



#13

Agosto 2021

El ejercicio del **pensar**

**Alberto Flores
Galindo: historia,
política y utopía
[SEGUNDA PARTE]**

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Herencias
y perspectivas
del marxismo**



CLACSO

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Yuri Gómez Cervantes
Nelson Manrique
Franklin Pease
Aníbal Quijano
Alberto Adrianzé
Alberto Flores Galindo
Lia Ramírez Caparó
Silvia Beatriz Adoue

El ejercicio del pensar, Alberto Flores Galindo : historia, política y utopía, no. 13 / Yuri Marat Gómez Cervantes ... [et al.] ; coordinación general de María Elvira Concheiro Bórquez ; Yuri Marat Gómez Cervantes ; editado por Jaime Ortega Reyna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-972-1

1. Historia. 2. Política. 3. Utopía. I. Gómez Cervantes, Yuri Marat, coord. II. Concheiro Bórquez, María Elvira, coord. III. Ortega Reyna, Jaime, ed. CDD 306.202



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Giovanni Daza, Rodolfo Gómez, Teresa Arteaga
y Tomás Bontempo.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito
que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento
en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier
medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo
del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios
y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y
su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría
Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> |

<www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia
Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi.
La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre
el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones
e interpretaciones expresadas.

Coordinadora

María Elvira Concheiro Bórquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias
y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

elvira.concheiro@gmail.com

Editor

Jaime Ortega Reyna

Correo electrónico: gtmarxismo@gmail.com

Coordinador del Boletín #13:

Yuri Gómez Cervantes

Facebook (a cargo de Miguel Meléndez):

[https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-
del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120](https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120)

Contenido

- 5 A modo de presentación a la
"segunda parte"

Yuri Gómez Cervantes

ARCHIVOS

- 10 Invitación a la lectura

Yuri Gómez Cervantes

- 12 La presencia polémica de Alberto
Flores Galindo

Mesa redonda

- 32 "éramos una ficha
sin valor"

Los cañeros de Lambayeque
narran su propia Historia

Alberto Flores Galindo

LECTURAS CRÍTICAS

- 47 ¿Se hace urgente
(re)crear el pensamiento
utópico?

Reflexión en torno al libro de
Carlos Aguirre y Charles Walker
*Alberto Flores Galindo Utopía,
historia y revolución*

Lia Ramírez Caparó

- 57 Un Mariátegui para nuestras
tareas en Brasil y la lectura de
Alberto Flores Galindo

Silvia Beatriz Adoue

A modo de presentación a la "segunda parte"

Yuri Gómez Cervantes*

El marxismo era una práctica que envolvía a todo hombre y a todos los hombres; desterraba el aislamiento y el individualismo de los intelectuales, para sumergirlos en la política, sinónimo de pasión.

Alberto Flores Galindo (1980)

¿Cómo pensar en colectivo? No me refiero al producto de ese ejercicio, sino a las condiciones materiales que hacen posible la sinergia de la experiencia individual con la consciencia colectiva. Pocas veces se discute sobre las condiciones materiales del ejercicio de pensar. Quizás, porque se recurre al sentido común, y, por tanto, uno cae en el presupuesto teórico, de la situación adversa de Nuestra América. Sin embargo, todas las carencias y ausencias para su circulación entre nuestras fronteras -las geográficas como en los modos de apropiación- solo obstruyen la construcción colectiva de nuestra tradición. Si bien éste tema excede al presente boletín, se trae a colación porque es el trasfondo al dedicar sus páginas a Flores Galindo (1949-1990), quien, a pesar de lo fructífero de su obra, cuenta con poca circulación más allá de su país de origen.

■ Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo.

Bajo el vector de las condiciones materiales para su reproducción, vale la pena mencionar el papel que juega hoy en día la academia. Si antes el marxismo se impregnó en las ciencias sociales y las humanidades, ahora las segundas han doblegando a la primera (¡hasta al propio Marx!). La inversión en objeto de estudio tiene un costo, porque las cuestiones que abría el marxismo han sido desplazadas por las preguntas que las disciplinas, muchas veces de forma independiente, realizan sobre aquella. En ese viraje puede circunscribirse lo ocurrido con Flores Galindo. Por eso, la inclinación del número anterior -la primera parte del boletín- por la hipótesis de un movimiento de la reflexión que parte de lo político hacia la teoría/historia, frente a la lectura en búsqueda de un equilibrio entre el historiador y la filiación de izquierda.

Flores Galindo piensa las cosas que escribe políticamente, porque reconoce en la teoría, como sugirió alguna vez Martínez Heredia (1967), un quehacer determinado por objetivos prácticos que reposan en un espacio social circunscrito. De ese modo, la teoría choca con la realidad y tiene que resurgir desde allí, muchas veces recurriendo a lecturas ajenas a su propio canon. En esas circunstancias tiene lugar el marxismo heterodoxo, inclinando por su interés hacia los sujetos sociales y sus fueros internos, así como la herejía dentro de la izquierda peruana que lo caracterizó. Pero esto en ningún caso implica la reverberación de cierto localismo o componente nacional, sino el reconocimiento de una teoría que parte de una condición más amplia a la cual vuelve reformulada desde las experiencias concretas.

Otra de las condiciones materiales es lo restringido de la circulación de la obra de Flores Galindo. En contraste con el Perú, en el resto de América Latina y el Caribe todavía hay mucho por descubrir. Mientras sus *Obras completas* (1993-2007) abarcan siete tomos, la mayor divulgación en el extranjero alcanza a dos de sus libros –*La agonía de Mariátegui*¹

¹ En la actualidad se cuenta con una edición española (1991), otra venezolana (2009) y la reciente coedición peruano-cubana (2021). Salvo la última, el resto está fuera de circulación.

(1980) y *Buscando un Inca*² (1986)-, los cuales se atienden en el número anterior del boletín. No obstante, hasta en los temas de ambas publicaciones existen una veintena de artículos desconocidos donde se continúa su elaboración. Frente a ésta situación, el boletín a su alcance pretende ampliar la mirada sobre su legado e incentivar la circulación de la misma en el continente.

La sección de archivo rescata dos materiales que intentan contribuir al acercamiento de su vasta obra. Primero, una mesa redonda posterior a su partida física, donde Aníbal Quijano, Franklin Pease y Nelson Manrique repasan la amplitud de su trabajo historiográfico. No obstante, siguen pendientes algunas cuestiones. Luego, un texto extraviado entre anaqueles –ausente en las *Obras completas*– sobre un tema de menor difusión en el continente: la historia del movimiento obrero peruano. La sección de lecturas críticas es una invitación a continuar con la discusión de su legado a partir de la bibliografía más reciente: el trabajo de Walker y Aguirre (2020), así como la edición conmemorativa de *La agonía...* (2021). En ambos casos, las autoras ponen en diálogo una lectura situada y coyuntural con el contexto de elaboración de la publicación.

Flores Galindo, Tito, escribió muchos sobre Mariátegui y dejó en esos textos, como sugiere Cáceres (1990), una huella sobre sí mismo. En esa medida volver a la *Agonía...* resulta ilustrativo. Allí sostiene que en el marxismo “la razón, y los sentimientos, la inteligencia y la imaginación se confunden” (Flores Galindo, Alberto, 1994 [1980], p. 439). Aunque él optó por una línea organizativa independiente, como marxista (heterodoxo), este volumen intenta, con modestia, recurrir a distintos registros pormenorizados en la actualidad (el ensayo, el testimonio, el archivo y la lectura crítica), para aproximar al lector a esta figura de nuestra herencia, así como a las diversas cuestiones que ha dejado abiertas durante su vasta producción. En manos del lector acucioso o quien tan solo se

2 En el extranjero, la primera edición corresponde a Cuba (1986), seguida de una en Italia (1991), otra de origen en México (1993) y la más reciente en los Estados Unidos (2010). Todas agotadas, excepto la publicación en inglés.

anime a echar un vistazo queda juzgar hasta donde se avanzó en esta tarea siempre inconclusa.

BIBLIOGRAFÍA

Cáceres, Eduardo. (1990). “Una heroica agonía”, en *Amauta: Vocero mariateguista* No. 54 (29 de marzo): 11.

Flores Galindo, Alberto. (1994 [1980]). *La agonía de Mariátegui. Obras completas Tomo II*. Lima: SUR.

Martínez Heredia, Fernando. (1967). “El ejercicio de pensar”, en *El Caimán Barbudo*. N° 11 (enero): 2-5.

Archivos



Fuente: Retrato de Alberto Flores Galindo (Lima, Sin fecha). Archivo familiar.

| Invitación a la lectura

En esta sección se comparten dos textos que pretenden contribuir al estudio sobre Alberto Flores Galindo (1949-1990). De ahí que amerite señalarse algunos puntos para el lector menos familiarizado con su trayectoria. El primero de los documentos es una mesa redonda organizada por DESCO, al poco tiempo de su partida, y publicado después en la revista *PRETEXTOS* No 1 (1990). La cercanía del historiador peruano a esta ONG no es extraña, ya que allí se publicó la primera edición de su libro sobre José Carlos Mariátegui. Asimismo, en dicho centro trabajaron algunas amistades, unidas por las ciencias sociales y la apuesta política. En una mirada retrospectiva, los participantes siguen las pistas “al movimiento de la reflexión de Tito” (Quijano, Aníbal, 1990, p. 50), en una tensión constante entre lo histogriográfico y lo político.

El texto no solo introduce al lector en un panorama general sobre sus trayectoria, sin idealizaciones de por medio, sino que también prolonga una de sus principales enseñanzas: la apertura al debate como instrumento para la aproximación a la realidad. En esto último, quizás, encontramos un delgado hilo conductor con el siguiente documento dedicado al estudio de las clases populares, a través de la historia oral. En sus páginas, se identificará la apuesta de un marxista heterodoxo, en oposición a los abordajes estructuralistas y mecanicistas predominantes, que se aproximaban desde un *afuera constitutivo*, desconociendo el carácter histórico en la formación de una clase. Antes de sucumbir al dogmatismo de esos años, Flores Galindo se apropió de una amplitud de corrientes, fuentes y tendencias historiográficas en diálogo con el legado de Marx.

Si bien el texto podría considerarse como una *producción menor* en el quehacer disciplinario de “Tito” Flores Galindo, cobra relevancia por dos razones. Primero, amplía el conocimiento sobre su temprano interés por el movimiento obrero y campesino. Nótese que la publicación original se ubica entre su investigación sobre los mineros de Cerro de Pasco (1974) y el libro dedicado la historia regional del Sur andino (1977). Segundo, el artículo evidencia, a pesar de la especificidad de su contenido, algunos aspectos del modo de trabajo de un autor con la convicción que todo proyecto de izquierda implica una necesaria revisión crítica y creativa de la historia. En otras palabras, eso que Manrique (1990) denominó durante su participación en la mesa redonda desarrollada en DESCO como de nivel metodológico.

De una parte, el contrapunto entre lo personal y lo colectivo, en tanto recoge su actividad docente con quienes participaron del seminario de Trabajo de Campo de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, durante los dos semestres académicos de 1976, el año de su publicación. De otra parte, la estrategia de reescritura y publicación. Aunque el artículo proviene de un informe de investigación mimeografiado y organizado en tres secciones, la versión disponible en las *Obras completas* (1993-2007) solo reproduce las dos primeras, que aparecieron como un artículo en la revista *Cultura Popular* (1982). Mientras tanto, el aquí incluido, publicado en *TAREA. Boletín de educación popular* (1978), recoge la parte faltante con una presentación para dicha ocasión. La invitación a su revisión está servida.

Yuri Gómez Cervantes
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

La presencia polémica de Alberto Flores Galindo¹

Mesa redonda

Nelson Manrique: Bueno, me parecía necesario, para comenzar, hacer un balance. Hay un hecho que me llama mucho la atención con relación a Tito. Este país tiene tradición de ser ingrato y por lo general los méritos son reconocidos una vez muerta la persona a la que se le reconocen, pero en el caso de Alberto Flores Galindo este reconocimiento se dio cuando él estaba con vida. Por una parte, está ese enorme movimiento de solidaridad social cuando se supo de su enfermedad y, luego del fallecimiento de Tito, este conjunto innumerable de artículos, ensayos y homenajes que se vienen desarrollando. Me parece que en una primera etapa se ha puesto el énfasis en las semblanzas, los recuerdos; rescatar la unidad entre el autor y la obra. Me parece importante partir de esto, pero la intención es avanzar un poco más en la línea que señalaba Aníbal: un balance de los problemas tratados por Tito, qué líneas quedan abiertas, qué temas quedan para ir hacia adelante. Quizá pudiéramos comenzar por el papel de Tito como historiador y pediría a Franklin si puede hacer una breve reflexión.

¹ Publicado en: *Pretextos* No 1 (Agosto) 1990. El Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo agradece a Cecilia Rivera y familia por autorizar su reproducción.

Franklin Pease: Si se trata de hacer un balance genérico, habría que indicar dos cosas que me parecen importantes. Una, que hay un aspecto inicial que es permanente en toda la investigación histórica de Tito Flores; se trata de la concepción del siglo XVIII como un espacio temporal en el cual ocurren ciertas modificaciones en el orden social y político que aparecen como elementos más importantes en la configuración del Perú moderno. La segunda, en términos netamente historiográficos, incide en el análisis de la situación de los grupos populares también en un espacio que abarca del siglo XVIII hacia adelante; en el libro sobre Aristocracia y plebe encontramos una serie de problemas de esta naturaleza, que son puertas abiertas hacia temas de investigación poco tratados o poco trabajados.

En relación con el primer punto, es decir con la definición del siglo XVIII como una especie de tiempo eje en el cual ocurren una serie de elementos que definen el país, se vincula toda su investigación sobre el sur andino e incluso recae sobre el mismo punto el esquema básico de su último libro de amplia discusión: Buscando un inca. No se trata en este momento de establecer cercanías o diferencias con este punto de vista, solamente de establecer cuáles son los grandes patrones temáticos en torno a los cuales gira la labor de un historiador.

Aníbal Quijano: Dentro de ese balance, quisiera situar los apogeos de Tito al debate sobre Mariátegui. Una primera entrada puede ser ubicar el contexto en el cual Tito produce su reflexión sobre Mariátegui. Ese contexto estuvo marcado o signado por básicamente tres elementos. Uno es la crisis general del debate y de la práctica en torno del socialismo, en particular lo que le ocurre a eso que se llama “socialismo realmente existente” y sus consecuencias a escala planetaria. Lo segundo es un momento en el cual todavía los movimientos populares en gran parte de América Latina están en alza, en particular el caso peruano, desde mediados de los años setenta en adelante. Como recordamos, hay un enorme proceso de movilización de virtualmente todos los sectores de trabajadores del país; pero paralelamente ocurren fenómenos equivalentes en Colombia, Ecuador, Bolivia, Brasil. Tercero, todo esto enmarca algo que es seguramente muy interesante como coincidencia, exactamente respecto de

esos dos ejes: la proximidad de la fecha del cincuentenario de la muerte de Mariátegui. Lo que estoy tratando de señalar es que no puede ubicarse la reflexión de Flores Galindo sobre Mariátegui solamente en torno del cumplimiento de una fecha determinada como el cincuentenario; porque aunque de algún modo es verdad que tal aniversario permite explicar el momento de enorme renovación del debate sobre Mariátegui, por la proliferación de publicaciones en todas partes, pienso que no se podría explicar solamente de ese modo la densidad de la problemática abierta por Flores Galindo en el debate sobre Mariátegui.

Eso hay que vincularlo, simultáneamente, a lo que está sucediendo en este enorme despliegue de movilización popular, en el conflicto político-social que ocurre en América Latina, y a la crisis no solamente del modelo del “socialismo realmente existente”, sino también de todos los paradigmas del pensamiento social, que en ese momento están estallando. Eso permite situar de manera razonablemente adecuada la problemática que abre Flores Galindo en su libro principal sobre *La agonía de Mariátegui* y otros trabajos posteriores.

Hay tres puntas de ese debate que, a mi juicio, son probablemente las más importantes. En primer término, es la necesidad no solamente de repensar lo que Mariátegui implicó en el debate teórico, poético y en general intelectual en el Perú, sino también la de no quedarse en él. Partir de Mariátegui, no quedarse en él es lo que Tito está planteando. Lo segundo es que este partir de Mariátegui implica volver a reflexionar sobre la utopía socialista; en un sentido, volver a partir. Y en tercer lugar, para todo eso, un modo de encontrar una respuesta o por lo menos comenzar a buscar una respuesta a esta problemática creada desde hace tiempo en nuestra reflexión sobre América Latina; esta tensión peculiar del pensamiento latinoamericano entre el eurocentrismo y las necesidades de la propia reflexión específica, de la propia historicidad latinoamericana y peruana. Es decir, la necesidad de pensar los problemas desde dentro, sin perder de vista el horizonte de la totalidad histórica a la cual pertenecemos. Creo que estas tres puntas del debate abierto en la obra de Flores Galindo acerca de Mariátegui es lo que, a mi juicio, sería interesante continuar explorando.

N. M.: Tratando del aporte de Tito en su dimensión de intelectual, quería recoger una reflexión de Guillermo Rochabrún, que parte de la autodefinición de Flores Galindo cuando él se sitúa como miembro de la generación del 63. Quizás se podría hacer un paralelo interesante entre las vivencias de esta generación y la producción intelectual de Flores Galindo. Por una parte, creo que se podría recoger una primera preocupación, que es una preocupación común del conjunto de la generación: la necesidad de definir un sujeto de la revolución. Esto abre una puerta de reflexión, la de los movimientos sociales, que marca el tratamiento de los primeros textos de Tito. Situaría en esa línea su trabajo sobre los mineros de la Cerro de Pasco, donde recoge la idea de su generación de que hay que marchar al proletario. El proletario es el sujeto de la revolución y por tanto es necesario abordar su conocimiento. Pero ya en este primer trabajo él se va a encontrar con un elemento que va a ser decisivo después en el conjunto de su producción, que es el mundo andino, y sobre el que va a volver continuamente, desarrollando ese contrapunto entre socialismo y mundo andino.

A esa misma línea pertenecen los trabajos desarrollados con los pesqueros de Chimbote, pero creo que eso lleva a la necesidad de profundizar sobre las características de la sociedad peruana; sobre la naturaleza específica de esta formación social, y eso va a abrir una segunda punta, que es bastante rica en implicancias, que es la interpretación de la historia regional. A este segundo ciclo yo incorporaría el texto sobre Arequipa y el sur andino y el texto sobre Lima, aristocracia y plebe, donde en última instancia hay un análisis regional. Se trata de dar cuenta de las especificidades de un país profundamente fragmentado, donde la posibilidad de hacer un discurso coherente sobre la totalidad pasa por la necesaria búsqueda en las regiones de esas especificidades, para desde ahí entender la lógica del conjunto.

Siguiendo el paralelo con la generación, no basta pensar el sujeto de la revolución como el simple producto de una historia entendida como la realización de un conjunto de tendencias objetivas, sino es necesario elaborar una teoría revolucionaria. Es necesario dotar de una línea a este proyecto y en esta perspectiva yo ubicaría sus trabajos fundamentales.

Primero, el libro sobre Mariátegui, cuyos temas son una preocupación que atraviesa el conjunto de su obra. Pero también el trabajo sobre La utopía andina, que en buena cuenta es un contrapunto entre las especificidades del mundo andino y cómo poder pensar desde una perspectiva socialista una propuesta para el país, en este encuentro que él plantea entre el pasado y el futuro, y sus trabajos recientes en torno a José María Arguedas, trabajos que quedan inconclusos a raíz de su muerte prematura.

A partir de este último punto yo abriría un tema que creo que era el más polémico y el que queda apenas esbozado, que es el de qué hacer con el país a partir de este bucear sobre un carácter andino, cuando está en marcha un proceso de modernidad o modernización en curso. De alguna manera esto está cristalizado en la idea de utopía andina que lo planteo como una proposición era una idea en elaboración. A nivel metodológico habría que rescatar que la obra de Alberto Flores Galindo es una obra personal, pero al mismo tiempo colectiva; a nivel académico creo que se podría constatarlo y sería interesante hacer un contrapunto entre sus obras y los syllabus de los cursos que dictaba como docente. Hay un contrapunto permanente entre sus investigaciones y el trabajo con sus estudiantes. En mucho la elaboración de sus pensamientos se desarrolla en esa discusión. Al mismo tiempo, paralela a su producción inmediata hay una continua reelaboración de su producción anterior. Las tres ediciones del trabajo sobre Mariátegui contienen añadidos; la versión definitiva virtualmente duplica la extensión del texto original, pero también las tres ediciones de La utopía andina suponen añadidos y precisiones; en ese sentido su obra queda como una obra abierta, no sólo en términos de que son trabajos que estaban en elaboración, sino en términos que eran temas que estaban en pleno debate. No sé si podríamos entrar a profundizar un poco en algunos de estos aspectos y sugeriría tomar la línea propuesta por la primera intervención de Franklin, en torno a la recurrencia al siglo XVIII; no sé si podrías ampliar un poco tu propuesta, Franklin.

F. P.: Yo tengo la impresión de que al tocar el tema de un ámbito como es el siglo XVIII concurren diferentes temas, diferentes tensiones en Flores Galindo, en parte no es un problema que tenga que ver estrictamente

con él, es un problema generacional, eso es cierto, y esta propuesta generacional tiene que ver con una noción del papel de las crisis en la historia. Se ubica fundamentalmente en la crisis y reordenamiento del imperio español en el siglo XVIII y sus efectos inmediatos en la población andina, que es justamente la rebelión; la rebelión identificada como rebelión campesina es vista en Flores Galindo como punto de eclosión de identidad, es vista como la tensión original del conflicto. Es que, a fin de cuentas, esto es consecuencia de la introducción de una serie de esquemas, producto de los análisis marxistas en la historiografía europea más bien posbraudeliana y en el diálogo que se establece o que busca establecer Alberto Flores Galindo en tomo a una lógica del conflicto en la historia peruana. Dentro de esta lógica del conflicto es que ingresa en la imagen utópica, porque ya no se está planteando el esquema de la utopía desde el punto de vista del mito, sino parece esperar una utopía lógica, racional, dentro de una lógica de tipo occidental. Y aquí hay una pregunta que queda abierta sobre el carácter de una visión andina del Perú que replantean los historiadores de esa generación, particularmente Flores Galindo y Burga, yo diría que como una consecuencia de esta imagen utópica.

Quisiera pasar muy brevemente al otro problema que plantea Aníbal, el análisis de Mariátegui, pero no tanto en relación a Mariátegui mismo sino a un problema más historiográfico, que de alguna manera fue tocado por Flores Galindo y Burga en su libro sobre la república aristocrática. Allí nos encontramos con un interés específico en un momento de la organización del Estado peruano; lo interesante es que de esa república aristocrática derivan todos los puntos de diálogo, de conflicto o de consenso en la vida política del país. Todos los paradigmas utilizados por la política contemporánea, trátase de Mariátegui, de Haya o de Belaunde, proceden de la república aristocrática, de sus modelos educativos y de sus esquemas reflexivos. De la misma manera que si vamos a pensar en la historiografía peruana, Basadre es un producto típico de la educación de la república aristocrática, como también lo es Sánchez, como también lo es Porras. Y si vamos a hablar de la poesía, nos encontramos con Vallejo, con Martín Adán o aun entre los más jóvenes con Emilio Adolfo Westphalen, todos los cuales están, de alguna manera,

vinculados al mundo urbano de la república aristocrática. Entonces quizás habría que plantear, solamente como una sugerencia para la propia reflexión de Aníbal, la posibilidad de que un reanálisis de la república aristocrática permita recomponer mejor el panorama intelectual y el panorama de la discusión aun sobre Mariátegui en tiempos tan distantes como los actuales. Es decir, no sé si sería correcta una pregunta sobre si en el ámbito de la república aristocrática habría una noción de crisis equivalente a la que historiadores como Flores Galindo podían encontrar en el siglo XVIII y sería un punto de contacto entre las dos formas de conceptualizar la crisis.

A. Q.: Yo sugiero que hay probables o posibles tres ejes que permiten tratar de ordenar el movimiento de la reflexión de Tito. Como Nelson dijo, se trata de una obra en proceso de constante reconstitución, no solamente de cuestiones, sino al mismo tiempo de lo que el propio autor ha pensado en cada momento sobre esas mismas cuestiones; pero, de todos modos, visto en retrospectiva, parece haber tres ejes ordenadores de eso.

Uno es lo que tú estás diciendo, la república aristocrática y la propia visión de Tito sobre qué era eso que ellos llaman, con Burga, la república aristocrática. No es, a mi juicio, exactamente lo mismo que lo que Basadre llamaba república aristocrática.

Segundo, ¿es este problema del redescubrimiento para Tito del mundo andino, de lo andino? Y tercero, ¿es esta, al comienzo aparentemente ya ordenada, pero crecientemente más difícil, contradictoria, ambigua, la relación entre su pensamiento y el llamable paradigma marxista? Creo que estas tres cosas dan cuenta, digamos, de cómo se mueve, de cómo va reconstituyéndose y reordenándose el proceso de reflexión de Tito.

Sobre lo primero, república aristocrática, yo creo que la diferencia entre la idea basadrina de república aristocrática y la que acuñan Flores y Burga en su texto es que en la categoría basadrina de república aristocrática hay una relativa ausencia, no porque no esté dicho algo, sino porque no está construida la categoría, de lo que pasa con el campesinado y

con la sociedad no urbana del país. Basadre estuvo mucho más apegado a lo que sucede en el área urbana del país, no solamente como historia política, sino como visión sociológica. Hay una relativa falta de perfil del mundo del campesinado en la obra de Basadre. En cambio, en el caso de Tito y Burga la república aristocrática se compone, yo diría, de tres elementos nodales: desde lo que ellos llaman el imperialismo, luego este mundo, esta cosa llamada feudalismo o semifeudalismo y, al mismo tiempo, este ejercicio aristocratizante del estilo de dominación global de la llamable clase hacendada. Mis dificultades tanto con la propuesta de Basadre como la propuesta de Tito-Burga son conocidas, ellos mismos la hicieron pública en la nota al pie de página de su libro; pero no es, supongo, esta una ocasión para ese debate.

N. M.: ¿Podrías exponerla?

A. Q.: Creo que la idea de aristocrático en Basadre es mucho más una prolongación de lo que la clase dominante o los grupos dominantes piensan, o parte de ellos, acerca de sí mismos, que el resultado de una reapreciación del carácter de la sociedad peruana del siglo XIX y el siglo XX. Y creo que esto es retomado por Flores y Burga sin inventario crítico.

Si uno va hoy día a Chile, por ejemplo, encuentra eso. Chile es un lugar un poco extraño en eso, ¿no es cierto? Durante la Colonia era una provincia relativamente remota y aislada, no muy notable hasta fines del siglo XVIII; pero los grupos que se fueron constituyendo como dominantes se pensaron inmediatamente como una aristocracia, se llaman hasta hoy aristocracia vasco-castellana y cuando uno ve la papeleería pues virtualmente no encuentra orígenes parecidos, ¿no? Inclusive, ellos han formado esta categoría notable que se llama la “raza chilena”, yo recuerdo por lo menos cuatro libros que se llaman así, “la raza chilena”. No solamente eso; el año pasado fue dado a la publicidad un libro que es pretendido como el equivalente del Gotha europeo, el Gotha chileno, es decir toda una heráldica nobiliaria chilena. Yo creo que si se toma al pie de la letra lo que los dominantes, en algún momento o en diferentes momentos, piensan de sí mismos y respecto de los demás, esto no indica necesariamente que sea exactamente lo que resultaría de una

reapreciación global, un poco más desprendida de las ideologías de cada uno de los grupos. Hay un tono señorial en la sociedad peruana que se forma desde la Colonia para acá; hay un tono señorial en la formación de este bloque que se articula en torno del partido civilista desde mediados del siglo pasado en el Perú; hay todavía un tono señorial evidente hoy día en el debate político peruano. Pero ese señorialismo difícilmente, a mi juicio, es necesariamente asimilable pura y simplemente a la presencia de una sociedad constituida en torno de una aristocracia. Creo que el uso de la palabra feudalismo, por ejemplo, tiene las mismas dificultades para toda la historiografía y la sociología peruanas. Los embriones, los posibles feudos en el Perú se terminaron con las guerras civiles del siglo XVI; las encomiendas fueron terminadas allí como embriones de feudos reales; lo que quedó no puede llamarse solamente feudalismo. Inclusive, durante el siglo XVIII, a mi juicio, no es cierto que existiera solamente la servidumbre como el eje fundamental del ordenamiento de las relaciones sociales y de la formación de los grandes patrones de agrupamiento social, llamables clases u otras. Había muchas cosas más; incluso el salario estaba ya implicado en diferentes modos, y ciertamente la esclavitud, la reciprocidad y la relación comercial que cubre gran parte de siglo XVII y el siglo XVIII, ¿no es cierto? Por eso, cuando se dice feudalismo para todas esas cosas, hay simplemente una prolongación acrítica de categorías, en ese sentido ahistóricas, pues están colocadas fuera de su contexto histórico. Y creo que esta es una dificultad que es común a Basadre y a Flores-Burga en este tiempo.

La segunda dificultad es obvia; eso Tito y Burga lo dicen en pie de página en su libro. Ellos llaman imperialismo en este libro solamente a las empresas de propiedad extranjera. Esta idea es anterior a ellos, es muy vieja; viene desde algunos de los miembros del movimiento aprista; viene desde el viraje de frente populista de la III Internacional, a fines de los treinta, y ha circulado después en todo el movimiento histórico, político y sociográfico de la izquierda peruana durante mucho tiempo: la idea de llamar imperialismo a las empresas de propiedad de capital extranjero. Pero el imperialismo, obviamente, no es sólo eso; el imperialismo es toda la estructura que supone una alianza de intereses de dominación entre la burguesía internacional, o en algún momento todavía no

internacional, con la burguesía de circuitos locales, con las burguesías y las no burguesías de cada lugar. El imperialismo siempre fue una alianza de explotación y dominación; no es solamente un modo de la propiedad, entonces, porque eso hace difícil entender las relaciones entre clase. Estado y nación, las hace oscuras, si se apela solamente al hecho jurídico de origen de la propiedad para ubicar el imperialismo.

Mi tercera dificultad final es que en el libro no me parece suficientemente establecido, porque tampoco está exactamente indagado, de qué modo se entrelazan las relaciones de carácter servil, semiservil, de reciprocidad, con el resto de las relaciones sociales de explotación, de dominación, en el Perú de los años veinte. Es en ese sentido que, a mi juicio, esta categoría, república aristocrática, necesita ser vuelta a pensar, es necesario reflexionar de nuevo sobre sus supuestos y si vale la pena reconstituirla; inclusive puede mantenerse el nombre, pero reconstituida su referencia; o terminar con ella.

F. P.: Sí, estoy de acuerdo con que el análisis de la república aristocrática requiere mayor atención, por eso me referí a ella antes. No estoy seguro de si se trata de que Basadre estuviera más apegado a un mundo urbano o más distanciado de un mundo rural. Creo que debemos ponernos en el contexto historiográfico del momento en que Basadre comenzó a usar el término por primera vez. Justamente allí la más cercana aproximación a lo andino en esos tiempos, finales de los años treinta o comienzos de los cuarenta, era el indigenismo, que incluso comenzaron a conceptuar como romántico. Y, por otro lado, se planteaba, se debe plantear, el problema en términos del diseño de una historiografía, de la paulatina configuración del conocimiento historiográfico y de la incorporación de nuevos análisis y nuevos temas a la discusión histórica. Es visible que la antropología sólo se organiza en los Andes en la década del cincuenta; antes de eso es prácticamente marginal cualquier discusión sobre población andina. Antes de la incorporación de la perspectiva antropológica, la población andina ingresa en una forma totalmente ocasional y marginal a la discusión; puede ingresar a través del movimiento indigenista, con un inicio romántico y una discusión de otro tipo después, pero eso no llega a tener un peso específico en una historiografía que seguía

conceptuando en la década del cuarenta que el mundo andino había terminado en los Andes una vez producida la invasión española del siglo XVI, y donde la historia del Perú era concebida únicamente como una historia occidental. La generación de historiadores a la cual pertenecía Basadre mantenía una relación conflictiva con lo andino, marginaba lo andino. Hay excepciones, claro.

A. Q.: Creo que hay que admitir que la óptica dominante de la historiografía es como tú la presentas; eso, sin embargo, requiere reevaluar el lugar y el peso del debate sobre lo indígena, lo campesino y lo andino en esos mismos años. No estoy seguro de que fuera simplemente desdeñable o muy marginal, no sé cuán marginal; si uno recuerda, primero, que ya desde el ensayo inconcluso de González Prada *Nuestros indios*, está colocado para siempre en el debate peruano el problema de lo indio y lo andino, y eso es bien temprano. Lo segundo, el debate sobre indigenismo en los años veinte no solamente es ya intenso, pero además es la propia participación de Mariátegui en ese debate que permite, al mismo tiempo, culminar y sobrepasar el elemento romántico e incluso anacrónico que había en el indigenismo. Sin dejar de mantener aquella parte en la cual el indigenismo, como se puede ver hoy día, es parte de una cuestión abierta en las sociedades de origen colonial, no sólo aquí sino en todo el resto del mundo, el nombre es puesto aquí por razones locales. Sin dejar de rescatar esta parte, también en la obra propia de Mariátegui está recolocado el problema social y cultural indígena-campesino y andino de otro modo que en el indigenismo; es decir, el debate ya estaba abierto antes del 30, y fuertemente a mi juicio. Por qué esta línea no prosigue entre nuestros principales historiadores peruanos después de la muerte de Mariátegui no me parece totalmente accidental. Esta línea virtualmente desaparece en el debate intelectual e historiográfico y sociológico de los treinta y los cuarenta, a excepción de los movimientos apristas y comunistas, que debaten el problema indígena cada cual a su modo. Es decir, se está recurriendo a eso siempre como problema social y político, no como cuestión teórica e histórica. Eso es cierto, pero recuerda que con la muerte de Mariátegui se entierra también la herencia intelectual y teórica de Mariátegui por largos años.

F. P.: Bueno, como interrupción resultó más larga que la exposición misma; entonces deja la impresión de que uno está diciendo lo que no dice y yo lo que quiero decir, en primer término, no es que el debate de lo andino fuera marginal. No es marginal visto desde entonces, sí es marginal visto desde hoy.

En segundo lugar, lo que me interesa no es precisar en ningún caso el debate político, ni siquiera el debate ideológico. Lo que yo he estado planteando en términos de la configuración de una historiografía es que no es posible que el tema ingrese directamente en un análisis histórico, mientras no haya lo que podríamos llamar de alguna manera las bases de la investigación. Si no hay investigación concreta sobre unidades étnicas, se va a hablar de lo indígena de una manera casi superficial, romántica, como se hablaba en los años treinta. Y no se trata de dar ni quitar méritos, pero la forma en que González Prada o Mariátegui tratan a la población andina no es la forma como se le puede tratar hoy día, después de unos cuantos decenios de investigación y de incorporación de nuevos conocimientos y de mucha discusión de los criterios. Entonces, creo que estamos en dos niveles distintos de discusión.

Yo insisto en que en la conformación de la imagen histórica de Flores Galindo incide no solamente la tradición de una república aristocrática sino también el peso de la investigación, tanto en la historia moderna del siglo XVIII en adelante que es la que más reflexiona como también el peso de la investigación andina, en la configuración de una manera de plantear un problema sobre los Andes. Yo creo que esas son dos cosas que habría que tener en cuenta. Estoy de acuerdo, por otro lado, en que la noción de república aristocrática es una noción diferente en distintos momentos, tanto en Basadre como en Burga y Flores Galindo; pero quizá la diferencia está, por un lado, en el énfasis que se le dé a cada uno de los componentes de esta república aristocrática. No es solamente la noción de aristocracia, es el tipo de comportamiento de las élites dirigentes, tanto en el México de Porfirio Díaz como en el Perú del partido civil, como en la Argentina de Hipólito Yrigoyen. Se trata, en buena cuenta, de distintos ámbitos y no quiere decir que todos pertenezcan a los mismos sectores políticos, ni que sea comparable Yrigoyen con Porfirio Díaz o

con José Pardo. Son esquemas distintos, pero la actitud política y la actitud social es equivalente. Son élites dirigentes básicamente urbanas que funcionan como un criterio relativamente común en toda América española, pero no solamente en América hispánica sino en todo el resto del mundo. Es la *belle époque* trasladada a la política también.

Esto simplemente para insistir en que lo importante es, cuando se afirma que Basadre y la historiografía de su tiempo tienen un énfasis urbano, que la organización estatal tiene un énfasis urbano en ese momento y tiene un énfasis de cultura urbana también; y la introducción del tema campesino, la introducción del ámbito andino en la historiografía es posterior. Por más que estoy de acuerdo cuando reconsidera *Perú, problema y posibilidad*, Basadre recuerda que lo más importante en el pensamiento peruano del siglo XX es el reconocimiento de lo andino a buena cuenta; y estamos totalmente de acuerdo con eso y creo que no habrá una discusión. Sin embargo, este reconocimiento ha tenido un proceso historiográfico muy variado y a ese proceso historiográfico era a lo que estaba aludiendo. Yo no sé, por un lado, si el debate sobre lo andino nos está llevando más a precisar el punto de la utopía que estaba trabajando Flores Galindo y como tenemos problemas de tiempo voy a ser muy breve.

A. Q.: ¿Pasáramos a un tercer punto que sería la discusión de lo andino?

N. M.: *Sí, quisiera terminar con esto de república aristocrática, dar una opinión sobre el punto.*

Yo sí creo que hay una tensión entre la producción de los intelectuales y la propia historia, la trama histórica en la cual se desenvuelven. Creo que en La multitud de la ciudad y el campo... y en Perú, problema y posibilidad hay un excelente programa de investigación no desarrollado.

F. P.: El mismo lo desarrolla.

N. M.: *Así es, es un programa pero no es ese el derrotero que sigue nuestra historia de la República del Perú; creo que esto tiene que ver con el cambio del clima intelectual, tiene que ver con el cierre de los espacios*

democráticos en las tres décadas siguientes. Pero volviendo a la reflexión sobre la república aristocrática de Alberto Flores Galindo y de Manuel Burga, me pregunto hasta qué punto los problemas aludidos por Aníbal tienen que ver con la incapacidad de rebasar los propios paradigmas teóricos que se heredan de la década del veinte. Tomo algunos ejemplos, particularmente esto del feudalismo andino y la cuestión del gamonalismo. Las investigaciones recientes y hemos planteado hacer una proyección de Alberto Flores Galindo para adelante creo que van mostrando con creciente insistencia que la idea de la hacienda como una institución omnipotente va reduciéndose continuamente. Creo que el indigenismo literario tiene mucha responsabilidad en crear esta imagen: que la hacienda era el elemento explicativo de la dominación, la servidumbre, etc. A partir de eso el gamonalismo y en la reflexión sobre la república aristocrática los dos componentes del bloque dominante, para Tito y para Manuel Burga, son por un lado la oligarquía y por el otro los gamonales se sigue pensando desde la idea de que los gamonales están indisolublemente asociados con la hacienda y la hacienda es el mecanismo principal de dominación. Esto de alguna manera creo que estimula una imagen ciertamente quietista del mundo andino, de la sociedad andina. Los indios reclusos en la hacienda, atados por la servidumbre y no hay posibilidad de transformaciones, salvo, en esos momentos de eclosión social, vía los movimientos campesinos. Pero primero, como señalaba, el peso real de la hacienda viene viéndose cada vez más reducido, a medida que avanzan las investigaciones; y, además, la propia cuestión del gamonalismo crecientemente se va desvinculando de la presencia de la hacienda. Quiero decir que hay regiones donde no se formaron haciendas y hubo gamonalismo, como hubo regiones donde hubo haciendas y no hubo gamonalismos. Es decir, no hay ahí una relación causal necesaria. Por otro lado, la propia lógica del funcionamiento del gamonalismo y allí habría que recoger la doble vertiente de servidumbre por un lado y reciprocidad por el otro supone un nivel de movilidad del campesinado bastante grande. Es decir, los indios de hacienda no están encerrados en la hacienda sino que periódicamente salen a intercambiar productos. No sólo hay contactos con comunidades que vienen a hacer relaciones de intercambio, de trueque, sino también los feudatarios de las haciendas

van a zonas lejanas, a otras comunidades, para intercambiar productos, para intercambiar trabajo.

Entonces, creo que en última instancia ahí los límites de Manuel y de Tito en ese trabajo tienen que ver con los límites del paradigma teórico heredado de los veinte. Ahora, para hacer justicia a la elaboración de Tito, habría que señalar que en el ensayo incorporado en la última edición de La utopía andina, “El horizonte utópico”, hay un volver sobre esto, hay un intento de trascender las elaboraciones tanto de Arequipa y el sur andino como de Apogeo y crisis de la república aristocrática.

A. Q.: Para cerrar esta parte quisiera hacer solamente una coetilla a lo que acaba de decir Nelson. Es verdad lo que dices, con un añadido, que además creo que abre el asunto: no es solamente un problema de relación con lo heredado de los años veinte, sino su relación con, digamos, los esquemas dominantes de lo que se llama materialismo histórico de los sesenta y setenta en el Perú y en América Latina. Hay una puesta, a mi juicio, básicamente eurocentrista en esto, bajo el muy claro dominio de esas diversas combinaciones de marxopositivismo que vienen desde Engels para adelante, y del marxoestructuralismo que se constituye poco después de la Segunda Guerra Mundial y que llegan a América Latina en múltiples combinaciones, dominando gran parte del pensamiento de la investigación social. Por eso dije que uno de los ejes que permiten explicar las modulaciones y el movimiento de la investigación y la reflexión de Tito es también esto, esta relación que al comienzo parece fijada y clara, como en ese texto, pero que luego es cada vez más contradictoria y ambivalente. Está moviéndose, ¿no?

Alberto Adrianzén: ¿Y Uds. no creen que, con lo que ha dicho Franklin, no es solamente un problema de herencia paradigma, sino también puede ser una visión urbana de lo andino? Porque tú has señalado algunas similitudes entre la visión de las crisis del veinte con una generación actual, son intelectuales urbanos básicamente los que miran el mundo andino. Entonces, ¿hasta qué punto?

F. P.: No es con la situación actual, es la situación de la crisis, de noción de crisis del año 20 con el siglo XVIII.

A. A.: *Claro, pero yo recuerdo también un artículo de Tito donde compara la crisis actual con la crisis del 30. O sea, ahí tenemos una persistencia. Entonces, ¿hasta qué punto, digamos, la visión de lo andino también está teñida por una visión de un grupo intelectual urbano, también, como fue hace 60 años?*

A. Q.: No es solamente en verdad eso; hay. creo, una impronta urbana básica, pero creo que hay dos cosas allí a reconsiderar. Una es que esta generación de historiadores viene desde la educación dominante, es decir, desde el seno de eso que ellos mismos llaman república aristocrática y, como dijo Franklin, la institucionalidad de ese estado es urbana, por lo cual están dentro de lo mismo. Pero creo que hay algo más que eso, creo que hay una segunda cosa, es que todo el debate que comienza en los veinte, sobre lo andino y lo campesino, etc., se clausura con la derrota de los movimientos revolucionarios latinoamericanos de la segunda mitad de los años veinte, sin excepción posible. Desde Puerto Rico, pasando por Colombia, por la tremenda insurrección colombiana, por Ecuador, por Perú, por Brasil, etc., todos los movimientos de contestación, sean reformistas, radicales o revolucionarios, son derrotados, sin excepción, en América Latina. Entonces toda la correlación política, toda la atmósfera intelectual, y por lo tanto la problemática, es decir, las cuestiones para el debate, se desplazan.

F. P.: Retomando el tema que se iba yendo por otra parte, yo insisto en que estoy convencido del hecho de que la historiografía de la época de Basadre no analice o no ingrese en la forma en que hoy se puede considerar a una historia andina tiene que ver fundamentalmente con la carencia de investigación. El hecho de que en el *La multitud, la ciudad y el campo* se plantee un programa aparentemente no desarrollado está estrictamente vinculado con el tipo de fuentes y el tipo de investigación de la cual se disponía en el tiempo en que se escribió ese libro, los años cuarenta. Diez años después, entre 1929 y 1939, en que sale la primera edición de la *Historia de la República*, la base material de la

investigación no se había modificado sustancialmente ni habían ingresado nuevas perspectivas en forma tal de poderle permitir a un historiador como Basadre hacer el replanteamiento que ahora se le exige. Es una cuestión que quisiera precisar. Al contrario, lo interesante es cómo Basadre hace un ingreso tardío al tema, un ingreso tardío, quizás hasta marginal, en la década del sesenta. Justamente cuando ya hay una investigación sobre temas andinos que comienza a gravitar de una manera distinta en la formación de una historiografía. Yo creo que eso define la diferencia tan marcada que puede encontrarse entre la generación de Basadre y la generación de Flores Galindo. En el camino hay toda una serie de secuencias de investigación, esta investigación es justamente la que permite cambiar la imagen de lo andino como una historia importada. La pregunta de si lo andino tiene una historia propia, una dinámica concreta, no solamente una dinámica concreta sino además si es posible hacer una historia andina, todas estas preguntas surgen a raíz de la discusión antropológica de la década del cincuenta. Entonces es entendible que en los años setenta pueda haber una perspectiva diferente para introducirse en los Andes.

En lo que yo discrepo con el planteamiento desarrollado, por ejemplo, por los historiadores de aquella época, concretamente en Flores Galindo también, es en que yo no creo que sea posible definir tan fácilmente lo que pasa con la gente andina en el siglo XVIII si no se tiene una idea más cabal de lo que ocurrió antes. Hay una serie de modificaciones previas que no eran entendidas antes de, quizás sólo en los últimos diez años ha comenzado a trabajarse más la organización y los cambios que ocurren en la organización de la población andina del siglo XVI. Una reevaluación de esto y de lo que ocurre 100 años después permitirá entender un poco mejor con qué gente andina estamos hablando en el siglo XVIII, qué es ser andino en el siglo XVIII. Ser andino en el siglo XVIII no es en absoluto ser un campesino europeo del mismo tiempo, ni un campesino chino. Entonces creo que el debate ha girado un poco al margen de las intenciones de investigación; va girando cada vez más acerca de las diferentes especificidades de la población andina vistas históricamente.

A.Q.: Como era inevitable, estamos abriendo así cantidades de cuestiones que no podemos debatir con la amplitud debida y realmente eso crea una cantidad de complicaciones, porque es difícil saber exactamente cuál es el límite que uno debe colocarse para sus reflexiones aquí. Por lo tanto, en lo que queda quiero decir solamente tres cosas. Una primera es que la categoría de lo andino, a mi juicio, sigue siendo manejada con una vaguedad realmente impresionante; y yo en eso respaldaría la advertencia de Franklin, es necesario historizar esta categoría llamada lo andino, porque de otro modo la estamos conviniendo en un significante de uso tan equívoco que se le puede pedir y obtener virtualmente todo lo que uno quiera. Segundo, efectivamente es indispensable reconstituir la historia de eso llamable andino antes del siglo XVIII, incluso lo que sucede en el período, en los primeros 50 años de la conquista.

Yo quisiera citar solamente una cuestión, apenas citarla, pues no la vamos a debatir. Si se admite que la demografía histórica ha estimado en el llamable imperio azteca-mesoamericano entre 20 y 25 millones y 50 años después no queda sino de dos a dos y medio millones; en el caso del llamable Tahuantinsuyo se estima entre 15 y 20 millones y 50 años después no queda sino entre millón y millón y medio, no estamos hablando solamente de un problema demográfico, de una catástrofe demográfica, sino de la casi literal destrucción física de toda una sociedad y de toda una cultura. Esto es, no sabemos qué cosa queda como sociedad y como cultura, lo que entra en el siglo XVII, o en el caso peruano específicamente, lo que es colocado bajo la famosa reorganización toledana, este extraordinariamente interesante período de los 50,60 y 70 del siglo XVI, a mi juicio todavía muy mal trabajado. Eso ayuda a explicar el proceso de conversión de los “indios”, entre comillas, en subcultura campesina a lo largo de tres siglos. Eso no ocurre en China o India, donde la cultura mantuvo la producción de intelectuales a pesar de la colonización europea. La dominación colonial no implicó destrucción en la misma magnitud.

Cito entonces solamente una de las cuestiones, de la cual creo que es necesario volver a partir, para volver a hacer una reconstrucción histórica de lo andino. Y una tercera cosa, tampoco estoy yo seguro de si detrás

de este término, “utopía andina”, por eso mismo no estamos corriendo, y de hecho, a mi juicio, por lo que escucho en varios lugares y hasta leo, el mismo riesgo de equivocidad que está incorporado a la vaguedad de la categoría andina. Todos nosotros podemos sospechar, olfatear, que ahí hay algo obviamente, ¿no? Pero hasta que eso no quede historizado, depurado y concretado, su debate es sumamente complicado, lleva a muchos callejones sin salida. Quizás el lugar de la reciprocidad, el lugar de la comunidad parecen ser allí lo más visible, el lugar de algo llamable andino en la cultura, pero, ¿las otras cosas: el lugar del Estado, el lugar de la dominación, etc.? Hay una larga fila de cuestiones que están esperando ser trabajadas.

F. P.: Yo no sé si estamos bordeando los finales de esta conversación, pero yo quisiera precisar un punto. Estoy totalmente de acuerdo con que debe precisarse mejor históricamente la categoría andina. Una vez más la vieja frase de Braudel de que la historia es imperialista frente a las demás ciencias del hombre tiene sentido. Historizar, mejor dicho dar una explicación histórica a la sociedad andina, es lo que va a permitir una mejor comprensión de la misma y la función de la historia en este sentido es la comprensión que reclamaba Marc Bloch.

N. M.: Un poco como un balance de lo que ha sido el debate, quería señalar algunas cosas que me parecen sintomáticas. Comenzando sobre la discusión de Alberto Flores Galindo como historiador, el conjunto de temas, sea el siglo desde el XVIII, sea la república aristocrática, nos remiten continuamente al problema del presente y creo que en última instancia, habiendo trabajado Tito temas de muy diversa envergadura y dimensión temporal, la reflexión está organizada políticamente. Y creo que si no se ubica esto dentro de la filiación socialista marxista políticamente, no se encontraría el hilo conductor de su reflexión. Y la segunda cuestión que me llama la atención es que, a partir de una discusión de la obra de Flores Galindo, hemos terminado en el debate sobre la elaboración de una generación. Es decir, continuamente los temas son temas de Alberto Flores Galindo, pero son temas también de quienes han estado en torno suyo. Gonzalo Portocarrero definió a Tito en su entierro como el capitán de su generación y creo que, de alguna manera, el derrotero que ha seguido

este debate daría la razón a esa definición, ¿no? Por eso, creo que es posible que la obra de Tito, aunque quedó cerrada con su muerte, siga siendo una obra abierta, precisamente por esa dimensión colectiva de la obra de la que hablábamos hace un rato. No sé si quieren hacer una intervención final.

A. Q.: Sólo un dato, un añadido. Supongo que es completamente admisible esta calidad de la obra colectiva de la generación y cuyo adelantado era Tito, en el sentido más precisable de que, digamos, esta generación se ocupó más que otras de algunos de los problemas que estamos aquí debatiendo. Lo que no excluye a gente de otras generaciones de haberlos tratado todo el tiempo.

N. M.: Los estoy incorporando a la generación.

A. Q.: Sólo añadiría sobre eso que las tensiones existen porque, a primera vista, hay una imagen que puede parecer de homogeneidad, pero Tito remarcaba las fuertes polémicas, algunas muy ásperas en el interior de la generación. Pero yo diría que también esas contradicciones están en el propio discurso de Flores Galindo. Es un discurso hecho en debate pero que internamente también tiene contradicciones, tiene tensiones. Como un trabajo que estaba pensando, lo estaba elaborando, ¿no? Un balance va a tener que recoger esas tensiones, esas contradicciones realmente existentes.

N. M.: Bueno, les agradecemos mucho la participación.

“éramos una ficha sin valor”

Los cañeros de Lambayeque narran su propia Historia¹

Alberto Flores Galindo

En este artículo se quiere sugerir un camino de aproximación a la historia de las clases populares: el uso de la tradición oral o el empleo de la memoria como fuente histórica. Se trata de descubrir la historia vivida, la imagen que de esa historia se han formado un grupo de trabajadores, la formación de una cierta mentalidad colectiva. Nos encontramos así tras los pasos de otros trabajos ensayados por sociólogos y antropólogos, como el estudio de Orlando Plaza sobre el sindicalismo en Cayaltí, la biografía de Erasmo, un yanacona del valle de Chancay, o las entrevistas autobiográficas hechas a los dirigentes de las primeras luchas obreras.

En función de estos intereses escogimos el estudio de los trabajadores ubicados en las plantaciones cañeras de la costa norte peruana, específicamente de las plantaciones ubicadas en el departamento de Lambayeque. Empleando el marco académico proporcionado por el seminario de

¹ Publicado en: *TAREA: Boletín de educación popular*, No 28, Año V, 1978 (nov- dic.), pp. 14-26. El Grupo de Trabajo CLACSO Herencias y perspectivas del marxismo, agradece a Cecilia Rivera y familia por autorizar su reproducción.

Trabajo de Campo (Programa de Ciencias Sociales de la Universidad Católica), formamos un equipo de estudiantes con los que discutimos los problemas de la historia oral y diseñamos los procedimientos a seguir. Posteriormente ellos permanecieron durante un mes en Lambayeque entrevistando a los trabajadores más antiguos: José Deustua y Carlos Indacochea en Pátapo y Pucalá; Marfil Francke y Asunción Marco en Tumán y Pomalca; Rosa Gobitz, Carmen Marraros y Carmen Palette en Cayaltí.

Los testimonios órales, como resulta evidente, nos permiten acercarnos a una historia que ha terminado, en su gran mayoría, transcurriendo al margen de la escritura, ya sea por el “analfabetismo” de sus protagonistas, por el carácter embrionario de las luchas o simplemente porque esos testimonios han desaparecido. Pero, aun cuando existiesen, los testimonios orales seguirían siendo importantes para el conocimiento de aspectos que como la mentalidad, por ser tan cotidianos, normalmente no acceden a la escritura. Los testimonios orales tienen una importancia en sí mismo. Pero exigen determinar, como en toda fuente, qué se les puede preguntar.

No proponemos un uso indiscriminado de estos testimonios. Sería poco pertinente recurrir a ellos para averiguar datos cuantitativos, como precios o salarios. En cambio no existirían los mismos inconvenientes si se trata de indagar cuestiones de mentalidad. Pero aquí conviene recalcar que no se trata de preguntar por la “verdadera historia”, sino por la imagen de la historia vivida y esta imagen interesa al margen de su verdad o falsedad, con su verosimilitud y sus dosis de irrealismo. Complementariamente el testimonio oral puede proporcionar informaciones inéditas de acontecimientos poco públicos y “recrear a la vez una cierta atmósfera y un cierto calor humano” (Willard, 1974, p.186). Finalmente, los testimonios de los propios trabajadores pueden ayudar a que el historiador cambie su perspectiva, su ubicación al momento de hacer el estudio y vea facilitada así una aproximación interna “desde dentro” de los acontecimientos que quiere estudiar. Una nueva historia que busque romper con el “academicismo” de la historia tradicional encuentra de esta manera un posible medio para hacer una historia comprometida en

el mismo proceso de la investigación. Las experiencias hechas en China o Vietnam pueden ser ilustrativas (Chesnaux, 1976).

Pero, planteando de esta manera el uso de los testimonios orales, queda preguntarse una cuestión fundamental: ¿cómo recogerlos? Nosotros hemos optado por el uso de las entrevistas con la finalidad de confeccionar biografías. Estas biografías se refieren a viejos trabajadores, para poder ir lo más atrás posible en el tiempo. Con el propósito de relacionarlas, hemos utilizado una especie de guía de entrevista común, que reproducimos en los anexos y que posteriormente se fue modificando y precisando. No nos parecía conveniente utilizar un cuestionario o confeccionar una especie de historia vital, por cuanto un elemento fundamental para reconstruir esa imagen de la historia vivida era la misma espontaneidad, la comprensión y la colaboración del entrevistado. Este es precisamente un aspecto delicado, porque no es fácil (para una persona de la ciudad y de otra clase social) conseguir esa confianza. Requiere además de una permanencia en el terreno, de un conocimiento de la vida cotidiana de los trabajadores y una relación constante con los entrevistados.

Otro problema de más compleja solución es poder deslindar entre la imagen de esa historia vivida en el pasado y la imagen actual de esa misma historia. La imagen vivida nos permite seguir un proceso, comprender el impacto de determinados acontecimientos, de alguna ideología, etc. La imagen actual de esa historia nos permite acercarnos a un elemento conformador de la conciencia de clase: la tradición de clase. Lo que venimos diciendo añade riqueza al uso de los testimonios orales, pero creemos que usados de una manera poco sistemática puede reducirse su significación como testimonios históricos. Sin quitar la espontaneidad de las entrevistas, haría falta recurrir a algunos elementos que faciliten los recuerdos. Un mejor conocimiento de la historia externa, el empleo de algunos testimonios de la época como pueden ser viejas fotografías, etc. Todo esto, insistimos, procurando reducir al mínimo las interferencias del entrevistador. A la postre, la comparación entre las diversas entrevistas realizadas cuidadosamente puede ayudar a distinguir entre la imagen del pasado y la imagen actual.

Para el conocimiento de la mentalidad de los trabajadores aparte de las respuestas, se puede atender a otro elemento más espontáneo: el lenguaje empleado. Por medio de las entrevistas pueden surgir otros elementos, como canciones, décimas, refranes o dichos. En todo esto resulta imprescindible auxiliarse con la experiencia de los antropólogos y los psicólogos. El tema se presta para un trabajo en equipo.

Hay otros elementos significativos que en cierta manera rodean a las entrevistas: los silencios, los gestos con los que se acompaña la narración, la intensidad del recuerdo en el individuo y en el grupo, etc. El resultado provisional del trabajo fue publicado a mimeógrafo por la Universidad Católica de Lima bajo el título Memoria y Clase en el Perú: los cañeros de Lambayeque. En dicho informe ofrecíamos una imagen de la historia de las plantaciones organizando el material recogido en las entrevistas. A continuación reproducimos un fragmento que corresponde a los recuerdos más antiguos, desde los primeros años de este siglo hasta la insurrección y la masacre de 1931 en la hacienda Tumán. Conviene señalar que el montaje de las entrevistas fue realizado gracias a la entusiasta y paciente labor de Marfil Francke. Se procuró realizar el mayor número de referencias a las entrevistas, respetando el lenguaje usado por los trabajadores. Después de cada cita, en los paréntesis se indican las iniciales del entrevistado y la cooperativa donde presta servicios actualmente. Queremos, por último reiterar nuestro agradecimiento a todas las personas que hicieron posible este trabajo.

1. "La vida de nosotros ha sido una esclavitud" (Tumán TLQ)

Los viejos trabajadores jubilados, algunos de la edad del siglo, guardan, como hemos visto, los recuerdos más antiguos sobre la vida en las haciendas cañeras de Lambayeque. Emigrados de zonas aledañas en la sierra de Cajamarca como Chota, Huambos, Bambamarca y Celendín; o de comunidades campesinas del valle bajo como Motupe, Jayanca y Ferreñafe, permanecían en la hacienda con algún familiar. En aquella época pocos tenían posibilidades de estudiar y generalmente entraban

a trabajar a los 10 u 11 años de edad. Se les destinaba a labores de campo como el abono, el deshiero, el marlojo asignándoseles media tarea y ganando medio jornal. Al cabo de unos años pasaban al sembrío, el riego o de ayudantes en los talleres de ingenio. “Nací en 1903 en Ferreñafe. Me vine en 1912 y principié a trabajar en el 13. Aquí tenía un tío, viniendo acá tuvo que meterme al trabajo... la instrucción era poca, a lo más primaria, desde niños os metían a trabajar... comencé a abonar las cañas con el guano de las islas, cinco sacos por media tarea, se tardaba uno 6 a 7 horas y se ganaba S/. 0.50 ctvs. Estuve dos años, de ahí pasé al marlojo, cuando se cortaban las cañas quedan los cogollos y los amontonábamos para quemarlos... también cumpliendo media tarea en el marlojo. Trabajábamos 40 a 50 muchachos en eso...” (Tumán BZ). “Comienzo a trabajar a los 10 años, los trabajos de los muchachos en esa época era sembrar caña exclusivamente. En cuanto ya nos formábamos un poquito más hombres, entonces pasábamos a desempeñar otros trabajos en el campo como el deshiero de caña, corte, carreo, después de pasar esa época, como a los 20 a 25 años, si se tenía suerte se entraba a trabajar a la fábrica de azúcar o al taller de maestranza, el que no, seguía trabajando en el campo hasta que a alguien se le ocurría salir de Cayaltí, por efecto de la tuberculosis o por cansancio”. (Cayaltí, RS).

Los salarios eran muy bajos. Los trabajadores de Tumán relatan como se compensaban con gratificaciones, pero este sistema daba pie a discriminaciones y favoritismos. Cuando subió el costo de vida y probablemente por presión de los trabajadores se instituyó el bono, también llamado víveres baratos. “El salario aumentaba a un real por año, a veces cada dos años. Con un real se compraba varias cosas y se traía vuelto”. (Tumán IV). “En ese tiempo no había bono, de ese sol comía el trabajador, el bono ha venido por el año 36, 37 por ahí”. (Pucalá, AJ). “Los víveres baratos eran como compensación por el jornal que ganábamos menos... los salarios eran baratos pero siempre nos estimulaban dándonos gratificaciones”. (Tumán, TZ). “Conforme uno se comportaba y rendía le iban subiendo el salario a uno: de S/. 1.60 a S/. 1.75 a S/. 2.00, por las 12 horas . . . nos daban gratificaciones tres veces al año, para las fiestas. Había discriminación, les daban más a unos que a otros, si el trabajador era indisciplinado le descontaban”. (Tumán, LS).

Las viviendas eran casitas de adobe pequeñas y escasas. La mayoría vivía con parientes hasta que se hacían de familia, entonces acudían al patrón el cual les asignaba una casita o una parcela en el monte para que se construyera y cultivaran algo de panllevar. “Y no crean ustedes que lo que ven ha sido la población en ese tiempo, no. La población solamente ha sido, como se llama... eran cuatro callecitas que había. En ese tiempo no había luz, no había agua... uno lo cargaba el agua de la acequia, se alumbraba con su candil, todas esas cosas”. (Pucalá, SB). “En esa época las casitas eran de adobe, de dos piezas, recién en 1935 pusieron agua y desagüe... cuando ya me casé en 1924 me dieron mi casita; luego, de 26 años me pasaron a una más grande, había que pedirla...” (Tumán, ER). “En esa época los hacendados les daban su pedazo de tierra a los trabajadores, no faltaba la yuca, la fruta”. (Tumán, IV). “Las viviendas cuando recién comencé a trabajar eran de paja y hasta teníamos que agacharnos para entrar en ellas, éstas con el correr del tiempo se arreglaban con la caña que traía a burro, recién hace 15 ó 20 años que se ha cambiado la paja por la quinchá y se han comenzado a hacer de adobe por la gente que tiene medios suficientes... antes no había agua, tampoco teníamos luz, nos alumbrábamos con vela, ¿además en estas precarias casas cómo se iba a poner electricidad?”. (Cayaltí, PPE).

En cuanto a la salud. “Había un médico pero una sola medicina, cucharadas que preparaban acá y purgante nomás nos daban”. (Tumán, TLO). “El hospital era sucio, deficiente, no habían medicinas. Había muchas enfermedades entre los trabajadores, gripe, viruela, peste bubónica. Los cortadores de caña se tuberculizaban porque al quemar la caña aspiraban el humo y la ceniza negros de la caña, se morían por cantidad, los que venían de la sierra cogían muchas enfermedades.” (Cayaltí, JR). Cuando se producían accidentes “los jefes ingenieros preguntaban ¿se ha destrozado el tractor?... tractoristas tenemos, las máquinas cuestan caro” (Pomalca, SD). “En los accidentes no se facilitaba nada. Había el interés de que pudiera rendir el joven fuerte no importaba la familia”. (Tumán, NO).

Las oportunidades de educación eran casi nulas. Con el tiempo se instalaron escuelas primarias en las diversas haciendas, pero los patrones

“no dejaban estudiar a los hijos, decía el patrón, se van a aprovechar de tu hijo que estudia”. (Tumán, NO). “El patrón iba a la escuela y le preguntaba al maestro quienes no estudiaban; sobre todo veía a los más grandes y fuertes. Otras veces sólo los hacía pararse a todos de sus asientos y de ellos escogía a los mayores y más grandes aunque estén bien en sus estudios y los llevaba al corte”. (Cayaltí, JTV).

Las condiciones de trabajo eran muy duras, especialmente en el corte, que era realizado por serranos enganchados o “socorridos”. “Los canchones donde vivían los cortadores, los hombres solos, sus camas eran dos muritos de adobe con sus carrizos que ellos traían, no conocían colchones. Muy sufrido personal, hasta 20 personas vivían, ahí comían, cocinaban y dormían. Venían socorridos...” (Tumán, IV). “He venido a trabajar en 1921, de la sierra, yo soy de Chota. En el año 21 fui a Pátapo porque a Pátapo me llevó Catalino Coronado. Él vivía allá, acá tenía su representante. Allá cuando uno necesitaba plata se iba a verlo porque ya se sabía que el daba plata a todos para venir acá... Así por temporadas me iba a Chota y volvía a regresar a Pátapo, todo era con el contratista; con él se venía debiendo”. (Pucalá, AJ). “En la fábrica se trabajaba por turnos de 12 horas, en el campo por tareas. Entre la casa-hacienda y la oficina... allí se hacía esa reunión para distribuir que vaya al deshierbo la gente, que vaya a la champa, que vaya a la yunta, ahí distribuían personal, cada uno en sus filas. El que se pasaba después de formar fila, por mandato del patrón le descontaban”. (Pucalá, SB). “Iban en las máquinas, la primera salía a las 4 a.m. y a las 3 a.m. pasaban listas y les daban desayuno; dos panes un jarro de té, una copa de llenque” (Tumán, IV). “Les daban caldo de mondongo y un vaso de alcohol con agua, llonque, así los mantenían embrutecidos decían que era para mantener caliente el cuerpo.” (Pomalca, BA).

En la realización de sus tareas eran constantemente vigilados por mayordomos y caporales, a quienes el patrón “cariñaba” para asegurarse su fidelidad. “Los mayordomos eran malos cuando alguien no terminaba la tarea, al otro día se la quitaban y ya no se podía ganar nada, se trabajaba por gusto el día, esto era porque las tareas eran fuertes y no se podía acabar... en el campo la vida es terrible; el mayordomo con su

caballo brioso lo echaba contra uno cuando se desobedecía o contestaba”. (Cayaltí, PPB). No sólo en el trabajo, también en su vida cotidiana el hacendado ejercía un estricto control sobre los trabajadores, a través de los gobernadores y vigilantes que él mismo nombraba, las relaciones entre el patrón y los trabajadores fluctuaban entre el paternalismo y la cohesión física. “Las relaciones con el patrón han sido las de un padre reacio con su hijo, eran autoritarias aunque existían ciertas relaciones amistosas con aquellos trabajadores que les contaban: ‘tal no trabaja, no cumple’; cuando el patrón se cansaba o ya no los necesitaba, los despedían o los marginaba.” (Cayaltí, RS).

“El patrón es como un papá, si no se le pide al padre a quién se le va a pedir? y uno pide porque necesita”. (Pomalca, MSN). “Empecé de vigilante en 1940 de autoridad, ya. El gobernador tenía a sus órdenes dos vigilantes de día y dos de noche... vigilaba en la fábrica, viendo que un trabajador salía de noche después de las 9 p.m., se les preguntaba: ¿a dónde vas? ¿quién te manda? ¿qué llevas? Para que no hayan robos y pleitos. Al día siguiente entregaba al gobernador lo que había visto en la noche. El día domingo se hacía una ronda con todos los vigilantes, se apagaban las luces y si habían fiestas los sacaban a todos a dormir”. (Tumán, HR). “En ese tiempo no había justicia, el patrón tenía un hombre como se llama, comisario, se encargaba de hacer lo que el patrón le obligaba y a aplicar su ley... justicia ha venido a haber en el año 31 cuando se creó la guardia civil.” (Pucalá, AJ). Para poder imponer una disciplina tan rígida los dueños se valieron de los castigos más diversos: “si no se salía a trabajar el lunes, o sea si se estaba borracho, tenía que irse al campo a dormir o a esconderse porque si lo chapaban lo llevaban al calabozo o a veces los llevaban al hospital y le daban un vaso de purgante a la fuerza, para que no sigan tomando, de puro abuso nomás.” (Tumán, IV). “Al no cumplir la tarea se le penqueaba (pegar con el fuste). El mayordomo tenía la facultad de cumplir con la orden y aumentaba la autoridad personal, se dieron muchos casos de abusos con el trabajador, se les gritaba”. (Cayaltí, AV). “Cuando llegué a trabajar en la hacienda cometí un pequeño error en la tarea y el mayordomo me castigó. Figúrense, yo sólo tenía 11 años... me metieron en la barra, que era un cuarto pequeño, todo oscuro, ahí metían toda clase de gente que tenía errores en el trabajo; no se podía

dormir porque a veces eran muchos. Chinos metían ahí también... había unos instrumentos feos de tortura". (Pucalá, SA). "En ese tiempo es bien cierto que los patrones no pegaban porque ellos no vivían acá, los que pegaban era su justicia que tenían acá... un gobernador y vigilante nombrados por ellos mismos, interiormente aquí en la hacienda. No era justicia de pueblo nada, no eran del gobierno, por mandato del patrón era que lo recogían al trabajador, lo encerraban en un cuarto y ahí si es posible lo amarraban hasta el tiempo que ellos ordenaban que los saquen... cuando en el 30 que yo llegué, acá también esas cosas estaban desapareciendo, porque en esos tiempos ya se levantaba la gente, ya se reunían y le hacían líos al patrón". (Pucalá, SB). "En la época de Leguía cuando vino la guardia española ya se compuso un poco la cosa, ya los castigos eran en forma sencilla o amenaza de despido no-más". (Tumán, TLQ). Estas mejoras sin embargo, se vieron relativizadas por el tipo de relaciones existentes entre los dueños de las haciendas y el poder central y las autoridades locales: "Los patrones eran como dueños de la nación, ponían presidentes..." (Tumán, TLQ). "No teníamos justicia, la justicia era sólo para los adinerados, nosotros éramos una ficha sin valor, ni los altos empleados, ni las autoridades del pueblo, querían escuchar las quejas del campesino, no había audiencia ni permitían la presencia de uno." (Pomalca, SD). "La policía los apoyaba, la política era de los millonarios." (Pucalá, AJ). "Como siempre las leyes que se dan, se cumplen o no se cumplen. Se cumplen cuando favorecen al patrón y no se cumplen cuando es en favor de los trabajadores. Las autoridades como siempre a favor de los patrones, en contra de los trabajadores". (Cayaltí, PMP).

2. "Con el odio y la cólera..." (Pucalá, SB)

Entre 1915 y 1925 se forman las primeras organizaciones obreras: las sociedades de auxilios mutuos, que contaban con la anuencia y a veces con el apoyo material de los dueños. "Lo hicieron presidente honorario al Sr. Pardo, así les atendía los pedidos que le hacían, les daba subvención de S/.50.00 mensuales, pero tenían que llevar el Libro de Caja para que lo revise el cajero. El Centro se fundó como Obrero pero realmente lo tomaron los empleados, entonces se fundó la Sociedad de Auxilios

Mutuos, en 1919, para obreros realmente... se trataba de prestarnos ayuda mutua en caso de enfermedad o de muerte". (Tumán, HR). Contando con locales propios servían de punto de reunión para los trabajadores fuera de horas de trabajo, estimulando actividades culturales como la formación de pequeñas bibliotecas y creando un marco propicio para las primeras discusiones políticas. Como primera experiencia organizativa, que además contribuyó a desarrollar la solidaridad entre los trabajadores, su importancia es fundamental. Es en Tumán donde se las recuerda más intensamente, probablemente porque al no lograr nunca el reconocimiento oficial del Sindicato, este tipo de organizaciones conservó su importancia relativa, no así en las otras haciendas del departamento.

En Tumán además, los Pardo fomentaron las actividades deportivas: "les gustaba a los dueños que su gente se divirtiera y no se dedicaran al vicio... la deportiva se fundó en 1914". (Tumán, BZ). "En la época patronal no había manifestaciones de ningún tipo excepto para los deportes. Siempre ha habido afición acá, era un escape para entretener a la gente y evitar que se vaya a manifestaciones políticas". (Tumán, EGG).

Es en esos años que los trabajadores recuerdan motines violentos y espontáneos, que diferencian claramente en su memoria de las movilizaciones posteriores: "En esos tiempos que yo vine del 30 para atrás, o sea en el 20, no eran Sindicato, sabe Ud. porque en esos tiempos no había política que se espacionaba o que se unía con odio y cólera de los que el patrón le hacía al trabajador. Entonces qué sucedía: como en las haciendas había esas tiendas de gentes acomodadas que eran los contratistas... las gentes saqueaban esas tiendas. Pero eran revueltas y no Sindicatos, que creaban según me han contado, personal de esos tiempos". (Pucalá, SB). "En el 18 eso no era Sindicato, sino que era gente que se levantaba... aglomeraciones de gente que existían en esos tiempos, que asaltaban las casas, saqueaban. Se levantan por venganza contra el patrón. Sindicato hay cuando hay dirigentes, eso es algo que hay que crear bajo la perspectiva de un dirigente". (Pucalá, AJ).

3. "Ya el trabajador se percataba de que no debía estar explotado" (Pucalá, AJ)

La formación de Sindicatos en justas haciendas va a ser un proceso teñido de violencia que abarca desde 1930 hasta la actualidad. A partir de los relatos de los trabajadores, el Sindicalismo se nos aparece como un fenómeno constante y latente, que se manifiesta cada vez que una coyuntura favorable lo permite. "El Sindicato ha existido desde tiempos atrás pero cada vez lo demolían los patrones, no les convenía la cuestión del sindicato porque éste defendía los reclamos de los trabajadores, siempre existía y siempre lo demolían... siempre han habido una serie de tentativas pero ninguna llegaba a tener éxito" (Pucalá, AJ). "Pero con realidad, el sindicato una vez que se hacía a la lucha de huelga, entonces, el patrón traía la justicia y los hacía vigilar por la policía, capturaba al sindicato tanto a individuos como a dirigentes, y enseguida los botaba; los despedía y deshacía el sindicato. Por eso en realidad nunca el sindicato ha sido en la hacienda. Aquí se implantaba el sindicato a escondidas y se hacía realidad al público sólo cuando quería hacer una huelga el personal". (Pucalá, SB).

El sindicalismo aparecía a los dueños como una amenaza a su control absoluto sobre los trabajadores, y es así que frente a los repetidos intentos de formación y reconocimientos responden de diversas maneras, desde el despido intempestivo y el soborno, hasta la represión violenta con el apoyo de las fuerzas policiales y autoridades locales. "La masacre" es en todos los casos, el recuerdo más vivo y doloroso que conservan los trabajadores. "Si antes uno quería no lo consentía; si sabía que estaba tratando de organizar lo ponían en la carreta con todas sus cosas, lo azotaban también". (Pucalá, AJ). "Antes el patrón no quería que hubiesen esas cosas, esas organizaciones, y sobornaban a los cabecillas para que estuvieran con los trabajadores" (Pucalá, SA). "Varias veces quisieron formar sindicato, en 1935 también, el vigilante oía atentamente lo que decían para dar parte al gobernador", (Tumán, HR). "Casi la mayor parte no comprendía lo que se quería con sindicato, por eso lo que se prohibía eran las reuniones. Lo embriagaban a uno, le decían que compañero es malo. A los sindicalistas los cambiaban de trabajo, a otros los

compraban”. (Tumán BZ). “...se les reprimía por el trabajo y los amedrentaban los patrones... antes cuando las reuniones eran clandestinas la policía las reprimía, los “varones del azúcar” pedían una orden al prefecto y decían que su hacienda era privada... Existían en la hacienda los vigilantes unos 10 hombres que tenían toda la facultad para cuidar, estos cargaban las cosas de los trabajadores y los ataban fuera a la carretera por el hecho de estar en el sindicato acusaban a la gente de agitadores y luego les hacían juicio”. (Cayaltí, NC) “...entonces cuando así se dio el sindicato, han habido muchas muertes, pues tenía una escolta que lo ponía al servicio del patrón y mataba muchas veces a los trabajadores”. (Pucalá, AJ). Frente a las condiciones de explotación relatadas, el sindicato adquiere para los trabajadores una importancia crucial para conseguir sus reivindicaciones, “era la única forma de defenderse” afirman en múltiples testimonios. “En cada cosa hay errores, ¿no? pero ellos no tenían compasión con el individuo, lo suspendían, le aplicaban una multa o la castigaban del todo. Y de esos resentimientos es que justamente se creó el sindicato... pues ya el trabajador se percata de que no debía estar explotado como lo estaban explotando el patrón por medio de sus administradores o su gente... el sindicato es un arma creada por el trabajador para defender sus intereses”. (Pucalá, AJ).

“Cuando llegué a Cayaltí vi muchos abusos, despidos, ganar siempre el mismo salario, malos tratos, me causó repudio la explotación; así pues los trabajadores se tuvieron que organizar por lo bajo y luchar por el sindicato único, la gente de campo fueron los más fuertes para la formación, los patrones reaccionaron trayendo a los guardias de asalto”. (Cayaltí, JZM). “El sindicato es para unir a la masa de trabajadores, para hacer conocer sus intereses humanos. El sindicato es mundial... los millonarios no querían que hubieran sindicatos para que los trabajadores no se unan y no haya paros, es la lucha entre el capital humano y el capital monetario, que es irreconciliable. El obrero y el millonario son enemigos. Con el sindicato hubiera sido más comprensible porque yo entiendo que el sindicato es para llevar una relación en buena armonía”. (Tumán, BZ).

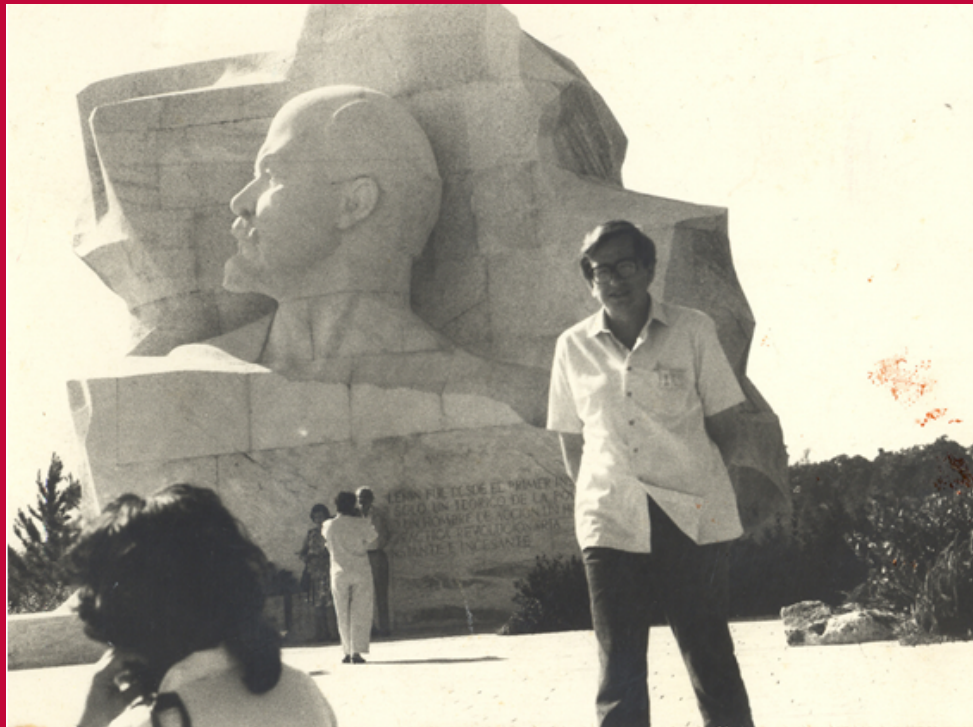
Según cuentan nuestros informantes, los impulsos más fuertes a las movilizaciones, paros y huelgas provenían de los trabajadores de campo, principalmente los cortadores; sin embargo los líderes surgirán entre los trabajadores de taller, y de fábrica, con mayor tiempo de permanencia en las haciendas. “Los cortadores siempre han sido pues, los que inician las huelgas. El cortador no se somete a las órdenes, reclama. ¿no trabajan en grupo? comunican entre uno y otro y comentan. Es uno de los trabajos más fuertes, las condiciones son más difíciles”. (Pucalá, AJ). “Es en el campo de donde parten todos los movimientos sobre todo por el trato y las contratas, por el castigo de la barra”. (Cayaltí, GV) “Los campos siempre han sido más aguerridos en la formación de sindicatos”. (Cayaltí, NC). “Los dirigentes eran generalmente del taller, donde hablan mejor y para el pueblo.” (Pomalca, ML).

4.1931: “La masacre: (Tumán)”

“Hubo un pequeño paro por la cuestión del sindicato, porque ellos no admitían, fue en 1931. Hacían reclamo, querían fundar el sindicato, los patrones se negaban porque había agitadores que venían algunos y otros eran de acá, pero acá siempre han sido tranquilos, entraban clandestinamente porque los vigilantes controlaban a los que entraban”. (Tumán, BZ). “Parece que apresaron a 15 del sindicato en Chiclayo y entonces bajaron en la maquina a Chiclayo, era la única forma de ir a Chiclayo. Muchos trabajadores subieron a la máquina y se fueron a Chiclayo, eran un montón y casi por llegar los aguantaron regimientos de la guardia y del ejército, estaban apostados con sus rifles contra la gente. De repente alguien entre la gente disparo al aire, pero sin embargo el capitán del regimiento cayo al piso, no era porque le hubieran disparado a él. El hecho es que la tropa disparó contra la gente, muchos murieron. Mataron mucha gente. Eran más paisanos, gente de la sierra que estaba ahí... todos iban pues a reclamar, los dirigentes y los trabajadores, todos, sin embargo dispararon contra ellos”. (Pucalá, SA). “Varios murieron y los encontraban en los algarrobales”. (Tumán,TZ).

El dramatismo de estos relatos nos indica cuán profundamente impactó este violento acontecimiento en la conciencia de los trabajadores. El recuerdo es compartido por viejos y jóvenes trabajadores de todas las haciendas del valle y si bien para los de Tumán “no se pudo realizar el sindicato porque hubo muertos en 1931” (Tumán, BZ). Para los trabajadores de otras haciendas la experiencia fue fundamental. “Cuando en 1931 fracasó el sindicato, hubo una matanza en Tumán. Esa fue la base de todos los sindicatos”. (Cayaltí, NN)

Lecturas críticas



Fuente: Alberto Flores Galindo frente al monumento de Lenin (Cuba, 1987).

PUCP -Sistema de bibliotecas.

¿Se hace urgente (re)crear el pensamiento utópico?

Reflexión en torno al libro
de Carlos Aguirre y Charles Walker
Alberto Flores Galindo
Utopía, historia y revolución

Lia Ramírez Caparó*

En este artículo haré una reseña reflexiva del libro “Alberto Flores Galindo. Utopía, historia y revolución” escrito conjuntamente por Carlos Aguirre y Charles Walker. Digo reflexiva tanto en el sentido de pensar y cuestionar asiduamente, como en la funcionalidad que ofrece la reflexión como reflejo y contraste entre el momento histórico abordado y nuestro presente. El libro compone 6 capítulos ordenados con cierta aproximación temática a la obra de Flores Galindo. Desde la introducción se anuncia que uno de sus objetivos es la remembranza de este personaje, también llamado Tito, nombre que usaré en algunos momentos

* Lic. en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), estudiantes de la maestría de Historia con mención en estudios Andinos en la PUCP. Becaria del programa Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD) para los estudios de maestría.

de esta reseña con la intención de romper un acercamiento protocolar y solemne a su persona.

Más que una exploración sistemática y crítica de la propuesta académica de Tito, el libro brinda una comprensión sobre el contexto en el que se enmarca su viaje intelectual y creativo: una época de “esperanzas y frustraciones”. Para los autores este acercamiento de su obra “requiere entender que ella fue concebida y ejecutada al interior de una sociedad que buscaba enfrentar desafíos históricos de enormes proporciones” (Aguirre, Carlos & Walker, Charles, 2021b, p.10) enmarcados en cambios estructurales tales como el desenlace de la Reforma Agraria de Velasco Alvarado, su ruptura con el orden tradicional, el fortalecimiento de la movilización popular y el ascenso electoral de la izquierda. Este es un contexto nacional e internacional en el que prolifera el debate sobre las alternativas de futuro y la *dirección* que deben tomar el país y la región. Sin embargo, es también un momento en el que las esperanzas se desarmen progresivamente ante el sangriento ascenso de Sendero Luminoso (SL-PCP) y el resquebrajamiento de los ideales de izquierda ante la imposición del *fin de la historia*. Es en este escenario cambiante que Aguirre y Walker sitúan a Tito como un creador inminente e intelectual orgánico.

La introducción del libro, además de describir dicho contexto, emana el sentir y gratitud de quienes conocieron a Tito personalmente. Tal como en otros espacios conmemorativos en donde sus estudiantes y compañeros tienen voz. Una cuestión vertebral que deseo plantear en este texto es la trascendencia de Tito en las generaciones que no lo conocimos personalmente ¿Qué llega a nosotrxs de él y de qué manera? Esta pregunta, entre otras, fue motivo de una discusión virtual y pública que realizamos desde el portal “El Reportero de la Historia”¹ en febrero del 2021, Marcos Alarcón, Luis Rodríguez y yo; los tres con una formación en Historia y Ciencias Sociales en la PUCP o la UNMSM entre los años 2005 y 2015. En la conversación coincidimos que la obra de Tito, desde nuestra

¹ Espacio impulsado por el historiador Juan Antonio Lan. En el siguiente link se puede ver la información del evento llevado a cabo <https://www.facebook.com/reporterodelahistoria/photos/5210391295668099>

experiencia, no fue especialmente difundida en los salones de clase de nuestras respectivas universidades, y en caso de estudiarlo se trataba de una aproximación temática; es decir, Flores Galindo no era presentado en toda su complejidad como historiador ni mucho menos como político e intelectual. Probablemente, este diagnóstico sobre la difusión actual de la obra de Flores Galindo en las universidades merece una investigación mayor, una revisión de silabus y contenidos más asidua, así como entrevistas; sin embargo, el sentir compartido en este espacio me lleva a algunas reflexiones que se avivan también con el libro en cuestión.

Aguirre y Walker impulsan la pregunta ¿Por qué es importante leer a Tito hoy? A lo que responden brevemente señalando la revitalización que supondría su lectura en este presente desencantado, cínico y frívolo (Aguirre, Carlos & Walker, Charles, 2021b, p.13) en el que “las injusticias y exclusiones no parecen generar la indignación que movilizó voluntades en tantas otras épocas de nuestra historia, volver a los textos de Flores Galindo nos puede ayudar a resistir la tentación del conformismo y la apatía” (Aguirre, Carlos & Walker, Charles, 2021b, p.13). Hace falta desarrollar más este llamado. Por eso, considero importante hacer una comparación con nuestro presente en el que además de lo mencionado por los autores, parece que se ha perdido la posibilidad de soñar en otros futuros posibles. Tal como propone Mark Fisher (2016), vivimos encerrados en un realismo capitalista en el que resulta más sencillo imaginar futuros destructivos que un mundo mejor. Quizá esta apatía por el futuro hace que, por un lado, la obra de Tito sea relativamente olvidada –entredicha como algo importante que no se termina por comprender– o, por otro lado, como un referente “ideal” de un tiempo pasado, anhelado y terminado. La pregunta es grande ¿Por qué leer a un autor en búsqueda de utopías en un mundo en el que no esperamos nada del futuro?

En esta reseña propongo que la enseñanza primordial de Tito, más allá de sus propuestas académicas como historiador, es la forma de su que-hacer. Específicamente me aproximaré a dos características presentes en los capítulos de Aguirre y Walker: 1) El pensamiento (creativo) de la realidad como un todo y 2) la producción de ideas y lazos de compañerismo. Cabe mencionar que muchas de las ideas y preguntas que aquí

me hago son parte de discusiones entre compañerxs de diversas disciplinas. Me situé como parte de un proceso y considero que el hecho de que existan estas preguntas es indicio de la urgencia por construir condiciones para seguir pensando en otros futuros posibles.

El pensamiento (creativo) de la realidad como un todo

Flores Galindo observó la realidad como un todo con un propósito transformador. Esta forma de pensar el país está presente en “Buscando un Inca”, discutida en los capítulos 1 y 5 de libro.

“Buscando un Inca” es una obra polémica. Tal como explican los autores en el capítulo 1, Flores Galindo propone una reescritura total de la historia peruana, para lo cual acude a una gama de objetos, relatos, sueños, memorias, expresiones artísticas y literarias, creando de este modo una metodología novedosa. En “Buscando un Inca”, Tito comprende la historia peruana -desde del periodo colonial hasta los violentos años 80s- a partir de utopías, entendidas como proyectos políticos y proyecciones de futuro inspiradas en el pasado incaico. Para Flores Galindo la existencia de estos sueños evidenciaba el poder activo de los “subalternos”: “las gentes sin esperanza” podían cuestionar “esta historia que los ha condenado a la marginación” (Aguirre, Carlos & Walker, Charles., 2021a, p.26). En ese sentido, Aguirre y Walker empatan la propuesta de Flores Galindo con teorías gestadas en ese momento y que aún no habían llegado al Perú, tales como las de Ranajit Guha o Gayatri Chakravorty, quienes cuestionaron el uso de un marxismo dogmático y las lecturas coloniales de la historia india (Aguirre, Carlos & Walker, Charles, 2021a , p.30).

Este famoso libro de Flores Galindo encuentra sus vacíos y complicaciones en la medida que se aproxima a un presente agitado y sangriento. En el capítulo 5 del texto de Aguirre y Walker se describen detalladamente las agudas críticas realizadas por Carlos Iván Degregori quien, entre otros puntos, señaló la falta de una revisión más asidua y menos abstracta de la comprensión del SL-PCP. En línea a esta crítica, los autores señalan que la investigación sobre SL-PCP en “La tradición autoritaria:

Violencia y democracia en el Perú” problematizó a Tito respecto a la necesidad de aproximaciones más detalladas y estrechas. Flores Galindo es crítico de su propia dispersión. Sin embargo, esta idea de la aproximación total de la historia de “Buscando un Inca” sigue presente en sus ensayos sobre SL-PCP, en los que comprende el autoritarismo como elemento estructurante de nuestra sociedad, encarnado en el racismo y la violencia cotidiana que posibilita la quietud frente a estas.

La aproximación a una mirada total de la realidad reposa en la necesidad de ir más allá de las preocupaciones inmediatas y coyunturales, atenderlas sin perder de vista el compromiso político de cambios radicales. Posición que se observa cuando, señala el libro, Tito torna más recalcitrante y crítico ante el creciente desencanto de la izquierda y el repliegue de miradas estructurales, tal como lo expresa: “han comenzado a pensar en función de cómo son las cosas y no en cómo nos gustaría que lo fueran, qué alternativas podemos ofrecer, como hacer para que en este país ocurra una transformación radical para construir una sociedad nueva. Es necesario que la política se reencuentre con la utopía y deje ser una práctica sin horizonte, solo coyuntural” (Walker, Charles, 2021, p.172). En ese sentido la construcción de la utopía socialista para Flores Galindo fue un reto de creatividad y compromiso inmerso en el acto de pensar y actuar.

Actualmente, esa visión de la realidad como un todo, así como el compromiso político que movilizó las propuestas más novedosas de Tito, son endeble en la práctica investigativa. Tal como explican Tania Gómez y Álvaro Ordoñez (2019), disciplinas como la sociología, antes protagónica en debates políticos y desarrollo de pensamiento crítico del futuro, ha perdido mayoritariamente las ansias de tejer miradas estructurales y globales sobre la realidad (Gómez, Tania & Ordoñez, Álvaro 2019). De acuerdo a ambos, la sociología parece haberse segmentarizado y virado a un “debate democrático” ante la exigencia de conocimientos profesionalizados, técnicos y competitivos. Esto repercute en que las investigaciones y los propios espacios de formación sociológica se asuman como despolitizados, neutrales, haciendo de la sociología una herramienta eficaz y validada por sus criterios científicos (Gómez, Tania & Ordoñez,

Álvaro, 2019). Ello limita una mirada general de la realidad, en tanto no existe un propósito transformador de la realidad como un todo, si no de espacios definidos en el marco de un estado y modelo establecido.

Considerando lo dicho, leer a Tito y reconocer su quehacer como académico-político debe impulsarnos a abrir las preguntas de ¿Cómo y por qué se han perdido los vínculos entre academia y política? O en todo caso ¿Cómo se establecen ahora? ¿cuáles son los compromisos políticos que se proponen ahora?, ¿existen horizontes comunes e ideales de transformar la sociedad como un todo o nos hemos encerrado en la premura de la coyuntura? Quizás, un homenaje a Flores Galindo amerite dialogar y responder estas preguntas con seriedad, para así no solo construir un recuerdo nostálgico de su persona.

El compañerismo y la producción de ideas (no compitas, haz compitas)

El contexto actual, además, difiere de los años 70s y 80s en dos aspectos descritos en los capítulos 3 y 4: la alta producción de ideas por fuera del marco restringido de la academia y los lazos de compañerismo político a nivel nacional e internacional que anidan el debate.

En el capítulo 3 se describe la cultura impresa de la izquierda. A diferencia de nuestros días *hiperconectados*, en los años 70s y 80s la circulación de material escrito supuso una importante movilización de recursos para su impresión y venta en kioscos, en tanto “ser militante o activista y no saber usar un mimógrafo era prácticamente impensable”(Aguirre, Carlos, 2021^a, p.71). En tal contexto, Flores Galindo fue promotor de revistas, escritor de artículos y editor de una infinidad de espacios de difusión sostenidos materialmente por compañerxs del mundo académico, político y literario. Entre las revistas más importantes se encontraron la *Vaca Sagrada*, *Allpanchis*, *El Caballo Rojo*, *El Buho*, *El zorro de abajo* y *Márgenes*. El componente social de la producción y circulación de ideas no es menor; es fundamental en la comprensión del ejercicio político tal como explican Aguirre y Walker, citando a Guillermo Rochabrún, quien

escribe las características de Tito como intelectual orgánico. Además de la importancia que le da a centrar sus temas de interés “en función a los problemas del país y no al revés”, vincular el estudio del pasado con el presente y la constante de un pensamiento ideológico político, Rocha-brún señala como fundamental el “trabajo en equipo, coordinar esfuerzos, suscitar el dialogo, invitar a la polémica”, así como el de “formar nuevas generaciones” (Aguirre, Carlos, 2021a, p.84). En ese sentido, el quehacer de Tito es netamente colectivo y solidario.

Este mismo sentido de compañerismo se observa en el capítulo 4 en donde Aguirre y Walker relatan la experiencia de Tito en la isla cubana. Cuba fue el punto de encuentro de intelectuales muy variados que veían en ella una esperanza tangible para el proyecto socialista. Si bien Flores Galindo se admiró de los cambios en la cotidianidad de la gente, criticó principalmente el dogmatismo del estado cubano y las restricciones para generar debate - “el debate sobre el debate”(Aguirre, Carlos, 2021b)-. Estas críticas fueron compartidas con Fernando Martínez y Esther Pérez, una pareja de intelectuales cubanos fundamental en el intercambio de Tito sobre su percepción de la isla. Martínez particularmente tenía miradas contrapuestas sobre el gobierno cubano en tanto había vivido personalmente la “cacería de brujas” en el campo intelectual y editorial, que además de impedir la discusión sobre el camino socialista generaba “prácticas infames contra compañeros” (Aguirre, Carlos, 2021b, p.118); sin embargo, reconocía fundamental la defensa de un Estado socialista.

El libro de Aguirre y Walker evidencia un contexto de álgidos debates y controversias. Sin embargo, tal como muestran, esto no implicó necesariamente una apertura plena de ideas. La posibilidad de debatir y generar ideas polémicas que contrarresten el dogmatismo fue un campo de batalla en sí mismo. En ese sentido, una de las consignas principales del quehacer de Tito fue vincularse con personas, movimientos sociales y revistas de círculos diversos, que aviven las discrepancias y contradicciones propias del intercambio. A pesar de sus agudas polémicas y su “estilo agresivo”, el quehacer de Tito muestra que el compañerismo y la amistad reposan también en el sueño común de un futuro diferente.

En contraste, la producción de ideas escritas y la generación de lazos políticos en el presente son escasos. De acuerdo a Byun Chul Han, si bien la virtualidad ofrece la rapidez de publicar, no propicia necesariamente la generación de compañerismo ni la construcción de ideas para una transformación radical (Jofré, Alejandro, 2019). Esta lectura podría ser medianamente cuestionada, ya que las redes sociales han sido claves en la movilización de discursos políticos y vínculos de solidaridad en sucesos recientes, tal como en las marchas contra el golpe de Manuel Merino en Perú, en noviembre del 2020. Sin embargo, la ausencia de demandas comunes a largo plazo, visible en las elecciones del 2021, deja ver que los discursos compartidos y los lazos han sido propios de la coyuntura y no han podido sostenerse en el tiempo.

En el presente existen espacios donde se piensan horizontes comunes de transformación, se genera compañerismo y diálogos, pero quizá no con la misma repercusión de los años 70s y 80s, entre ellos el más visible es el movimiento feminista. Un ejemplo de cómo se piensan horizontes de transformación desde este se observa en un artículo reciente de Kerly Garavito (2021) quien cuenta su experiencia en la colectiva feminista Ruray y sus diálogos en torno al punitivismo en movimientos sociales. A partir de la propuesta de Angela Davis y Adrenne Mere Brown, Kerly Garavito menciona brevemente que los horizontes por lo que hoy se lucha no solo son una apuesta por un futuro lejano, sino de transformaciones presentes de nuestra cotidianidad que implica saber enfrentar el diálogo aún entre la diversidad y el conflicto. El compañerismo no solo es un intercambio de ideas, sino una reflexión sobre quiénes somos y como actuamos para construir colectivamente.

Construir

El libro de Aguirre y Walker es relevante al mostrar el desarrollo intelectual de Tito a partir de su actividad política y colectiva. En este tiempo, en donde prima el desencanto, es útil encontrar referentes –no recetas– para comprender como gestar ideas y caminos para volver a pensar un futuro.

El libro muestra que el pensamiento utópico es en sí mismo una práctica activa del presente. Este supone la ruptura con lo estrictamente académico y la oposición a cualquier tipo de dogmatismo o pensamiento autoritario que impida un diálogo abierto. Además, requiere de una reflexión colectiva que equilibre lo estructural y lo coyuntural. Así mismo, en libro se observa que la producción de ideas está intrínsecamente ligada a la producción de lazos, tema sobre el cual hubiera sido interesante que los autores haga más explícitas las condiciones materiales que permitan a esta generación pensarse, así como las desigualdades internas de estos grupos. Finalmente, la propuesta de Tito nos impulsa a preguntarnos en qué espacios se están produciendo utopías hoy y cómo podemos establecer redes para discutir, polemizar y aportar creativamente en su construcción; quizá no solamente las utopías socialistas a las que aspiraba Tito (apelando a la pluralidad del concepto), sino también las utopías feministas, ecologistas y decoloniales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Carlos. (2021a). Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo: la formación de un intelectual público. In *Alberto Flores Galindo. Utopía, historia y revolución*. Lima: La Siniestra.
- Aguirre, Carlos. (2021b). “No hay isla feliz”: Flores Galindo, Cuba y la utopía socialista. In *Alberto Flores Galindo. Utopía, historia y revolución*. Lima: La Siniestra.
- Aguirre, Carlos., & Walker, Charles. F. (2021a). Entre la utopía andina y la utopía socialista. In *Alberto Flores Galindo. Utopía, historia y revolución*. Lima: La Siniestra.
- Aguirre, Carlos., & Walker, Charles. F. (2021b). Introducción. In *Alberto Flores Galindo. Utopía, historia y revolución*. Lima: La Siniestra.
- Fisher, Mark. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Garavito, Kerly. (2021, March 24). El punitivismo en movimientos sociales o cómo ir más allá de «cancelar». *Malvestida*. Retrieved from <https://malvestida.com/2021/03/punitivismo-en-movimientos-sociales-no-cancelar/>

Gómez, Tania., & Ordoñez, Alvaro. (2019). La dimensión política en la labor sociológica: Una aproximación inicial a un debate olvidado. *La Colmena*, 12, 54–61. Retrieved from <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lacolmena/article/view/22964>

Jofré, Alejandro. (2019, July 5). Byung-Chul Han, un filósofo contra la era

digital. *La Tercera*. Retrieved from <https://www.latercera.com/aniversario/noticia/byung-chul-han/752448/>

Walker, Charles. F. (2021). Bordeando el abismo: Flores Galindo frente a Sendero Luminoso, la violencia y las crisis de los ochentas. In *Alberto Flores Galindo. Utopía, historia y revolución*. Lima: La Siniestra.

Un Mariátegui para nuestras tareas en Brasil y la lectura de Alberto Flores Galindo

Silvia Beatriz Adoue*

En los últimos años, en Brasil, ha habido un interés creciente por la obra del marxista peruano José Carlos Mariátegui. En particular, desde los movimientos populares se ha impulsado su traducción al portugués. Muchos años han pasado desde la primera publicación de los *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (1975), prologada por el sociólogo brasileño Florestan Fernandes, quien se refería al amauta como “nuestro hermano mayor”. Hoy contamos con muchos títulos de Mariátegui a los que los brasileños pueden acceder en portugués¹. Y también una fortuna crítica² sobre su vida y obra. Cada lector, claro, tiene “su Mariátegui”. En la biblioteca de Florestan Fernandes, conservada en el acervo de la

* Educadora de la Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF); profesora de la Universidade Estadual Paulista (UNESP) y del Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial de América Latina e Caribe (TerritoriAL)

¹ Ver: *Revolução russa, história, política e literatura* (2012); *Defesa do marxismo, polémica revolucionária e outros escritos* (2011); *Mariátegui sobre educação* (2007); *Por um socialismo indo-americano* (2005).

² Ver: Rubbo, Deni Alfaro (2021); Rubbo, Deni Alfaro, y Adoue, Silvia (org.) (2020); Escorsim, Leila (2006).

Universidade Federal de São Carlos, podemos leer, al margen de *Punto de vista antiimperialista*, una anotación de su lector, quien considera este breve ensayo, como la contribución más importante de Mariátegui para pensar América Latina. Podemos imaginar lo que el sociólogo militante tenía en mente en su lectura de un texto en que el peruano se refiere a la estructura social de su país.

Ninguna aproximación a la obra de un autor puede ser “desinteresada”. ¿Con qué interés nos asomamos a sus textos? Buscamos ahí respuestas sobre cuestiones que están en pauta en Brasil. Por un lado, cómo pensar las luchas de los pueblos de las tierras bajas de América del Sur, en la perspectiva de la lucha socialista. Por otro, aquello que Florestan Fernandes observó en *Punto de vista antiimperialista*: la relación entre estructura social interna y dependencia externa. Justamente, los temas más polémicos de Mariátegui en el debate con la izquierda de su época, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y la III Internacional. Aquellas polémicas que el Partido Comunista Peruano precisó minimizar para recuperar al amauta de la Siberia del olvido en el que lo había relegado. Además, tuvo que hacer un contorsionismo para presentarse igual a sí mismo a lo largo del tiempo, limando también las diferencias tácticas con las de lo que fue conocido como el “tercer período” de la III Internacional (entre 1928 y 1935).

No tan curiosamente, cuando comenzó a manifestarse el interés por publicar Mariátegui en portugués, ocurre en Brasil una operación semejante. En 2006, es publicado *Mariátegui. Vida e obra*, de Leila Escorsim, que va en ese sentido y contraría, por ejemplo, una pequeña biografía de Héctor Alimonda, de 1983, alimentada por el debate propuesto por Alberto Flores Galindo (1980), que en aquel momento pasó un tanto desapercibida en Brasil.

Las lecturas que los partidos comunistas hacen de Mariátegui suelen presentarnos un lector nada original y realmente “desinteresante”. *La agonía de Mariátegui* (1980), de Alberto Flores Galindo, hace todo lo contrario. Le recupera a la vida y a la obra del amauta su vigor original. Lo sitúa en las luchas de su tiempo. Debía decir, en “su agonía”, que en el

lenguaje mariateguiano es equivalente a “su combate”. Leer el texto de Galindo nos hace rescatar a Mariátegui no sólo de la Siberia del olvido, sino también de un cierto mausoleo en que permanecía embalsamado, un tanto inofensivo e incapaz de participar de las luchas de nuestro tiempo. Galindo hace, como diría Walter Benjamin (1994), que abramos en los textos del amauta pliegues de sentido por largo tiempo vedados a la lectura.

Nuestra aproximación a la obra de Mariátegui, como decía, no es desinteresada. Pero no tiene por qué traicionar el sentido original. Podemos aproximarnos a lo que nos interesa, reconociendo el contexto en que fue formulado. Para eso es necesario observar para quién el autor escribía y, sobre todo, contra quién escribía. Galindo nos ayuda a reconocer el destinatario y el adversario del amauta. El biógrafo y comentarista, también, aceitando las armas para el propio combate dentro de la izquierda peruana de las décadas de 1970 y 1980. Y, al hacerlo, nos enseña el procedimiento para leer a Mariátegui lubricando las nuestras, en el Brasil de estas primeras décadas del siglo XXI. Estamos en otro lugar de América Latina, y en otro momento, pero algunos desafíos son, si no iguales, análogos.

El socialismo indoamericano

La aproximación de Mariátegui al mundo andino, y, en especial, al *ayllu*, contaba con una base de conocimiento historiográfico, arqueológico y antropológico relativamente pequeño. Sin embargo, la ampliación de la demanda por insumos, en el contexto de la segunda revolución industrial que ocurría en los países centrales, creó oportunidades de negocios que hicieron avanzar la frontera de las áreas integradas a la extracción de riquezas. El avance sobre tierras hasta entonces relativamente preservadas puso a las comunidades en pie de guerra. El aparente aletargamiento de los pueblos de la tierra se rompió revelando que su silencio no era resignación. La “tempestad en los Andes”, los levantamientos de las comunidades de la segunda mitad del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX crearon condiciones para el conocimiento. La lucha

revela potencialidades y, sobre todo, revela lo que permanece, aunque no se vea. Podemos decir que no habría teoría de Mariátegui sobre el socialismo indoamericano sin las luchas indígenas de ese período. Había en el autor peruano una predisposición propia de las vanguardias de la época, que alimentaba el rechazo a ese padrón civilizatorio importado después de la invasión y que confluía con el anticapitalismo marxista recién aprendido.

Es improbable que el peruano haya entrado en contacto con la elaboración de Karl Marx, después de la Comuna de París, sobre las formas comunales. Difícilmente conocería la correspondencia de Marx con los populistas rusos sobre al *mir* y la *obščina*, la comuna eslava y sus prácticas, que convencieron al autor de *El Capital* de que era posible partir de esas instituciones para avanzar al socialismo en la Rusia agraria. Esa elaboración va al encuentro de las formulaciones de Mariátegui sobre el *ayllu* y los “elementos de socialismo práctico” en la sociabilidad andina. El propio Lenin ignoró, en la política agraria de los bolcheviques, y en oposición a los aliados social revolucionarios de izquierda y al movimiento makhnovista, tales observaciones de Marx. No faltará quien, a propósito de tal olvido, chicanee a Lenin diciendo: “Así le fue!”.

En cambio, Mariátegui estaba al tanto de los debates de los comunistas chinos sobre las prácticas comunales milenarias de sus campesinos. Recordemos que en 1927 Mao escribe el *Informe sobre una investigación del movimiento campesino de Junan* (1968).

En Brasil, así como está ocurriendo en toda América Latina, los pueblos indígenas son el sector más dinámico de las luchas en el campo. Asistimos a una tercera onda depredadora sobre los territorios de América Latina³. Esta expansión de la frontera extractiva no avanza sobre áreas intocadas, pero está destinada a la expoliación con una intensidad destructiva nunca vista, y creando “zonas de sacrificio”. Es decir, sin cualquier reposición. Las formas de vida de los pueblos de la tierra y su perspectiva de mundo son una barrera irreductible para la acción

3 Desarrollo este análisis *Las cadenas de extracción y los pueblos preexistentes* (2020).

avasalladora del capital, al poner la expansión de la vida (y no sólo la vida humana) como finalidad que organiza todas las acciones. La población indígena de las tierras bajas de América del Sur es proporcionalmente menor a la del mundo andino, y las comunidades no fueron impactadas por la integración a grandes sociedades agrícolas, como ocurrió en los Andes centrales antes de la invasión europea.

Antes del siglo XVI, había, sólo en la Amazonía, más de treinta familias lingüísticas. Es decir, más de treinta perspectivas de mundo y organización societaria. Con mayores diferencias entre grupos vecinos que las que hay entre la actual civilización del capital y los antiguos sumerios. Parte de esa variedad cultural se ha perdido en las sucesivas ondas de invasión. Se han perdido muchas maneras de estar en el mundo, varias formas de negociación entre los humanos y con los otros seres, que mucho nos valdrían para redireccionar nuestro rumbo como especie y evitar el desastre. El socialismo indoamericano se pone aquí como una posibilidad no sólo de opción al capital y a otras formas societarias basadas en el Estado (en el decir de Lenin: “grupo de hombres armados”), y de emancipación, sino como una posibilidad de sobrevivencia humana.

Punto de vista antiimperialista y el capitalismo dependiente

Aun cuando socialistas y comunistas caracterizaban los padrones de dominación en América Latina como coloniales o semicoloniales, y las relaciones de explotación del trabajo en el campo como predominantemente feudales, Mariátegui analiza de manera exhaustiva y original para la época la estructura de la sociedad peruana y el comportamiento de las clases en el interior del país y en su relación con los intereses externos. Lo hace con el objetivo específico de definir los marcos de la lucha antiimperialista en el contexto nacional, en polémica con el APRA, cuando Haya de la Torre caracteriza a esta organización como “el Kuomitang de América Latina”. Esa comparación apunta para una alianza de las clases trabajadoras peruanas con la pequeña burguesía y la burguesía nacional, para la lucha antiimperialista. En este pequeño

ensayo, Mariátegui rechaza tal táctica, y presenta la burguesía peruana con intereses vinculados al polo externo de la economía capitalista. Este breve texto, despretencioso en su forma, es, en ciernes, la perspectiva presente en la teoría de la dependencia.

Florestan Fernandes va a desarrollar sus estudios sobre el capitalismo dependiente a partir de la segunda mitad de la década del 60. Esos estudios aparecerán en sus obras *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* (2008), *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (1975), *A revolução burguesa no Brasil* (2020) y *Poder e contrapoder na América Latina* (2015). Ruy Mauro Marini lo hará en su *Dialética da dependência* (1973). Y, de alguna manera, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, en *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Pese a las diferencias entre los autores, todos ellos reconocen la imposibilidad de romper con la dependencia dentro del capitalismo en el contexto latinoamericano, por la estructura de clases en el interior de los países. Florestan Fernandes habla de una “burguesía compósita”, que divide el lucro con la burguesía internacional en la esfera de la comercialización. Ruy Mauro Marini apunta para la “superexplotación de la fuerza de trabajo”, justamente para que la burguesía nacional pueda dividir el lucro con la burguesía internacional sin desmedro de la obtención de la tasa media.

La caracterización de la burguesía nacional como estructuralmente dependiente derriba cualquier argumentación en favor de una alianza con la burguesía interna para el combate al imperialismo. De ahí su relevancia para la lucha socialista. Y, aquí, los autores de la teoría de la dependencia se dividen, porque Cardoso y Faletto desarrollan una “teoría de la interdependencia”, que propone la permanencia de las relaciones de dependencia externa, procurando una posición menos deteriorada que otros capitalismos periféricos en relación al centro del capital. Los teóricos socialistas de la dependencia, en cambio, proponen la superación de la dependencia junto con la superación del capitalismo. Es decir, llegan a una conclusión semejante a la de Mariátegui en *Punto de vista antiimperialista*: la lucha antiimperialista no se puede llevar adelante separada de la lucha anticapitalista.

Y, si los teóricos de la interdependencia proponen más desarrollo capitalista, Ruy Mauro Marini afirma que cuanto más desarrollo capitalista, mayor será la dependencia. Pero, así como al final de la década de 1920 Mariátegui trababa sus combates contra el APRA, los socialistas teóricos de la dependencia de Brasil enfrentaron a las corrientes nacional desarrollistas, entre las que se incluían, en aquel período, los partidos comunistas, varados en la perspectiva etapista.

El modelo de acumulación capitalista viene modificándose desde entonces. Cadenas de alcance planetario continúan extrayendo valor y las burguesías locales están cada vez más integradas a esas cadenas flexibles y dependientes de ellas. Sin embargo, gran parte de las izquierdas continúa, neuróticamente, insistiendo en tropezar en la misma piedra que Mariátegui había señalado en 1928.

La reedición de *La agonía de Mariátegui*, retoma ese debate, arranca a Mariátegui del mausoleo al que esas izquierdas neuróticas lo relegaron. El momento es otro, sí. Pero en nuestro tiempo esas dos cuestiones que señalamos permanecen y nos presentan nuevas urgencias. Precisamos traer la lectura vigorosa de Galindo para los lectores brasileños.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adoue, Silvia Beatriz (2020). “Las cadenas de extracción y los pueblos preexistentes”. In: Adoue, Silvia Beatriz; Pinassi, Maria Orlanda; Félix, Mariano (org.). *Nuestra América en la encrucijada: pandemia, rebeliones y estados de excepción*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Herramienta; Contrahegemoníaweb; México: Incendiar el Océano. Disponible en <http://incendiareloceano.org/wp-content/uploads/2020/12/Nuestra-America-en-disputa.pdf> 06/07/2021.

Alimonda, Héctor (1983). *José Carlos Mariátegui*. San Pablo: Brasiliense.

Benjamin, Walter (1994). “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Traducción Sérgio Paulo Rouanet y otros. San Pablo: Brasiliense, p. 197-221.

Cardoso, Fernando Henrique, y Faletto, Enzo (1975). *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. 3ª ed. Río de Janeiro: Zahar.

Escorsim, Leila (2006). *Mariátegui. Vida e obra*. San Pablo: Expressão Popular.

Fernandes, Florestan (2020). *A revolução burguesa no Brasil*. 6ª ed. San Pablo: ContraCorrente e Kontter Editorial.

_____ (2015). *Poder e contrapoder na América Latina*. 2. ed. San Pablo: Expressão Popular.

_____ (2008). *Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento*. 5ª ed. San Pablo: Global.

_____ (1975). *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. 2ª ed. Río de Janeiro: Zahar.

Galindo, Alberto Flores (1980). *La agonía de Mariátegui*. Lima: DECO.

Mariátegui, José Carlos (2012) *Revolução russa, história, política e literatura*. Traducción Luiz Bernardo Pericás. San Pablo: Expressão Popular.

_____ (2011). *Defesa do marxismo, polémica revolucionária e outros*

escritos. Traducción Yuri Martins Fontes. San Pablo: Boitempo.

_____ (2007). *Mariátegui sobre educação*. Traducción Luiz Bernardo Pericás. San Pablo: Xamã.

_____ (2005). *Por um socialismo indo-americano*. Traducción Luiz Sérgio Henriques. Río de Janeiro: UFRJ.

_____ (1975). *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. San Pablo: Alfa Ômega.

Marini, Ruy Mauro (1973). *Dialética da dependência*, marxists.org. Disponible en: <https://www.marxists.org/portugues/marini/1973/mes/dialetica.htm> 09/05/2021.

Rubbo, Deni Alfaro, y Adoue, Silvia (org.) (2020). *Espectros de Mariátegui na América Latina*. Marília: Lutas Anticapital.

Rubbo, Deni Alfaro (2021). *O labirinto periférico. As aventuras de Mariátegui na América Latina*. San Pablo: Autonomia Literaria.

Tsé-Tung, Mao (1968). "Informe sobre una investigación del movimiento campesino de Junan". In: *Obras escogidas de Mao Tsé-Tung*. Tomo I. Pekin: Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 19-59.



Boletín del Grupo de Trabajo
Herencias y perspectivas del marxismo

Número **13** · Agosto 2021