

El compromiso militante. (Apuntes sobre el pensamiento y la actitud frente a la vida de intelectuales y militantes en Perú.)

Osmar Gonzales Alvarado

I. Los intelectuales socialistas y el catolicismo

¿El hombre es responsable de su inconsciente?
PIERRE VILAR, *Pensar la historia*

RESULTA EXTRAÑO que las ciencias sociales latinoamericanas no hayan prestado la atención que merece a la relación establecida entre los partidos de izquierda y el catolicismo, y más concretamente a la llamada teología de la liberación. Especialmente en países como Brasil, Colombia, El Salvador y Perú este vínculo es fundamental si queremos comprender el proceso seguido por un sector importante de la izquierda en relación con el movimiento popular en los últimos años. Evidentemente, esta comunicación, fluida y directa, se facilita en nuestras sociedades por un ambiente cultural netamente católico, en donde la Iglesia y los colegios religiosos cumplen un papel fundamental en la reproducción social del cristianismo. El peso de la tradición católica es tan importante que llega, incluso, hasta a aquellos que no profesan dicha fe. La visión cristiana de la vida, de los hombres, del mundo, ha llegado a todos los individuos, como una mentalidad profundamente arraigada.

Pero la influencia del catolicismo no se encuentra sólo en el ámbito abstracto de las mentalidades, sino que también es posible encontrarla en la práctica política y en el tipo de organización que se desprende de su influencia. Es decir, el catolicismo, como conjunto de preceptos y valores, repercute tanto en la forma de mirar las cosas como en una manera de actuar en la vida diaria, incluida la política. Influye tanto en los intelectuales como en el sentido común, en complejas elaboraciones mentales y en la simple actitud frente a la vida.

Uno de los casos paradigmáticos de lo que acabo de mencionar lo encontramos en la experiencia peruana de los últimos veinte años, en donde el encuentro entre partidos de izquierda, cristianismo y movimiento popular es central, pues sin él no podríamos comprender el derrotero ideológico y político peruano de las últimas décadas. Las siguientes reflexiones intentarán brindar una perspectiva inicial de esta experiencia.

Previamente, debemos contextualizar a los actores de la trama. Los que llevaron a efecto esta relación entre cristianismo y partidos de izquierda, entre cristianos comprometidos y militantes, entre comunidades de base y organizaciones partidarias, fueron aquellos jóvenes (provincianos o hijos de migrantes, pertenecientes a la nueva clase media producto de la industrialización incipiente, estudiantes universitarios mayoritariamente) que conformaron la llamada generación del 68 o del 70.¹ Sus antecedentes inmediatos se encuentran en la fracasada experiencia guerrillera del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de 1955 (formado por un desgaje radical de la Alianza Popular Revolucionaria Antimperialista —APRA—, que había iniciado un proceso conservador), que constituyó uno de los tantos intentos que surgieron en el continente por reeditar la experiencia revolucionaria cubana. La independencia que caracterizó primero al MIR y luego a otros partidos de izquierda de los centros hegemónicos del comunismo, fue paralela a una corriente latinoamericana para crear la llamada “nueva izquierda”, que se proponía pensar y actuar revolucionariamente de modo autónomo, sin directivas de burocracias externas.

Esta prédica radical se vio fortalecida gracias a un suceso inusitado: el golpe de octubre de 1968, comandado por el general Juan Velasco Alvarado, cuyo papel fundamental fue el de acabar con el régimen estamental y excluyente que la oligarquía había establecido desde fines del siglo pasado. Rompiendo con toda suposición y antecedentes, los militares se instalaban en el poder no para ejercer una dictadura antipopular como la que ya se había establecido en Brasil y luego cundiría en Argentina, Uruguay y Chile principalmente, sino para llevar a cabo reformas que propiciaron procesos significativos de democratización social. Todo ello envuelto en un discurso nacionalista, tercermundista y antimperialista.

Sin embargo, y según el historiador Alberto Flores Galindo, nada de lo anterior es determinante para hallar alguna distinción en esta nue-

¹ Personalmente, prefiero llamarla generación posoligárquica, por razones que no viene al caso desarrollar en estas líneas.

va izquierda. Para él el hecho que nos debe permitir reconocerla como una generación importante es descubrir su aportación original. Por eso advierte:

Si se trata de buscar ideas nuevas, hay que dejar los ámbitos de las células partidarias, los locales sindicales o los salones universitarios, para ir a las parroquias y los grupos religiosos juveniles. En el año 68 nació en Chimbote la llamada Teología de la Liberación. El proyecto ambicioso y desafiante de repensar el cristianismo desde la experiencia de un país atrasado y desde la condición particular de los explotados.²

Es decir, lo que permite ponerle fecha de surgimiento a esta generación es un producto que viene de afuera de lo que previamente se había definido como nueva izquierda. Pero esto no es tan arbitrario como parece porque, como él mismo señala, tomando a Luis Pásara, lo que se produce en un sector importante es la “catolización de la izquierda”, que no es otra cosa que la fusión que producen marxismo y cristianismo para llevar a cabo una tarea radical: cambiar el orden de las cosas.³

Lo que hace posible que marxismo y cristianismo se intersecten son los nuevos procesos abiertos en la sociedad peruana, una vez entrado en crisis el régimen oligárquico y la profunda recomposición que experimentó el país desde mediados de siglo por acción de las migraciones.⁴ Perú aparecía como un terreno abierto, propicio para una labor refundadora radical. Y en ello coincidían la izquierda y la teología de la liberación. Cada una en el interior de su propio proceso: la primera, como vimos, alejándose de los centros del comunismo internacional; la segunda, en una posición cuestionadora de las jerarquías de la Iglesia. Ninguna, sin embargo, renunciaba a su fe básica: el marxismo-leninismo, por un lado, y el cristianismo, por el otro.

Este entramado hizo posible un “estilo político” que se tradujo en el militante izquierdista, y que Pásara sintetiza así: dogmático, sectario y desinteresado de la eficacia. Este estilo se explica por la importante in-

² Alberto Flores Galindo (1987), “Generación del 68: ilusión o realidad”, en *Márgenes*, núm. 1, Lima, marzo: 109.

³ Ya había un antecedente. La experiencia del cura revolucionario colombiano Camilo Torres, quien en uno de sus libros había dicho que los intelectuales no debían bajar al pueblo, sino que tenían que subir a él.

⁴ El fenómeno de las migraciones y las consecuencias sociales que produjo, ha motivado las reflexiones más interesantes de los últimos años como, por ejemplo, las de Carlos Franco y lo que llama “la otra modernidad”, de José Matos Mar, y “el desborde popular”, de De Soto y su propuesta neoliberal, entre las más importantes.

fluencia de la manera de ver el mundo de los contingentes provenientes de los predios católicos. El balance de este autor sobre la generación de la que estamos hablando, y a la que él pertenece, es extremadamente crítico. Señala que se trata de una generación fracasada y que uno de los orígenes de este fracaso es la influencia católica de los partidos de izquierda. Por ello, su análisis está orientado a “la disección cruda de ese impresionante fracaso [de los partidos marxistas], uno de cuyos componentes —sólo uno entre varios— es la raigambre católica trasplantada a los grupos de inspiración marxista”.⁵

Nuevamente, llegamos al problema: la catolización de la izquierda. ¿De qué manera ocurre? El mismo Pásara señala dos vías. Una, la que siguen los militantes más radicales de la Democracia Cristiana, que quedaron desubicados después de que dicho partido decidiera apoyar las reformas del velasquismo. Esta situación los volvió más proclives a mudar del catolicismo al marxismo. Una fe por otra. Una segunda vía es la de los militantes católicos que supieron agregar a su compromiso eclesial la militancia en partidos marxistas. En ambos casos, un rasgo característico común es el componente profundamente intelectualizado y racional de su compromiso. La adhesión a la fe o al proyecto es producto del conocimiento, en donde la revelación es el eje de la preocupación y, por ende, lo específico de las realidades concretas, de las coyunturas precisas, se diluye en la comprensión de las leyes históricas o del dogma. De esta manera, quien está en capacidad de manejar mejor los textos se encuentra más cercano a conocer la verdad. Esta metodología, dice Pásara, alejó a los obreros, campesinos y pobladores empobrecidos, pero fue eficaz para atraer a los estudiantes universitarios: “En tal paisaje, los intelectuales están predestinados —como en los grupos de acción católica de élite— a hacerse cargo de, o competir por el poder.”⁶

⁵ Luis Pásara (1985), “De militante católico a militante de izquierda”, en *Debate*, revista bimestral, 20, junio: 33. En otro artículo más reciente, el mismo autor es más drástico en su balance. Dice: “Admitir el fracaso requiere coraje. Es el que nos falta a las gentes de mi generación —que en esto es igual a las anteriores— para reconocer nuestra inexcusable pequeñez en el desempeño de la responsabilidad frente a este país.

”Hemos fracasado. Y el estado del país es la mejor prueba de ese fracaso.” En “De cara a la generación siguiente”, *Caretas*, núm. 1283, Lima, 21 de octubre de 1993: 49.

⁶ *Op. cit.*: 31. Este sentimiento de ser parte de una élite es fomentado desde la enseñanza escolar. Rolando Ames, por ejemplo, recuerda la instrucción que recibía en su colegio, La Inmaculada, en donde inculcaban, casi de manera explícita, el afán por la competitividad, “hasta el hecho de hacerte sentir, tanto por razones religiosas como por razones patrióticas, que te estabas formando para responder a los problemas y a las situaciones”. Entrevista personal, Lima, 12 de agosto de 1992.

De la conjunción de todos estos elementos se produce un rasgo providencialista en el que importan menos los hombres que una lógica trascendental que lleva inevitablemente hacia la meta: la revolución. Como el fin último está predestinado, los revolucionarios deben cumplir con su papel de llevar la buena nueva a las masas, es decir, crear conciencia. Propagar la fe o divulgar la ideología es, siempre, tarea de minorías, de élites, de vanguardias. Dentro de esta lógica, el logro de reivindicaciones reformistas carece de importancia dado que lo trascendental son los intereses históricos de las mayorías. De esta forma, la acción política carece de eficacia, porque subordina el corto plazo al largo plazo.

Por otro lado, sigue diciendo Pásara, los intelectuales de izquierda, generalmente de clase media y de formación cristiana, padecen de un doloroso sentimiento de culpa, puesto que, por su propia especialización, están alejados de las masas, ya que actúan en espacios cerrados como la universidad o los centros de investigación. Sin embargo, ésta es una actividad que, al mismo tiempo, les produce un placer que trata de ser reprimido.

Un paralelismo más. Todas las características de los grupos católicos de élite se reproducen, continúa diciendo Pásara, en la práctica interna de los partidos de izquierda: la lucha por el poder se siente como algo pecaminoso, el militante no es elegido desde abajo, sino que espera a ser llamado desde arriba. Se presenta así una élite que se siente dueña de la verdad, un sistema autoritario del poder interno de los partidos en el que no hay lugar para la discusión, pues si alguien la inicia, es calificado de hereje o traidor, lo que allana el camino para su expulsión. Finalmente, la lucha por el poder aparece disfrazada como discusión en torno a "la línea" del partido, que es en realidad la fidelidad al dogma.

A veces la biografía nos puede ayudar más que los grandes relatos para entender algunos procesos de corte general. El individuo, como anudamiento de múltiples determinaciones, nos puede revelar mejor su sociedad y su momento histórico. En este sentido, la vida de Sinesio López, uno de los principales intelectuales socialistas peruanos, puede resultar ejemplar para conocer una vía más o menos común de cómo se produce la confluencia entre marxismo y cristianismo.⁷

⁷ Los datos que siguen son producto de una entrevista que realicé a Sinesio López, Lima, 24 de julio de 1992.

López nació en un pueblo de Piura, departamento ubicado en la costa norte de Perú, en 1942. Su biografía resume la experiencia de muchos peruanos de la segunda mitad de este siglo, sobre todo en cuanto al tránsito de un ámbito rural a otro urbano, con todas las dificultades, desprecios y marginaciones que implica el estar ubicado entre dos mundos.

Fue el último de tres hermanos. Su familia, como él mismo la califica, era patriarcal y tradicional, típicamente campesina. El hecho de ser el menor de los hijos hace vivir a López una situación conflictiva y difícil. Mientras el primero era el preferido de su padre y el segundo lo era de su madre, Sinesio no gozó del calor afectivo de ninguno de ellos, lo que le produjo un sentimiento de desasosiego y gran desprotección. Su familia no fue un espacio de calidez y seguridad, sino de agresión. Por ello, a los seis años decide escaparse a pie rumbo a la casa de su abuela, que vivía a doce kilómetros de su pueblo, Simiris, una comunidad ubicada en las sierras piuranas: "Lo que me producía en ese momento mi familia como agresión era más fuerte que mi temor a escaparme." Esta situación se agravó por la cuestión racial. Sinesio era el único de sus hermanos con tez oscura. Ése fue un factor más para la agresión y dureza, especialmente de su padre.

El padre de López era mayordomo o gamonal de la hacienda perteneciente a Hernán Passapera Ahumada,⁸ parte de la cual pudo comprar posteriormente. El padre le plantea al todavía niño Sinesio que si quisiera estudiar tendría que hacerlo en un seminario barato, y de no ser así se quedaría en la casa a trabajar, ayudándolo en las faenas de la hacienda. A los diez años, López se marcha para estudiar en un seminario de Piura. Para llegar ahí tenía que pasar por la provincia de Chulucanas, ubicada a doce horas de su pueblo. El impacto fue muy fuerte para él porque, acostumbrado a moverse a lomo de mula, se enfrentó a la velocidad del carro, que vio por primera vez en dicha ciudad: "Me choca en mi

⁸ Es interesante la biografía de este hacendado. En 1930 fue a estudiar medicina en España. En ese país experimentó una profunda transformación ideológica y decidió militar en el Partido Comunista. Durante la guerra civil estuvo a favor de los republicanos, y luchó con ellos. Terminada la guerra, volvió a Perú e ingresó al Partido Socialista, de Luciano Castillo. En ese momento, 1948, decide que él, siendo socialista, no podía seguir la vida de un hacendado y vende sus tierras. A los pocos años se arrepintió. Políticamente regresó a sus fuentes originales y llegó a ser diputado en el tiempo del gobierno de Prado, en los años 1956-1962. López recuerda que cuando trabajaba como empleado público en el Ministerio de Vivienda se encontró con Passapera. Se reconocieron y saludaron. Para tal efecto, éste estaba ubicado en un rango inferior al de López y le dijo con la nostalgia de quien ha perdido el poder: "El mundo se ha invertido."

sentido de distancia, de velocidad —recuerda. Es brutal, porque lo mío es una distancia de caballo [...] Para mí atravesar la calle era un problema, como para todo migrante. Ahí recién entendí a un migrante [...] siento que paso, vertiginosamente, de un mundo tradicional-feudal a un mundo urbano.”

La trayectoria de López nos hace recordar aquella vivida por los parisinos del siglo XIX, tal como la retrata Marshall Berman: “El hombre de la calle moderna, lanzado a la vorágine es abandonado a sus propios recursos —a menudo unos recursos que nunca supo que tenía— y obligado a multiplicarlos desesperadamente para sobrevivir, debe ajustarse y adaptarse a sus movimientos, debe aprender no sólo a ir al mismo paso, sino a ir al menos un paso por delante.”⁹

Su experiencia en el seminario es contradictoria. Por un lado encuentra en él protección y amistad, pero por otro recibe muchas agresiones producto del racismo y de las diferencias culturales. López hablaba, dice, un castellano viejo. Ello motivaba las burlas de muchos de sus compañeros, además de ser hijo de campesino: “Eso me creó resistencias a identificarme como campesino y lo tuve siempre como trauma.” El seminario era de curas salesianos, italianos y españoles, fascistas y franquistas derrotados de la guerra.

La educación que impartían era muy dura y represiva, casi militarizada, con una jerarquización rígida. Con los discursos de Mussolini aprendió italiano; también destacó en latín. Aquellos curas, sin embargo, le dieron también disciplina intelectual, uniendo a ello el incentivo por la competencia. Por esta situación de desadaptación tuvo en los cuatro primeros meses muchas materias reprobadas, pero luego de recuperarse pasó a ocupar el segundo lugar, y en los años posteriores jamás abandonó el primero: “En general —dice haciendo un balance— me fue bien. Cuando sueño, mis mejores sueños son de la vida del seminario.” Estudió en Piura hasta los quince años; después viajó a Lima a seguir su formación en el seminario Santo Toribio. Sus profesores eran curas mexicanos, más liberales, que no tenían una reglamentación tan estricta como los salesianos de Piura. Estudió filosofía tomista y se acercó al existencialismo, al humanismo, a Sartre y, por su intermedio, al marxismo. Estamos hablando de fines de los años cincuenta.

La experiencia como seminarista le proporcionó una gran disciplina intelectual, pero al mismo tiempo le afectó en dos cosas: “Una, en

⁹ Marshall Berman (1989), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI Editores, México, pp. 159-160.

una especie de formación demasiado rígida y dentro de una orientación conservadora que después me costó mucho pelearme con ella y sacármela de encima. Dos, me limó el carácter, yo era un mechador [peleador], pero en el seminario te enseñan a poner la otra mejilla. Me volvieron un conciliador”.

Luego pasó a la Universidad de San Marcos, en donde cursó sociología e inició su relación con los partidos de la nueva izquierda. Posteriormente viajó a Francia a estudiar con Alain Touraine. A su regreso a Perú, a mediados de los setenta, se constituyó en uno de los intelectuales socialistas más destacados y también en un militante comprometido. López fue el primero que hizo una lectura del Estado oligárquico desde una perspectiva gramsciana. Realizó indispensables estudios sobre el análisis de coyuntura en los marxistas clásicos, así como investigaciones sobre la cultura nacional que jamás fueron publicados en forma de libro y que, al parecer, se perdieron definitivamente. Después fue director de *El diario de Marka*, experiencia inédita en América del Sur, puesto que se trató de un periódico de alcance nacional de filiación expresamente socialista. También participó en listas parlamentarias y se le postuló para otros cargos públicos. En suma, fue un intelectual que sumó su interés a la práctica política.

Lo que me interesa subrayar de su biografía es el hecho de que, cuando asume la ideología marxista, previamente ya tenía una formación católica bastante sólida. Pero a ello hay que agregar algunas otras cuestiones también significativas: su calidad de migrante, el desprecio racial del que fue objeto, incluso en su propio seno familiar, el ser un hombre de frontera entre la sociedad tradicional de la que era originario y la que empezaba a agitarse al ritmo de la vida moderna. Se puede decir, entonces, que fue un marginal, lo que se agravó cuando abrazó el marxismo, porque éste lo colocaba a extramuros del mundo intelectual, dominado por concepciones tradicionales y profesores conservadores. Por eso fue tan importante el papel desempeñado por la teología de la liberación y su influencia en gran parte de la nueva izquierda, porque se enfrentaron a un sistema social de exclusión y porque, en esa lucha, abrían —o contribuían a abrir— espacios de incorporación para grandes contingentes sociales, teniendo como escenario, recordémoslo, al proceso reformista velasquista. Por eso el Perú posoligárquico era percibido como un libro abierto, en el cual era posible reescribir la historia.

Para concluir, en la biografía de López vemos que no se puede entender su filiación política si no nos remitimos a las condiciones sociales en las que vivió. Pero tampoco podemos comprenderla si no prestamos atención al papel que cumplió en él la formación cristiana. Más aún si recordamos algunas de las ideas que hemos mencionado entre

las reflexiones de Pásara (el carácter racionalista de su compromiso, por ejemplo).

Otro miembro de la generación posoligárquica, Carlos Iván Degregori, dice que es en la enseñanza religiosa donde se pueden encontrar los gérmenes de lo que posteriormente se revelará como emoción social, especialmente por toda la simbología del cristianismo. Este es el lado bueno de la enseñanza religiosa, afirma Degregori. El lado malo lo constituye su carácter traumatizante, persecutorio, represivo o, en términos del escritor José María Arguedas, de inculcación del “Dios del miedo”.¹⁰ Finalmente, lo que quiero dejar asentado es que tanto el ambiente cultural como la explícita formación escolar sedimentan una visión profundamente permeada por la enseñanza religiosa que permanecerá arraigada, más allá de la ideología adoptada.

Hasta aquí la biografía. Pasando del individuo a la comunidad, insisto en que la influencia del pensamiento cristiano se reproducía gracias a instituciones como la Iglesia y la escuela, de las que proviene una gran parte de la élite intelectual en general, y de la élite de izquierda en particular.¹¹ También mencioné que los valores cristianos se establecen en los ámbitos profundos de la subjetividad, y pasan a formar parte de la mentalidad de los individuos. Creo que esto es particularmente cierto cuando tratamos de ubicar a los intelectuales en sus respectivas “tradiciones culturales”, para tomar un término de Edward Shils.¹²

Siguiendo a este autor se puede afirmar que un buen sector de la intelectualidad de izquierda en Perú se ubica en la llamada “tradición populista”, que concibe que los valores humanos más representativos se encarnan en las clases populares. Esta tradición es producto, por lo menos en Perú, precisamente del encuentro entre nueva izquierda y teo-

¹⁰ Carlos Iván Degregori, entrevista personal, Lima, 12 de agosto de 1992.

¹¹ Para mencionar sólo algunos casos, en el colegio La Inmaculada estudiaron: Rolando Ames, Henry Pease, José María Salcedo, Diego García Sayán, Santiago Pedraglio; en La Salle: Carlos Iván Degregori, Manuel Córdova, Alberto Flores Galindo, Manuel Dammert, Enrique Bernales, Manuel Piqueras, Javier y Manuel Igúñiz; en La Recoleta: Alberto Adrianzén; en Champagnat: Nicolás Lynch; en el Santa María: Javier Diez Canseco, Ricardo Letts, Mariano Valderrama; es decir, el núcleo que constituirá uno de los partidos más radicales de la nueva izquierda: Vanguardia Revolucionaria.

Advierto al lector que todos estos nombres tienen alguna significación en la vida intelectual y política del pensamiento socialista de Perú y en ellos se pueden reconocer diversas vertientes, como la de la DC, la de la izquierda radical y la de los cristianos comprometidos.

¹² Edward Shils (1972), *The intellectuals and the powers, and other essays*, The University of Chicago Press.

logía de la liberación. Ambas constituyen la argamasa de la tradición populista. Por ello, sus análisis tendrán como eje el papel que les corresponde a las “masas” o a los “pobres”. En el fondo, se trata de una apelación al *pueblo*, abstracto e idealizado, al sentido común popular, entendiendo que es ahí donde se pueden encontrar los más elevados valores universales. Por ello es que lecturas del tipo “las masas hacen la historia” o “los pobres, sujetos de liberación” puedan identificarse tan plena y rápidamente.

El grupo intelectual que refleja más fielmente esta tradición es el conocido como “zorro”, en virtud de la revista que fundó en 1985, *El Zorro de Abajo*. Es necesario resaltar, además, que en este grupo confluyeron las dos vertientes de las que he estado hablando constantemente: la de los cristianos comprometidos (en la que el intelectual más representativo es Rolando Ames, quien incluso llegó a ser senador por Izquierda Unida) y la de la nueva izquierda (en donde estaban Sinesio López, Carlos Iván Degregori, Alberto Adrianzén, Jorge Nieto, Nicolás Lynch). A continuación presento una cita en la que podemos corroborar cómo estas dos vertientes se funden. En el editorial del primer número de la revista mencionada podemos leer lo siguiente:

Hoy, superando al menos parcialmente la tradicional oposición entre andinos y criollos, desde los sectores populares asoma el rostro de un país mestizo en el cual “los de abajo” se articulan e impulsan la democratización y la formación de la nación que, sin duda, no se agota en ellos sino que abarca y necesita del aporte de la gran mayoría de peruanos que anhela “vivir feliz todas las sangres”.¹³

Como se puede notar en estas líneas, el énfasis está puesto en lo que las clases populares pueden hacer —y están haciendo— en la tarea de construir, simultáneamente, democracia, nación y socialismo. Es decir, en los sectores populares se encuentra una especie de fuerza esencial que inunda todos los poros de la sociedad, orienta la política y ofrece un proyecto. El problema es que esta perspectiva impide el análisis del papel de las élites a las cuales los propios “zorros” pertenecen.

La revista sólo duró dos años. Sin embargo, sus integrantes mantuvieron un *corpus* teórico que los identificaba plenamente. En 1988, en las vísperas del Primer Congreso de Izquierda Unida (enero de 1989), este grupo llamado “zorro” fue el impulsor de lo que se denominó “la

¹³ Editorial, *El Zorro de Abajo*, núm. 1, julio de 1985: 1.

corriente” en el interior de Izquierda Unida (IU), la cual tenía como propósito crear una fuerza transversal a los partidos que garantizara la unidad del frente. En un comunicado firmado por este núcleo más otros intelectuales de la corriente, se afirma:

Llamamos a organizar la IU como la fuerza política capaz de conducir democráticamente desde el Estado y desde la sociedad un programa de afirmación nacional y de grandes transformaciones sociales [...] Construir poder popular es construir el sustento real de la democracia: es apoyar y promover las organizaciones de las mayorías como sujetos de su propia liberación y de la gestión diaria de su propio destino.¹⁴

Hasta el propio lenguaje revela las dos vertientes centrales: la apelación a los sectores populares, la persistencia de un proyecto de transformaciones sustantivas, la apuesta de IU como eje político para llevarlas a cabo, la insistencia en el papel de las clases populares organizadas, la evasión sobre el papel de las élites, etcétera.

Como he tratado de establecer, los intelectuales socialistas, a pesar de asumir claramente una ideología y un proyecto político, son incapaces de desprenderse de su formación y socialización primeras, marcadas por la huella de la enseñanza y el ambiente católico. Por ello, interpretar sus propuestas más definidamente políticas nos obliga a hurgar en ambos registros: el ideológico-político y el que sedimenta la formación católica, que opera como una especie de bagaje cultural adquirido. También he mencionado la correspondencia entre teología de la liberación y nueva izquierda que permitía pensar en una labor refundadora. Estoy convencido de que profundizar en una lectura de este tipo resulta altamente provechoso para interpretar el proceso político-intelectual de las décadas recientes en Perú.

He señalado que esta comunicación entre nueva izquierda y teología de la liberación permea no sólo las reflexiones intelectuales, sino también la actitud que los militantes observan ante la vida. Me propongo hablar sobre este punto en la siguiente sección.

¹⁴ “Ante el drama nacional. Transformemos IU ¡Ahora! Llamamiento”, en *La República*, Lima, 9 de octubre de 1988.

II. El militante: ¿un nuevo héroe?

Bueno, todo me lo aguanto [...] porque hay una planificación. Está lo importante, que es la revolución social, y lo secundario, que son los placeres de los sentidos. Mientras dure la lucha, que durará tal vez toda mi vida, no me conviene cultivar los placeres de los sentidos, ¿te das cuenta?, porque son, de verdad, secundarios para mí. El gran placer es otro, el de saber que estoy al servicio de lo más noble, que es [...] bueno [...] todas mis ideas.

MANUEL PUIG, *El beso de la mujer araña*.

No cabe duda que lo fundamental de la actividad de los partidos de izquierda se explica por la labor silenciosa, paciente y eficaz de sus militantes. Aquellos “cuadros” de los partidos de organización bolchevique, que, destinados a diferentes tipos de tareas, desde las más elementales (imprimir y repartir volantes, hacer pintas, organizar actividades) hasta las que requerían ciertos cargos de responsabilidad, engrasaron la maquinaria de los partidos y sustentaron el liderazgo de muchos dirigentes. La manera en que se les puede mirar desde ahora puede estar marcada por la nostalgia o por el arrepentimiento, y en cada caso se llegará a evaluaciones distintas. Para unos, el militante es una especie de héroe moderno: “Creo que la militancia es la mejor opción que puede tener un hombre o una mujer en nuestro país, de hacer algo trascendente en la vida [...] tiene una forma de heroísmo [...] y está atada a ciertos valores, valores de justicia social” (*Rosa*). Para otros simplemente será un exceso juvenil que es mejor olvidar.

En la evaluación que los propios militantes realicen estarán presentes dichas alternativas. Lo cierto es que muchos proyectos personales quedaron trancos por la entrega a la militancia. Si la revolución era inminente, pensar en uno mismo resultaba egoísta. El futuro individual estaba indisolublemente ligado a un “nosotros” irrenunciable. Recordemos que la identidad del militante se construye sobre la base del compromiso, más sobre principios que beneficios, de su entrega a una causa.¹⁵

En esta sección reflexionaré sobre las claves básicas que caracterizaron la actitud frente a la vida de gran parte de los militantes de aque-

¹⁵ François Dubet (1989), “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto” en *Estudios Sociológicos*, vol. 7, núm. 21, septiembre-diciembre, El Colegio de México.

llos años marcados por la lucha contra el gobierno militar, básicamente la “segunda fase” de Francisco Morales Bermúdez (1975-1980). No se trata de un estudio cronológico, tampoco de la interiorización en la experiencia particular de algún militante, al estilo de una historia de vida. Sólo me interesa rescatar las características comunes que identificaron a estos militantes para invitar a una reflexión más amplia sobre ellos y llegar a establecer una tipología.

Por ahora, baste mencionar que el militante está íntimamente ligado al partido de cuadros, de estilo bolchevique, cuyo auge se ubica en los años de la dictadura de la mencionada segunda fase y de las grandes movilizaciones populares de fines de la década de los setenta.¹⁶ En esos años, como rememora Artemón Ospina, el tipo de militante que se forjó era uno al cual “lo personal nada importaba, lo importante era el partido, porque el partido estaba con la historia y la historia era la revolución”.¹⁷

Entre las principales fuentes de lectura de las que se nutrieron los militantes, se encuentran las obras políticas de Marx (*El 18 Brumario*, *La lucha de clases en Francia*, *El manifiesto comunista*, entre otras), las tesis filosóficas de Mao, el *Qué hacer* y *El desarrollo capitalista en Rusia* de Lenin, además, claro, de los manuales de la Unión Soviética.

Lo que podemos llamar el *élan* de los militantes de los años setenta estuvo marcado por la convicción de que lo prioritario era hacer la revolución social. Ésta se constituyó en un horizonte vital al cual sólo se podía renunciar a costa de traicionar una misión considerada casi sagrada: “Militar en aquellos años fue un gesto de amor, un paso irreversible en la conciencia de cada uno”.¹⁸

¹⁶ Este capítulo está sustentado en seis entrevistas que realicé para el Instituto Democracia y Socialismo, de Lima, en el marco de una investigación dirigida por Sinesio López sobre la nueva izquierda, que lamentablemente no culminó. Agradezco al IDS y sus directores haberme facilitado el uso de dichas entrevistas. He preferido, porque así quedó establecido en el momento en que me concedieron sus testimonios, mantener en secreto los nombres de los entrevistados y usar seudónimos. Las entrevistas realizadas fueron las siguientes: *Norbert*, del Partido Socialista Revolucionario (PSR), 12 de noviembre de 1986; *Ludolfo*, del Partido Comunista Revolucionario (PCR), 15 de noviembre de 1986; *Rosa*, del Partido Unificado Mariateguista (PUM), 22 de noviembre de 1986; *León*, del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), 6 de diciembre de 1986; *Alberto*, de Patria Roja (PR), 10 de diciembre de 1986; *Alfonso*, del Partido Unificado Mariateguista (PUM), 18 de diciembre de 1986. He seguido el pensamiento de ellos, pero he tratado de que mi reflexión personal quede explícita.

¹⁷ Artemón Ospina (1986), “Desde las bases: encuentros y desencuentros de la militancia”, en *Los caminos del laberinto*, núm. 3, Lima, abril: 67.

¹⁸ *Op. cit.*, loc. cit.

La idea de la revolución movilizaba al militante hacia las grandes tareas, al sacrificio. Evidentemente, había un halo romántico que envolvía sus acciones. El revolucionario era un ser “que quería transformar el mundo con ‘una pistola y un caramelo’ ” (*León*). La recompensa estribaría en que, gracias a ella, se abrirían las puertas para la construcción de la patria socialista. Se trataba de una misión redentora. El socialismo contenía los elementos liberadores necesarios para un país sumergido en la sumisión frente al imperialismo y en la dominación de unos cuantos poderosos de adentro. Posibilitaría el progreso y la felicidad, además de crear una sociedad donde se volvería posible el reconocernos todos como iguales en una gran confraternidad mundial, sin excluidos ni explotados.

El socialismo era una síntesis y no una propuesta y menos un proyecto, pero poseía el contenido pasional suficiente como para impulsar una especie de “marcha hacia el pueblo”, comparable con aquella emprendida un siglo atrás por los populistas rusos, que condujo a muchos universitarios a las comunidades campesinas, los campamentos mineros, las cooperativas cañeras, las viviendas de los barrios marginales y, sobre todo, a las fábricas. Vivir la condición obrera. Adquirir una identidad. Dejar el barrio residencial para establecerse en la barriada. La culminación era el matrimonio con la clase: casarse con un obrero o con una pobladora. Mejor dicho: convivir.¹⁹

La revolución y el socialismo se constituyeron, entonces, en mitos movilizados (aun cuando la palabra mito albergaba por esos años un contenido peyorativo, casi sinónimo de falsa conciencia, de mentira, de engaño): “[...] nuestro mito era el socialismo, la posibilidad de lograr una transformación radical en el país [...] [pensábamos que] éramos los precursores de una lucha cuyo objetivo final no lo veríamos nosotros, sino nuestros hijos y nietos” (*Rosa*). Había un sentido de trascendencia. El hecho de militar exigía sacrificio y renunciamiento: “Pienso que el militante es un tipo muy sacrificado, muy humano, y que ve las cosas desde otra óptica” (*León*).

Por ello, militar en un partido requería de un componente principalmente emotivo más que programático. Sentirse parte de una causa era suficiente: “El hecho de militar nos llevaba a crear una serie de cuestiones místicas más que programáticas, porque fueron muy pocos

¹⁹ A. Flores Galindo, *op. cit.*: 104-105.

los que pasaron a militar teniendo como base un programa. Estaba el hecho de que te comprometías con los pobres, con la clase obrera, con el proletariado, con el campesinado y, bueno, te encontrabas a ti mismo” (*Alberto*).

Sin embargo, lo que aparecía como liberador en términos globales, sociales y proyectado hacia el futuro, contenía un fuerte carácter opresivo cuando se trasladaba al plano personal, íntimo y ubicado en el momento actual.

El partido era la Iglesia y la revolución su fe: “los militantes éramos (somos) una fraternidad invisible y efectiva”.²⁰ Al entenderse la política como práctica revolucionaria, y al asumirla como una tarea, la labor del militante aparecía teñida de un fuerte elemento religioso que exigía renunciamentos: “[...] veíamos a la política como una religión, y esa interpretación también la llevábamos a nuestro hogar, éramos exactamente iguales, por eso es que nos descuidamos desde el punto de vista personal, por decir, no nos cambiábamos de ropa o usábamos el pelo largo” (*León*). Es más, el vestir, “ya no bien sino limpio, podía ser visto como señal de aburguesamiento”.²¹ Así, “los militantes se convertían en los nuevos discípulos de Cristo: pobres y desarrapados”.²² Por eso es que cuando se produjo el regreso a la constitucionalidad fue tan conflictivo el proceso de usar saco y corbata, porque era visto como una especie de claudicación. En realidad, representaba el cuestionamiento al estilo de vida anterior.

El cambio social era no sólo un fin deseable porque permitiría la consecución del bienestar, sino también porque supuestas leyes históricas así lo determinaban. Este tipo de lectura sobre el proceso social estaba marcada por el aprendizaje de un tipo de marxismo difundido por una serie de manuales de corte estalinista. Se produjo entonces una concepción teleológica de la historia, según la cual el fin que se tenía que alcanzar ya estaba predeterminado. Sólo restaba dar los pasos necesarios que llevaran a él. En ese sentido, los militantes entendían que su actividad estaba esencialmente enlazada al devenir histórico. Es más, aun sin ellos la historia caminaría en la dirección señalada, por eso era mejor estar dentro de la ruta trazada que permanecer fuera de la historia. Este tipo de concepción explica en gran parte la superioridad con que se

²⁰ Enrique Sánchez Hernani, “Nuestra militancia: huyendo del dolor, en pos del cielo”, en *Los caminos*, núm. 3: 60.

²¹ A. Ospina, *op. cit.*: 73.

²² E. Sánchez Hernani, *op. cit.*: 61.

miraba a los no militantes, pues se creía que éstos no habían captado el sentido de la historia.

Con parecida superioridad se veía la actividad de los intelectuales, por considerarla abstracta y sin repercusiones en la práctica, sobre todo la revolucionaria. El militante tenía que trabajar hombro a hombro con el pueblo y, desde esa actividad concreta, proponer soluciones. Así, al menos, era en los años setenta. “La militancia de ahora [la de los ochenta] es una militancia un poco intelectualoide, que discute los problemas al margen de las masas y de alternativas sin ellas” (*Norbert*). En el fondo, se trata de simple asistencialismo, no de acción revolucionaria. Si eran de veras revolucionarios, los intelectuales tenían que pasar por los ritos iniciáticos, al igual que todos los otros militantes: “Pensábamos que el intelectual era un militante más y que tendría que pasar por las medidas de rigor para poderlo aceptar como un ‘bolche’ ” (*Alberto*). Fue difícil valorar el papel del intelectual.

Los militantes se veían a sí mismos como una especie de elegidos, como afortunados a quienes se les había revelado la verdad. Su labor, por eso, era llevar la conciencia al pueblo; una especie de gran cruzada: “[Los militantes] se dedicaban al trabajo de apoyo a los sectores populares, trabajo de concientización ideológica más que todo” (*Norbert*). La tierra prometida sería conquistada. La vida tenía un destino.

Esta manera teleológica de concebir el proceso social producía, a contracorriente, un desprecio por la vida personal. Desde el aspecto físico, como vimos, hasta los aspectos subjetivos e íntimos. La apariencia no importaba, era sólo ornamento que cubría lo esencial: la convicción revolucionaria. Los sentimientos personales tenían un lugar secundario; es más, podían desviar a los militantes de su tarea primera: “[...] mi vida afectiva jugaba un papel importante para mí siempre, pero entendía la vida afectiva como subordinada a la militancia” (*Rosa*). Otros serían más radicales: “La vida sentimental casi no existía. Lo principal era el partido, la militancia” (*Ludolfo*). En todo caso, los sentimientos mejores eran los que se encontraban en la militancia partidaria.

Por otra parte, el sentido hedonístico estaba encarcelado por ser sinónimo de liberalismo, es decir, podía ocasionar el relajamiento de la disciplina. Incluso, se prefería que las amistades y las parejas fueran escogidas dentro de la militancia del propio partido. El revolucionario, lo había dicho el Che Guevara, debía serlo de tiempo completo, en las pequeñas y en las grandes cosas de la vida. Era casi un programa, un estilo de vida, un compromiso vital. De ahí la entrega. El ser militante significaba no sólo “entregar su tiempo, sino, si se quiere, más que sentimientos, la voluntad de querer o hacer algo revolucionario” (*Norbert*). “Los militantes no teníamos individualidad, los logros personales se medían

por los logros del partido”.²³ De este modo, el militante desarrollaba una vida ética ascética y laboriosa. No podía concederse el lujo de gozar los placeres de la vida, por pequeños que fueran.²⁴ En primer lugar, porque estaba llamado a grandes tareas, y en segundo, porque esto le produciría sentimientos de culpa: ¿cómo divertirse si las grandes mayorías (así se decía) viven en la pobreza y en condiciones de explotación?

Es más, los ratos de ocio eran utilizados preferentemente para leer, es decir, para aprender y estar más capacitados para entender la tarea de la transformación social: “Las horas de ocio, fundamentalmente en la noche, las dedicaba a la lectura, no veía televisión, ni cine, ni escuchaba radio” (*León*). El militante también se autolimitaba para beber, asistir a fiestas con amigos y, en casos extremos, hasta comer con gusto. Lo lúdico era reprimido.

Esta formación, entre conventual y casi espartana, sustentaba, de todos modos, la convicción de que se abría una nueva etapa, no sólo de carácter social, sino también personal: “En el proceso de la militancia política hemos aprendido lo que es forjarse un nuevo hombre” (*Alfonso*). Es decir, la militancia se vive como un momento trascendental en un proceso de refundación más general. El hombre nuevo dentro de la nueva patria, “que será socialista o no será”.

La militancia también es una experiencia de aprendizaje y de maduración personal. Ser militante aparecía como una etapa superior en la formación del hombre. La militancia cuajaba a hombres de verdad, a la altura de lo que exigían las circunstancias, rompiendo con lastres del pasado: “Fue un cambio de la visión del mundo que baja una serie de esquemas que tenía desde mis relaciones personales hasta formas de ver la política” (*Alberto*). La militancia en los partidos de cuadros era un espacio donde se fomentaban la moral y la ética. Cuando comienza a relajarse la disciplina del partido, decaen también aquéllas: “Creo que con la pérdida del partido de cuadros se ha perdido mucho el interés por la moral, por la capacidad de afrontar las cosas” (*Rosa*). El partido bolchevique se ajusta a lo que Lewis A. Coser llamaba “instituciones voraces”.²⁵

²³ A. Ospina, *op. cit.*: 73.

²⁴ “Hasta un partido de fútbol de la selección, podría ser considerado una concesión a la burguesía, a veces, intencionalmente se fijaban reuniones de célula los días que jugaba la selección”, A. Ospina, *op. cit.*: 75.

²⁵ Lewis A. Coser dice que las instituciones voraces “exigen una lealtad exclusiva e incondicional y tratan de reducir la influencia que ejercen los papeles y los *status* competidores sobre aquellos a quienes desean asimilar por completo. Sus demandas respecto a la persona son omnívoras”, en *Instituciones voraces. Visión general*, FCE, México, 1978.

Así como la concepción que se tenía sobre el militante exigía su entrega de tiempo completo, subordinando la vida privada, de igual modo necesitaba que su actividad fuera clandestina. Sólo así podría cumplir con su misión. La militancia era un paso muy duro para quien la asumía: “[...] rompí esquemas con la vida normal que podría tener cualquier ciudadano, porque para nosotros significaba una entrega absoluta a las tareas políticas, y creo que esa experiencia fue fundamental” (*Alfonso*). De este modo, lo público y lo privado no eran esferas más o menos autónomas, sino que se relacionaban de una manera asimétrica. Lo privado se daba en función de la vida política. Se producía entonces un juego de máscaras.

En la medida en que la individualidad estaba suprimida, en la vida cotidiana los militantes usaban diferentes tipos de máscaras para esconder su verdadera personalidad, la que vive en la militancia. Ésta no podía aflorar porque, de lo contrario, la condición de clandestinidad se perdería. Por otro lado, en la actividad política clandestina, en donde supuestamente se reconocía el rostro verdadero, lo único que hacían las máscaras era ocultar aquella personalidad que, según vimos, en la vida privada también se escondía. Esta forma de “presentarse” de los militantes necesitaba de un perfil borroso, casi sin rostro, sin individualidad, como de productos en serie, una especie de prototipos: “[...] o sea, que tú lo vas a encontrar en la calle y con verle la pinta ya sabes que es un militante” (*Rosa*).

En otras palabras, esta máscara sobre máscara los hacía llevar una vida esquizofrénica y casi siempre superficial. Esta doble vida se sintetizaba en el uso del seudónimo; ni siquiera se les permitía usar el nombre verdadero, y esto no sólo por cuestiones de seguridad; era parte de un rito, de una forma de pertenecer a un grupo. En este caso, el partido: “[...] es el hecho de sentir la fuerza de un espíritu colectivo. Creo que el partido de cuadros fue especialmente pródigo en generar esa mística, que era muy movilizadora” (*Rosa*).

La vida familiar también era un espacio que permanecía al margen de la vida “real” del militante: “La familia siempre fue un problema accesorio. O sea, yo no daba cuenta a nadie de lo que hacía, ni tampoco me preguntaban, sólo sabían que estaba haciendo algo. Eran dos vidas” (*Ludolfo*). “Para algunos fue más importante convencer a sus padres de la justicia de sus ideas” (*Rosa*); “para otros la incompreensión de la familia produjo la ruptura” (*León*).²⁶

²⁶ Como caso extremo de la relación del militante con su familia se puede reproducir

Respecto a la vida sentimental, las parejas generalmente se formaban dentro de la militancia del mismo partido y “el sexo ocupaba uno de los últimos lugares en la famosa priorización de tareas”.²⁷

Por ser la vida de los militantes tan dura y cerrada, es tan dolorosa para ellos la experiencia de la vuelta a la democracia, ocurrida en 1980. La clandestinidad perdía sentido, los medios de comunicación cuestionaban la pertinencia de seguir usando seudónimos si de verdad se quería ganar audiencia nacional, los cargos públicos a los que se postulaban requerían que todos mostraran la cara en competencia abierta. Dejar los ritos de la militancia también costó. La vuelta a la democracia “significó una adaptación dolorosa de romper esquemas de vida, ese proceso fue una experiencia muy importante [...] era desdogmatizarse y era fundamentalmente encontrar realidades que no habíamos leído ni en Lenin, ni en Mao, ni en otros clásicos” (*Alfonso*). La revolución no estaba “a la vuelta de la esquina”. Cuando irrumpió esta verdad, muchos militantes se quebraron. Todo un proyecto, individual y social, se derrumbaba.

El yo, es decir, el individuo y su subjetividad, se diluye en los militantes de los años setenta para dar paso a una identidad más amplia: el partido, la clase, el pueblo. En cualquier caso, y dadas las características ya mencionadas (el carácter teleológico, la anulación de lo individual, la sumisión de lo privado y la pertenencia a un grupo), la voluntad desaparece. El individuo desaparece entonces como un ser volitivo para constituirse en un factor movilizado por fuerzas externas, las del proceso social regido por leyes determinadas. Y esto a pesar de tenerse siempre presente la frase de Mao: “la fe mueve montañas”. Más allá de una mirada superficial, todo aquello que aparecía como producto de una gran voluntad, como la agitación política, la capacidad organizativa, el trabajo de hormiga, etc., revelaba, en verdad, un debilitamiento de la voluntad. Ello, en la medida en que el horizonte, el final, estaba ya anunciado: la revolución y el socialismo. Los hombres hacen la historia pero no a

el testimonio de Daniel: “Mi madre murió el 30 de septiembre de 1971 y al día siguiente tenía una reunión convocada desde el 28. Al enterarme de la muerte de mi madre, como era ‘bolchevique’, no derramé una sola lágrima. Porque era duro. Cuando estaban velando su cadáver le dije a mi familia que estaba ahí, de luto, triste, llorosa: ‘tengo un examen urgente’, porque sabía que no me iban a decir que perdiera el examen y dejé el velatorio para ir a la reunión, donde llegué y la instalé, de lo más normal, y, a la mitad de la reunión dije: ‘podríamos hacer la reunión un poco más ágil porque ha muerto mi madre y tengo que asistir a su velatorio’”. “Pasiones y desventuras del militante”, en *El Zorro de Abajo*, núm. 3, Lima, noviembre-diciembre de 1985: 19.

²⁷ A. Ospina, *op. cit.*: 75. Sobre el tema, véase también “La pareja en el partido” en *El Zorro...*, núm. 4, Lima, marzo de 1986.

su libre albedrío —había dicho Marx— sino bajo determinadas circunstancias. Algo de esto había en el talante de los militantes setentistas. La fortuna para ellos era que esas circunstancias se engarzaban con un futuro socialista. O al menos así parecía.

En tanto teleología, la voluntad de los sujetos desaparece para convertirse, ellos mismos, en partes de un todo, en engranaje de una maquinaria mayor que se mueve por impulso propio. He aquí nuevamente la supresión de la individualidad. En ese sentido, el mito de la revolución no producía un efecto de acción humana esforzada para cambiar las circunstancias, sino, al contrario, surgía para seguir fielmente el supuesto curso de la historia. Esta lealtad con el fin histórico impedía a los militantes “quebrarse” y les restablecía la fuerza suficiente para seguir en el camino: “[...] no podíamos quebrarnos, porque nosotros habíamos trabajado educando a sectores que estaban dedicados perseverantemente a la revolución, y seguían entrando nuevas generaciones, mirándonos a nosotros como jefes. Entonces, nuestras crisis políticas podían durar un mes, dos meses, pero teníamos que volver, *ya estábamos atrapados sin salida*. Renunciar habría significado una traición” (Alfonso). (Cursivas mías.)

Lo que habría que preguntarse, entonces, es qué tanta voluntad hubieran tenido los militantes si de lo que se trataba no era de seguir el supuesto curso de la historia, sino de hacer “otra” historia. De este modo, detrás de la idea de la revolución como misión liberadora aparecía una racionalidad instrumental, en la que la política se constituía en un medio, el más adecuado quizás, pero un medio de todos modos, para alcanzar la meta revelada. Por ello era frecuente hablar de las fuerzas progresistas, aquellas que llevarían a los hombres siempre hacia adelante, a la meta posible y deseada.

* * *

Creo que ya estamos en condiciones de esbozar un balance, aunque sea provisional. La entrega del militante a una causa —la revolución social— si bien tiene las características que he ido reseñando a lo largo de las líneas precedentes, y que pueden parecer duras, es, sin embargo, expresión de la existencia de ciertos valores muy arraigados en aquellos que sacrificaron las metas personales por las de un nosotros más amplio: el pueblo. En ello, la influencia de la formación cristiana es muy importante. Esto los acerca además a los intelectuales socialistas, quienes racionalizaron su compromiso como la búsqueda de una verdad. En otros términos, tanto en militantes como en intelectuales está presente

una convicción y un compromiso que los llevó a actuar, a no ser pasivos. Dicha entrega militante en la década de los setenta nos explica la presencia exitosa de la izquierda en la política peruana de los últimos años. Por eso, más allá de las críticas que desde ahora podamos hacer a la vida militante (sin entrar en las distinciones que se puedan encontrar en ese afán), lo que hay que subrayar es que se trató de una experiencia fundamental en la política peruana de las últimas décadas, imposible de eludir en nuestros análisis.

Recibido en enero de 1995
Revisado en julio de 1995

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos / Camino al Ajusco 20/Col. Pedregal de Santa Teresa/C.P. 10740/México, D.F./ Fax 645 04 64.

