

Programa de Becas CLACSO – Asdi repromoción de la investigación social 2006-2008 Concurso: Actualidad del Pensamiento crítico de América Latina y el Caribe

**Informe**

Carolina Garay Doig

**Encrucijadas del pensamiento crítico en las ciencias sociales peruanas:  
El debate entre Zorros y Libios**

- I. Introducción
- II. Los intelectuales de izquierda de las ciencias sociales peruanas
- III. Los Zorros y los Libios: trayectorias y debates políticos
- IV. Proyectos Editoriales: La revista El Zorro de Abajo y la revista Márgenes: Encuentro y Debate
- V. Conclusiones preliminares

## Introducción

El pensamiento crítico latinoamericano ha sufrido una suerte de crisis por la influencia de dos ideologías, el neoliberalismo y el postmodernismo, que defienden una visión holística de la sociedad, anuncian el determinismo económico de la historia y la imposibilidad del cambio social.<sup>1</sup> Estas ideologías han impactado en las condiciones del quehacer de las ciencias sociales latinoamericanas, pues han definido las prioridades en la investigación académica y han complicado, de esta manera, las posibilidades de la crítica en esta parte del mundo.<sup>2</sup> Frente a este panorama, en la actualidad, se viene discutiendo seriamente la tarea de “impensar” las ciencias sociales latinoamericanas y rescatar su tradición crítica, para alcanzar, por este camino, su reestructuración.<sup>3</sup>

Justamente, la tradición del pensamiento crítico en América Latina -a lo largo del siglo XX- ha sido especialmente significativa, en tanto que el debate político-intelectual y las contribuciones teóricas desde las ciencias sociales rescataban la especificidad de los países de la región. De allí que el hilo de sus reflexiones fuera primero la formación nacional y, luego, en la segunda mitad del siglo XX, la situación de dependencia y la posibilidad del cambio social a través de una vía revolucionaria.<sup>4</sup>

Pero, a partir de la década del ochenta, este esfuerzo intelectual fue, en cierto sentido, soslayado. El pensamiento latinoamericano cambia de agenda y asume un nuevo paradigma: el estudio de la democracia representativa, dejando de lado temas hasta entonces hegemónicos en las ciencias sociales latinoamericanas, como el análisis de los grupos de poder, las clases sociales, el desarrollo económico, o de actores sociales definidos en términos clasistas como el proletariado o el campesinado, así como los temas relacionados con la dependencia cultural.

---

<sup>1</sup> Boron, Atilio (1999)

<sup>2</sup> Leyva, Gustavo (2005)

<sup>3</sup> La idea de impensar las ciencias sociales ha sido propuesta por el informe *Gulbenkian*, trabajo coordinado por Immanuel Wallerstein, y que se refiere al esfuerzo de repensar las ciencias sociales partiendo desde una perspectiva crítica y anti-sistémica. Ver además, Castro-Gómez, S. y Guardiola Rivera, O. (1999) y Atilio Boron (2006)

<sup>4</sup> Lechner, Norbert (1995: 17)

Esta experiencia, si bien ha sido similar en todos los países de la región, para el caso peruano presenta cierta particularidad, debido al contexto político nacional que se dibuja al inicio de esta década. El más destacado de ellos ocurre con la irrupción armada del Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL) que de manera inesperada da comienzo a la lucha armada luego de 12 años de gobierno militar y una coyuntura de transición democrática.

En este escenario, marcado por el retorno de la democracia y la lucha armada, los partidos políticos de izquierda – representados por el frente electoral Izquierda Unida- participaron en las elecciones con la idea de acumular fuerzas y, posteriormente, transitar hacia el socialismo vía la revolución.<sup>5</sup> En este contexto aparecen nítidamente dos grupos de intelectuales de izquierda que expresaron claramente las tensiones ideológicas y dilemas estratégicos de la izquierda peruana de la década de 1980. En efecto, el debate sobre la democracia y la revolución entre los intelectuales de izquierda más influyentes de las ciencias sociales peruanas, los llamados Zorros y Libios<sup>6</sup>, develó tensiones y dificultades. Se trataba de un grupo de intelectuales de la generación del 68 - también denominada generación postoligárquica - que creía en la posibilidad de concretar el proyecto socialista en el Perú. Por ello no estaban desvinculados del quehacer político: traían consigo la experiencia militante en partidos de izquierda de la década anterior y también “...los deseos de grandes hazañas y la presión de la moral”. (Portocarrero 1994: 7) De ahí que, en pleno cambio social en el Perú, tras el salto de Sendero Luminoso a la lucha armada, las tensiones al interior de la izquierda irán transitando de las certezas a la incertidumbre: entre apostar por la democracia como mecanismo de integración o seguir apostando por la revolución sin perder en el camino el sentido crítico en la práctica intelectual.

## **I. Los intelectuales de izquierda de las ciencias sociales peruanas**

En América Latina, las investigaciones sobre los intelectuales contemporáneos, son todavía incipientes. El esfuerzo, sobre el estudio de esta temática, ha venido principalmente de la sociología y la historia intelectual que consideran la figura del

---

<sup>5</sup> Guerrero, Juan Carlos (2000)

<sup>6</sup> Zorros y Libios son denominaciones partidarias de aquellos intelectuales que fueron mutantes del Partido Unificado Mariateguista (PUM), una de las principales fuerzas de la izquierda en los ochenta.

intelectual como el centro del análisis y buscan, desde esta perspectiva, enriquecer los estudios sobre las ideas y los debates ideológicos, así como buscan reconstruir los contextos políticos y sociales y comprender la relación que se teje entre el intelectual y la sociedad.<sup>7</sup>

Desde esta mirada, las investigaciones sobre los intelectuales, durante el período de auge del pensamiento crítico en América Latina, se han fijado en la urgencia de su acción, en sus interpretaciones sobre los países latinoamericanos, en su propuesta de cambio y en la gesta de sus proyectos editoriales. Durante estos años, la figura del intelectual que predominaba era la del intelectual exiliado, quien tenía formación en ciencias sociales, y cuyas preocupaciones giraban alrededor de la autorreflexión, es decir, se trataba de pensar desde América Latina y sobre su propia especificidad, preguntándose, a la vez, por la particularidad de cada país. Este tipo de análisis le condujo a que, por vez primera, se viera a América Latina como un todo, con la posibilidad de un proyecto de cambio en común. Es así que, el desarrollo de la teoría de la dependencia "...introdujo temáticas hasta entonces descuidadas por la disciplina [la antropología], como el conflicto, la dominación y el poder. Ella impacta en la antropología y la sociología (...) cuando las jóvenes disciplinas emprendían un tránsito de las descripciones a las interpretaciones de alcance nacional." (Degregori y Sandoval 2008: 38).

El intelectual de estos años, no sólo gestaba los debates académicos sino que, se vinculaban a la práctica política, y animados por las guerrillas y los movimientos populares de los años previos, veían en la revolución una posibilidad de cambio. Entonces, lejos de ser demasiado desfavorable la situación de los intelectuales exiliados, esta experiencia permitió una fluidez en el diálogo entre los intelectuales de la región y contribuyó a "...reformular aspectos conceptuales y políticos, como el tema de la democracia, denostada como formal o burguesa. En esta coincidencia de procesos de los exiliados de diferentes países de América Latina se forma un espacio común para discutir cómo mirar la democracia." (González, 2002: 59)

---

<sup>7</sup> González, Osmar (2002: 10)

Los estudios y reflexiones sobre los intelectuales en el Perú se han enfocado, principalmente, en el vínculo de los intelectuales con la política, cuyos análisis advierten que se trata de una relación que se teje compleja y en constante tensión, incluso, tan difícil y conflictiva que podría llegar a romperse.<sup>8</sup> Uno de las líneas de investigación, es dar cuenta de los aportes, precisamente, de los pensadores críticos del país, como es el caso de la figura de Aníbal Quijano, quien reflexionó sobre el tema de la cultura y el poder en el Perú y que aborda también la relación que se da entre democracia, modernidad e identidad.<sup>9</sup> Otros estudios sobre los intelectuales se han hecho desde la reflexión de los propios protagonistas, precisamente aquellos que pertenecen, al igual que los Zorros y los Libios, a la generación del 68 o postoligárquica. Sus autorreflexiones giran alrededor de la idea de ser “una generación frustrada” en tanto que, no llegaron a concretar los proyectos de cambio, pero a la par, mantienen una idea positiva de su propia actividad política “..., creo que los de nuestra generación hicimos una serie de cosas: ayudamos a construir sindicatos, organizaciones campesinas, partidos políticos, ONGs, contribuimos a desarrollar un conjunto de ideas que luego se expandieron en la sociedad”. (Rospigliosi 1994:11)

Por otra parte, se ha realizado una importante investigación sobre los intelectuales de las ciencias sociales peruanas, específicamente, sobre los Zorros. Osmar González, es de los pocos, que ha recogido sus historias de vida para dar cuenta de la relación entre intelectuales, ideología y política; en una sociedad tan particular como la peruana que transitaba entre la modernización y las tradiciones. Al mismo tiempo, su trabajo, plantea los complicados límites entre la actividad política y la actividad académica como generadora de conocimiento.

En este estudio se busca contribuir en la reflexión de esta temática y -como se ha señalado líneas arriba- se tendrá como centro de investigación a dos grupos de intelectuales socialistas de las ciencias sociales peruanas: Los Zorros y Los Libios.

### **Los Zorros y Libios: Trayectorias políticas**

---

<sup>8</sup> López, Sinesio (1990: 31)

<sup>9</sup> Consultar el artículo de Ramón Pajuelo: El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder (2002)

Los Zorros y los Libios son dos grupos importantes de intelectuales de las ciencias sociales peruanas quienes pertenecían a una misma generación –la generación del 68 o postoligárquica- y compartieron, en ese sentido, similares experiencias de vida y similares experiencias dentro de la militancia en la Nueva Izquierda peruana. Ambos grupos de intelectuales proponían un proyecto político de carácter socialista para el país, en esta propuesta destacó –sobre todo- el carácter propositivo de los Zorros, quienes “(...), fueron los intelectuales socialistas que llevaron hasta sus fronteras el propósito de repensar el socialismo en el Perú, tomando en cuenta el problema de la democracia y el de la construcción de un nuevo orden global.” (González 1999: 20). Ciertamente, en la década de los ochenta, lo inevitable sería la tarea de repensar el proyecto socialista en un contexto democrático.

Esta generación militó dentro de la izquierda peruana en la década del setenta, en ese entonces, la izquierda peruana estaba conformada por diversas corrientes que representaban a marxistas, maoístas, trotskistas, que posteriormente en la década de los ochenta convergerían en el proyecto político Izquierda Unida. Dentro de la Izquierda Unida destacaron tres partidos: El Partido Comunista Peruano (pro-soviético), el Partido Comunista del Perú- Patria Roja (maoísta) y el Partido Unificado Mariateguista (PUM), producto a su vez de la unidad de tres agrupaciones: Vanguardia Revolucionaria (VR), Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Partido Comunista Revolucionario (PCR). Es en el PUM donde militarían tanto los Zorros como los Libios; se caracterizaba por contar con un buen grado de organización al interior del partido y por mantener vínculos e influencia con los principales movimientos sociales del país. El PUM era parte de la llamada Nueva Izquierda que surgiría –precisamente- en la década de los sesenta.

La llamada Nueva Izquierda surge en el Perú en medio de los movimientos campesinos de la región sur central del país, de importantes reformas en las prácticas políticas, de la caída de la oligarquía, del abandono de la propuesta insurreccional del APRA y el Partido Comunista Peruano –que hasta entonces eran los únicos partidos que defendían este tipo de propuestas- y, en medio de la emergencia de la clase media y de los nuevos sectores populares. En particular, la clase media peruana, tendría un protagonismo inusual en la vida política del país, a partir de su radicalización política en respuesta a las prácticas excluyentes practicadas por la

oligarquía, y que se concretaría en la conformación de varios partidos políticos de izquierda. Son de estas clases medias (y provincianas) a las que pertenecían en su mayoría los Zorros y los Libios.

El tono del discurso de la nueva izquierda peruana era radical, es decir, se anunciaba a la revolución como el camino necesario de recorrer para impulsar el cambio social que favorecería al país. Este tono de su discurso era expresión de la influencia que había ejercido sobre los militantes de la nueva izquierda las guerrillas protagonizadas por Luis de la Puente en la zona sur del Perú y las protagonizadas por el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria MIR a mediados de la década del sesenta, donde se mostró signos de una genuina apuesta por la revolución. Posteriormente, la nueva izquierda se vería sorprendida por el golpe militar –encabezada por Juan Velasco Alvarado- en el año 1968, suscitando en la nueva izquierda una reafirmación en su discurso radical.

Dentro de esta historia de la nueva izquierda es que se inserta el itinerario político, tanto de los Zorros como de los Libios. Ya, desde la década de los setenta –incluso años previos- predominó en ellos la idea de que era inevitable y, a la vez, era deseable el camino de la revolución vía el uso de las armas. Esta generación de intelectuales jóvenes estaba convencida de que era posible la construcción de una sociedad socialista en el Perú “La importancia de esta generación reside en que consiguió hacer que el proyecto de construcción de una sociedad socialista sea visto como algo posible, ante el cual había que tomar posiciones, sea a favor o en contra. Ya no se trataba de un proyecto marginal y lejano como el que formulara Mariátegui en los años veinte, ni de uno derrotado militarmente como el del APRA” (González 1999: 19).

Avanzando en el tiempo, la década de los ochenta trae consigo el sello de la particularidad histórica. Por un lado, significó el retorno a la vida democrática y, en el otro extremo, el inicio del conflicto armado iniciado por el Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso PCP-SL. En mayo de 1980, el país se preparaba para celebrar las primeras elecciones democráticas tras doce años de dictadura militar. Sólo un día antes, miembros del PCP- SL, quemó en Chuschi –un pueblo ayacuchano- las ánforas y el material electoral, de esta manera, el PCP-SL le declaraba la guerra al

Estado peruano, dando inicio a la lucha armada que duraría veinte años y que es considerado el capítulo más violento y crudo de la historia contemporánea del Perú. Este panorama lleno de escenarios de incertidumbres, obligaría a los diferentes sectores del país a tomar una posición, los partidos de la derecha se ubicaron prontamente al lado de la democracia representativa, mientras que la izquierda peruana decide acumular fuerzas y, ese mismo año, en septiembre, se funda el partido Izquierda Unida IU. Significó un proyecto político que convocó por primera vez a todos los sectores de la izquierda peruana y que obtendría, también por primera vez, inimigables resultados electorales dentro de un contexto democrático. Izquierda unida debió también tomar una posición política en este nuevo contexto que planteaba Sendero Luminoso “En el escenario de la guerra, ante el desafío revolucionario creciente de Sendero Luminoso, en el seno de IU fueron apareciendo y agudizándose una serie de tensiones y además fueron decantándose posiciones contrapuestas en torno a la democracia y a la revolución”. (Guerrero 2000: 2).

En efecto, la presencia del PCP-Sendero Luminoso obligaría a la izquierda peruana a redefinir sus concepciones de lo que entendían por democracia y por lo que entendían por revolución, se trataba de una suerte de reelaboración de su discurso, que estuvo lleno de tensiones, dificultades e incertidumbres. En su decisión de participar en las elecciones democráticas, se encubría su estrategia de un uso meramente “instrumental” de la democracia, sin embargo, a poco tiempo de tener sus primeras experiencias en los gobiernos municipales e incluso en el parlamento, la valoración por la democracia fue descubriéndose y, ello trajo consigo, mayores tensiones al interior de la Izquierda Unida, esto significó los primeros debates sobre su relación con la democracia. En este sentido, el PUM –donde militaban los Zorros y Libios- y Patria Roja defendían la idea de hacer un uso instrumental de la democracia, mientras que el Partido Comunista Revolucionario PCR y el Partido Socialista Revolucionario PSR proponían que se replantee esa estrategia “El objetivo declarado tanto de IU como del PCP Unidad, Patria Roja y el PUM fue el de destruir el sistema social imperante mediante la lucha armada y construir uno radicalmente diferente (sea socialista o comunista). Este objetivo de largo plazo también formaba parte del programa, táctica y estrategia de Sendero Luminoso.” (Guerrero 2000:11)

Así, lo que Sendero Luminoso propició fue una suerte de radicalización del discurso antisistémico desde los propios militantes y dirigentes de la izquierda peruana. La tradición radical que caracterizaría a la izquierda se expresaba en su opción del cambio social vía la lucha armada y, esa tradición se tradujo en la débil crítica hacia Sendero Luminoso y su estrategia de “tomar las armas”. Es este –precisamente- uno de los principales debates al interior de la izquierda peruana, sostenido entre sus intelectuales de manera escrita en dos importantes proyectos editoriales la revista El Zorro de Abajo y la revista Márgenes: Encuentro y debate.

### **Los Proyectos Editoriales: La revista El Zorro de Abajo y la revista Márgenes**

La revista El Zorro de Abajo, cuyo nombre hace homenaje a la obra de José María Arguedas, apareció en el Perú en julio de 1985 bajo la dirección del antropólogo Carlos Iván Degregori. Fueron siete números que se publicaron entre los años de 1985 y 1987.

Ya en sus primeras líneas editoriales expresaban los Zorros sus mayores inquietudes: el de sentirse atrapados en una suerte de encrucijada que los ubicaba en un momento de importantes transiciones “Esta es una revista de filiación socialista, y, por ello, de vocación nacional y democrática; una de las voces múltiples de una generación de izquierda colocada por la historia en una encrucijada. Entre los viejos mitos que se derrumban y los nuevos que aun no alcanzan a cuajar. Entre las viejas formas de pensar y hacer política, que ya hace tiempo tocaron sus límites, y nuevas formas que emergen desde el propio movimiento social pero se estrellan contra una herencia colonial que se resiste a morir, contra un Estado excluyente y también contra nuestra propia lentitud para entender los tiempos...” (El Zorro de Abajo No 1, junio-julio 1985, p. 1)

Se trataba, como sus propias líneas lo indicaban, de una revista de política y cultura. En tal sentido, no pudieron evitar referirse a sus tradiciones y proyecciones políticas: la construcción del socialismo en un contexto democrático, lo que ellos llamarían, la construcción de una utopía posible, deteniéndose a pensar el tema de la democracia y la nación “En 1985 el pueblo peruano ha optado masiva, abrumadoramente por el cambio. Queremos impulsar esa decisión, desarrollar ese caudal renovador, evitar que se pisme o se pierda en los interminables arenales de las reformas, potenciarlo para

que se enrumbe al socialismo. Un socialismo a la altura de nuestro pueblo en las postrimerías del siglo XX. Un socialismo que signifique la realización plena de la democracia y la construcción de la nación, la convergencia de la moral y de la política...” (El Zorro de Abajo No 1, junio-julio 1985, p. 1)

Para los Zorros la posibilidad de la construcción de un socialismo venía respaldada por el éxito electoral que había obtenido por primera vez la izquierda socialista peruana, a través de su frente político Izquierda Unida, que había alcanzado más del 20% de los votos en la contienda electoral de abril de 1985, donde resultó ganador el partido político del APRA. De ahí, que el carácter y relativo éxito de la revista se explica por los temas que eran de interés nacional.

Dos años después de que los Zorros impulsaran su proyecto editorial el grupo de intelectuales de los Libios también se animaron y publicaron una revista de carácter semestral *Márgenes: Encuentro y Debate*, respaldada por Casa SUR Socialismo Utopía y Revolución, instituto fundado por Alberto Flores Galindo. En total publicaron de manera discontinua 17 ejemplares entre 1987 y el 2000. Se trataba de una revista de carácter más académico y no tanto de coyuntura como era *El Zorro de Abajo*, no obstante, sus escritos también buscaban aportar en la reflexión de la vida política del país. En su primera editorial los Libios hacen una fuerte crítica a los intelectuales de la izquierda –dirigiéndose de manera tácita a los Zorros- en torno a sus reflexiones sobre la política en el país “¿Cuánto hace que los intelectuales de izquierda dejaron de pensar en la utopía, en la estrategia, en la urgencia de un proyecto colectivo? ¿Desde hace cuánto la palabra “política” pasó a significar, estrechamente, aquello que se hace en las altas esferas del Estado? ¿Cuándo se decidió que el pragmatismo era sensato y que el escepticismo demostraba buen gusto? Las respuestas a las preguntas anteriores están en pie y, sin embargo, es evidente que en este país el socialismo no es un mero ejercicio especulativo.” (Márgenes No 1, Lima marzo de 1987, p. 3)

Los Libios buscaron a través de *Márgenes: Encuentro y Debate* enriquecer el debate sobre el socialismo y la revolución en el Perú “...no pensamos en *Márgenes* como una publicación que se reduce a sí misma. Ella será, más bien, el vértice en que se encuentren tentativas diversas de entender (y cambiar) a la sociedad peruana desde

una posición que apuesta sin ambages por la utopía revolucionaria”. (Márgenes No 1, Lima marzo de 1987, p. 4)

Los Zorros y Libios y sus respectivos proyectos editoriales, se constituyeron en los principales referentes de los intelectuales de izquierda de las ciencias sociales peruanas, durante la década del ochenta. Sus principales debates tanto políticos como académicos giraron alrededor del tema de la democracia, la revolución y –como era de esperarse- alrededor del tema del poder y la violencia que Sendero Luminoso puso en discusión.

Dentro de los discursos académicos que se elaboraron en esos años destacó aquel que se refería a Sendero Luminoso y el mundo andino. Esta polémica fue sostenida entre Alberto Flores Galindo y Carlos Iván Degregori.<sup>10</sup> Indudablemente, el hecho más importante en la historia peruana a inicios de los ochenta fue la irrupción armada del PCP – Sendero Luminoso, que desplegó veinte años de violencia en todas las regiones del país, pero con mayor brutalidad en la zona andina del país. A partir de estos hechos, los intelectuales y académicos de las ciencias sociales en el país se vieron obligados a repensar el significado del mundo andino en el Perú contemporáneo.<sup>11</sup>

El debate académico entre ambos intelectuales se detendría, en un primer momento, en la idea de país que se tenía a inicios de esta década “Cuando, en 1980, se inició la insurrección senderista el Perú era concebido, desde las Ciencias Sociales, como un país fragmentado pero en un proceso de franca modernización. En consecuencia se daba por supuesto que el futuro se anunciaba en la ciudad y en la industria. Primaba el estudio de lo moderno, siendo la perspectiva marxista la más influyente. Los conceptos recurrentes eran los de clase, capitalismo y dependencia. No obstante, a partir de ellos el trasfondo étnico y colonial de la sociedad peruana era invisible.” (Portocarrero 1998: 106)

En las ciencias sociales peruanas los antropólogos se fijaban en las continuidades culturales y los historiadores y los sociólogos se fijaban en la permanencia del colonialismo, y el surgimiento de Sendero Luminoso fue algo que no pudieron

---

<sup>10</sup> Se trató de una polémica inconclusa por la muerte de Flores Galindo.

<sup>11</sup> Portocarrero (1998:105)

avizorar las ciencias sociales en el país, sin importar si sus estudiosos “...concentraban sus estudios en la ciudad, en la economía y en la política; en lo moderno, como para aquellos que hacían lo propio en el campo y en la identificación de continuidades históricas”. (Portocarrero 1998: 107) Sendero Luminoso impulsó dentro de las ciencias sociales una línea de investigación: la senderología, así la irrupción de Sendero Luminoso constituyó una verdadera sorpresa que obligó un replanteamiento teórico para las ciencias sociales. Han sido la historia y la antropología quienes han hecho los aportes más significativos para explicar a Sendero Luminoso, y es precisamente sobre la manera cómo Sendero Luminoso entendió y se vinculó al mundo andino sobre los que versan las reflexiones del historiador Flores Galindo, en su libro *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes* –ideas que serán escritas también en la revista *Márgenes-* y del antropólogo Degregori en un texto aún inédito *Del mito mariateguista a la utopía andina*<sup>12</sup> y que también ha expuesto en la revista *El Zorro de Abajo*.

Degregori parte de una lectura del libro *Buscando un Inca* de Flores Galindo, y va a ir elaborando una serie de críticas agudas y cargadas de una singular emotividad que debemos entenderla en el contexto y tiempo en la cual fue escrita. En un primer momento, advierte que la historia andina –entendida como la historia de los otros- ha caído en una suerte de manipulación, de incomodidad y hasta de olvido, por parte de los políticos y gobernantes del país, que buscan restarle protagonismo a ese mundo andino. Para los intelectuales, advierte Degregori, la historia siempre aparece como un peso insostenible, aunque esta experiencia no siempre ha sido igual “No es casual que la reivindicación de Mariátegui se volviera más intensa hacia fines de la década pasada [setenta]. En ese entonces, el avance de “lo andino” dentro de “lo popular” fue una de las causas para que la discusión sobre el “problema nacional” resurgiera y se convirtiera en uno de los ejes centrales del debate en las ciencias sociales”. (Degregori s/f: 4).

Para Degregori la historia cobra centralidad en la discusión de lo que se suele llamar el problema nacional y, es dentro de esta gran problemática que se llega a la cuestión de la identidad nacional, desde esta perspectiva se busca el pasado dentro del mundo

---

<sup>12</sup> Carlos Iván Degregori no pudo publicar este escrito porque cuando solo apenas había terminado de escribirlo sucedió la muerte de Alberto Flores Galindo. De ahí que la polémica se vio truncada.

contemporáneo. Luego, aparece la cuestión del proyecto nacional, en esta perspectiva se reflexiona sobre el pasado para imaginar un futuro. Es en esta segunda mirada – la del proyecto nacional – que Degregori advierte que “(…), hacia el fin de la década pasada, democracia y socialismo aparecían por lo general como los elementos que posibilitarían la consolidación de la nación” (Degregori s/f: 4) Pero que, más adelante, el problema nacional se reduce al tema de la democracia y la utopía andina, de esta manera se empobreció el debate porque se pierde la perspectiva socialista “Así, si en el periodo anterior socialismo y democracia conformaban un conjunto del horizonte del “proyecto nacional”, hoy este tiende a limitarse primero a la democracia, para luego perderse en algunos casos en los recovecos de la “governabilidad”, con el peligro de no llegar al “corte histórico que signifique un momento nuevo y diferente”” (Degregori s/f: 4 – 5) En esta misma línea, Degregori, critica a Flores Galindo por su carácter provocador al pensar el tema de la identidad nacional dando un salto del mito mariateguista a la utopía andina, y en este gran salto borra capítulos de la historia peruana; de esta manera lo que se está haciendo es subsumir la historia en el presente y no incorporar el pasado al presente. Precisamente, el mito mariateguista ponía la fe, pasión y voluntad “(…) al servicio de la revolución socialista –posibilita el articular el pasado, presente y futuro en un proceso dentro del cual el Perú es sólo un “fragmento de un mundo que sigue una trayectoria socialista”” (Degregori s/f: 2)

Estas iniciales reflexiones de Degregori alrededor de la historia y el proyecto nacional se desatan ante la irrupción de Sendero Luminoso, pues favoreció una revisión seria del significado de la historia y su papel en los proyectos políticos del país. Las publicaciones sobre la historia y la cultura andina fueron innovadoras desde las ciencias sociales, ya que ponen al descubierto otras maneras de pensar estas temáticas tomando distancia con el estructuralismo, el culturalismo o la historiografía tradicional que hasta entonces habían venido monopolizando las reflexiones sobre la historia y la cultura andina.

Sin embargo, Degregori, está en desacuerdo con las ideas que presenta Galindo en su libro *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, pues de entre sus líneas se escapa un tono fatalista y apocalíptico de la historia peruana, que considera que el autoritarismo y la violencia – inscritos en Sendero Luminoso – son parte de la tradición de nuestra historia, y como tales, inevitables y aparecerían justificadas “Esta

justificación tácita pasa por considerar a SL como una de las manifestaciones actuales de la utopía andina, y por otorgarle el monopolio de la esperanza” (Degregori s/f: 6).

Flores Galindo en sus escritos recoge la idea de la utopía andina, el hilo de sus reflexiones serán “...la esperanza milenarista o mesiánica de una inversión cataclísmica del actual orden social para inaugurar una nueva edad, un nuevo mundo idílico que en los Andes se habría identificado con el regreso del Inca, la restauración del Tahuantinsuyo o, en tiempos más recientes, con un mundo donde los mistis desaparezca.” (Flores 1987: 81). Las críticas que Degregori presenta no son contra el esfuerzo de Galindo por rescatar la vigencia de la utopía andina sino contra sus argumentos que avizora la vigencia de la utopía siendo muy poco estricto en su tratamiento, especialmente, durante el siglo XX, “...enamorado de una idea vistosa, radical y romántica, la persigue más allá de sus límites. Su versión de la utopía andina es el locus romántico por excelencia (...) Atento a la más mínima reverberación “sísmica”, a la manifestación del menor signo vital, cuando la utopía – tal como él la concibe- languidece, le insufla bríos; cuando no la encuentra la imagina, la inventa, la advierte en cada rostro social y en cada acción política. Todo le habla de la utopía andina. Puede ser sueño pero también pesadilla. Su ausencia es una de sus formas de existir....Y desemboca en conclusiones extremadamente peligrosas, y devastadoras para su propia argumentación.” (Degregori s/f: 8-9)

Degregori considera que Flores Galindo consigue hasta la década del sesenta seguir de manera adecuada la pista a la utopía andina, pero luego cuando vincula los contenidos de las novelas de José María Arguedas y los personajes de los movimientos campesinos de las décadas del cincuenta y sesenta, se pierde y los hilos de su análisis se enredan, pues su último gran ejemplo de la utopía andina sería el propio Sendero Luminoso, aquí la utopía se vuelve – en palabras de Degregori- en pesadilla. El cuestionamiento de Carlos Iván es la idea de que Sendero Luminoso es la expresión de la utopía andina en la década de los ochenta “¿Qué discurso es éste que luego de una larga marcha de esperanza a través de los siglos, cuando toda la argumentación apuntaba a un final apoteósico, termina en cambio – en un momento tan grave y desesperanzado de nuestra historia – con sus banderas revolucionarias convertidas en “discurso de dominación” o pesadilla?” (Degregori s/f: 12).

Siguiendo con el ánimo de polemizar Degregori desestima la valoración que Flores Galindo tiene puesta en el campesinado, en sus organizaciones y movimientos. Para Degregori no se trataría de un campesinado que se resiste al cambio, por el contrario es un campesinado que se reinventa y que va incorporando a su vida elementos que los fortalece, sobretodo, elementos políticos que hacen del movimiento campesino uno más organizado y más político. Lo que está en discusión es, entonces, el tema del poder, Flores Galindo analiza el movimiento campesino de Andahuaylas – en el sur del país- del año 1964 y Degregori advierte que “...que el creador ha quedado atrapado en las redes de su propia criatura. Porque nos dijo que iba a reconsiderar los alcances y límites de los movimientos campesinos teniendo como eje la cuestión del poder. Pero cuando analiza Andahuaylas en 1964, su ejemplo único y clave, no es el investigador que se declara marxista el que nos habla, pues no asocia poder con revolución, sino con Apocalipsis. Y revolución, no con cambios estratégicos sino con inversión del mundo.” (Degregori s/f: 13) El argumento que está detrás es que, por un lado, si Galindo considera el poder como una suerte de inversión del mundo entonces las cuestiones del compromiso y la posibilidad de una negociación no aparecen en el horizonte, y por otra parte, desconoce a los protagonistas del mundo andino cuando no encarnan el discurso que pretende asignarles “Lo paradójico es que por perseguir su idea Flores se aleja de aquellos que la encarnan. Por la utopía andina abandona a los hombres andinos, pues hace suya la idea del poder como inversión del mundo cuando sus propios creadores la abandonan mayoritariamente. (...) Es que si no conciben el poder como “inversión del mundo”, dejan de interesarle” (Degregori s/f: 14 – 15). En suma, se trata de una crítica contra la idea de la historia del mundo andino y también sobre su lectura e interpretación de la década del ochenta y Sendero Luminoso.

La valoración que Degregori tiene del movimiento campesino es diferente a la de Flores Galindo, pues él considera que el movimiento campesino supera en fuerza política a Sendero Luminoso “El campesino se constituye como actor político. Fin del viejo “triángulo sin base”, del clientelismo, pilar del gamonalismo y fundamento del dominio de los mistis. No, no es literalmente la inversión del mundo, ni siquiera un cambio total y definitivo sino sujeto a retrocesos, pero involucra a decenas, tal vez cientos de miles de campesinos. Flores los ignora” (Degregori s/f: 16). Lo que esta perspectiva rescata es que en el campo no es Sendero Luminoso el único protagonista

sino que el campesinado tiene mayor presencia y, más aún, a través de las rondas campesinas y la Confederación Campesina del Perú que cuenta con sus respectivas federaciones departamentales, y que empiezan a cuestionar el monopolio que las empresas estatales tienen sobre la tierra.

Insiste Degregori en pensar que Flores Galindo se quedó atrapado en la utopía andina, y más aún, considera que en realidad debiera, por un lado, completarse la idea y hablarse de una utopía andina anticolonial y, por otro lado, reconocer que entendida así la utopía –como el deseo de reconstruir el mundo indígena – ya no tiene la fuerza ni vigencia en el Perú en los ochenta. En este sentido, Flores quedaría en la mirada de Degregori atrapado en la historia en una historia, además, congelada que no es capaz de reinventarse “Hasta ese entonces había sido capaz de transformarse, apropiándose creativamente de una serie de elementos hispano-coloniales, entre ellos aquellos que le sirvieron para elaborar la propia utopía andina. Pero ante el avance avasallador del capitalismo se convierte (...) en espectadora indefensa de su propia destrucción inexorable” (Degregori s/f: 19). Considera – Degregori – que Flores Galindo aleja la utopía andina de sus protagonistas quienes le dieron existencia para “...convertirla [él] en categoría ahistórica condenada a vagar como alma que no ha recibido sepultura, transformada por eso en “discurso de dominación” o pesadilla.” (Degregori s/f: 19). Lo que está develándose en esta interpretación es nuevamente una visión fatalista de la historia donde el avance del capitalismo aparece como una fatalidad inevitable ante la cual los protagonistas de la historia pierden las posibilidades de tomar las riendas de la historia.

Degregori continúa con su crítica y reconoce el reclamo que formula a destiempo hacia Galindo sobre lo qué está entendiendo exactamente por mundo andino “Tal vez hubiéramos debido comenzar reclamando una definición precisa de “mundo andino”, “cultura andina”, “lo andino” que no existe en el libro” (Degregori s/f: 20) Sin embargo, en una posición más neutral y justa, reconoce que “Esta es una carencia general de las ciencias sociales...” (Degregori s/f: 20). Continuando con su crítica Degregori, en una suerte de polémica enfrenta las ideas de Galindo con las que defiende el antropólogo Rodrigo Montoya<sup>13</sup> quien considera que en la cultura andina

---

<sup>13</sup> ver: Montoya (1981: 83-84)

se entrelazan elementos prehispánicos, coloniales y contemporáneos. Y, en este sentido, advierte que Flore Galindo desconoce “lo contemporáneo” –asociado al capitalismo- serían los elementos exógenos, y como tales, destructores de la cultura andina. Esta idea de cultura andina es, desde la mirada de Degregori, una suerte de negación de la capacidad de transformación que posee y, por otra parte, una visión fatalista del proceso de modernizador al considerarlo como una fuerza que tiende a la uniformización “Porque nos presenta una cultura andina exhausta, incapaz de enfrentarse a los nuevos retos del capitalismo y menos, por tanto, de “asomarse vigorosa” al socialismo. (...) Veamos los efectos devastadores que rechazo confuso, inconsistente y pasional de Flores a “occidente”, la modernidad, el progreso, tiene para su propia argumentación,...” (Degregori s/f: 22)

Volviendo sobre el tema de Sendero Luminoso, Degregori sostiene que asociar Sendero Luminoso como una expresión de la utopía andina es una mirada sesgada de Galindo “...en la mayoría de los casos, sobre todo en los primeros años, parece que fueron levas voluntarias, a las que acudían campesinos a quienes no se ofrecía carreteras, alimentos, escuela, sino algo más etéreo pero que paradójicamente podía justificar los mayores sacrificios: todo el poder. De los más desheredados, de los más pobres (los reclutas predilectos) sería el futuro luminoso. La región de Ayacucho había sido asolada por una cadena de sismos. Algunos creyeron entender que la pachamama no soportaba más sufrimiento sobre la tierra: que el mundo debía cambiar. Pueblos enteros enarbolaron las banderas rojas y se volvieron “luminosos”, dispuestos a marchar hasta Huamanga y Lima, no para pedir limosna, sino para expulsar a los explotadores y fundar un nuevo orden”. (Galindo 1987: 330)

Es así que principal crítica que Degregori sostiene contra Galindo es la manera como concibe a Sendero Luminoso a través de su interpretación de la utopía andina “Flores se confunde, no es que SL sea la versión contemporánea aunque pesadillezca (sic) de la utopía andina y menos que el campesinado ayacuchano se adhiera a SL por esa razón. Es que esa versión de la utopía andina, congelada como “inversión del mundo”, se encuentra con el marxismo-leninismo-maoísmo congelado (poder como choque frontal total, confrontación absoluta), que tiene mucho de inversión del mundo. Y se encuentra en su común rechazo a la modernidad”. (Degregori s/f: 25).

Ante esta crítica, aparece otro representante de los Libios, Gonzalo Portocarrero, que, siguiendo las ideas de Flores Galindo, sostiene que “...el senderismo, más allá de su propia autoconciencia, si tiene un sustrato andino. Este hecho explicaría el éxito inicial de su convocatoria entre los campesinos.” (Portocarrero 1998: 114) Portocarrero, considera que Flores Galindo tiene el valor de aportar una visión que rescata la *larga duración* y la *cultura* que prioriza una manera de mirar los sentimientos colectivos y ver cómo ellos se convierten en pasiones y se encarnan en la utopía andina. Mientras que, para Degregori, Sendero Luminoso surge “como producto del encuentro...de una élite universitaria provinciana con una base social juvenil también provinciana” (Portocarrero 1998: 107), y que no logró la lealtad de los campesinos en reacción al menosprecio que Sendero Luminoso mostró hacia la cultura andina rechazando sus instituciones y manifestaciones culturales.

En todo caso, el aporte de Degregori es dejar en claro que entre Sendero Luminoso y la cultura andina mantienen diferencias radicales “Sendero Luminoso choca con la noción de tiempo y espacio de la cultura andina, es decir, choca con un conjunto de instituciones importantes para el campesinado quechua ayacuchano, en especial la familia extensa, la comunidad, las reglas de reciprocidad, la jerarquización estaría, los rituales, la fiesta y la dimensión religiosa en general” (Degregori 1996: 216) Para Portocarrero, el problema de Degregori es conceptual porque la idea de cultura que maneja “se restringe a lo institucional dejando de lado el aspecto simbólico-imaginario que lo fundamenta; es decir, sin reparar en el universo de creencias –sobre el mundo, la sociedad y la vida- que dan sentido a las conductas estereotipadas en las distintas instituciones, como la familia, o la comunidad”. (Portocarrero 1998:111)

Portocarrero le critica a Degregori diciendo que busca exculpar al campesinado de apoyar la violencia propuesta por Sendero Luminoso “...Sendero Luminoso aparece como un rebrote del gamonalismo, capitaneado por los “nuevos mistis” que, a través de su control sobre la educación, logran fanatizar a jóvenes desarraigados, y, en base al terror, imponerse sobre campesinos indefensos, que, de otro lado, resultan mucho más modernos, en sus orientaciones y comportamientos, que sus propios hijos y sus profesores.” (Portocarrero 1998: 112) Aunque lo que Degregori lo que hace es poner énfasis en la importancia de la educación para explicar alguna suerte de ruptura que la

educación introduce en algunos jóvenes estudiante en relación al mundo andino de donde provienen.

Otro de los debates más tensos sostenido entre los Zorros y los Libios, que provocó el desafío de la irrupción armada del PCP- Sendero Luminoso a inicios de la década del ochenta, ha girado alrededor –precisamente- del significado del uso de la armas y la violencia política en el país. El Debate sobre la política y la violencia aparece en escena a partir de las distintas interpretaciones que sobre el tema defienden por un lado, el sociólogo Sinesio López<sup>14</sup> (Zorro) y por el otro, el historiador Nelson Manrique<sup>15</sup> (Libio), y en la que participan también otros pensadores como Raúl Wiener y Víctor Hurtado, ambos desde una posición antizorro.

En principio, la crítica de López enfatiza la falta de rigurosidad en la formulación de las interrogantes que Manrique sugiere para pensar el caso peruano, como si sus reflexiones fueran poco finas y sugerentes, que no permiten comprender la particularidad de Sendero Luminoso o del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) “Ni siquiera se formula una pregunta más modesta y concreta que puede tener una respuesta al alcance de la mano: la violencia terrorista que se inaugura en el 80 es la continuación de la situación política de entonces o no? O en otros términos: Fue la situación política del 80 suficientemente efervescente y revolucionaria para dar origen a la “guerra” senderista?. O, en términos más concretos aún: son las acciones de Sendero y del MRTA la continuación militar de las luchas populares? ” (López 1987:1)

En todo caso, el hilo de reflexión de Sinesio López parte de la tesis de que *la guerra es el fracaso de la política* “...yo creo que la guerra no es la forma de hacer política por otros medios, sino más bien el fracaso de la política.” (El Zorro de Abajo No. 6). El objetivo de López es buscar una interpretación al accionar de la guerra desatada por Sendero Luminoso en el país y, a la vez, desacreditarla como una genuina actividad política. El argumento que está detrás de esta tesis es que el objetivo de la política no implica necesariamente *eliminar al adversario* (al enemigo), es decir, que

---

<sup>14</sup> Cfr. La política, la violencia y la revolución. Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Sociología Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. 27 abril – 1 de mayo 1987 y El Zorro de Abajo No.6.

<sup>15</sup> Cfr. Amauta No. 46, del 02.04.87

el hecho de que Sendero Luminoso planteara una guerra cuyo objetivo era eliminar al Estado (entendido como el enemigo) no significa que ese objetivo, por sí mismo, otorgue el valor de lo “político” a sus acciones, sino que la política trasciende esa interpretación, no se reduce a eliminar al adversario sino que da la posibilidad de sostener discrepancias con él o mantenerlo en el escenario político “...pensar que la política no es guerra y que el objetivo de la política no es sólo eliminar al adversario, que en todo caso también haya voluntad de diferir la eliminación del adversario, que eso también es política.” (El Zorro de Abajo No. 6)

Estas primeras interpretaciones sobre la política y la guerra de Sinesio López constituyen una crítica a las interpretaciones sobre la guerra senderista a las que arriba Manrique. En principio, rechaza el tono peligroso y contradictorio con el que las enuncia “El “razonamiento” de Nelson Manrique asume una forma religiosa: la lógica de las verdades reveladas” y añade en esta línea “...la sencillez aparentemente reflexiva....para defender lo que él cree algunos dogmas infalibles de Marx y Lenin y para inaugurar otros de origen vernacular. Una de las virtudes de este método es presentar los dogmas en forma simple, inofensiva, casi razonada haciéndolos más digeribles. Esa virtud no le quita, sin embargo, el carácter de peligrosa trampa que es necesario desmontar”. (López 1987: 1). Y es que Manrique considera a diferencia de López que *la guerra es la continuación de la política*, y desde esta mirada, la guerra desatada por Sendero Luminoso resulta encajar dentro de lo que se considera las acciones políticas, representando una versión *vernacular* de una propuesta revolucionaria marxista.

Sendero Luminoso, desde la mirada de López, representa la derrota y el fracaso en la política que se expresa en su soledad por no haber logrado seducir a otros partidos políticos o sectores sociales a que se sumen a su proyecto de lucha armada, “...Sendero entra a desarrollar acciones terroristas luego de sufrir una serie de derrotas políticas en el movimiento popular y de aislarse del movimiento de masas....En este sentido, la “guerra” senderista no es la continuación militar del movimiento popular en ebullición sino la secuencia de las derrotas y de la soledad de Sendero Luminoso”. (López 1987: 1)

La posición de Nelson Manrique es que los intelectuales –entre ellos los Zorros-Sendero Luminoso les resulta una presencia incómoda que les produce miedo, y que las discrepancias con Sinesio López se despiertan cuando Manrique entiende que “(...) aceptar el de reto de SL [Sendero Luminoso] significa “superar revolucionariamente a Sendero”, lo cual equivalía a hacerse **más marxista**” (Manrique 1987: 147) Manrique considera que una crítica significativamente *revolucionaria* al accionar senderista implica precisamente “(...) cuestionar la oportunidad de empleo de la violencia que éste hace, la naturaleza indiscriminada de esas acciones que golpean a los propios sectores populares, su desprecio por el costo social que semejante proyecto supone, su carácter vertical y autoritario, etc. Pero no puede pasar del rechazo –válido y justo- de estas posiciones a la recusación global de toda violencia sin abandonar el marxismo.” (Manrique 1987: 148) esta es en palabra de Manrique su posición sobre Sendero Luminoso, es decir, que constituye una fuerza política que no podía ignorarse del análisis de la realidad –en la década de los ochenta- y como fuerza política venía extendiéndose porque tiene una base social real y esto ya constituye un éxito, aunque no significara que tuvieran las condiciones para tomar el poder.

Sinesio López rechaza estas impresiones de miedo que supuestamente tienen algunos intelectuales frente a la presencia de Sendero Luminoso y considera que Manrique sobredimensiona el valor político de Sendero Luminoso “¿Por qué los temores a Sendero? ¿No expresa la tesis de Manrique más bien la proyección de la conciencia culpable de un pequeño grupo intelectual que para compensarla se reafirma en los dogmas y sobrevalora a Sendero Luminoso? ¿Por qué a Manrique no se le ocurre otra hipótesis: por ejemplo, que las gentes de “El Zorro de abajo” están pensando en otra estrategia para hacer la revolución?” (López 1987: 2) Es pues, precisamente, en una nueva estrategia que los Zorros, al interior del PUM, vienen pensando; desde la mirada de los Zorros no es Sendero Luminoso quienes le obligan a replantear nuevas estrategias para la revolución sino más bien, por un lado, el movimiento de masas que devino en la década anterior y que en los ochenta mantenía su fuerza organizativa; y por otro lado, la capacidad del Estado para transferir en el poder y convoca a elecciones a inicios de los ochenta, y en este sentido, lograr neutralizar a grupos políticos como Sendero Luminoso. Y es, precisamente, aquí el momento en que los Zorros se plantean el tema de una nueva estrategia revolucionaria en un contexto

donde las acciones de Sendero Luminoso no les parecen tan importante como sí los antecedentes de los movimientos sociales entre 1976 y 1980 y la capacidad del gobierno de Morales de Bermúdez de neutralizar a Sendero Luminoso e iniciar el retorno a la democracia.

Para Manrique Sendero Luminoso es “una organización política que utiliza el terrorismo como una arma, pero cuya complejidad no se agota en él. Como tal tiene una racionalidad: determinados objetivos políticos, tácticos y estratégicos, que trata de alcanzar principalmente a través de la violencia armada”. (Manrique 1987)

Sinesio le refuta y dice que este argumento es insostenible “¿Y? ¿Qué Sendero Luminoso tenga objetivos políticos que trata de conseguir por la violencia armada, hace acaso que la guerra sea la continuación de la política por otros medios? P. 2 “Nelson Manrique olvida un principio elemental de la política: el sentido de una acción política no depende sólo de la intencionalidad del actor (más aún cuando carece de hegemonía) sino sobre todo del conjunto de relaciones de fuerza en un momento dado y de sus resultados” (López 1987: 2) Finalmente Manrique concluye “frente a este desafío, Izquierda Unida tiene dos alternativas: 1) o acepta el reto, buscando superar revolucionariamente a sendero (sic) (...); 2) o se abandona el campo renunciando al marxismo y regalando las banderas revolucionarias”. (Manrique 1987: 3)

El tema de la violencia y la política fue una preocupación compartida entre los intelectuales de los Zorros y los Libios quienes se plantearon estos temas en reacción a que dejaron en algún momento de creer que la revolución iba a estallar prontamente tras el advenimiento de la democracia y sobretodo por los cambios en la dinámica social que se suscitaron con la presencia de Sendero Luminoso, el proceso de la masiva migración interna del campo hacia la ciudad entre otros. Todos estos procesos exigieron incorporar el problema de la democracia dentro de las reflexiones de los intelectuales socialistas, se suponía que la crisis política del país agudizaría las grandes contradicciones y harían estallar la revolución, no sucedió así. “Es en este contexto pesimista – señala Adrianzen- donde se produce el descubrimiento de los movimientos sociales, es decir, de una estructura social distinta a la de las clases, puesto que es más rica y compleja. Esto permite levantar la problemática de las

identidades sociales en América Latina. Los sujetos al no estar pre-constituidos y constituirse como tales en el conflicto y en la lucha abren el espacio para el reconocimiento del movimiento sindical como distinto al de la clase obrera, por ejemplo. Se descubre a la mujer, y al feminismo, asimismo, la importancia de la subjetividad y de los subjetivos; se redescubre igualmente, el mito, etc.” (Adrianzen: 1988:40)

Lo que los movimientos sociales interpelaron a los intelectuales socialistas en el sentido de que habría la posibilidad de que existían otras formas de hacer política, la idea de qué significa ser un partido (de vanguardia), sobre la función que cumplían como intelectuales y la importancia de llegar a consensos y no a la confrontación “...la inminencia de la revolución como estallido armado, estaba siendo abandonada, al menos por un sector importante de la intelectualidad socialista peruana”. (González 233) De similar manera, los Zorros se detuvieron a hacer un giro en su manera de hacer política, ya no podía ser como en la década de los setenta, sino que se trataba de un momento de autocrítica que les llevó a repensar la idea misma de revolución porque el contexto lo exigía dado que la vuelta a la democracia también fue resultado de la presión popular “La revolución –se decía- sólo sería posible por la acción de las masas, pero, por el contrario, a los que esas masas habían llevado no era a la revolución sino a la democracia.” (González 1999: 233)

El dilema era decidir por cuál estrategia optar en el contexto democrático que les planteaba la década de los ochenta, o bien se trataba de optar por la confrontación o bien optar por la cooperación, los Zorros se ubicaron prontamente en la segunda opción. Mientras que, los Libios se tomaron más tiempo para definirse. En suma: el nuevo momento político obligaba a una reconsideración profunda de los supuestos sobre los cuales se ejerció la actividad política en los setenta, y que ello iba unida a una nueva manera de pensar o entender la política.

## **Conclusiones**

El trabajo político de esta generación de intelectuales socialistas vinculados a las ciencias sociales consistió en crear vínculos con los sectores sociales políticamente excluidos y apoyar en sus organizaciones de bases, la idea era vincularlos a una

apuesta por la revolución, pero en el camino a inicios de la década del los ochenta, se pasó a una etapa de transición democrática que obligó a este grupo de intelectuales a replantear su estrategia revolucionaria. Esta generación de intelectuales y militantes de la izquierda peruana se verá como una generación cuyo proyecto político fracasó, en tal sentido, se trata de una generación frustrada, pero que sin embargo contribuyó en la vida política del país, especialmente, a través de sus vínculos e influencias con los sectores populares emergentes del país entre la década del setenta y ochenta, y que se expresó en la formación de sindicatos, organizaciones de campesinos, organizaciones no gubernamentales, aunque estos esfuerzos no perduraron.

La irrupción de Sendero Luminoso a inicios de la década de los ochenta obligó a los intelectuales de las ciencias sociales a replantear la idea de proyecto nacional que manejaban, y a repensar los principales categorías con las que venían analizando la realidad social: poder, democracia, revolución, cultura andina, violencia fueron las principales ideas que se cuestionaron a partir del accionar de Sendero Luminoso.

Los debates entre los intelectuales socialistas de las ciencias sociales peruanas fue sumamente tenso y cargado de mucha emotividad política y en el camino se perdió capacidad crítica, en el sentido incluso académico, pues perdieron del horizonte otros temas importantes por que había que reflexionar: exclusión, racismo, pobreza.

## Bibliografía

Boron, Atilio

2003 Poder, "contrapoder" y "antipoder". Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo. *En publicación: Chiapas, no. 15*. México: IIEC, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, Universidad Nacional Autónoma de México, DF.

Castro-Gómez, S. y Guardiola Rivera, O.

1999 Introducción. Geopolíticas del conocimiento o el desafío de "impensar" las ciencias sociales en América Latina. En: *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Santiago Castro-Gómez (Ed.). Bogotá: Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales. . p. XXVII.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2003 Informe Final de La Comisión de la Verdad y Reconciliación. Tomo I. Lima.

Degregori, C.I. y Sandoval, Pablo

2008 Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina. Lima: IEP.

El Zorro de Abajo. Revista de Cultura y política

1985 Editorial, N. 1, Lima junio-julio.

Flores Galindo, Alberto

1987 Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes. 1 Edición. Lima: Instituto de Apoyo agrario.

González, Osmar

2002 Pensar en América Latina Hacia una sociología de los intelectuales latinoamericanos Siglo XX. Lima: Ed. Nuevo Mundo.

1999 Señales sin Respuesta. Los Zorros y el pensamiento socialista en el Perú 1968-1989. Lima: PREAL.

1997 Intelectuales y política en Perú. Un esquema. En: *Secuencia*, no. 38, mayo agosto. México.

Guerrero, Juan Carlos

2000 *El impacto de Sendero Luminoso en el discurso y práctica de Izquierda Unida en un contexto democrático (1980-1989)*. Tesis para optar el grado de Maestro en Ciencias Sociales. México.

Lechner, Norbert

1995 *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. México, Fondo de Cultura Económica.

Leyva, Gustavo (Ed.)

2005 *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. España: Anthropos – Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad IZTAPALAPA. División de Ciencias Sociales.

López, Sinesio

1990 “Intelectuales y políticos en el Perú del siglo XX”. En: Adrianzen, (Ed.) *Pensamiento político peruano 1930-1968*. Lima: Desco.

1987 La política, la violencia y la revolución. Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Sociología Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa. 27 abril – 1 de mayo 1987. y Manrique, Nelson Amauta No. 46, del 02.04.87

Manrique, Nelson

1987 Política y violencia en el Perú. En: *Márgenes: Encuentro y Debate*. No 2, octubre.

Márgenes: Encuentro y Debate

1987 Editorial. No 1, Lima, marzo.

Pajuelo, Ramón

2002 El lugar de la utopía. Aportes de Anibal Quijano sobre cultura y poder. En: Daniel Mato (Coordinador) Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: CLACSO / Faces y Universidad Central de Caracas.

Portocarrero, Gonzalo

1998 Razones de Sangre: aproximaciones a la violencia política. Lima: PUCP. Fondo Editorial.

1994 La Generación Del 68 Hablan los protagonistas. En: Rospigliosi, Fernando; Maruja, Barrig; Narda Henríquez y Javier Diez Canseco. En: Colección Temas en Sociología No2, Lima: Facultad de Ciencias Sociales PUCP.

Reniqué, José Luis

2004 La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866 – 1995. Lima: IEP, SUR y CEPES.