en el caso peruano se ha dado una "democratización sin revolución democrática" y esa es la razón por la cual existe un proceso de densificación de la sociedad civil y de participación en el Estado.

Al final de cuentas, la estrategia implícita en el proyecto de Cáceres es aquella planteada para las sociedades orientales (y no se trata solo de retórica) en la cual el Estado no cubría la totalidad de la sociedad y, por consiguiente, desde espacios libres se podía realizar el asalto al Estado guiados por un partido articulador del descontento y aplicador de la fuerza. El partido como máquina técnica, (o como máquina de guerra).

Estamos seguros que Cáceres se traiciona a sí mismo: Rescatamos más bien su llamado a ver el "encuentro entre la peculiar modernidad que avanza y la tradición que vive y renace cada día." Ese sí debe quedar como un camino a seguir, explorándose y un terreno fértil de debate, más acorde con su trayectoria dentro de una alternativa socialista renovadora. 

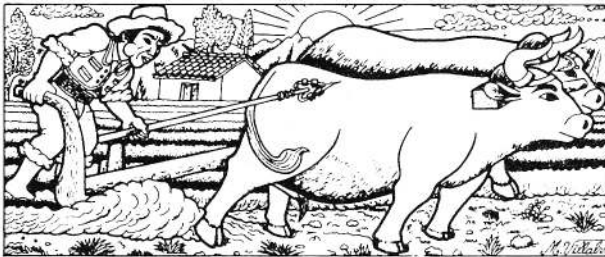
2) Tomado de C. Degregori, C. Blondet y N. Lynch: "Conquistadores de un nuevo mundo". Trabajo mecanografiado presentado en el IEP. El testimonio sobre Odría es de la misma señora que cita Cáceres.

3) Ibid.

4) Ibid.

NELLY PLAZA es antropóloga y su fotografía parte del trabajo que realiza en el campo de la comunicación y educación popular. Actualmente es Coordinadora General de ILLA. MONICA SAN MARTIN estudió fotografía en Inglaterra y, aquí en el Perú, en el taller Trípode. El año pasado expuso sus fotos en la galería La Araña. MARIELA CORBETTO, aunque todavía usa su cámara en calidad de aficionada, ya ha participado en la exhibición del día de la Mujer y sus fotos pronto aparecerán ilustrando la revista Viva. CHRISTINA HEF PEDERSEN, de nacionalidad danesa, es comunicadora social y especialista en audiovisuales; y

en ese terreno se desempeña, trabajando principalmente con mujeres, desde que llegó al Perú hace cuatro años. MARIA CECILIA PIAZZA estudió en la Escuela Nacional de Bellas Artes y en el Parsons School of Design de Nueva York. Su última muestra —el año pasado en Forum— reunió el trabajo de tres años con el subterráneo de NY. Sus fotos incluyen distintos rostros de la realidad urbana y rural peruana, así como desnudos y retratos: en todos ellos es persistente la pugna entre la humanidad de sus personajes y la oscuridad de su entorno, que se expresa como una irresuelta lucha de luz y sombra.



Las ilustraciones que aparecieron en el artículo "Utopía o realidad: cultivar sin erosionar" del N° 2 de *El Zorro* son de M. Villaiba del grupo TALPUY.



LIBROS

- La espiga miliciana. Roland Forgues. Ediciones det Tignahus. Grenoble, 1985.
- La antropología en el Perú. 1º Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. Humberto Rodríguez Pastor (compilador). Lima, 1985.
- Entreacto. Hugo Díaz Plascencia. Trujillo, 1986.
- Educación, asesoría y organizaciones populares. Bruno Revesz (Editor). CIPCA - DESCO. Lima, 1985.
- Anhelos y sinsabores. Dos décadas de políticas culturales del Estado Peruano. Juan Ansión. GREDES. Lima, 1986.
- El árbol y el bosque en la sociedad andina. Juan Ansión. Proyecto FAO-Holanda-INFOR. Lima, 1986.
- Patrimonio cultural del Perú. FOMCIENCIAS. Lima, 1986

REVISTAS:

- Los caminos del laberinto. N° 3. Lima, 1986
- Andes. N° 3. Santiago, Chile. Agosto, 1985.
- Mientras tanto. N° 26. Barcelona, España, 1986.
- Norte. N° 2 y 3. CIPEP. Lima, 1986.
- Alternativa latinoamericana. N° 1. Mendoza, Argentina. 1985
- Somos los jóvenes. N° 11 y 12. Lima, 1986
- Cuadernos urbanos. N° 15. Lima, 1985.
- Solidaridad. N° 3. Sullana, 1986.
- Cuadernos laborales. Lima, 1986.
- Carabayllo y su lucha por el agua. Lima, 1986
- Sabra y Shatila. N° 1. Publicación de la OLP. Lima, 1986
- Conducta impropia. N° 1. Revista de la comunidad gay y lesbiana - Lima, 1986.



Librería



NOVEDADES ARGENTINAS
 EUDEBA - DE LA FLOR - LOSADA
 PAIDOS - KAPELUZ
 PLUSULTRA - EL CIO - CORREGIDOR
 TRIEB - LETRA VIVA
 Y ADEMÁS

**GRAN REMATE DE
 FIESTAS PATRIAS
 EN**

LIBROS - DISCOS Y CASSETTES

Av. Nicolás de Piérola 1187
 (A media cuadra del Pque. Universitario)

Teléfono: 27-3666
 Apartado Postal 2777

los GAMINOS del LABERINTO

CRITICA, SOCIEDAD Y POLITICA

Número 3 - Abril 1986

GONZALO PORTOCARRERO - PATRICIA OLIART La "Idea Crítica" del Perú / ALBERTO FLORES GALINDO Soldados y Montoneros / OSMAR GONZALES El Mercurio Peruano y la Derecha Pensante / MARIA DEL CARMEN PIAZZA La Cuestión Nacional en Amauta.

ESPECIAL LOS MILITANTES AÑOS 70

EDUARDO ARROYO La Generación del 68 / EDUARDO BALLON Izquierda y Movimiento Popular / ENRIQUE SANCHEZ HERNANI Testimonio de la Militancia / ARTEMÓN OSPINA La Militancia vista desde las Bases / ANA MARIA PORTUGAL La Hora del Feminismo / ROBERTO MIRO QUESADA Panorama Cultural / ROBERTO REYES Crónica de la Narrativa / TULIO MORA El Movimiento Poético. E. VERASTEGUI, J. PIMENTEL, T. MORA, C. OLLE, A. SANCHEZ LEON, E. SANCHEZ HERNANI Poemas inéditos COMENTARIOS Y RESEÑAS.

INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES

"JOSE MARIA ARGUEDAS"

Ayacucho, raíces de una crisis

C. I. Degregori



TER José María Arguedas

EN VENTA

- Ayacucho, raíces de una crisis", Carlos Iván Degregori.
- "Huamanga, región historia: 1536-1770" (Coedición con la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga). Jaime Urrutia Cerruti
- EL CONSUMO DE CAMELIDOS entre el Formativo y Wari, en Ayacucho Coedición: UNSCH - IDEA.
- "Comunidades Campesinas de Ayacucho: economía, ideología y organización social" (Coedición con la comisión coordinadora de Tecnología Andina) Revista *Ideología*

Jr. Tres Máscaras 374
 Apartado 76 - Huamanga

Teléfono 912614
 AYACUCHO - PERU

En Librerías: El Caballo Rojo, IEP,
 El Virrey
 LEA S.A. 718349.



flora tristán
centro de la mujer peruana

Pone al servicio de todas las mujeres:

- o ASESORIA LEGAL
- o CURSOS DE TEORIA FEMINISTA
- o CAPACITACION A GRUPOS DE BASE
- o BIBLIOTECA.

Parque Hernán Velarde No. 42 - Lima - 1
(a la espalda de la Cdra. 2 de la Av. Petit Thouars).
Teléfonos 248008 - 240839



La Casaca
Revista Universitaria

Una
nueva visión
de una vieja
preocupación:
San Marcos

AMAUTA

Amauta crece. Más páginas, más oposición. Debate.
Crítica. Alternativas... y toda la verdad: sin
autocensura ni apometraje.

Una voz democrática, desde la izquierda socialista,
para todo el país. Sale los jueves.





Presenta.

etiqueta negra

El mundo de la historieta contemporánea pronto en kioskos y librerías

MATERIALES PARA LA COMUNICACION POPULAR

se registran con

están en grupo que trabaja

ARTICULOS BREVES Y PUBLICACIONES

materiales para la comunicación popular

Un servicio trimestral del Centro de Estudios sobre Cultura Transnacional (IPAL) destinado a las personas e instituciones que trabajan en el campo de la cultura y la comunicación populares.

Perú			1/, 120	
Brasil	Regina Festa	Cta. 92.03256 2 BANESPA 212, Villa Mariana - Sao Paulo	150,000 cruzeiros	
Colombia	Claudia Herrán	Caja Social de Ahorros cta. 08-016663-610 - Bogotá	1,320 pesos	fuera de Bogotá enviar giro
Costa Rica	Ricardo Sol	Apartado 439 (2100) Guadalupe - San José	480 colones	enviar cheques
Chile	CENECA	Santa Beatriz 106 Providencia - Santiago	3,000 pesos	
Paraguay	Carlos A. Torres	Estrella 892 dpto. "B" Asunción	15,000 guaraníes	
Venezuela	CESAP	San José del Avila (al lado de la Abadía) San José del Avila - Caracas	150 bolívares	enviar cheques
América Latina y el Caribe			US\$ 15.00	
USA, Canadá y Europa			US\$ 30.00	

Incluye correo aéreo

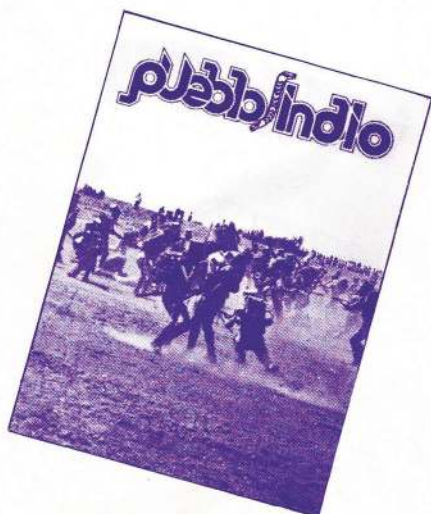
Rogamos enviar cheques o giros a los nombres y direcciones o cuentas mencionadas y copias de los cupones adjuntos al:

Centro de Estudios sobre Cultura Transnacional
La Mar 170 - Lima 18 - Perú

Las personas que se suscriban directamente a nuestras oficinas, hacer el envío a nombre del Centro de Estudios sobre Cultura Transnacional.

En Venta

pueblo indio



LA OTRA HISTORIA

- Independencia 1821
Hablan:
Andrés Luna Vargas
Isidoro Gamarra
- La República Kollasuyu
- República y Racismo
- Neocolonialismo y
nueva dependencia
- EL INCREIBLE "INDIO CARREÑO"



EL ZORRO DE ABAJO

Suscríbase ahora. La calidad y el grado de independencia de una revista dependen, también, de sus lectores. Ayúdenos y ahorre.

TARIFAS

<i>Nacional</i>	<i>América Latina</i>
6 números I/. 150	6 números US\$ 15.-
12 números I/. 300	12 números US\$ 30.-
Hasta el 30 de agosto inclusive	

Europa y resto del mundo
6 números US\$ 20
12 números US\$ 40

Dirigir giro bancario a: Asociación civil El Zorro de Abajo
Jr. Carabaya 1180 - Of. 5 - Lima, Perú, Telf. 274826



*YUYACHKANI: 15 años
Recuerdos del futuro, de cuando el Perú conquista el pan y la belleza*