

# Alberto Flores Galindo: marco sociopolítico, fronteras teóricas y proyecto político

AUGUSTO RUIZ ZEVALLOS

*Universidad Nacional Federico Villarreal*

aruizzevallos@yahoo.es

---

## RESUMEN

*Este artículo busca entender el proyecto político de Alberto Flores Galindo a partir de su trabajo intelectual como historiador. Realiza una historia interna, precisando la dinámica de incorporación de aproximaciones teóricas y metodológicas que, desde un predominio de lecturas marxistas, se desplazan hacia conceptos de corrientes ajenas al marxismo, y simultáneamente desde un énfasis en las estructuras hacia un énfasis en la subjetividad. Esta dinámica de incorporación será la base teórica para su desempeño como historiador y como intelectual-político que a partir de 1980 empieza a ofrecer un proyecto a la izquierda peruana. A fin de entender lo anterior, también se realiza una historia externa, vinculando los condicionamientos sociales y político-ideológicos de partida —que le permiten, a la vez, ampliar su frontera teórica y fijar sus límites— y las cambiantes coyunturas políticas en el Perú con los cambios operados en su pensamiento histórico-político.*

**Palabras clave:** *Alberto Flores Galindo, revolución, izquierda peruana, frontera teórica, proyecto político*

**ABSTRACT**

*This article aims to lead to a deeper understanding of the political project of Alberto Flores Galindo by examining his intellectual work as an historian. It will begin from an internal perspective by looking at the dynamics involved in the incorporation of theoretical and methodological approaches in which Marxist concepts predominate but then which begin to assimilate non-Marxist concepts and currents. At the same time emphasis on structures gives way to emphasis on subjective interpretations. This dynamics of incorporation came to be the theoretical operating mode which he used as an historian and political intellectual which from 1980 on he began to develop as an intellectual construct for the Peruvian left. In order to understand this development we also need to look at the external context, that is, the social, political, and ideological background which allowed him to go beyond his theoretical frontier and fix new limits. In other words, the changing political ambience in Peru influenced the changes in his political and historical thought.*

**Key Words:** *Alberto Flores Galindo, Revolution, Peruvian left, Theoretical frontier, Political project*

---

**A**lberto Flores Galindo fue uno de los historiadores más importantes del Perú post oligárquico. Destacó por su calidad académica y también por su sincero compromiso político. Realizó contribuciones tanto a la historia como a las elaboraciones ideológicas específicas que buscaban orientar la acción política de un sector de la izquierda peruana, en ambos casos mediante libros, ensayos académicos y artículos periodísticos. Podemos decir que Flores Galindo diseñó, en la década de 1980, un proyecto político a partir de su trabajo intelectual como historiador. Sin ese quehacer, no habría habido una propuesta como la que elaboró, ya que su idea de forjar una gran utopía extraía su fuerza fundamentalmente de la evidencia histórica. En el presente artículo, nos proponemos estudiar la naturaleza de ese proyecto, los condicionamientos históricos de su gestación, sus bases teóricas y el razonamiento que despliega su autor, así como los mecanismos involuntarios que juegan como trampas en su confección. Este objetivo nos ha llevado a combinar dos estrategias: en primer lugar, el estudio de sus ideas a partir de su temprano compromiso con el socialismo y su formación como historiador —es decir, una *historia interna* de su pensamiento, que relacione la adquisición de conceptos con su producción académica y esta última con sus proposiciones políticas—; y en segundo lugar, el análisis de las relaciones entre esta adquisición/producción académica y las condiciones sociales y políticas próximas a nuestro personaje —es decir, una *historia externa*, que implica poner atención a las redes sociales y políticas en las cuales se hallaba inmerso, así como a las cambiantes coyunturas en las que desarrolló su trabajo como intelectual-político—.

Ambos acercamientos, en el presente artículo, van entrelazados de principio a fin. En la primera parte, mostramos los condicionamientos históricos de Flores Galindo, destacando sus orígenes sociales, y describimos su temprana adscripción ideológico-política en el marco

de la heterodoxa «nueva izquierda», para plantear que ambos hechos constituyeron la base que hizo viable una considerable expansión de las fronteras teóricas hasta un punto sin el cual su proyecto no habría podido presentarse como una alternativa dentro del conjunto de las propuestas estratégicas de la izquierda peruana. En la segunda parte, exponemos los límites que impuso la adscripción ideológico-política y cómo estos no pudieron ser sorteados por Flores Galindo de una manera que le permitiera incorporar los conceptos necesarios para que el proyecto político se encaminara por una senda realista y pluralista. Finalmente, analizamos el proyecto mismo en tanto resultado de todo lo anterior, situándolo en el contexto de los debates en el seno de la izquierda de la década de 1980 y en el conjunto de la sociedad peruana.

#### **EXPANDIENDO LAS FRONTERAS CONCEPTUALES**

La vida de Flores Galindo coincide con el periodo de mayor vitalidad de la izquierda peruana. También su muerte, en 1990, fue simultánea con el colapso electoral de esta tendencia. Lo dicho solo sería un dato más si no fuera porque la izquierda fue la fuente decisiva de su identidad, una dimensión primordial en la vida del destacado historiador. Flores Galindo fue, ante todo, un socialista, un revolucionario y —como tal— un partícipe del mensaje de justicia e igualdad que la izquierda ofreció a los peruanos a lo largo de décadas. Fue socialista mucho antes de convencerse de su identidad profesional, de encontrar la clave que haría compatible su destino como historiador con el de hombre de izquierda. En este sentido (pero solo en este sentido), se podría decir que su caso fue similar al de otros hombres y mujeres —estudiantes, obreros o profesionales— que abrazaron la causa del socialismo en el Perú. Fue semejante al de muchos intelectuales de la —llamada por él mismo— «Generación del 68», la cual fue impactada por la Revolución Cubana, las grandes movilizaciones campesinas y el crecimiento de la clase obrera. También por el gobierno de Juan Velasco Alvarado, el jipismo y la guerra de Vietnam. Se trataba de jóvenes procedentes de la Universidad de Ingeniería, San Marcos, la Católica o la Agraria, «emotiva o coactivamente marxistas»,

según Manuel Burga,<sup>1</sup> y que veían, como recordó Flores Galindo, «la necesidad imperativa de hacer la revolución».<sup>2</sup>

La revolución es el concepto clave en el que Flores Galindo nace y crece como intelectual comprometido. Es, por supuesto, el proyecto que elaboró el marxismo clásico: la conquista violenta del Estado para liquidar a la clase dominante e instaurar un régimen de democracia socialista, sin pluralismo político, que lleve a una sociedad sin clases y sin Estado. Situado en el Perú, el concepto reúne a la vez la estrategia, el destino y la moral con los que apareció la izquierda de la década de 1960, en respuesta a «la convivencia» del aprismo con la oligarquía y al «aburguesamiento» del viejo Partido Comunista (PCP). La revolución es el principio axial tanto de los grupos maoístas que emergieron tras la ruptura del mencionado PCP en 1964 (Bandera Roja, Sendero Luminoso y Patria Roja, principalmente) como de las organizaciones que conformaron la llamada «nueva izquierda», básicamente el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), Vanguardia Revolucionaria (VR) y los nuevos trotskistas.<sup>3</sup> Pero a diferencia de las agrupaciones prochinas o prosoviéticas, la «nueva izquierda», con cierta actitud heterodoxa, hacía hincapié en la misión de cada pueblo de diseñar su propia vía revolucionaria para la toma del poder y la construcción del socialismo, tal como lo venía demostrando la experiencia cubana. El joven Flores Galindo, en momentos sucesivos, militó en partidos de la «nueva izquierda». Por ello, pudo criticar y hasta condenar el «socialismo real» de la Unión Soviética o la invasión de este país a Checoslovaquia, compartiendo incluso los

<sup>1</sup> Burga, Manuel. *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2005, p. 109.

<sup>2</sup> Flores Galindo, Alberto. «La generación del 68: ilusión y realidad». En Flores Galindo, Alberto. *Obras completas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1997, t. VI, p. 117.

<sup>3</sup> A los que se sumaron, en los años setenta, los varios desprendimientos del MIR y de VR —el Partido Obrero Marxista Revolucionario y el Partido Comunista Revolucionario, principalmente—, el grupo Sociedad y Política, y, ligado a este, el Movimiento Socialista Revolucionario.

ímpetus de la crítica libertaria, pero al mismo tiempo se mostró muy tolerante con el régimen castrista.<sup>4</sup>

Partimos, pues, de que para entender a Flores Galindo es imprescindible tomar en cuenta su postura ideológico-política, pero esta última, en su caso, no se puede entender sin considerar el ámbito social de donde surge. Hijo único de un hogar católico, emparentado con Federico Flores Galindo, un escritor que buscaba instalarse en la tradición criolla, se formó en una escuela religiosa, el colegio La Salle, y luego estudió historia en una institución particular, la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), junto con otros jóvenes que procedían de una clase media con características de grupo étnico.<sup>5</sup> Él mismo pensaba que era percibido por los obreros como un joven «con cierto aire miraflorentino», del mismo modo que muchos de sus compañeros, quienes, además, asumieron la «marcha al pueblo» como una aventura pasajera: «cuando finalmente se casaron, buscaron otros rostros», y cuando intentaron una ruptura con los padres, esta fue más simbólica que real.<sup>6</sup> Gente con sensibilidad social y a la vez portadora de valores sistémicos (matrimonio, racismo estético, colegios privados para los hijos, poder familiar), que asumió un discurso que recusaba el reformismo, pero que —entre otras cosas, por su apego a esos valores— tampoco daba un paso decisivo en un sentido

<sup>4</sup> Una actitud que mantuvo incluso en los años ochenta, cuando intelectuales de su generación empezaban a desilusionarse del sistema cubano. Ver Portocarrero, Gonzalo. «Viva el socialismo». *Márgenes*. 7 (enero de 1991), p. 130.

<sup>5</sup> Entre los estudiantes de la PUCP había un grupo importante con características comunes, que incluía el fenotipo, «un fuerte predominio de jóvenes de raza blanca», como han recordado algunos historiadores —como José Luis Rénique (comunicación personal)— que estudiaron en dicha universidad en los años setenta. Además, hay que agregar que los integrantes de VR «eran de familias acomodadas» y que muchos venían del exclusivo colegio Santa María (Gonzales, Osmar. *Señales sin respuesta. Los zorros y el pensamiento socialista en el Perú, 1968-1989*. Lima: Editorial Preal, 1999, p. 91).

<sup>6</sup> Flores Galindo, «La generación del 68», p. 225. El autor señala una excepción: Julio César Mezzich, quien se casó en Andahuaylas con una mujer campesina. A este caso habría que agregar el de Peter Cárdenas Schulte, quien desposó a una mujer de un pueblo joven limeño. Coincidentemente, ambos tomaron el camino de las armas: mientras Mezzich se unió a Sendero Luminoso, Cárdenas Schulte integró el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru.

revolucionario.<sup>7</sup> Ese era el perfil social dominante en la PUCP en los años sesenta y setenta. En este mundo, donde antes no pudieron prosperar ni el estalinismo de viejo cuño ni el aprismo y sí la Democracia Cristiana, hacia finales de los sesenta tampoco pudieron hacerlo los grupos maoístas, pero sí el MIR y, sobre todo, VR.

Todo lo anterior es importante porque nos permite conocer los marcos sociales y políticos a partir de los cuales Flores Galindo realiza su trabajo intelectual. Si bien no es posible formalizar asociaciones estrictas entre nivel socioeconómico y adscripción ideológico-política, por un lado, y nivel teórico-académico, por el otro, es importante señalar que, en ese contexto histórico, los orígenes sociales tenían un fuerte peso para este tipo de definiciones. Los alumnos pobres de San Marcos y de las universidades de provincias, en gran medida ex campesinos, preferían a Mao Tse Tung debido a la pulcritud de sus explicaciones («claras como el agua de los puquios», según Julio Cotler) y también porque ellas sintonizaban con sus experiencias familiares en el campo.<sup>8</sup> Era, pues, una lectura con anclajes sociales, que, en el contexto del sectarismo, se convirtió en la vía segura hacia el autoencierro conceptual.<sup>9</sup> Esto hizo que en San Marcos, al igual que en otras universidades nacionales, abundaran tesis o libros de

<sup>7</sup> Por cierto, no pensamos que la extracción social lo explica todo, pues la misma conducta política fue asumida por los líderes del Partido Comunista del Perú-Patria Roja. Como hemos expuesto en otro trabajo, fue su presencia en la conducción de masas que tenían cierta capacidad para organizar la movilización en defensa de sus intereses concretos lo que contribuyó a institucionalizar a la izquierda. Véase Ruiz Zevallos, Augusto. «Entre la realidad y el mito». *Gaceta Sanmarquina* (noviembre de 1993), p. 3.

<sup>8</sup> «La mayoría de esos nuevos estudiantes, que venían de ciudades o pueblos muy ligados al medio rural y sumidos en el atraso de este, en especial en la sierra, indudablemente se sentían atraídos por una doctrina política de otra latitud también básicamente rural, en cuyos textos también los ejemplos eran referentes al campo y la naturaleza» (Lynch, Nicolás. *Los jóvenes rojos de San Marcos*. Lima: El Zorro de Abajo Ediciones, 1990, p. 65).

<sup>9</sup> El sectarismo de las dirigencias estudiantiles y docentes, según denunció Flores Galindo, condujo a «una evidente ignorancia que lleva[ba] a proscribir, por ejemplo, de los seminarios y cursos de San Marcos» la obra de John Murra (Flores Galindo, Alberto. «Lamentable malentendido». En Flores Galindo, Alberto. *Obras completas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1996, t. V, p. 152). Todo ello privaba a los futuros profesionales de la historia de mayores horizontes.

historia o antropología inspirados en conceptos y razonamientos maoístas, influencia de la que podían escapar los jóvenes que se identificaban con los grupos de la «nueva izquierda», pues estos les permitían acceder a redes de relaciones y «redes teóricas» similares a las de las universidades privadas. Este fue el caso de Nicolás Lynch, estudiante en los años setenta con fuertes simpatías por el maoísmo, explicables por situaciones personales más que sociológicas,<sup>10</sup> quien, influido por su militancia en el grupo Crítica Marxista Leninista, en VR y luego en el Partido Comunista Revolucionario, realizó una tesis de algún modo contraria a la idea de la pertinencia del maoísmo como alternativa política.<sup>11</sup> Esto fue el comienzo de una carrera que lo llevaría a México e Inglaterra, y, en política, al grupo de «Los Zorros». Otro ejemplo es el de Rodrigo Montoya, procedente de una clase media ayacuchana (aunque empobrecida) y con redes políticas en el marco de la «nueva izquierda», que lo condujeron a encontrar en los libros de Louis Althusser la base teórica para realizar un estudio sobre «el carácter capitalista de la sociedad peruana»,<sup>12</sup> colocándose así en abierta polémica con aquellos sociólogos que, inspirándose en Mao, sostenían que la sociedad peruana era semifeudal.

Mientras que San Marcos era «un templo a Mao Tse Tung»,<sup>13</sup> en donde «*Pekín Informa* se leía al mismo tiempo que *El Comercio* o *La Prensa*»,<sup>14</sup>

<sup>10</sup> «De carácter radical, apasionado y explosivo, siempre optó por decisiones drásticas y extremas», comenta Osmar Gonzales. A los catorce años, recuerda el mismo Lynch, se distanció de la Iglesia, «aunque no de cierta vocación religiosa, como es fácil constatar por el maoísmo que asumí después» (Para ambas referencias, ver Gonzales, *Señales sin respuesta*, p. 47).

<sup>11</sup> Esto en la medida de que allí sostenía que las luchas campesinas de finales de los cincuenta y comienzos de los sesenta «expresan el ocaso de la predominancia semifeudal y la consolidación del capitalismo como modo de producción principal». Ver Lynch, Nicolás. «Crisis de la semifeudalidad y luchas campesinas en el Perú (1958-1964)». Tesis de bachiller en Sociología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975.

<sup>12</sup> Montoya, Rodrigo. *Acerca del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*. Lima: Ediciones Teoría y Realidad, 1970.

<sup>13</sup> Ver Lynch, *Los jóvenes rojos de San Marcos*, p. 64.

<sup>14</sup> «Los recuerdos de Ñique de la Puente» (Entrevista a José Antonio Ñique de la Puente). *Inkarri*. 2 (abril de 1981), pp. 140-141.

la PUCP era un espacio en el que convivían tendencias conservadoras, de raigambre colonial, y tendencias modernas. En la sección de Historia, el discurso tradicional imperaba sobre un nascente discurso etnohistórico, aunque de derecha, inspirado en John Murra, mientras que en la Facultad de Ciencias Sociales el socialcristianismo iba dejando el paso a un marxismo muy ligado a los debates de la «nueva izquierda», especialmente a los planteamientos de VR sobre el desarrollo capitalista y su intento de fusionar a Trotski y Mao con la teoría de la dependencia; un marxismo que no estaba obsesionado con la idea de pureza. También se abrió paso a las nascentes ideas de la Teología de la Liberación, una lectura de las Escrituras a partir de categorías marxistas, principalmente. La conexión con el mundo académico europeo era ya entonces fuerte. A fines de los sesenta, varios profesores —Rolando Ames, Gustavo Gutiérrez y otros— volvieron de Europa, casi al mismo tiempo en que arribó al Perú el sociólogo Denis Sulmont. Heraclio Bonilla, antropólogo e historiador económico, llegó a la PUCP con un enfoque marxista riguroso, una preocupación política dentro de los esquemas de la «nueva izquierda» y algunos proyectos académicos.<sup>15</sup> Allí, la circulación de las ideas y el equipamiento bibliográfico eran inmensamente mayores que en otras universidades: historia tradicional, etnohistoria e historia económica estaban a disposición de los alumnos, al igual que el marxismo clásico (Karl Marx, Friedrich Engels y Lenin) y el marxismo heterodoxo (especialmente György Lukács, Jean Paul Sartre y Louis Althusser).

Estamos presentando un escenario favorable para la formación de un joven intelectual que, aparte de sus quehaceres estrictamente académicos, desarrolla también tareas de activismo político en algunas fábricas de Lima y asume como propia la noción del intelectual comprometido con la causa revolucionaria, que lo hará preguntarse, de manera casi obsesiva, por la utilidad del historiador.<sup>16</sup> Este compromiso y sus vínculos

<sup>15</sup> Al poco tiempo, Bonilla se incorporó al grupo Sociedad y Política, que dirigía Aníbal Quijano, quien antes había mantenido vínculos con VR.

<sup>16</sup> Asunto que resolverá en Francia. Ver *Alberto Flores Galindo. Cartas de Francia, 1973-1974*. Compilación y edición de Manuel Burga. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, Asamblea Nacional de Rectores, 2010.

académicos con Bonilla condujeron a Flores Galindo a realizar una tesis sobre el proletariado minero de la Cerro de Pasco en los principios del siglo XX, un estudio en donde se condensan los cambios sociales de la época (en los sesenta hubo un fuerte crecimiento de la industria y una reciente clase obrera); la nueva historia, que empieza a interesarse en las clases populares; la circulación de teorías; y, junto con todo lo anterior, la creatividad y perspicacia del mismo Flores Galindo. Es una historia de masas trabajadoras, de sus luchas y de sus manifestaciones políticas, saludablemente atada a la historia económica. Resulta interesante la referencia a las obras de José María Arguedas —tanto a las literarias como a las científicas— para describir a los nuevos mineros —indios comuneros (generalmente altivos) y no colonos (más sumisos)—, pero ellas son solo utilizadas como fuentes para entender el ámbito social de donde salieron esos nuevos trabajadores. Aunque lo parezca —sobre todo cuando se muestra a obreros que seguían siendo campesinos indios—, todavía no está presente la cuestión de la defensa cultural ante Occidente.<sup>17</sup> Se trataba de problemas relacionados con temas clásicos de la historia económica, planteados entre otros por Lenin, en su estudio sobre el capitalismo en Rusia, y Witold Kula, en sus trabajos sobre la clase obrera,<sup>18</sup> textos que inspiran en parte la tesis de Flores Galindo. Ambos autores, pero especialmente el segundo, lo llevan a pensar que «los campesinos se resisten siempre a la proletarianización».<sup>19</sup> Eric Hobsbawm le proporciona argumentos para esa historia atada a la estructura económica: los mineros eran gentes «prepolíticas» que, siendo aún aldeanos, «no poseen una ideología que corresponda a su centro de trabajo».<sup>20</sup> Althusser, por su

<sup>17</sup> Si algo de premonitorio hay en esa referencia, es el uso de lo científico y lo no científico (y de Arguedas) para dar sustento a sus afirmaciones. Pero nada más que sea relevante.

<sup>18</sup> Lenin. «El desarrollo del capitalismo en Rusia». En Lenin. *Obras completas*. Buenos Aires: Editorial Cartago, 1970, t. V; Kula, Witold. *Investigaciones comparativas sobre la formación de la clase obrera*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1961.

<sup>19</sup> Flores Galindo, Alberto. «Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930 (Un intento de caracterización social)». En Flores Galindo, Alberto. *Obras completas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, 1993, t. I, p. 54.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 85.

parte, le hace entender la relación entre la ideología revolucionaria (de los comunistas de 1930) y la experiencia real y concreta de los trabajadores: irónicamente, hombres que se llamaban marxistas —comenta Flores Galindo—, «que había que suponerlos materialistas, es decir realistas, actuaban como si las ideas, por sí solas, pudieran transformar la realidad».<sup>21</sup> La apuesta del historiador peruano es definitivamente por el realismo, una actitud lejana del voluntarismo utópico. La obra de Lukács, mencionada en la introducción como inspiración teórico-metodológica, no es citada en el cuerpo de la tesis, pero su presencia es destacable incluso en trabajos inmediatamente posteriores que dan importancia decisiva a los soportes materiales. En 1974, por ejemplo, Flores Galindo publica «Nacionalismo y estructura colonial», un artículo en el que, siguiendo el método propuesto por el filósofo húngaro en *Historia y conciencia de clase*,<sup>22</sup> se pregunta «si las estructuras materiales de la época hacían posible concebir el nacionalismo».<sup>23</sup> Había, pues, una visión fuertemente orientada a los factores estructurales, a pesar de que por esos años el historiador peruano ya admiraba a autores como Jean Paul Sartre y Franz Fanon. Es posible que en esta orientación a favor de una lectura realista tuvieran que ver los golpes sufridos en la década de 1960 por los movimientos insurgentes inspirados en la Revolución Cubana y, en particular, los debates que suscitó en los grupos de izquierda —entre ellos VR— el fracaso del MIR, severamente criticado por subestimar los obstáculos que se presentaban a la revolución.<sup>24</sup> Coincidentemente con ese énfasis en las estructuras, en esos años Flores Galindo dejó la militancia del MIR e ingresó a VR.

<sup>21</sup> Ib., p. 121.

<sup>22</sup> Lukács, György. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1969.

<sup>23</sup> Flores Galindo, Alberto. «Nacionalismo y estructura colonial». En Flores Galindo, Alberto. *Obras completas*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo, CONCYTEC, 1996, t. IV, p. 252.

<sup>24</sup> En general, casi todos los grupos de izquierda señalaron el error del MIR. Por entonces, se discutía la idea del «mínimo indispensable de organización partidaria» para poder pasar a la fase de lucha armada. El mínimo del MIR era un foco guerrillero de veinte a treinta combatientes (Comité Ejecutivo Nacional. *La estrategia y la táctica, el partido y las formas de lucha*. Lima: Vanguardia Revolucionaria, 1968).

En estos inicios, ya podemos apreciar las dos coordenadas que marcarán tensamente la formación intelectual de Flores Galindo: en primer lugar, una línea de trabajo que incluye a autores marxistas y no marxistas; y en segundo lugar, una preocupación por el peso explicativo de las estructuras y de los sujetos. Aunque permanentes en su preocupación teórica y metodológica de principio a fin, las formas como se articulaban los acentos en uno u otro lado de cada una de las oposiciones no siempre fueron las mismas. Así, por ejemplo, al principio —como acabamos de ver— hay un amplio predominio de la literatura académica marxista, pero a partir de su estadía en Francia esta tendencia empieza a decaer.

En cuanto a la segunda coordenada, la tendencia sigue siendo a favor de las estructuras. Efectivamente, la influencia de la Escuela de Annales y de otros historiadores (marxistas duros, como Pierre Vilar, y no marxistas, como Fernand Braudel y Ruggiero Romano, de quienes fue alumno, además de Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Duviols, Nicos Poulantzas, Claude Lévi-Strauss y Nathan Wachtel) le suministró un marco explicativo gracias al análisis de las relaciones entre las distintas estructuras que integran la sociedad en los periodos largos y en las coyunturas. Vilar, y en particular su estudio sobre Cataluña, sirvió de inspiración para adentrarse en la historia regional, lo que dio como fruto *Arequipa y el sur andino*,<sup>25</sup> una investigación compleja donde la geografía y los circuitos económicos apenas dejan espacio a la acción intencional. Las mentalidades (cuya historia aprendió de las lecturas de las obras cumbres de Lucien Febvre, George Duby y Philippe Ariès, así como de los primeros trabajos de Jacques Le Goff y Michel Vovelle) son entendidas como cárceles en las que los sujetos tienen escasos márgenes de acción. Esta es la visión que Flores Galindo y Manuel Burga empiezan a trabajar en 1978 cuando analizan la mentalidad oligárquica en el Perú. Los miembros de la oligarquía aparecen atrapados en una serie de prácticas

<sup>25</sup> Cáceres, Eduardo. «Introducción». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. I, p. XXI. Ver Vilar, Pierre. *Cataluña en la España moderna. Investigaciones sobre los fundamentos modernos de las estructuras nacionales*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988; y Flores Galindo, Alberto. *Arequipa y el sur andino (Ensayo de historia regional. Siglos XVIII-XX)*. En Flores Galindo, *Obras completas*, t. I, pp. 230-430.

cotidianas conducentes a la evasión, sea en el pasado colonial o en los fumaderos de opio, que les impiden convertirse en una clase burguesa. Todavía no aparece una concepción dinámica de la mentalidad; aún se trata de una estructura. Sin embargo, no es un soporte material, sino una dimensión de la subjetividad que contiene la idea de inconsciente, que posteriormente va a llamar la atención de Flores Galindo como mecanismo para entender los hechos íntimos que están detrás de las acciones. Con todo, sea que se trate de autores marxistas o no marxistas, las influencias para desarrollar una historia que ponga el acento en los soportes estructurales, no solo económicos, aunque sin la desaparición de los sujetos, seguirán prevaleciendo con su viaje a Francia.

Prevalecerán, pero sin que logren detener la tendencia paralela. Así, por ejemplo, en el campo del marxismo, a las menciones de Lukács, Althusser y Vilar, se sumaron algunos autores ya conocidos, como Sartre, y se añadieron nuevos, como Antonio Gramsci y Edward Palmer Thompson, más ligados con el tema de la voluntad que con las estructuras, al menos en la lectura que empieza a realizar nuestro personaje. Sartre había sido una influencia importante en las reflexiones morales de Flores Galindo, visible en su juventud y en su *Carta a los amigos*,<sup>26</sup> pero en los años setenta, Sartre y su aporte al materialismo histórico, el de la *Crítica de la razón dialéctica*,<sup>27</sup> adquieren mayor importancia. ¿Son las estructuras esas cárceles que condicionan a los hombres o son los hombres quienes modifican las estructuras? No por casualidad un epígrafe de Sartre encabeza en 1977 un trabajo que Flores Galindo y José Deustua desarrollaron para entender el destino del Apra y del PCP en la crisis de 1930-1931. ¿Son factores como las dimensiones de la clase obrera y el desarrollo capitalista los que explican el fracaso del PCP en la conducción del movimiento de masas, o también lo son los errores tácticos de la dirigencia comunista de entonces? Anteriormente (1976), Flores Galindo había puesto un rotundo énfasis en los sujetos. Tras mostrar

<sup>26</sup> Flores Galindo, Alberto. «Reencontremos la dimensión utópica. Carta a los amigos». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, pp. 381-390.

<sup>27</sup> Sartre, Jean Paul. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1979.

la importante actividad desplegada por los comunistas en el seno del pujante movimiento sindical y su repentino retroceso en él para beneficio del Partido Aprista, se concentra en las limitaciones tácticas del PCP, referidas a una nula política de alianzas y a una interpretación errónea de las luchas populares, que lo llevaban a pensar que «la revolución proletaria estaba a la orden del día».<sup>28</sup> Pero en 1977, en el artículo que escribe con Deustua, se intenta dar una respuesta céntrica, lúcidamente equidistante de interpretaciones deterministas y voluntaristas, aunque el énfasis está puesto más en la estructura: los comunistas de esos tiempos no pudieron hacer más debido a una serie de límites estructurales, como, por ejemplo, el tamaño y la maduración de la clase obrera.<sup>29</sup> En 1980, al prologar un libro de Carmen Rosa Balbi, quien ponía en el centro la acción política cuando explicaba el fracaso del PCP en la coyuntura de 1930-1931, Flores Galindo termina suscribiendo la posición de la autora.<sup>30</sup>

El interés en el problema del sujeto y la estructura, ya para otro momento histórico, reaparece para Flores Galindo en 1980, en un trabajo realizado con Burga que tenía como propósito entender el movimiento campesino de los años sesenta: ¿era este un resultado de la crisis del agro? ¿O la crisis de la hacienda se explicaba también por los movimientos campesinos? Para ambos autores, la participación continua de colonos de hacienda en las protestas a partir de 1945 no se debía a cambios estructurales en el agro, puesto que dicha participación se había inaugurado en realidad en la década de 1920.<sup>31</sup> En estos acercamientos, el sujeto está en el centro de su atención. Con el paso de los años, aunque con retrocesos, se puede percibir en Flores Galindo un acercamiento cada vez mayor al protagonismo del sujeto.

<sup>28</sup> Flores Galindo, Alberto. «Los comunistas y la crisis del 30». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. IV, p. 393.

<sup>29</sup> Deustua, José y Alberto Flores Galindo. «Los comunistas y el movimiento obrero». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. I, pp. 150-155.

<sup>30</sup> Flores Galindo, Alberto. «Prólogo a *El Partido Comunista y el Apra en la crisis revolucionaria de los años treinta* de Carmen Rosa Balbi». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. V, p. 166.

<sup>31</sup> Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo. «Feudalismo andino y movimientos sociales (1866-1965)». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. V, pp. 167-245.

Sin embargo, sería un error pensar que esta manera de enfocar la historia fue reforzada únicamente por la relectura que hace de Sartre. En 1974, descubre a Gramsci, hecho importante para poner el peso de la balanza en el sujeto en un sentido amplio, que en ese momento designa gruesamente como «clases».<sup>32</sup> Pero a pesar de que destaca la novedad de conceptos como hegemonía, bloque histórico y revolución pasiva; y no obstante que, ya en Lima, reclama poner en práctica la teoría de Gramsci a la hora de investigar;<sup>33</sup> y a pesar de que algunos de dichos conceptos están presentes en el estudio que realiza con Burga sobre la «República Aristocrática», no hay una orientación gramsciana en sus investigaciones, es decir, una perspectiva que lo lleve a conclusiones académicas —que, a su vez, allanen una reflexión política— más allá de poner a los sujetos en el centro, lo que empezaba a ser común en el Perú a mediados de los setenta.<sup>34</sup> No descartamos, por ello, el papel que haya podido jugar

<sup>32</sup> En mayo de 1974, le transmite a Manuel Burga el entusiasmo y asombro que le suscita Antonio Gramsci: «lo revelador de todo ese mundo teórico es que al parecer el centro del marxismo no está dado por la economía, por el estudio de la estructura, sino por el estudio de la política, pero la política como confluencia de lo político propiamente dicho [...] en el que confluyen la economía, la cultura, la sociedad: volver al hilo conductor de la lucha de clases. Pensar la historia en términos de clases más que de estructuras» (*Alberto Flores Galindo. Cartas de Francia, 1973-1974*, p. 74).

<sup>33</sup> Flores Galindo, Alberto. «Presentación y selección de textos». En *La historia como ciencia social (problemas, métodos y técnicas en la investigación histórica)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1975, t. I, p. VIII.

<sup>34</sup> El énfasis en la voluntad, además, encajaba bien con la teoría leninista, dominante en la «nueva izquierda» de los años setenta y en la ciencia social ligada a ella, como recuerda un testigo de la época: «De Gramsci se destacó, casi como emblema, su artículo de 1917, “La revolución contra *El Capital*”, manifiesto del “voluntarismo” o si acaso del “historicismo” del marxismo italiano de los setenta» (Rochabrún, Guillermo. *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2007, p. 23). Sin embargo, para entender bien la significación de la lectura gramsciana, habría que precisar que, por entonces, el Partido Comunista Italiano había dejado atrás al gramscismo primigenio, el de los consejos de fábrica, para asumir el de *Los cuadernos de la cárcel* y, con él, conceptos como hegemonía o bloque histórico, que llevaron a formular la estrategia del Eurocomunismo. En Brasil, los seguidores de Gramsci se asociaron con el pujante movimiento obrero de Sao Paulo, que en 1980 fundó el Partido de los Trabajadores, hoy en el poder; mientras que en la Argentina, los gramscianos de *Pasado y Presente*, que ya a comienzos de los setenta habían dejado

la coyuntura en esas preferencias y, en general, en los cambios en su visión de la historia. Así como el clima político tras la derrota del MIR tuvo relación con su énfasis académico en las estructuras, el auge de la izquierda y del movimiento popular tuvo, sin duda, impacto en su posición crecientemente favorable al análisis de los sujetos y al voluntarismo. De hecho, al respaldar la tesis de Balbi sobre la responsabilidad de los comunistas en los años treinta, lo hace explícitamente estimulado por la responsabilidad de los dirigentes de 1980 en la división de la Alianza Revolucionaria de Izquierda (ARI).<sup>35</sup> Un fuerte estímulo para realizar una lectura voluntarista fue la importante votación que habían logrado los políticos de izquierda dos años antes. El destacado historiador interpreta este resultado como la búsqueda por los sectores populares de una estrategia de cambio radical. La prueba estaría en la imagen del candidato de izquierda más votado, Hugo Blanco, que era «la de un guerrillero» que había dicho «lo que querían oír los pobladores», es decir, «que en este país la revolución es posible».<sup>36</sup> Esa coyuntura colabora en su revisión del peso de los sujetos en la historia y acelera su propia actividad como intelectual-político, lo que se traduce en una crítica de los sujetos conscientes del presente, particularmente de los partidos de izquierda. Es esa labor la que lo empuja también a pensar que los hechos, en el pasado, pudieron ser de otra manera.

atrás la vía revolucionaria, optaron por Gramsci como el «teórico de la hegemonía», lo que implicaba dejar definitivamente el tema de la revolución por el de la democracia radicalizada (Burgos, Raúl. *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de "Pasado y Presente"*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004, pp. 231-296). En el Perú de la década de 1980, los gramscianos se ubicaban dentro del grupo de «Los Zorros».

<sup>35</sup> Dice el autor: «Es habitual en los análisis marxistas subrayar las determinaciones: vieja herencia de una visión estalinista de la historia, fácilmente resumible en la frase según la cual "sucede lo que tenía que suceder" y que reduce el pasado a un mecanismo de relojería tan preciso como monótono. Precisamente en estos días [luego del fracaso de la ARI] resurgen estas concepciones demasiado arraigadas en nuestra izquierda. De ahí la explicación de esa crítica, a veces agresiva, con la que Carmen Rosa Balbi enfrenta a estos planteamientos» (Flores Galindo, «Prólogo a *El Partido Comunista*», pp. 165-166).

<sup>36</sup> Flores Galindo, Alberto. «Voto por Blanco». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. V, p. 91.

Aunque Gramsci deja de ser una referencia importante en el pensamiento de Flores Galindo, dicho autor y Sartre lo fueron preparando para un veloz despegue del suelo de las estructuras, en especial las económicas, a partir de 1980, vía sus estudios sobre José Carlos Mariátegui, la utopía andina y otros que publica en *Tiempo de plagas* o quedaron inéditos.<sup>37</sup> Lo anterior ocurrió, entre otras cosas, porque lograron distanciarlo de Althusser mucho antes de conocer la feroz crítica de Thompson y su reflexión en torno a la capacidad de agencia de los subalternos. Este último autor, sin embargo, le aporta a Flores Galindo conceptos que permiten operacionalizar esa dinámica de los sujetos en los temas que investiga. Su presencia en la obra del historiador peruano se deja sentir en la comprensión de los grupos sociales, que no solo se constituyen por su ubicación en el aparato productivo, sino también en la lucha misma (en esa lucha de clases sin clases, al decir de Thompson), idea que, en el caso de Flores Galindo, está presente principalmente en *Aristocracia y plebe*, un análisis de la sociedad limeña de finales del XVIII, el que encajaba con su recurrente desestimación de categorías «estructurales» del marxismo clásico, como «modo de producción». De Thompson, el historiador peruano extrae la noción de «experiencia», un argumento más en contra del objetivismo y a favor de las nociones legitimizantes: se trata de una subjetividad referida a convicciones profundas de los actores sociales, que guarda cierto aire de familia con la *mentalité* de

<sup>37</sup> Asunto que —conviene insistir— no se produce de manera inmediata y lineal, como venimos indicando. Antes de 1980, hubo estudios que ya iban en esta dirección: en 1974-1975, tenemos sus trabajos sobre Tupac Amaru, Haya de la Torre y Mariátegui, y acerca de los comunistas de los años treinta, que ya indicamos (ver Flores Galindo, *Obras completas*, t. IV, pp. 265-298). También realizó investigaciones relacionadas a los soportes materiales: en 1977, en sus estudios con Orlando Plaza y Teresa Oré sobre el capital comercial en el sur peruano, se concentra en los circuitos de comercio («La sociedad oligárquica. Mercado interior y estructura de clases en el sur peruano, 1870-1930»). En Flores Galindo, *Obras completas*, t. IV, pp. 411-432). Aunque desde 1978 en adelante empiezan a predominar en él los trabajos sobre los sujetos individuales y sociales, con cierto énfasis en la imaginación, lo irracional y la cultura, libros como *Apogeo y crisis de la República Aristocrática y Aristocracia y plebe* (Lima: Ediciones Rikchay Perú, 1980) aún mantienen un razonable peso de lo estructural (y no solo desde el punto de vista económico, como dijimos antes).

los historiadores franceses. Con Thompson, las mentalidades en Flores Galindo dejan de ser cárceles de larga duración para convertirse en construcciones culturales de los sujetos en su resistencia cotidiana a la dominación. La utopía andina es un hecho que implica ideas, no siempre sistematizadas, enraizadas en la tradición, que sirven como nociones legitimizantes de las prácticas y como fundamento de lo justo (lo que encaja con la «economía moral» de Thompson). Sin embargo, dichas ideas pueden ser comunes a distintos estratos sociales, desde los campesinos hasta los nobles indígenas (no constituyen una ideología en el sentido marxista), y pueden habitar en el terreno de las emociones, en un nivel inconsciente (lo que acerca a Flores Galindo a la perspectiva de los historiadores franceses sobre la mentalidad). Así, por ejemplo, la reflexión thompsoniana sobre la «economía moral» inspira a Flores Galindo para, en primer lugar, criticar —parafraseando al mismo Thompson— «la teoría espasmódica de los movimientos sociales», y, en segundo lugar, destacar los cambios en la cultura y la mentalidad de los sectores andinos que precedieron a la rebelión de 1780 y que fueron el sustento que legitimaban las protestas indígenas.<sup>38</sup>

El historiador avanzó en el terreno del marxismo, como vimos y veremos a continuación, pero de igual manera en el ancho espacio cultural del no marxismo, y también aquí con repercusiones favorables a la perspectiva del sujeto. En la segunda mitad de los setenta, Flores Galindo refuerza tres conocimientos logrados antes superficialmente. En primer lugar, está el psicoanálisis, al que estuvo expuesto por su interés en el marxismo occidental. Herbert Marcuse, por ejemplo, fue un autor que en la mencionada década era de consulta obligada entre los jóvenes de la izquierda europea y latinoamericana gracias a las masivas ediciones de sus obras, en parte debido al espíritu de «Mayo del 68», que, entre otras cosas, puso en primer plano el papel de los sueños y de la libido en la condición vital de los humanos. La historia de las mentalidades tenía, además, su propia indagación del inconsciente.

<sup>38</sup> Flores Galindo, Alberto. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987, p. 116.

Y el mismo Sigmund Freud ofrece una larga lista de estudios sobre los mitos antiguos y no solo sobre las pulsiones. Flores Galindo pensaba en la necesidad de hacer la historia de los deseos de la gente, incluyendo el sexo, como parte de una reivindicación presente. Pero en su caso, a diferencia de los intelectuales europeos, no es en la libido donde puede vislumbrar un potencial liberador. El psicoanálisis le sirvió, básicamente, para reforzar la importancia de lo irracional y en particular de los mitos, en tanto que sueños colectivos, en la producción del hecho histórico.<sup>39</sup>

En segundo lugar, y no desligado de lo anterior, se encuentra el tema de la utopía. Los años sesenta y setenta fueron de reflorecimiento para dicho concepto. Marcuse, mentor espiritual de las juventudes universitarias de Estados Unidos y de Europa, había propuesto «la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía y no, como creyó Engels, de la utopía a la ciencia».<sup>40</sup> El filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez escribió un libro con un título que, a su modo, recogía esa propuesta.<sup>41</sup> Además, hubo estudios sobre las utopías latinoamericanas del siglo XIX. Había, pues, un fuerte clima cultural en Europa y en América favorable al desarrollo teórico de la utopía. Por esta razón, el libro *El principio de la esperanza* (1949) de Ernest Bloch fue reeditado y tuvo gran importancia en la década de 1970. El mencionado autor entiende la utopía como una conciencia anticipadora de la realidad, que lejos de aceptar «las cosas como son», fórmula que conduce a la vulgaridad y la cobardía, plantea que «las cosas pueden ser de otra manera».<sup>42</sup> La consecuencia espontánea de este razonamiento consiste en ir al encuentro de esa tradición grandiosa y llena de fantasía del socialismo primigenio. El aporte de Bloch es recogido por el padre Gustavo Gutiérrez en varios párrafos de su libro *Teología de la Liberación*, donde, al tiempo que

<sup>39</sup> En el Perú, profundiza en el psicoanálisis con la colaboración de César Rodríguez Rabanal.

<sup>40</sup> Marcuse, Herbert. *El final de la utopía*. México: Siglo XXI Editores, 1969, p. 2.

<sup>41</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México: Editorial Era, 1975.

<sup>42</sup> Bloch, Ernest. *El principio de la esperanza*. Salamanca: Editorial Sigüenza, 1973, p. 62.

señala la potencialidad del término para expresar el establecimiento de nuevas relaciones entre los hombres, precisa que la utopía es un anuncio: «Anuncio de lo que todavía no es, pero será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad. Es un proyecto hacia el futuro, un factor dinámico y movilizador de la historia».<sup>43</sup> Gutiérrez, Bloch y Marcuse fueron inspiraciones importantes del libro *Mariátegui, revolución y utopía*, que el filósofo Alfonso Ibáñez escribió en 1976, donde se entiende el mito de Mariátegui como sinónimo de utopía: «que no es únicamente un llamado a la inteligencia, sino a la totalidad del hombre, con su complejidad de pasiones, anhelos y esperanzas».<sup>44</sup> ¿Fue por la vía de la *Teología de la Liberación* que también Flores Galindo se encontró con el tema de la utopía y, entre otros, con Bloch? Si tenemos en cuenta la historia de los vínculos afectivos y académicos que mantuvo con Gutiérrez, desde su juventud hasta el final de sus días,<sup>45</sup> podríamos responder afirmativamente. Pero si nos enfocamos solamente en las relaciones entre Flores Galindo y la obra de Gutiérrez, en las omisiones de este último (su crítica, dice el destacado historiador, «pasó por alto a la Iglesia, sus aparatos y sus mecanismos de poder»), pero sobre todo en su posición racionalista,<sup>46</sup> entonces estaremos tentados a responder en

<sup>43</sup> Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1987, pp. 296-297.

<sup>44</sup> Ibáñez, Alfonso. *Mariátegui, utopía y revolución*. Lima: Ediciones Tarea, 1978, p. 83. En su momento, Flores Galindo no conoció este texto, el cual adelantó algunos de los argumentos que nuestro autor expondría en *La agonía de Mariátegui*. Posteriormente, en 1983, Flores Galindo precisó, refiriéndose al libro de Ibáñez: «Quienes nos hemos ocupado de estos temas no hemos hecho suficiente justicia a un trabajo tan importante como pionero» (Flores Galindo, Alberto. «Marxismo y religión. Para situar a Mariátegui». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 101).

<sup>45</sup> Cosamalón Aguilar, Jesús. «La Teología de la Liberación y la historia. Un feliz encuentro». *Páginas*. 223 (2011), pp. 64-72.

<sup>46</sup> Esta es una diferencia esencial en la obra de ambos escritores. La utopía de Gutiérrez, como él mismo indicó, «es de orden racional [...], la verdadera razón [...], el preludeo de la ciencia, su anuncio» (*Teología de la Liberación*, p. 299). Por ello, Flores Galindo comentó que la Teología de la Liberación, si no llegó a convertirse en un movimiento masivo, fue «quizás por ser demasiado racional y poco mística, por carecer de esos arranques pasionales que sí saben suscitar las sectas» (Flores Galindo, «La generación del 68», p. 226).

forma negativa. Lo cierto es que hasta principios de la década de 1980, el sentido de la expresión «utopía» en Flores Galindo va en otra dirección. En 1975, criticando las tesis sobre «minorías nacionales» en el Perú, señaló que estas ideas no pasaban de ser «elaboraciones intelectuales, utopías irrealizables», por la inexistencia de un proletariado o de una burguesía quechua o aimara.<sup>47</sup> Dos años después, en el artículo «La nación como utopía: Tupac Amaru, 1780», menciona a Bloch y a la expresión «utopía» cuando compara al líder cuzqueño con Thomas Müntzer; sin embargo, no es Bloch su inspiración, sino más bien son Lukács, Engels y, principalmente, Karl Mannheim. En dicho artículo, las ideas de Tupac Amaru eran consideradas utópicas en el sentido degradado del término, es decir, como sinónimo de ilusión, de falta de realismo o —como dice Mannheim, citado por Flores Galindo— porque «resulta desproporcionado con respecto a la realidad».<sup>48</sup> Aquí aún no aparece la utopía en un sentido positivo, en el sentido original del término, como un proyecto hacia el futuro y una esperanza movilizadora, como lo entendían Bloch y Mariátegui, y posteriormente lo haría el mismo Flores Galindo; es decir, como un horizonte en el que se piensan los problemas, no para describirlos, «para ver cuál es la tendencia inevitable a la que tenemos que acomodarnos», sino para analizarlos desde una óptica valorativa —basada en los deseos de la gente— radicalmente diferente. Se trata de la utopía como fundamentación moral del voluntarismo. Esto ocurrirá en 1980, coincidentemente con su convencimiento de que «las cosas pudieron ser de otra manera» tras el fracaso de la ARI, cuando —vía Mariátegui— identifica mito con utopía.

En tercer lugar, están los estudios sobre el milenarismo, particularmente los de Norman Cohn, autor de *En pos del milenio* (notable libro), donde la pasión es el principal combustible para la movilización; se trata de una obra decisiva para entender los movimientos milenaristas de la Europa sur y central en los tiempos finales de la Edad Media y en los comienzos

<sup>47</sup> Flores Galindo, Alberto. «La historia y el campesinado en los Andes Centrales». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. IV, p. 314.

<sup>48</sup> Flores Galindo, Alberto. «La nación como utopía: Tupac Amaru, 1780». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. IV, p. 382.

del mundo moderno.<sup>49</sup> En *La agonía de Mariátegui*, Flores Galindo usa la expresión milenarismo como sinónimo de utopía para referirse a la revolución que encarnaba el marxismo, que era «el mito, en cierta manera la religión de nuestro tiempo, la invitación a combatir por el milenio en la tierra»,<sup>50</sup> exactamente los mismos términos que emplea Cohn cuando compara el milenarismo revolucionario del pasado con la corriente de los revolucionarios marxistas del siglo XX, movimientos que ofrecen antes que una reivindicación inmediata, una gran gesta, la cual daba a sus seguidores un sentido mayor a sus vidas.<sup>51</sup> Para Mariátegui, según Flores Galindo (1986), «el socialismo era el milenio. La Utopía».<sup>52</sup> En 1980, emplea la expresión «milenarismo andino» para designar una serie de mitos y movimientos indígenas motivados por la vuelta del Tahuantinsuyo,<sup>53</sup> los mismos movimientos que, a partir del año siguiente, englobará en la expresión «utopía andina».<sup>54</sup> En *Buscando un inca*, nuestro autor es más explícito en el uso de este último concepto (aunque ahora acompañado de un pariente: el mesianismo), especialmente en el primer capítulo, donde desarrolla la historia del milenarismo contada por Cohn y prolonga su vigencia en el Nuevo Mundo, y en el final del libro, en el cual presenta al fenómeno como encarnado en la guerra interna que vivía el Perú de los años ochenta. Hay muchas coincidencias entre la utopía andina de Flores Galindo y el milenarismo de Cohn. Ambos son discursos que ofrecen una respuesta inmediata al problema identitario de la «fragmentación» (Flores Galindo)

<sup>49</sup> Cohn, Norman. *En pos del milenio*. Barcelona: Ediciones Barral, 1972. No es el único texto que utiliza para estudiar el milenarismo. En *Buscando un inca*, cita a otros, como el libro de Jean Delumeau, *La peur en Occident* (París: Fayard, 1978). Para temas conexos, alude a muchos estudios más. Pero de *En pos del milenio* procede su mayor inspiración.

<sup>50</sup> Flores Galindo, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO, 1980, p. 54.

<sup>51</sup> Cohn hace esta comparación en las conclusiones de *En pos del milenio*.

<sup>52</sup> Flores Galindo, *Buscando un inca*, p. 272.

<sup>53</sup> Flores Galindo, Alberto y Manuel Burga. «Feudalismo andino y movimientos sociales». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. V, pp. 167-244.

<sup>54</sup> Flores Galindo, Alberto. «Utopía andina y socialismo». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. V, pp. 256-263.

o del «aislamiento y desintegración» (Cohn); sus portadores rechazan el presente y apelan a un futuro de justicia e igualdad en la Tierra (y no en el más allá): los mil años anunciados por el Apocalipsis, la continuación de la sociedad justa que interrumpieron los españoles; el uno y el otro se expresan, gracias al cristianismo, en términos de tiempo histórico lineal. Ni la utopía andina ni los milenarismos son discursos unitarios, sino más bien se manifiestan de diversas formas, incluyendo el desorden y las rebeliones. En ambos casos, por lo general los líderes (como Tupac Amaru y Thomas Müntzer) vienen de fuera de los campesinos pobres. *En pos del milenio* y *Buscando un inca* son libros que abarcan varios siglos (del XII al XV, en el primer caso, y del XVI al XX, en el segundo), en los que sus protagonistas —generalmente, masas subalternas— persiguen una utopía (el milenio) imbuidos de pasión, de actitud religiosa en el sentido amplio y de conducta irracional.

Como podemos apreciar en los párrafos anteriores, al mismo tiempo que las teorizaciones «estructurales» ceden ante aquellas que se abocan a los dominios de la subjetividad, en el pensamiento de Flores Galindo las reflexiones marxistas van cediendo espacio a las no marxistas. En el balance final, en mi opinión, no fueron las primeras, sino las segundas de donde nuestro autor extraerá su principal apoyo para una lectura de la historia que alimentará más adelante su proyecto político. Siendo marxista, se nutrió de ideas ajenas al marxismo. Con ello, sin proponérselo, siguió una tradición que se inicia con Mariátegui: mantener intacto el proyecto político general del marxismo, pero no su base epistemológica ni su teoría de la sociedad;<sup>55</sup> tradición en la que también debemos incluir a Thompson. La historia de las mentalidades, replanteada por el mismo Flores Galindo, junto con la psicohistoria de Cohn, el psicoanálisis freudiano y las obras de Thompson, así como las reflexiones en torno a la utopía, formaron en el historiador peruano un conjunto teórico que lo convencieron de la necesidad de priorizar lo subjetivo en el estudio del proceso histórico y que le suministró los conceptos y la

<sup>55</sup> Ruiz Zevallos, Augusto. «Historia y verdad en Mariátegui». En *Ponencias del Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años*. Lima: Librería Editorial Minerva, 2009, pp. 241-250.

metodología necesarios para tal empresa. Este proyecto cristalizó en los más importantes libros de su trayectoria académico-política: *La agonía de Mariátegui*, *Buscando un inca* y *Tiempo de plagas*. La valoración de la subjetividad en la historia —con una fuerte autonomía respecto de las estructuras— hizo posible que Flores Galindo consagrara su mayor esfuerzo a investigar la utopía andina. También, que realizara una nueva mirada de las obras de Mariátegui, una visión que destaca el peso de lo religioso, del mito y de las pasiones colectivas en la obra del Amauta, «la fuerza y el arraigo del sentimiento mesiánico» y «la necesidad imperativa de incorporarlo» a su proyecto revolucionario.<sup>56</sup> Según esta nueva mirada, Mariátegui propone el socialismo, pero a partir de un diálogo con lo que Flores Galindo denominó primero «la nación» y luego la «utopía andina».

El estudio de la obra de Mariátegui es, además de una aplicación, una continuación de la exploración conceptual iniciada por Flores Galindo, en la medida de que a este se le va presentando como una fuente de aprendizaje en varios sentidos, incluido el teórico. De la mano de Mariátegui, el historiador peruano reafirma su asombro y revalora la importancia de lo irracional, especialmente de los sentimientos, no solo como factor dinámico en los acontecimientos históricos, sino también como factor en el mismo proceso de conocimiento (se trataba de un aspecto nuevo en Flores Galindo, el cual tendría, como veremos más adelante, serias implicancias, en tanto instancia valorativa, a la hora de elaborar su proyecto político). Con ello, nuestro autor extiende sus linderos conceptuales —sin que mediara más bibliografía— hacia el relativismo, un campo teórico que apenas intuye y no investiga más, pero que, como apreciaremos luego, logra ocupar un lugar en su trabajo histórico-político.

Para explicarlo mejor: Mariátegui había cuestionado en diversas oportunidades ese privilegio imperial del discurso científico sobre la literatura u otros discursos en la producción de la verdad. Por ello, defendió el acercamiento lírico de Luis Valcárcel a la historia indígena (para aproximarse a la íntima verdad del indio) como un camino más pertinente

<sup>56</sup> Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, p. 63.

que el de las teorías científicas. Ciencia y no ciencia son equivalentes en el discurso de Mariátegui, y por eso afirmó que la historia académica «en gran medida es pura poesía».<sup>57</sup> Igualmente, el Amauta resaltaba y valoraba la comprensión del psicoanálisis realizada por los no científicos: los poetas y artistas —especula Mariátegui— comprendían mejor que los científicos esta doctrina debido a su inspiración subconsciente y su proceso irracional. Comentando esta idea, Flores Galindo subraya la importancia de la divergencia —patente en ella— entre la razón y la imaginación: «la demostración [de] que por caminos directos y rápidos el artista podía llegar a conclusiones más válidas que el científico encerrado en su laboratorio».<sup>58</sup> Ese fue un paso decisivo para que nuestro autor se planteara el difícil objetivo de conciliar la imaginación con el análisis, proyecto en el que los sentimientos tienen la misma validez que la razón a la hora de fundamentar conocimientos. Todo lo cual le permite abrir la puerta a una genérica noción de equivalencia de criterios valorativos con implicancia políticas.

Flores Galindo trabaja esta hipótesis en José María Arguedas; y luego de distinguir entre el Arguedas narrador y el Arguedas antropólogo, concluye en que las ideas válidas no vendrían del científico —en quien subyace la propuesta de una solución de compromiso con la cultura occidental—, sino más bien del novelista, quien al dejar correr «sus sentimientos más profundos», transmite la posibilidad de un gran cataclismo que podría invertir la realidad no solo social sino cultural del país a favor de los andinos.<sup>59</sup> A continuación, nuestro autor recoge del discurso que fluye de las novelas de Arguedas interpretaciones y alternativas de ordenamiento ético, donde se aceptará la técnica pero no el «veneno del lucro», para contraponerlas al diagnóstico y proyecto que implica *El otro sendero* de Hernando de Soto.<sup>60</sup> Una verdad producida artísticamente es confrontada con una tesis con pretensiones científicas.

<sup>57</sup> Ruiz Zevallos, «Historia y verdad en Mariátegui», p. 246.

<sup>58</sup> Flores Galindo, Alberto. *Tiempo de plagas*. Lima: El Caballo Rojo Ediciones, 1988, p. 182.

<sup>59</sup> *Ib.*, p. 171.

<sup>60</sup> *Ib.*, pp. 212-213.

Se trata de una ruptura con la episteme moderna y, en particular, marxista, ruptura a la que, en cierto modo, ayuda su interés por la arremetida de Thompson en contra de Althusser (de la intuición contra el marco teórico, de la experiencia contra el iluminismo),<sup>61</sup> así como también su apertura a la «microhistoria» de Carlo Ginzburg, un autor deudor de la hermenéutica gadameriana, con una narrativa que apenas se distingue de la literatura.<sup>62</sup> Sin embargo, esa ruptura la procesa con Mariátegui. Ciertamente, no habría llegado a elaborar una peculiar interpretación del Amauta si no fuera por esas lecturas previas en torno a lo pasional y lo subjetivo que hemos referido.

En suma, desde comienzos de los años setenta, Flores Galindo ha venido avanzando sus linderos teóricos hasta las obras de Sartre, Gramsci y Thompson, en el campo del marxismo, y hasta las ideas de Freud, Cohn, Le Goff, Ginzburg y otros, en el campo del no marxismo, en particular hacia teorizaciones que enfatizaban lo irracional y lo subjetivo. Con esos instrumentos, nuestro autor se acerca a la obra de Mariátegui y más tarde a la de Arguedas y realiza indagaciones en torno a la utopía andina, que lo condujeron a rescatar las potencialidades pasionales de las clases subalternas. Las lecturas de Cohn o de Thompson, al demostrar que las pasiones y los actos racionales tienen la misma validez y pueden tener un peso equivalente en la producción de los hechos históricos, allanan el camino para aceptar la equivalencia que realiza Mariátegui entre la ciencia y la literatura («el análisis y la imaginación») como formas válidas de acercarse a la realidad. Esta última, a su vez, abría la puerta a otras equivalencias, sean de corte cultural o político, dentro de un proyecto democrático. Pero el planteamiento de otras equivalencias no se produjo, pues tenía como condición la expansión de las fronteras más allá de lo avanzado, hasta encontrarse con los principios del pluralismo político y de la diversidad radical.

<sup>61</sup> Flores Galindo, Alberto. «La historia y el tiempo. Miseria de la teoría». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, pp. 312-314.

<sup>62</sup> Flores Galindo, Alberto. «Tolstoi y Trotski. Historia y Literatura». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, pp. 13-16.

## LAS TRAMPAS DE LA CONVICCIÓN

Aunque una adscripción ideológico-política marxista pero heterodoxa puso a Flores Galindo en la posibilidad de extender ampliamente sus fronteras teóricas, no ofrecía la apertura suficiente para ir más allá de lo avanzado, salvo que se empezara a cuestionar la creencia en la revolución, una de las ideas centrales —casi un sacramento— de la izquierda radical. Esto último fue lo que en parte empezaron a hacer otros pensadores de su generación, al mismo tiempo que pudieron valorar, por ejemplo, las implicancias para la política de corto y mediano plazo de la noción de hegemonía de Gramsci;<sup>63</sup> el pensamiento de Max Weber, en particular la ética de la responsabilidad y el realismo político que suelen inspirar sus obras;<sup>64</sup> los estudios macrohistóricos de Barrington Moore y de Theda Skocpol, que inducen a un optimismo moderado respecto de la acción humana, en especial de los revolucionarios.<sup>65</sup> Autores como el chileno Norbert Lechner o el español Ludolfo Paramio, y otros que empezaban a influir en la izquierda latinoamericana en su camino a la institucionalidad, no merecieron la lectura de Flores Galindo.<sup>66</sup> Toda la teorización sobre la democracia representativa, su defensa y su radicalización, no fue tomada en cuenta. La idea de conciliar liberalismo y socialismo —«una fácil aleación» de lo mejor de ambas doctrinas—<sup>67</sup> que un marxista como Perry Anderson había considerado en 1988<sup>68</sup>

<sup>63</sup> De ahí que Flores Galindo pasara por alto las conclusiones políticas de los gramscianos argentinos José Aricó y Juan Carlos Portantiero. Solamente apreció las conclusiones de Aricó sobre Mariátegui.

<sup>64</sup> Realismo que él identificó con pesimismo: «desertan algunos izquierdistas, descubren los encantos de Toqueville y prefieren el pesimismo de Weber» (Flores Galindo, «La generación del 68», p. 236).

<sup>65</sup> Moore, Barrington. *Orígenes sociales de la dictadura y la democracia. El señor y el campesino en el mundo moderno*. Barcelona: Península, 1973; Skocpol, Theda. *Los Estados y las revoluciones sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

<sup>66</sup> Paramio, Ludolfo. «Tras el diluvio». *Pasado y Presente*. 1 (1987), pp. 63-79.

<sup>67</sup> Flores Galindo, Alberto. «Democracia: ¿Plural o singular?». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 72. Ver también Flores Galindo, *Tiempo de plagas*, p. 224.

<sup>68</sup> Anderson, Perry. «The Affinities of Norberto Bobbio». *New Left Review*. 170 (July-August 1988), pp. 3-36.

no parece interesarle. Algunos de estos autores fueron leídos pero no valorados por el intelectual peruano.

En el caso de Flores Galindo, la revolución se mantuvo como una idea inamovible, debido en parte a que su trabajo como historiador se desarrollaba en función de la identificación de las demandas de los subalternos, que se hacía a una distancia de los mismos mucho mayor que la que tenían otros científicos sociales. Por ello, su trabajo se nutría muy dificultosamente de los sentimientos y de las elecciones de los actores vivientes, que son las que configuran la política en el corto y el mediano plazo, y respondía principalmente a su convicción ideológica y política y se iluminaba por las teorías que había venido incorporando.

Es así que, impulsado por su militancia cognitiva en la izquierda revolucionaria, se planteó como programa de trabajo la investigación de las posibilidades de cambio que la sociedad peruana había ofrecido a lo largo de su historia, entendiendo esto como el estudio de los obstáculos que la revolución igualitaria había tenido en distintas coyunturas, principalmente desde el siglo XVIII (en el sur andino o en la ciudad de Lima) hasta la independencia de 1821-1824; desde la rebelión de Juan Bustamante en Huancané (1866) y la de Rumi Maqui (1914) hasta las revueltas populares de 1930; desde los movimientos campesinos de los años sesenta del siglo XX hasta la crisis social y política de los años ochenta de la misma centuria. La respuesta que dio al problema de la revolución no siempre fue la misma. Al analizar con Deustua la crisis de la década de 1930, la ausencia de situación revolucionaria —expresada en el silencio campesino— es atribuida a «las “deformaciones” del Perú de entonces», en términos de desarrollo económico. Para el caso de la Lima colonial, fue la estructuración de la dominación, entre lo étnico y lo económico, la que configuró una sociedad tan violenta como estable, con un equilibrio imposible de romper y, por ello, sin espacio para la aparición de la insurgencia,<sup>69</sup> tesis que nos deja un sabor similar a las teorías que remiten a la estructura de oportunidad política: en los regímenes cerrados, suelen darse niveles muy

<sup>69</sup> Flores Galindo, Alberto. *Aristocracia y plebe*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984, p. 235.

bajos de violencia política de masas.<sup>70</sup> Pero, por otro lado, Flores Galindo formulará otro conjunto de explicaciones centrado en la «fragmentación de la conciencia social»<sup>71</sup> de las poblaciones andinas, problema presente en la revolución de Tupac Amaru, luego durante la revolución de 1814 e incluso en la época de la independencia.<sup>72</sup>

Y equipado con las teorizaciones que fue ganando a su registro, relacionadas a los anhelos, las ideas, los mitos, las mentalidades y, en general, a la subjetividad, nuestro autor identificará un hecho, el mundo de las creencias y pasiones de los subalternos, la utopía andina, como una de las variables principales que concurren en la producción de los actos de resistencia, rebelión y revolución en el Perú. El análisis de las variables «fragmentación» y «utopía andina» nos ofrecería entonces las claves para entender cuáles eran los obstáculos y los hechos favorables para una revolución en el Perú de los años ochenta y para establecer un camino propio de construcción de una sociedad socialista a partir de la dinámica de la gente y no solo de los dirigentes. Su producción histórico-política es, pues, el resultado del encuentro de una fuerte motivación revolucionaria con una serie de categorías funcionales a ella. Es resultado de un fuerte consumo de tiempo y energías destinado a la revolución como temática académica, lo que a su vez significó postergar a la marginalidad temáticas económicas, tecnológicas o de género. Evidentemente, en una empresa como esta, resultaba de poco interés poner atención a pensadores que no reforzaban ni su programa de investigación ni su opción política. De esa manera, su trabajo académico tenía un efecto reencadenante a la estrategia revolucionaria.

Además de esa distancia de los subalternos reales y concretos, debida a la naturaleza de la profesión, su voluntad de alejamiento de las dirigencias partidarias —correspondida por la casi nula utilidad que estas daban a

<sup>70</sup> Tilly, Charles. *From Mobilization to Revolution*. Massachusetts: Addison-Wesley, 1978, pp. 55-56.

<sup>71</sup> Flores Galindo, Alberto. «Frustración y esperanza». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 59.

<sup>72</sup> Flores Galindo, Alberto. «Ideología, democracia y violencia». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 476.

los profesionales de la historia— y de la coyuntura nacional —con algún nivel de actuación— complicaba más la elaboración de su propuesta. Por contraste, intelectuales orgánicos como los sociólogos Nicolás Lynch y Sinesio López y el antropólogo Carlos Iván Degregori —del grupo de «Los Zorros»— se desarrollaron profesionalmente en temas de corto y mediano plazo, pudiendo por ello ofrecer argumentos más ligados a lo político que a lo ideológico —al dramático presente y no al prometedor futuro—, estar cerca de dirigentes que representaban a sectores sociales organizados y ayudarles a transitar por una senda al menos cercana al reformismo: la búsqueda de compromisos históricos y alternativas viables. El combate cotidiano en *El Diario de Marka*, que Flores Galindo miró como poco útil,<sup>73</sup> los acercó al tiempo real de la política y les permitió tomar el pulso a la coyuntura nacional y así disponer de un mejor panorama de las posibilidades reales de los sectores populares. Como recordó Lynch, la evaluación de las coyunturas y de los actores en *El Diario de Marka* y la «necesidad de ser flexibles» en este manejo tuvieron mucho que ver con la flexibilización de su propio pensamiento.<sup>74</sup> Estas circunstancias les permitieron avanzar y extender sus linderos conceptuales hasta encontrarse con el liberalismo político y así también evolucionar ellos mismos.<sup>75</sup>

En cambio, en el caso de Flores Galindo, ese ir y venir del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado, aterrizando en los enclaves impolutos de «lo que debería ser» y no en lo que era factible hacer, confinaba su influencia a universitarios radicalizados —público potencial de los grupos subversivos— y principalmente a sectores juveniles y ciertos «cuadros intermedios» del Partido Unificado Mariateguista (PUM), cuyo radicalismo era un problema para sus dirigentes nacionales, quienes, en

<sup>73</sup> Flores Galindo, «La generación del 68», p. 222.

<sup>74</sup> Cit. en Gonzales, *Señales sin respuesta*, p. 127.

<sup>75</sup> En marzo de 1987, Nicolás Lynch propuso una mayor definición a la izquierda a la hora de defender la democracia. Abogó por recuperar la herencia de la tradición del liberalismo político (representación, pluralismo político, libertades individuales, etc.) para incorporarla al proyecto de la izquierda. Ver Lynch, Nicolás. «¿Democracia sin apellido?». *El Zorro de Abajo*. 7 (1987), p. 19.

pleno, desde los «Zorros» hasta los llamados «Libios», no creían en que la revolución fuera posible; y por ello, cuando apelaban a la retórica extremista (como los últimos en ser mencionados), era solo con el fin de mantener controlados a aquellos cuadros y sectores juveniles. A Flores Galindo, esa articulación y, en general, esa distancia de los actores sociales y políticos no le resultaba favorable para producir los argumentos que eran necesarios en otras dimensiones del presente. Dos ejemplos pueden ilustrar lo dicho. El primero remite a un hecho ya mencionado, la alta votación de Hugo Blanco en las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978, que es interpretada por Flores Galindo como un indicador de que las masas populares querían la revolución —la misma impresión que por esos años tenían los líderes de Sendero Luminoso—, y en realidad la mayoría de los votantes de izquierda tenía unas motivaciones más concretas, que iban desde el cálculo reivindicativo hasta la identificación personal con personajes como Blanco, de rostro indígena, de humilde vestimenta y con una trayectoria de consecuencia en la lucha popular.

Un segundo ejemplo ilustrativo ocurrió en 1987, en un debate entre él y Sinesio López. Este último sostuvo la pertinencia de un acuerdo nacional democrático en aras de los intereses populares, mientras que Flores Galindo se manifestó renuente a toda clase de acuerdo con el Apra y propuso trabajar en función de una alternativa de transformación revolucionaria de la sociedad peruana a partir del movimiento popular. Para López, la viabilidad del Perú como país exigía establecer puntos mínimos de acuerdo a fin de derrocar a «las fuerzas de la guerra»; esto se lograría mediante una serie de acciones que incluyeran medidas contra las transnacionales que controlaban la economía peruana y contra su expresión política, la derecha, «no para desaparecerla, pero sí para someterla y subordinarla». A su turno, Flores Galindo replicó: «¿Cómo, con esa manera de hacer política, podremos arribar algún día a la revolución?». <sup>76</sup> El alejamiento de la política real tenía igual consecuencia que su consagración a las temáticas académicas señaladas, es decir, un efecto reencadenante al mito revolucionario.

<sup>76</sup> Flores Galindo, Alberto, Carlos Franco y Sinesio López. «Conversación a puerta cerrada». *El Zorro de Abajo*. 6 (1987), pp. 10-17.

**ENTRE LA DUALIDAD Y LA DIVERSIDAD**

A principios de la década de 1980, mientras que los partidos de izquierda fueron primero postergando y luego, ya instalados en el Parlamento y los municipios, alejándose de la revolución (aunque no en la teoría, sí en los hechos), Flores Galindo fue desarrollando una actitud litigante con esa tendencia, y en especial con la «nueva izquierda» («sectaria a ratos», «dogmática», «acomodaticia», «ágrafa», «que terminó en estercolero parlamentario», entre otros adjetivos que le endilgaba). Era, pues, una relación poco amable y pugnaz con los políticos de la izquierda, a la que no solo adhiere y apoya en las tareas que ayuden a su avance en la escena académica o política, sino que también interpela y busca reencaminar, y, de esa manera, orientar el destino de los dominados. Como él dijo: se trataba de ir en contra de la corriente. Así es como podemos entender su autoconstrucción como «intelectual público», pero no en el sentido elástico del término —como lo sería en ese tiempo el historiador Pablo Macera, cuyo espectro de influencia se movía, al menos hasta 1986, entre la izquierda y el Apra—, sino básicamente como un intelectual-político de izquierda revolucionaria.<sup>77</sup> Flores Galindo era consciente de que su relación con los dirigentes de esta tendencia era una relación con un poder político, ante el cual solo tenía a la mano la posibilidad de construir un poder intelectual y así lograr viabilidad para su proyecto. Ya hemos señalado su posicionamiento en cierta militancia y ciertos «cuadros intermedios».

<sup>77</sup> En cierta oportunidad, Flores Galindo manifestó su desazón con aquellos izquierdistas que escribían para *Debate*, la revista de la derecha pensante de esos tiempos («La generación del 68», p. 235). Por otra parte, Carlos Aguirre, quien ha trabajado el tema a fondo, sostiene que, a partir de la segunda mitad de la década de 1970, Flores Galindo intensificó su actividad escrita y editorial, académica y extraacadémica, y destaca la variedad de revistas y periódicos en los que colaboró, desde diarios de circulación nacional, como *La Prensa* y *La República*, hasta semanarios (como *Cambio y Sí*) y revistas universitarias y de ONG (por ejemplo, *Socialismo y Participación*). Ver Aguirre, Carlos. «Cultura política de izquierda y cultura impresa en el Perú contemporáneo (1968-1990): Alberto Flores Galindo y la formación de un intelectual público». *Histórica*. XXI/1 (julio 2007), p. 192. Todas las publicaciones periódicas sin excepción tuvieron algo en común: un público potencial fundamentalmente de izquierda.

Para entender este proyecto, precisaremos que Flores Galindo apuntaba a que la izquierda debía tener lo que él llamó una «teoría de la revolución», es decir, un discurso que pudiera dar respuesta a dos preguntas: ¿cómo tomar el poder? y ¿cómo construir una sociedad alternativa?<sup>78</sup> Nuestro autor disientía de los diseños estratégicos para la toma del poder expuestos por los partidos de izquierda. En su libro *Tiempo de plagas*, señala esa destreza de la nueva izquierda «para evitar —hasta ahora— ir a remolque de las corrientes reformistas, [aunque] sin haberse precipitado en la acción guerrillera inmediata», como en la Argentina y Uruguay.<sup>79</sup> Ya no estaba vigente la certeza del camino de la revolución, como cuando se hablaba de la ruta «del campo a la ciudad» o del «mínimo de partido»; tampoco el reformismo era el norte. Solo se optó por guiarse de las exigencias del movimiento social, es decir, asumir la defensa de los intereses materiales de los sectores organizados de la población, sin ofrecer una estrategia de cambio revolucionario, como la habían ofrecido revolucionarios de otras latitudes.

Con respecto a la segunda pregunta arriba mencionada, Flores Galindo tampoco coincidía con los bocetos generales sobre la sociedad futura, inspirados en los países socialistas o en la teoría de la dependencia, o fácilmente deducibles de los estudios sobre el carácter de la sociedad que tenían en la industrialización futura del país el objetivo principal. Para nuestro autor, el problema de fondo de la izquierda radicaba en su desconexión de las aspiraciones y sentimientos profundos de las multitudes, que eran los sujetos principales de la nación peruana, en contra de lo que aconsejaba la experiencia de las revoluciones triunfantes y las tesis de Mariátegui. La violencia por sí sola, por más que fuera revolucionaria, no bastaba para lograr sobreponerse a tan grande obstáculo. Por eso, no solo cuestionaba la experiencia del MIR, sino también la solución propuesta por sus críticos. Estimulado por el discurso histórico que había venido elaborando, señaló, en 1983, que para lograr

<sup>78</sup> Flores Galindo, Alberto. «El futuro de la izquierda». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 30.

<sup>79</sup> Flores Galindo, Alberto. «La “nueva izquierda”: sin faros ni mapas». En Flores Galindo, *Tiempo de plagas*, p. 143.

pasar de una huelga a una insurrección hacía falta que se anulara la fragmentación de la conciencia social, o sea que las ideas de unos cuantos se volvieran pasiones colectivas: este era el problema que él había visto repetirse en la historia del Perú.<sup>80</sup> En esa línea de argumentación, un plan, como el plan de gobierno de la alianza electoral Izquierda Unida, era un proyecto para administrar la crisis, no para transformar el país: «Carece de una dimensión utópica. Por eso no apasiona. No es el mito que reclamaba Mariátegui».<sup>81</sup>

Recuperar el camino de Mariátegui consistía entonces en rescatar esta fusión de marxismo y nación que en su momento formuló el Amauta. Solo mediante un sumergimiento en la nación, solo en el calor de las multitudes, el marxismo podría tener éxito en su tarea de transformación. Esto suponía que el modelo alternativo, lejos de ser una entelequia creada por los intelectuales, debía ser una construcción del pueblo, con sus aspiraciones y expectativas, una propuesta que diera respuestas a la fragmentación y propiciara la unidad: «un mito que haga vibrar y luchar a las multitudes, para que desde sus inicios comience a dar un sentido mayor a sus vidas».<sup>82</sup>

El mito de Mariátegui, según Flores Galindo, consistía en un programa socialista que debía partir de la masa indígena, cuya vida cotidiana guardaba un alma colectiva que, como su idioma, Occidente no había logrado destruir. La industrialización no era compatible con un proyecto así, y en general no era necesaria una vía capitalista que allanara el camino hacia el socialismo, porque ese socialismo ya existía en estado práctico en las comunidades indígenas peruanas. Ese era el proyecto que la izquierda no había hecho suyo desde la muerte del Amauta.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Flores Galindo, Alberto. «Frustración y esperanza». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 59.

<sup>81</sup> Flores Galindo, Alberto. «¿Es posible la utopía?». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 197.

<sup>82</sup> Flores Galindo, Alberto. «Construir una Gran Utopía». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 17.

<sup>83</sup> Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, p. 49. Ver también Flores Galindo, Alberto. «El mariateguismo como desafío». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 28.

Sin embargo, cincuenta años después de haber sido enunciado, el proyecto se encontraba con una dificultad: el mundo rural había disminuido drásticamente y el grupo mestizo había pasado a ser el mayoritario. Flores Galindo resuelve este problema introduciendo una hipótesis *ad hoc* que rompe con décadas de propaganda indigenista e investigación histórica, décadas en las que la imagen del mestizo, en el mejor de los casos, era ambigua y casi siempre negativa.<sup>84</sup> *Buscando un inca* incluye a los mestizos dentro de la historia de los vencidos («los vagos, desocupados, marginales»), y, ahora en el siglo XX, ya mayoritarios, los considera como «gentes sin esperanza», para los cuales la creencia en que el imperio incaico había sido una sociedad equitativa guardaba precisamente una esperanza. Para ellos, «la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación».<sup>85</sup> El resultado de esta operación es un estiramiento del concepto de sujeto andino, una andinización del mestizaje, o mejor, una desindigenización del mundo andino: «Lo andino ha dejado de ser sinónimo exclusivo de términos como indígena, sierra, medios rurales».<sup>86</sup> Por esta razón, además de lo señalado por Mariátegui (socialismo práctico, rechazo a la industrialización, lenguas nativas) y enriquecido por el mismo Flores Galindo (tecnologías, verticalidad ecológica y cierta democracia andinas),<sup>87</sup> en los ochenta el mito tenía que implicar también la fusión del socialismo con la mística milenarista andina: esa reacción violenta ante el presente expresada en un recuerdo (o deseo, consciente o inconsciente, de restauración) de la sociedad anterior a la llegada de los españoles, que debía ser visible en el campesinado, los escolares y los profesores de las ciudades del Perú, es decir, en diferentes colectividades que existían en el país, las cuales, no obstante el mito en común, tenían que seguir reforzando la diversidad. Por ello, hacia el futuro, debía ser un mito unificador para dar consistencia a la fragmentada sociedad peruana. Un proyecto así, pensaba Flores Galindo,

<sup>84</sup> El mismo Mariátegui, como han señalado varios autores, extendía esta imagen negativa a los negros y chinos. Pero Flores Galindo no menciona dicho asunto.

<sup>85</sup> Flores Galindo, *Buscando un inca*, p. 365.

<sup>86</sup> *Ib.*, loc. cit.

<sup>87</sup> Flores Galindo, «Construir una Gran Utopía», p. 19.

uno que apelara a la razón y al sentimiento y transformara la ira en pasión colectiva, podría convocar y dotar de identidad a las multitudes y superar esa fragmentación que había impedido que la revolución en el Perú fuera coronada con el éxito. El proyecto de nuestro autor se presentaba, pues, como un desarrollo del mito de Mariátegui.

Este plan tenía muchos elementos que eran compartidos en el seno de la «nueva izquierda». Desde 1980, los partidos que la integraban y sus intelectuales empezaron a dejar de lado la fórmula del marxismo-leninismo y a abordar el tema de la nación. Asimismo, tras la presencia de José Aricó en Lima, en 1978, disponían de una visión sobre Mariátegui similar a la de Flores Galindo, lo que les permitió aplaudir su brillante libro *La agonía de Mariátegui*, que trata sobre la polémica con la Komintern. Algunos intelectuales, como Carlos Iván Degregori, desarrollando las intuiciones de Arguedas, sostenían la tesis de la unidad de lo diverso.<sup>88</sup> El aporte de Flores Galindo era la idea de construir un mito movilizador: una gran utopía. Tomando en cuenta lo anterior, no había razones para que la «nueva izquierda» y tendencias afines pudieran hacer suya la tesis política del mito que se expresaba en el discurso de la utopía andina. Sin embargo, tal como estaba planteado, con un énfasis en la identidad andina, que normalmente era leída como identidad indígena, el proyecto era percibido como alejado del Perú de los años ochenta. La Izquierda Unida y, en particular, la «nueva izquierda» trabajaban programáticamente por una plataforma que lograra la movilización de amplios sectores populares, con motivaciones concretas muy diversas, entre las cuales la modernidad y el progreso estaban a la orden del día. El discurso de la utopía andina, en cambio, rechazaba estos dos últimos aspectos. Por ello, algunos intelectuales lo identificaron como la expresión de un neoindigenismo que no tomaba en cuenta la diversidad de identidades y, en particular, los ánimos en favor del progreso de amplios sectores populares.

<sup>88</sup> Degregori, Carlos Iván, María Rosa Salas, Alberto Flores Galindo y Juan Ansión. «Conversatorio: Proyecto nacional e identidad cultural». *Tarea. Revista de Educación y Cultura*. 21 (noviembre de 1988), pp. 3-15.

El problema radicaba, en principio, en la tensión, nunca resuelta por Flores Galindo, entre una visión binaria y una idea multipolar de la historia del Perú. En *Buscando un inca*, los mestizos del presente no tienen una identidad cultural propia (son andinos), los criollos populares son inexistentes, los afrodescendientes son casi invisibles y los descendientes de inmigrantes asiáticos están ausentes. En muchos párrafos, mantiene como eje central de la historia peruana la polarización entre Occidente y la cultura andina, casi en los términos que recordaban a los antiguos indigenistas o las visiones que orientalizaban a los indígenas. A pesar de que ha ensanchado el término «andino», incluyendo a lo mestizo, casi siempre lo emplea para hacer referencia al campesinado o a los que habían migrado a la ciudad. Y a pesar de que la idea de la diversidad es mencionada —escondidamente— en el libro, es evidente que no se le ha dado la importancia que ya entonces merecía. Eso contrasta con otras intervenciones, antes y después de *Buscando un inca*, donde Flores Galindo rompe con esa imagen dualista de la sociedad peruana que solo ve colonizadores y poblaciones colonizadas, y señala las distintas vertientes culturales que existen en el país, comenzando por el heterogéneo mundo andino y continuando con los pueblos originarios que habitan la selva, la migración africana, la migración china y japonesa e inclusive la migración europea, que conforma la vertiente criolla occidental. También están los mestizos, «grupo significativo de la población peruana, que ha sido ignorado y menospreciado por la tradición indigenista». Estas ideas son de 1982 y fueron vertidas en una entrevista donde no solo da cuenta de esta diversidad, sino que además propone una tesis precursora y realmente de ruptura: «asumir un verdadero relativismo cultural, no uno por encima de otro», para señalar la equivalencia entre el pensamiento mítico andino y el racionalismo científico occidental.<sup>89</sup> Dos años después, volverá a expresarlas a propósito del tema de las regiones. Propone una solución que tenga en cuenta «las varias historias que han formado este país», las de los campesinos, obreros, profesionales y comerciantes urbanos:

<sup>89</sup> Lajo, Javier. «Alberto Flores Galindo y los pueblos indígenas. Entrevista». En <<http://www.espai-marx.net/ca?id=430>>.

«todas las reivindicaciones». Una solución que debe ser trazada sobre la base de mutuas concesiones.<sup>90</sup> Incluso un año después de *Buscando un inca*, vuelve a señalar que la imagen dual del Perú había comenzado a descomponerse, y que debía trabajarse una imagen múltiple donde se incluyeran las historias de las etnias amazónicas, además de otras minorías: «admitir que distintas historias han hecho la historia del Perú».<sup>91</sup> En términos políticos, esto significaba «negar ese discurso de las clases altas, que reclamaba la unidad sobre la diversidad»,<sup>92</sup> y trabajar en función de «una nación compuesta por diversas culturas, diversas tradiciones».<sup>93</sup>

Sin embargo, con excepción de la propuesta de 1984 sobre la solución de consenso (que, como vimos, incluye a las relaciones mercantiles), y sobre todo de la de 1982, acerca del relativismo cultural, que sin duda encierra la posibilidad para una lectura abierta y radical del destino del país, que no descarte los componentes epistemológicos y organizativos de todas las culturas,<sup>94</sup> no hay en su proyecto la intención de ir por esta dirección, por la vía que emana de la diversidad social y cultural misma. Ni en *La agonía de Mariátegui* (1980), ni en *Buscando un inca* (1986), ni en su libro final, *Tiempo de plagas* (1988), hay una insinuación a favor de una salida basada en el relativismo. En ellos, subyace la utopía socialista que nació en Occidente y la idea mariateguiana (que viene de Gonzalez Prada) de referirse al indio como «nuestra personalidad nacional».<sup>95</sup>

<sup>90</sup> Flores Galindo, Alberto. «Para un mapa diferente». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 117.

<sup>91</sup> Flores Galindo, Alberto. «La imagen y el espejo: la historiografía peruana, 1910-1986». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, p. 307.

<sup>92</sup> Consultar las intervenciones de Flores Galindo en «Conversatorio: Proyecto nacional e identidad cultural», p. 8.

<sup>93</sup> «No hay molde para el socialismo peruano» (entrevista a Alberto Flores Galindo). *Cambio*. 30 (julio de 1988), p. 12.

<sup>94</sup> Una solución basada en la noción de equivalencia de todas las demandas democráticas y, por lo tanto, en la que no debería primar de antemano una propuesta, la de un sujeto histórico o político, sino que lo nuevo debe resultar de articulaciones democráticas, siempre sujetas a cambios. Esta es la propuesta que algunos hemos venimos defendiendo durante años.

<sup>95</sup> Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, pp. 45-46.

Cuando en 1988 habla de «diversas culturas, diversas tradiciones», no parece incluir dentro de ellas a las diversas racionalidades económicas, ya que de ser así, otro sería su proyecto y no el de fusionar la cultura andina, descrita como esencialmente solidaria, con el socialismo marxista, que en su concepto, a juzgar por su descripción del régimen cubano, debe crear el «hombre nuevo», haciendo desaparecer el interés individual y toda posibilidad de diferenciación social. Cuando ese mismo año reconoce a los mestizos como un grupo cultural propio, esto es presentado como un problema que agrava la fragmentación de la sociedad peruana y dificulta el camino a la revolución.<sup>96</sup> Para él, el marxismo es «*la alternativa* de un orden radicalmente distinto».<sup>97</sup> A fin de mantener la viabilidad teórica para el proyecto marxista, amalgamado con lo andino, debe sacrificar a otros sectores (concediendo que los comuneros campesinos no serían sacrificados, ya que ellos aceptarían la colectivización de sus parcelas). Por esta razón, su planteamiento de un nuevo modelo, «en el que el campesinado juegue un papel vertebral»,<sup>98</sup> como el proyecto de los populistas rusos,<sup>99</sup> va inevitablemente de la mano de una propuesta extrema: «la socialización de la pobreza», según sus palabras; es decir, «una efectiva democratización». En la medida de que la izquierda no puede ofrecer un mundo nuevo de inmediato, Flores Galindo propone «que la pobreza sea compartida entre todos».<sup>100</sup>

Finalmente, el reiterado paralelo del Perú de los años ochenta con el país de la década de 1930 y con la Rusia de los populistas del siglo XIX,

<sup>96</sup> Flores Galindo, *Tiempo de plagas*, p. 173.

<sup>97</sup> *Ib.*, p. 32. Las cursivas son mías. En este sentido, pareciera ser que la idea de Flores Galindo de unir el marxismo con el mundo andino —donde el primero, un producto occidental, aporta la razón y el segundo, la pasión— no es solo un traspíe de última página, como señaló Degregori, sino algo más sistemático. Ver Degregori, Carlos Iván. «Alberto Flores Galindo. Otro mundo es posible». *Libros & Artes. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional*. 11 (septiembre de 2005), pp. 3-4.

<sup>98</sup> Flores Galindo, *Tiempo de plagas*, p. 177.

<sup>99</sup> Acerca de las comparaciones con la encrucijada de los populistas rusos, ver Flores Galindo, Alberto. «Comentario a la ponencia de Rodrigo Montoya “El factor étnico y el desarrollo andino”». En Flores Galindo, *Obras completas*, t. VI, pp. 213-214; y Flores Galindo, *Tiempo de plagas*, p. 177.

<sup>100</sup> «No hay molde para el socialismo peruano», p. 13.

dos momentos históricos de claro predominio rural sobre el mundo urbano en términos de población, hacía perder de vista una serie de cambios operados en la sociedad peruana, como el surgimiento de una sociedad civil pujante y un avance, aunque lento, de amplios sujetos populares que no eran pobres o que, fuertemente motivados por la creencia en el progreso,<sup>101</sup> pugnaban por salir de esa condición. Estos cambios planteaban como estrategia una relación con el Estado desde el asedio: una lucha distante de la vía revolucionaria. Formado históricamente en una lectura utópico-voluntarista de la historia, el proyecto de Flores Galindo no podía acercarse a esa realidad.

### CONCLUSIÓN

En más de una oportunidad, Alberto Flores Galindo, al criticar los acercamientos a la obra de Mariátegui realizados a la medida de los intereses del presente, planteaba la necesidad de «devolver al personaje a su época». Ese es el mejor consejo que podemos seguir para entender su trabajo como historiador y como pensador de la izquierda peruana en la dramática coyuntura histórica que le tocó vivir.

El proyecto de Flores Galindo se nutría básicamente de sus investigaciones históricas, y estas no se entenderían sin las teorías que las iluminaron. A su turno, la elección de las teorías no es inteligible fuera de un contexto mayor. En efecto, el ámbito social y las redes ideológico-políticas heterodoxas pusieron a Flores Galindo en la posibilidad de extender sus linderos conceptuales más allá del campo del marxismo, en particular hacia el espacio de las teorías que enfatizaban lo irracional y lo subjetivo. Lo dicho no desmerece la agudeza ni la gran curiosidad intelectual del destacado historiador. Entender a Flores Galindo es también comprender a sus contemporáneos. Unas condiciones sociales e ideológico-políticas distintas —como, por ejemplo, la de los académicos procedentes de sectores populares y adscritos al maoísmo o al estalinismo— no facilitaron una incorporación de conceptos como la que pudo hacer nuestro autor.

<sup>101</sup> Degregori, Carlos Iván. «Del mito de Inkarrí al mito del progreso». *Socialismo y Participación*. 6 (diciembre de 1986), pp. 2-9.

Sin embargo, esa expansión de las fronteras conceptuales tenía unos límites fijados de antemano por la idea de la revolución, central para ese marxismo que había asumido desde finales de los años sesenta. De ese modo, una elección consciente, hecha en la juventud, se convertía en lo que Sartre llamaría un condicionamiento inerte, del cual, a diferencia de otros intelectuales, unas circunstancias profesionales y políticas no lo ayudaban a escapar.

Su crítica a la epistemología marxista, su denuncia del privilegio de lo científico sobre lo mítico, de lo racional sobre lo emotivo, fue un acierto que teóricamente lo predisponía para incorporar otras equivalencias, para una comprensión de los hechos pasados y presentes a partir de los actores mismos, y, por lo tanto, para reconocer sus aspiraciones y edificar un proyecto democrático pero al mismo tiempo pluralista. La voluntad de Flores Galindo, en algunos momentos, parece ir por esa vía, especialmente cuando habla y deja discurrir su pensamiento. Sin embargo, estos atisbos quedaban truncados por su compromiso absoluto con el proyecto político del marxismo, a partir del cual valoraba o interpretaba los anhelos y emociones populares, sin la posibilidad de observar y aceptar como válidas emociones y racionalidades que no fueran solamente aquellas que eran compatibles con el socialismo revolucionario, fundamentalmente de sectores populares que, a pesar de la crisis, habían superado o estaban superando la pobreza y estaban animados por la idea de modernidad y progreso.

---