

MODERNIDAD, UTOPIA ANDINA Y SOCIALISMO EN EL PERU**



☉ Para empezar esta conversación quisiera tocar el tema de lo andino. En los últimos años, sobre todo a partir de la segunda mitad de esta década, han surgido versiones, reinterpretaciones sobre nuestro pasado andino y hay varios exponentes de aquello que se ha denominado utopía andina. Quisiéramos una explicación sobre el por qué la reinterpretación de lo andino y en qué consiste o adónde apunta la utopía andina.

RM. En el Perú los intelectuales desde 1532 hasta 1920 más o menos vivieron en general a espaldas, pensando que la historia del Perú comenzaba con la llegada de los españoles. Después de la guerra con Chile una figura importantísima como Manuel González Prada apareció como la conciencia moral del país para preguntarse por qué nuestro país está dividido, cómo un país tan dividido entre blancos e indios, entre poderosos y débiles, podía seguir existiendo. De ahí en adelante Haya de la Torre de un lado, y Jose Carlos Mariátegui de otro, en la década del 20 de este siglo pensaron el Perú, propusieron fórmulas políticas para salir de los problemas.

*Rodrigo Montoya es uno de los más destacados investigadores que se han dedicado al estudio científico de una formación social tan compleja y contradictoria como la peruana. Sus primeros trabajos sobre el capitalismo en el Perú permitieron justamente ir superando el carácter dogmático del debate político sobre la naturaleza y evolución de la sociedad peruana, tema que provocó no pocas escisiones y enfrentamientos al interior de los partidos de izquierda de los años sesenta y de buena parte de los setentas. En la presente entrega, nos detenemos a analizar las complejas perspectivas del desarrollo del capitalismo y la cultura en el Perú de nuestros días.

**La entrevista por NARIZ DEL DIABLO, la realizó Antonio Romero en Lima, en septiembre 1989

Pero esa propuesta duró poco, porque un movimiento muy fuerte de 1930 mandó al exilio, a la muerte, a las cárceles y al silencio a buena parte de los intelectuales del país. Que pena que en 1930 muriera también Mariátegui. Hacia 1945 pudo haberse dado un rebrote de libertad para pensar el país, pero duro poco por otra nueva dictadura militar, la de Odría; y es sólo en los sesentas que recomienza una tarea de reflexión sobre el futuro del país.

A partir de 1945 la antropología peruana contribuyó a la tarea de descubrir el Perú, de fotografiar y de explorar el Perú, y en esta tarea de descubrimiento evidentemente lo andino apareció como algo importante, como un componente del que no podía prescindirse. Una larga contribución de trabajos monográficos sobre haciendas, comunidades, áreas culturales, colocó a los quachuas y aymaras sobre todo, y a los selváticos de modo marginal, en la escena política. Por otro lado, una lucha muy intensa de los campesinos por la tierra en los años sesenta, produjo también un movimiento de reforma agraria que dió lugar a la aparición del gobierno del General Velasco.

☉ En estas condiciones lo andino apareció, primero como un componente decisivo, segundo como un componente "desagradable" porque una parte del Perú sigue pensando como en la colonia; que los indios son algo así como una vergüenza del país o una razón de atraso del Perú. Poco a poco en la búsqueda de una propuesta de izquierda, de una propuesta socialista, que no se confunda con la copia ni el calco de lo que es la experiencia del socialismo realmente existente, ha ido surgiendo la búsqueda de lo que en general algunos han llamado una utopía andina que tiene muchos problemas, pero cuya significación positiva radica en su independencia para mirar el Perú fuera de Europa y, segundo, en la potencialidad que el componente indígena tiene para el futuro del Perú.

☉ En trabajos sobre la cuestión agraria usted comenzó a producir pensamientos sobre la problemática del capitalismo en el campo. Están los textos sobre "A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana", "Capitalismo y no capitalismo en el Perú", y también los artículos en la revista Sociedad y Política sobre las comunidades y las clases sociales. ☉ Todo este conjunto de trabajos asociado a una concepción marxista de la sociedad peruana. Sin embargo, últimamente usted ha transitado hacia una

- ☉ A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual (1960-1970). 2a. ed., Maska Azul, Lima, 1978. Capitalismo y no capitalismo en el Perú. (Un estudio histórico de su articulación en un eje regional). Maska Azul, Lima, 1980. "¿A dónde va el campo andino?", Sociedad y Política No. 8, Lima, 1980. "Comunidad y clases en los andes peruanos", Sociedad y Política, No. 9, Lima, 1980.

Photo by Prof. Stovall (1941)



Photo by Prof. Stovall (1941)

Investigación cultural sobre el pasado y la actualidad de la cultura quechua. ¿Podría explicarnos en qué consistió este tránsito, si hay una relación de continuidad o de ruptura?

RM: No hay una ruptura, es por el contrario una evolución y un proceso natural de investigación. Desde que terminé la universidad estaba convencido de la importancia de la cultura en el Perú; y mis inquietudes iniciales de los años 65 - 67 eran para dar cuenta de la problemática de la cultura. Pero me percaté rápidamente que era imposible pensar la cultura en sí misma, y que era indispensable pensar la realidad a partir de su materialidad. En esto hay una aceptación plena, consciente, de una tesis marxista para mirar el mundo a partir de las condiciones de existencia de las personas. Por lo tanto pospuse para después esta idea de estudiar la cultura y me dediqué a mirar lo que los hombres en el Perú hacen para vivir.

La perspectiva marxista de los modos de producción para analizar las condiciones de existencia, las relaciones de producción, era sin duda un punto de partida fundamental, y eso fue lo que hice. Una fotografía del Perú, de su población económicamente activa, de las condiciones de trabajo, de las relaciones salariales, de las relaciones serviles, de la producción campesina parcelaria, era muy útil para mirar el Perú pero insuficiente porque era indispensable tener una visión de largo plazo. Y el segundo trabajo, el de CAPITALISMO Y NO CAPITALISMO, propone una historia de como pudo haber sido la llegada del capitalismo y su inserción en el país. Pero en el un caso y en el otro, lo constante era que no se tomaba el componente capitalista como único sino siempre articulado al componente indígena múltiple.

De modo que la preocupación constante, de todo este tiempo, ha sido y sigue siendo el proceso de articulación entre capitalismo y no capitalismo a lo largo de todas sus instancias. Si hice muchos trabajos sobre economía, sobre política, sobre clases y sobre el estado, me parecía que ese era precisamente el pilar, el punto de partida, la base para poder después entender el fenómeno de la cultura; y he tratado de acercar el concepto de clase al concepto de etnia, he tratado de ligar lo mejor del marxismo en la tradición de investigación a lo mejor de la antropología. El nuestro es un país donde dos tercios de la población están profundamente marcados por componentes indígenas; y algo lamentable que ha ocurrido es que el marxismo

ortodoxo nunca quiso aceptar esta evidencia. El único que tuvo una intuición extraordinaria sobre lo que era el Perú fue Mariátegui, pero este se murió dejando cinco o seis tesis centrales sobre el problema indígena, dispersas, no bien elaboradas, y ahí terminó todo. Después se impuso la III Internacional y con ella una tesis ortodoxa marxista que no llevó a ninguna parte.

Luego, en los ochentas, cuando ya había terminado este largo trabajo de CAPITALISMO Y NO CAPITALISMO, hubo un factor político que intervino en la evolución de mi propio trabajo.

En 1980 las fuerzas políticas de la izquierda peruana estuvieron más interesadas en sus cargos electorales y en su ambición y desesperación por la figuración personal; y el ARI, la Alianza Revolucionaria de Izquierda, que pudo haber sido una alternativa socialista para el Perú, fracasó rotundamente porque los extremos estaban totalmente dispuestos de uno lado y los maoístas del otro - a no tolerarse y a no pensar en las fuerzas socialistas del pueblo, si no simplemente en sus apetitos electorales.

Las críticas que Quijano y yo hicimos sobre este problema, podían haberse resuelto muy fácilmente dentro de las propuestas de ellos, si hubiéramos aceptado ambos ser candidatos a senadurías y diputaciones y pasar diez años en el parlamento. Nos pareció que no teníamos nada que hacer en una perspectiva simplemente electorera. En esa medida, entonces, me dije tendré más tiempo para investigar, para trabajar en las cosas que creo son importantes y de largo plazo. Me interesé inmediatamente por el problema de la cultura en general, pero no como una ruptura de lo anterior sino como una simple continuidad.

De todas maneras hay un tema que queda flotando y quisiera plantearse: es el de la relación entre la estructura y superestructura, que ha sido tema de debate en el pensamiento marxista durante muchos años; y que en relación a la problemática que usted ha venido trabajando, la inquietud de cómo se relaciona la cultura con la problemática del capitalismo en el campo.

RM: Desde 1968 estoy convencido de la inutilidad de las nociones de estructura y superestructura, y en todo mi trabajo hay el reconocimiento explícito y empírico de estos flujos de autonomía y de independencia parcial que tienen los elementos de

21 * "Identidad, percepción campesina y problema nacional". *Tarea No. 1*, 1980. "Identidad étnica y luchas agrarias en los andes peruanos", en *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Mosca Azul, Lima, 1986. "El factor étnico y el desarrollo andino", en *Estrategias para el desarrollo de la Sierra*, CER Las Casas, Cusco, 1986. (Con Edwin y Luis Montoya), *La sangre de los cerros*, CERES, Lima, 1987.

la llamada superestructura. Toda reducción de la cultura a las determinaciones estructurales, en términos de una dependencia y de un simple reflejo, no nos conduce a ninguna parte. En la realidad lo que hay es una diferencia de ritmos, velocidades sumamente distintas, que sin embargo se combinan y, más aún, en un país como el nuestro donde hay 59 culturas, donde nunca hubo una revolución burguesa que arreglara cuentas con el pasado y donde cada novedad del mundo se agrega a todo lo anterior, sin resolver nada sobre lo anterior, simplemente produciendo un injerto, una yuxtaposición de lo nuevo sobre lo viejo, rearticulándose con lo viejo pero no arreglando cuentas con él. En esa medida la materialidad de la producción en el Perú, en la esfera tanto de la producción de bienes y servicios como en la esfera de la distribución, del comercio y de todo lo que significa el capital para la producción de esta esfera; la predominancia del capitalismo es sin ninguna duda clarísima. Esto no niega en absoluto ni está en contradicción con un espíritu eminentemente feudal que sobrevive. En la cultura peruana, en la cultura política de la izquierda del país. Es decir, el capitalismo peruano no ha cristalizado en la medida en que ha tenido la necesidad histórica de articularse con el feudalismo, de no pelearse con él. El régimen peruano sigue siendo todavía el régimen de la hacienda servil colonial, donde los políticos son el

vértice de un "triángulo sin base", en la metáfora de Julio Cotler; y donde los políticos no son agentes de una democratización ni de sus partidos y menos aún de la sociedad, sino caudillos que se insertan dentro de una estructura política que niega la democracia y que niega las propias conquistas del capitalismo.

Desde este punto de vista el capitalismo peruano es incompleto, nunca cristalizó, no cuajó en la esfera política y tampoco cuajó en la esfera de la cultura. En esta última seguimos siendo tributarios de valores serviles provenientes de la historia colonial del país. La ideología del capitalismo en términos de la modernidad, de lo que son los grandes valores del trabajo, de la competencia, no están presentes. Los peruanos seguimos todavía, en la gran mayoría, creyendo que hay que hacer fortuna sin trabajar.

Entonces el capitalismo no cuajó y no cristalizó, y la investigación empírica, histórica y presente nos revela esto. Está es la prueba contundente de que no hay una reproducción mecánica de lo económico en las otras esferas, y que puede haber una coexistencia de ritmos y velocidades distintas; y el Perú es un país en el cual se combinan todas las épocas del mundo. Hay todavía relaciones de esclavismo en la búsqueda del oro peruano en *Madre de Dios*; hay relaciones serviles todavía, que nunca han declinado plena y totalmente. La vida



→ La cultura quechua hoy, Mosca Azul, Lima, 1987. (Editor con Luis E. López), ¿Quiénes somos?
El tema de la identidad en el altiplano, Mosca Azul, Lima, 1988.

democrática, en el sentido de la participación y el consenso, comienza en los últimos años a abrirse un pequeño espacio.

De modo que países como los nuestros, como México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia, son países en los cuales la teoría de la estructura y la superestructura, en una determinación mecánica y efectiva, simplemente no funciona y no resuelve ningún problema teórico y menos aún práctico.

En la preocupación sobre la articulación entre capitalismo y no capitalismo, o el componente indígena de este, usted ha mencionado el esfuerzo por aproximar los conceptos de etnia y clase. Considerando que este tema fue motivo de intenso debate al interior de la antropología a raíz de los trabajos de Lévi-Straus, por ejemplo, ¿en qué sentido se plantea esta relación específicamente para el Perú?

RM: A partir de una evidencia de que la estructura de clases del Perú existe, y a partir de otra evidencia, que en el Perú están reunidas 59 culturas y que por lo tanto la estructura de clases no recubre todo el espacio peruano, y que tampoco el problema étnico absorbe al conjunto de la población del país. Hay, en consecuencia, un espacio propio de cada una de estas dos esferas y, luego, un área compartida en que lo étnico y el problema de clase se mezclan, se confunden, se superponen.

Respecto a la diferencia de ritmos entre base y superestructura, para el caso peruano, podría resumirse su exposición en dos ejes: en la base, en lo económico, una predominancia netamente capitalista subsistiendo con componentes no capitalistas de manera articulada; en tanto que en la esfera de la cultura tenemos una predominancia de la ideología no capitalista, es decir las ideas serviles, del régimen de hacienda, mientras que la ideología de la modernidad estaría en una situación digamos minoritaria. Estas relaciones que aparecen invertidas, ¿no remite a una especie de dualismo entre ambas esferas y, por lo tanto, no estaría aún vigente la vieja tesis de Haya de la Torre sobre este problema? ¿Cómo pensar nuevamente la síntesis o la totalidad del fenómeno?

RM: Habría que corregir esta versión de síntesis que das de lo que he sostenido. La predominancia del capitalismo en el Perú, en el área económica, está desigualmente articulada con otros ritmos de la cultura y de la política en el país. Esta articulación de

ritmos desiguales se da también al interior del territorio peruano con características muy particulares. El universo de la servidumbre, del feudalismo colonial, del catolicismo, de los valores antiguos de la señorialidad y de la semifeudalidad, han correspondido gruesamente a esta área andina donde la hacienda feudal colonial existió y se dio hasta fines de los 60s.

El capitalismo ha estado presente y tiene una influencia creciente en el conjunto del país. No he sostenido, ni creo tener razones para sostener, que la ideología del capitalismo no es predominante. Lo es claramente en algunas zonas y no lo es en otras. Más aún, si se toma en cuenta que en estos últimos veinte años la estructura de clases se ha modificado profundamente, y las relaciones de producción se han alterado significativamente en el conjunto del país. Incluso al interior de la economía no es posible hablar de un capitalismo pleno. Está en debate todavía, no con mucha intensidad pero sí presente, esta cuestión de saber si los capitalistas en el Perú son empresarios en el cabal sentido de la palabra, o si son rentistas. En qué medida incluso los valores del rentismo señorial, del feudalismo colonial, han tenido fuerza suficiente como para infiltrarse y aparecer al interior mismo de una relación de producción capitalista.

Es decir el componente del espíritu capitalista, del espíritu de empresa, de inversión, del riesgo que se corre para construir una industria o un imperio económico, eso es discutible en el país. No dudo que hay sectores del capitalismo peruano que se caracterizan por un rasgo eminentemente rentista, y que las capas eminentemente empresariales siguen siendo aún minoritarias en el país.

Por otro lado, la observación sobre la totalidad es pertinente, en la medida que hay dos formas de ver la totalidad. Una, si se mantiene la metáfora del edificio y por lo tanto de la estructura vertical de la sociedad; o si esta totalidad debe ser pensada en términos horizontales, es decir si los fenómenos económicos, culturales y políticos se dan en el mismo plano, al mismo tiempo, y no superpuestos como pisos ecológicos dentro de una estructura vertical.

La totalidad quiere decir, muy sencillamente, la posibilidad de dar cuenta del fenómeno social total, es decir, de la vida cotidiana, de los hechos económicos que son al mismo tiempo políticos, culturales, religiosos, estéticos, filosóficos, etc. La

totalidad aparece en la medida en que el análisis no reduce la sociedad a uno de sus aspectos. Es el concepto de articulación fluida, de ligazón entre las partes, el que permite pensar la totalidad.

● Ligado con lo anterior está la metáfora del "triángulo sin base", en el sentido de que los políticos en el Perú no son agentes de la democratización. ¿Esta idea no estaría conduciendo a hablar de una suerte de "modelo" de lo que ha sido hasta hoy la democracia en el Perú?

RM: La noción del triángulo sin base quiere decir la no comunicación entre los individuos que constituyen la base y la reducción de la relación entre estos por la mediación de un poder superior desde el vértice; es el modelo pensado para la estructura de la hacienda clásica. Dicha metáfora que ilustra el sistema de hacienda puede servir también, sin duda, para hablar del esfuerzo por la democracia pero no tendría sentido, en términos estrictos, si es que democracia en el sentido pleno significa horizontalidad. Entonces, ¿cómo podría hablarse de una relación democrática en un "triángulo sin base"? Lo sensato es lo otro, es decir, la relación democrática establece una conexión en las bases y desde las bases.

Si los dirigentes políticos actúan como vértice de un triángulo y son los canales de comunicación entre las propias bases, no están evidentemente dentro de una relación democrática sino que están reproduciendo el viejo sistema de hacienda, que es el modelo político del Estado feudal-colonial clásico del Perú.

● La presencia de "Sendero Luminoso", que no logra ser aniquilado militarmente y que ha consolidado su presencia en la mentalidad, en la psicología de la gente de todas las capas sociales, con una especie de cultura del temor, de la violencia y del chantaje político, ha sido probablemente una de las motivaciones por las que los historiadores y antropólogos, han ido en la búsqueda del rescate del pasado andino para poder ver cual podría ser el futuro, el objetivo, la sociedad peruana que permita resolver estos graves problemas de la violencia. Podemos hablar justamente de una confluencia entre lo pasado, el presente y el futuro. Apesar de esta confluencia en un tema común, usted y otros actores han sido criticados como "neo-indigenistas"; puedo citarles por ejemplo a José Tamayo o De Gregori. Incluso se los trata de identificar como los

"intelectuales de Sendero". ¿Le parece justo este calificativo?

RM: No conozco bien el contexto y la fundamentación de esas críticas; Se trata de palabras dichas de modo muy ligero y en el curso de un debate posterior, con los trabajos que estoy haciendo este problema quedará sustantivamente aclarado. "Sendero Luminoso" es un fenómeno importantísimo en el país, que no quiere ser visto en su significación y en toda su potencialidad. Es extraordinariamente dramático pensar que en el Perú hay 300 intelectuales productores de ideas, gran parte de los cuales están en las esferas más o menos llamadas de izquierda, y donde no hay ninguna preocupación sería por entender el fenómeno de "Sendero".

No hubo ningún programa de televisión, ni un seminario académico, ninguna universidad ha organizado un simposio para pensar el fenómeno de "Sendero". Los intelectuales a quienes algunos nos llaman neo-indigenistas, estamos de un modo o de otro pensando los problemas del país en su conjunto, no solo en términos indígenas o andinos, y porque tenemos una preocupación fundamental por saber qué está pasando en el Perú con el fenómeno de "Sendero", recibimos la sanción, el castigo, de quienes tienen un tremendo temor y un enorme miedo a "Sendero".

"Sendero" es una especie de espejo en el cual los peruanos no se quieren mirar. Si algunos se atreven a decir algunas cosas sobre "Sendero", para tratar de entender este fenómeno, no les queda más remedio que considerarlos "prosenderistas". El fenómeno es mucho más complejo e importante que eso. La segunda razón por la que esta gente está pensando que nosotros somos neo-indigenistas, es porque ellos nunca propusieron nada en términos de política y de socialismo para el componente indígena de este país. Nosotros estamos buscando elementos para definir un socialismo que tenga rostro humano que responda a lo que es el Perú. No podemos como Colón, como Pizarro, o como Cortez en México eludir, y evadir y tratar de negar el componente indígena. La izquierda no puede ser heredera de Pizarro como lo ha sido hasta ahora. Queremos que el socialismo peruano tenga un componente indígena claro, que no sea algo impuesto desde fuera a una masa indígena que no tiene nada que ver con la política peruana. No estoy de acuerdo con la categoría de "neo-indigenista". Indigenista quiere decir una persona que viene de

fuera del mundo andino, con una actitud o estado de ánimo en favor de los indígenas, y que trata de proteger o ayudar a que estos no sean tan explotados como antes. El indigenismo solo fue, en el Perú y en todas partes, una promesa que careció de concreción política, que nunca tuvo los plenos puestos en la realidad.

El componente indígena dentro del socialismo peruano es indispensable. No creo que los indios van a resolver los problemas del país y que el combate es de indios contra blancos, o que la solución es solo indianista -hay un movimiento indianista que lo sostiene y lo dice. Pensamos que hay un movimiento político socialista, donde el componente marxista es decisivo y donde el componente indígena tiene un lugar preferencial en la utopía de la sociedad que queremos.

El único modo de saber que los indígenas puedan sentirse bien con una propuesta política, es que ésta los tome en cuenta, recoga sus aportes en la historia del país; y es en esta dimensión donde los estudios en el Perú son aún incipientes. Es en esta esfera donde estamos tratando de llenar vacíos y de encontrar elementos positivos de todo el aporte indígena, dentro de una estrategia global de socialismo para el Perú.

Si bien la utopía andina remite a la época de los Incas, este período histórico ha sido caracterizado como despótico, de un socialismo autoritario; y que a nivel del pensamiento teórico, como el de Rudolf Bahro, se hablaba de sociedades despóticas en las formaciones orientales incluyendo aquí a Rusia. Postular el rescate de los andinos y la valoración de una utopía andina, ¿sería el postular para el futuro del Perú una sociedad despótica, debido a la tradición histórica del país de ser y haber sido una sociedad autoritaria?

R.M: En lo absoluto. No se trata para nada de eso. La frase de utopía andina, en el sentido de su uso por parte de Flores Galindo y Manuel Burga, no quiere decir el regreso al Imperio Incaico ni al despotismo y a la estructura de clases del Imperio Incaico. La utopía andina en términos de una buena lectura de los textos de ellos, quiere decir la manera de resistir la dominación colonial, la invasión brutal y el genocidio europeo en nuestro continente. En el caso peruano ha sido el refugiarse en un recuerdo que tenía un sustento para ellos. Lo que les ha permitido sobrevivir a los indios en nuestro país ha sido pensar, dentro de sí, en la posibilidad del

regreso a un mundo en el cual hubo un orden que los favorecía.

Utopía andina quiere decir entonces, literalmente en los términos de Flores Galindo y de Burga, el refugio en un sueño histórico para soportar y sobrevivir. Ninguno de los dos está proponiendo la utopía andina como solución política para los problemas del país. Jamás lo han pensado y jamás lo han dicho. El paso que hay que dar es tomar lo positivo de esta propuesta en el análisis de la historia peruana, en términos de utopía andina, y dar el salto.



(*) Alberto Flores Galindo. *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. 3a. ed., Editorial Horizonte, Lima, 1988.

25 Manuel Burga. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988.

La prefiguración de una utopía socialista para el país, donde el componente indígena tenga espacio, no está sin embargo en la mira de preocupación de la mayoría de los intelectuales de izquierda. La profundización de la crisis ha hecho que estos se hayan replegado a la búsqueda de soluciones o alternativas para mejorar "esta" democracia. En la búsqueda de los elementos de un socialismo peruano, el marginamiento o aislamiento resultado de este contexto, no terminará imponiéndose frustrando el intento de buscar y globalizar dicha utopía?

R.M: La posibilidad está abierta para esa frustración. Habría que reconocer que las propuestas políticas alternativas son siempre minoritarias, elaboraciones de un pequeño número de personas. Hay un sentido común también de los intelectuales, cuya característica clásica es la de cumplir una función orgánica de reproducción del poder y del sistema. En estas condiciones el grueso de ellos coadyuvan sin proponérselo explícitamente, o aún en contradicción con la propuesta explícita, a mantener la estructura del poder vigente.

Desde este punto de vista, la gestación de un pensamiento socialista autónomo para el Perú ha sido, en tiempos de Mariátegui, una propuesta heroica y no es raro que así sea también en nuestro tiempo. Mucha gente no ve con buenos ojos una perspectiva como ésta, porque está profundamente influida por una visión occidentalizada, etno-céntrica, donde el Perú es visto como una totalidad solo a partir de la extensión de la parte "moderna", sin tomar en cuenta el resto de componentes que son importantísimos en el país.

Mi impresión es que esta propuesta se encuentra todavía en borrador y ha partido desigualmente. En el caso de Burga y de Flores Galindo, se da en un terreno de reflexión sobre el pasado, dando lugar a una muy fácil reacción en el sentido de una mala lectura, que indicaría que la propuesta socialista es el regreso al pasado. Por eso la urgencia, en mi opinión, de volver a tocar el asunto y de establecer la conexión entre la utopía del regreso al Estado Inca, que permitió resistir un período histórico largo de dominación, y una posibilidad de pensar el futuro ya no solamente en términos de factores que nos permitan resistir el presente, sino imaginar una posibilidad de sociedad ideal para el futuro.

Por eso me parece importantísimo que debemos hacer un gran esfuerzo por hablar de un socialismo

"mágico", que tenga la particularidad de engarzarse con el conjunto de las utopías del pasado y se pueda conectar directamente con lo que ha sido una línea de reflexión de carácter histórico. El sustento de esto es muy sencillo: las ideas que tienen fuerza son las que resisten el tiempo. En la medida que salgamos del corto plazo, en que la izquierda medite los problemas del país en el largo tiempo, es posible entonces encontrar no solo la posibilidad de nutrirse de lo que ha habido de bueno en el pasado, sino además de dar el salto hacia el futuro. Toda reducción de la historia al presente no lleva a ninguna parte. Toda reducción al pasado conduce simplemente a entender en parte el presente. Esta posibilidad de hablar del pasado, el presente y futuro en el mismo razonamiento, es lo que nos devolvería en la izquierda la lucidez del tiempo histórico como marco para una propuesta política.

Lo anterior es un gran ideal por cierto, pero en el debate ideológico actual el socialismo se halla identificado con el estatismo y con las reformas nacionalistas, tal cual lo sostiene el discurso de Vargas Llosa y los intelectuales del Movimiento Libertad. Para ellos los problemas del país y de la pobreza en particular, serán resueltos cuando se implante una economía de mercado, donde el Estado sea reducido a su mínima expresión, con eficiencia por supuesto. ¿No le parece que la situación actual conduce a replantear el concepto mismo de socialismo, porque no únicamente es una lucha ideológica sino también es la disyuntiva donde se están jugando las alternativas para los próximos veinte o treinta años?

R.M: Sin duda. No creo que sea todavía prudente decir que hay un pensamiento de la derecha en el Perú ya cristalizado y evidente. Lo nuevo es que en los ochentas la situación política del país, ha ido obligando a la derecha a repensar su propia suerte y encontrar argumentos que le permita entender el país, y al mismo tiempo descubrir propuestas que sean útiles para ellos. Están descontentos porque los dos regímenes de los ochentas han conducido a una crisis cada vez mayor, y el pasado es una tentación para todos.

La vuelta de Vargas Llosa a la libre competencia, es el regreso a la utopía del capitalismo en el sentido de una sociedad mercantilmente plena. La realidad ha dado un desmentido profundo a esto. La libertad en el mercado depende de un problema de poder y de la manera como grupos oligopólicos llegan al poder en condiciones distintas a otros; y, por lo

(*) véase la "Estrategia exclusiva al candidato a la presidencia de la República por el Frente Democrático, Mario Vargas Llosa". Suplemento Extraordinario del diario "Express". Lima, 27 agosto 1989. 26

tanto, la libertad de unos es la no-libertad de otros dentro del mercado. Esta es la propia experiencia del país.

En esa medida, la reflexión de la utopía socialista para el Perú pasa no solo por la afirmación positiva del socialismo nuestro, sino también por la crítica dura y por desmontar el razonamiento de la derecha sobre los problemas del país. Debemos reconocer que todavía no hemos dado los pasos suficientes para eso. Esta empezando a aparecer en el horizonte del terreno de la izquierda, la posibilidad de un norte que antes no teníamos, sin estar bien seguros de adonde pueda conducir o cuanta fuerza tendrá para convertirse efectivamente en una alternativa; mientras que, en el otro lado, la derecha está tratando de hallar una fórmula que le permita sobrevivir en el poder, cuando hay una amenaza doble desde la izquierda: de "Sendero Luminoso" y de la otra izquierda.

Ud tuvo la oportunidad de participar al margen y por sus propios medios e iniciativa, en la investigación del caso Uchuraccay. De la comisión formada por el gobierno para investigar los sucesos de 1983, se impuso la tesis oficial liderada por Vargas Llosa, de que fueron los propios campesinos quehues "por error" mataron a los ocho periodistas. Dicha tesis parece que ha logrado imponerse al paso de los años y no se ha aclarado la cuestión de fondo detrás de eso. El problema para ud. estuvo colocado desde otro ángulo. Podría reafirmar sus ideas que impugnaban la tesis oficial y cómo esto se remite a la cuestión de la cultura andina?

R.M: La historia de la comisión puede reducirse, de modo esquemático, a un encargo dado con premeditación y alevosía a Vargas Llosa por parte del gobierno de Belaunde, para librar al gobierno y a las Fuerzas Armadas de una responsabilidad en la muerte de los periodistas.

Era importantísimo el asunto porque se trataba de ocho periodistas. Se habían producido antes muchísimas masacras de centenares de personas que no merecieron la misma atención. Fue un escándalo nacional y mundial, y por lo tanto el gobierno apeló a una figura internacionalmente prestigiosa como Vargas Llosa. Belaunde demostró una gran sagacidad política en hacerlo, porque se valló de una persona que no conocía el quechua ni el mundo andino, que no sabía esencialmente nada de lo que ocurre en los andes-andes del Perú. Le encargó a Vargas Llosa esta tarea, que cumplió eficientemente apelando al sentido común de lo que

es la antropología de la derecha en el país. El se dejó aconsejar -se asesoró- por antropólogos que tampoco conocían el quechua, que no estuvieron en Uchuraccay sino un par de horas, que no hicieron la investigación de campo que debieron haber hecho si hubieran asumido con responsabilidad la tarea. Estos antropólogos le transmitieron a Vargas Llosa la tesis que este esperaba, es decir, los elementos teóricos para pensar la realidad en términos de un desencuentro cultural, de una enorme distancia entre los indios y la sociedad moderna.

Esta distancia aparentemente enorme entre Lima y Uchuraccay, entre la llamada modernidad y la llamada tradicionalidad, fue el argumento central de la tesis de Vargas Llosa. Pero otra antropología de la que yo participé ha demostrado y hecho un enorme esfuerzo, en los últimos 20 años, para señalar que no existe ese desencuentro ni tal distancia; y que a lo largo de la historia, de 1532 en adelante, se han ido creando "puentes" entre los distintos universos étnicos y el poder colonial. Es a la luz de estos puentes y de este proceso de articulación entre capitalismo y no-capitalismo, que se han dado puntos de conexión clarísimos en un solo sistema político en el país, trayendo por tierra toda tesis de una aparente confusión entre una metralleta con una máquina fotográfica; como es la tesis de Vargas Llosa.

De otro lado, hay razones empíricas muy sencillas que explican la enorme equivocación de esa tesis: los campesinos quechuas nunca entierran a sus muertos desnudos, por parejas, y a 20 cms. de la superficie. En la noche que aparecieron las imágenes de los cadáveres desnudos y desenterrados de dos en dos, en esas tumbas de Uchuraccay, un antropólogo que conoce y ha vivido el mundo andino, que conoce la tradición cultural del mundo quechua, no puede dudar un minuto de que esa no es una forma de enterrar de los indios. Mi tesis era muy sencilla desde ese momento: en la evidencia antropológica de la tradición cultural de la muerte y del rito de la muerte, aparecía la prueba contundente de que los campesinos no lo hicieron; y si intervinieron en ese entierro lo hicieron como mano de obra, dependiente de una orden superior. Solo personas ajenas al mundo quechua pueden enterrar de esa manera. Los antropólogos que aconsejaron a Vargas Llosa debían saber esto, porque es lo elemental de una antropología quechua.

Pero una cosa es ocuparse de los mitos y de la religión andina de los siglos XVI-XVII, y otra es tratar de entender la cotidianeidad de la vida. Para eso se necesita la lengua y el compartir la vida con la gente. En estas condiciones, no era por lo tanto posible que Vargas Llosa y sus asesores encontraran otra manera de entender las cosas.

El comercio de las fotografías que aparecieron después compradas por la revista "Caretas" en un mercado negro, vil y fúnebre de las fotos, reveló claramente que a diferencia de lo señalado por el Informe de Vargas Llosa, los campesinos y los periodistas conversaron. Entre los ocho periodistas habían tres que hablaban quechua, uno de ellos era de la región y por tanto conocido por los indios, y en dos minutos con la lengua habrían explicado quienes eran; y los otros podían haberse convencido perfectamente que no eran guerrilleros de ninguna especie y menos senderistas.

El periodista de "La República", el compañero Jorge Sedano, era un fotógrafo de 52 años, gordísimo como un obispo, la negación perfecta del guerrillero senderista. Suponer que los campesinos podían confundir a estos hombres con guerrilleros senderistas, es admitir que los indios de Uchuraccay eran menores de edad o sub-humanos.

A diferencia de lo que tú señalas, en el curso de estos años las evidencias han ido apareciendo, y cada vez más las dudas sobre ese informe general son muchísimo más grandes. Confío plenamente en que más temprano que tarde tendremos mayores razones y evidencias empíricas, para probar que la masacre fue producida por las Fuerzas Armadas, con la complicidad de las autoridades indígenas en condiciones de coherción y obligación.

No es gratuito imaginar y saber que el pueblo de Uchuraccay desapareció, que mataron a todos los testigos que quedaban. Personas de Uchuraccay que están en Lima, en Huamanga, en El Tambo y otros lugares del país, todavía tienen el pánico y el miedo de decir nada; pero el tiempo llegará en que puedan decir como fue y que pasó.

En esas circunstancias, el recuerdo que haces de Uchuraccay es profundamente revelador, porque volvió a plantear en el Perú la vieja tesis de los indios analfabetos, primitivos, salvajes, frente a la modernidad. Es el pensamiento de Vargas Llosa reproductor de ese viejo debate del siglo XVI, como si no hubieran pasado estos casi cinco siglos. En el fondo, dos maneras de mirar el Perú, dos maneras de hacer antropología, dos formas de entender el mundo, dos propuestas políticas que están en juego.

La modernidad quiere decir en Vargas Llosa y en el pensamiento de la derecha, en el centro de la izquierda y la derecha de la izquierda, la civilización occidental. La dualidad modernidad-tradicionalidad no es ningún descubrimiento de Vargas Llosa en 1988 y 1989. Esta oposición viene desde el siglo XIX y cristaliza en una propuesta indigenista de antropología aplicada, a partir de México en 1940.

La propuesta es muy sencilla: la gente debe abandonar la tradición para asumir la modernidad; lo que en lenguaje cristiano significa "dejad de ser indios para ser occidentales", que dejen de ser lo que son para ser como occidente quiere que sean.

Por eso, en una propuesta de modernización así entendida, civilizatoria y occidental, lo indio, lo propio, lo autónomo y autóctono, no tiene espacio ni sentido. Simplemente es negado. Esa es la herencia de Colón, de Pizarro y de Cortés, de manera que dicho pensamiento está transmitiendo una posición colonial y reaccionaria. Tenemos el absoluto deber en la izquierda de responder a toda esa concepción.