

## EL INTELLECTUAL FRENTE AL PENSAMIENTO UNICO

Una entrevista con Aníbal Quijano (\*), por Carlos Iván Degregori y Carlos Reyna.

**- Dices que siempre fuiste «la minoría de uno»...**

- Tengo la sensación, desde hace largo tiempo, de haber sido y de ser aún la «minoría de uno», por razones más o menos entendibles: la derecha por molestarse y la izquierda porque siempre estuvo muy molesta. Lo que quedaba era el centro heterogéneo.

**- Da la impresión que siempre te sentiste así...**

La gracia de ser la «minoría de uno» es que en el momento en que se enuncia algo, siempre se es «minoría de uno». Un tiempo después, una parte de las ideas parecen generalizarse, lo que no quiere decir que se deba a la influencia de uno sino a que las cosas se hacen más visibles de lo que eran un poco antes. Lo importante es el tipo de preguntas que se ha querido hacer, el tipo de preguntas que no se ha querido hacer, incluso que se ha rechazado y con tanto tipo de conclusiones a las que había que llegar.

**- A mí me animó preguntarte por lo de «minoría de uno» porque me daba la impresión de que había sido una opción tuya en algún momento, porque te recordábamos en los años de la revista *Sociedad y Política*. En esa época tenías una suerte de voluntad, usemos la palabra, de ser intelectual orgánico. Luego hubo un repliegue, un alejamiento incluso físico, y un discurso que ya no tiene un público objetivo tan concreto.**

- Durante los años sesenta y setenta, cuando realmente se estableció la corriente social e intelectual de izquierda con sus múltiples facetas, pero que fue la dominante, todo aquello que estaba en sus fundamentos y en sus implicaciones de largo plazo no era para mí aceptable: es decir, lo que es llamado entre comillas «materialismo histórico» con sus ramificaciones en el extremismo, claramente en el maoísmo o en el trotskismo, y otros ismos de la época. Ciertos momentos de incandescencia heroica, por ejemplo, como el que representa el Ché, introduce un matiz en

este cuadro. La figura del Ché tiene un fulgor propio que está más allá, un poco al otro lado. Con excepción de esto, lo demás debe ser, pasado el tiempo, visto en perspectiva, con calma. Ustedes probablemente no estarían muy en desacuerdo conmigo en admitir que esas eran las hegemonías de ese tiempo. Pero yo no podía estar cerca de eso; tampoco podía estar muy lejos porque estábamos más o menos emparentados, pero para las ideas que quería transmitir había como un barranco; y como yo sabía eso, como un ejercicio de reflexión, pensaba: «hay tantas preguntas que no se pueden hacer», y esas eran justamente las preguntas que yo pensaba que había que hacer.

**- Supongo que hablas de un espíritu reaccionario de derecha y otro similar de izquierda. En el sentido de bloqueo a las ideas, al debate, una especie de dogma sagrado que impedía plantearte algunas preguntas.**

- Eso no fue un privilegio exclusivamente peruano. No sólo era en el Perú, sino en todo el mundo. Lo que estoy llamando «materialismo histórico» es una vertiente que en una parte se remite a Marx, pero que omite el hecho de que Marx fue sumamente heterogéneo, y para mí, por cierto, afortunadamente. Luego, dicho en términos actuales, lo eurocéntrico del movimiento de reflexión de Marx no sólo omite, sino que bloquea aquello que es su reflexión en la última parte de su trabajo: su curiosidad por el Asia, su encuentro y su debate con la investigación rusa del siglo diecinueve, etc.

Hay una derivación, sin embargo, que luego fue canonizada y codificada con el nombre de Materialismo Histórico, Marxismo Leninismo, codificada e impuesta. Las vetas, al costado, se hicieron tributarias de ese tronco en una actitud defensiva, que reacciona, que pierde autonomía como los descendientes de Rosa Luxemburgo, los descendientes de Trotski .

**- ¿Hasta qué punto Marx ha dejado de ser un modelo intelectual para ti?**

- Yo insisto en que Marx es intelectualmente muy heterogéneo, aunque su perspectiva es básicamente eurocéntrica. Las herencias que pueden obtenerse de él son diferentes; entonces, no se puede hablar de un modelo. Hay, creo, muchas cosas que aún están en él como presupuestos y puntos de partida. Incluso, yo digo eurocéntrico, pero él nunca fue prisionero del eurocentrismo.

Los andamiajes teóricos centrales no han sido terminados ni son totalmente obsoletos, aunque hay una cantidad de preguntas que no han sido respondidas. Y hay una cantidad de preguntas nuevas que hemos aprendido en el transcurso del tiempo y que no fueron planteadas en el siglo XIX. Tú tienes un Marx que abre realmente el terreno de la investigación, por primera vez en serio, de Saint-Simon sobre la sociedad; y un Freud que abre el problema de la subjetividad. Lo único que no estaba, por ejemplo, o estaba apenas tocado y nunca desarrollado realmente, es el tema del cuerpo. El eurocentrismo que comienza con Descartes, esta radical división, separación entre el cuerpo y no cuerpo, aún tiene una huella clara, seguimos aún prisioneros en gran parte de eso. Por eso digo, no era un andamiaje teórico, homogéneo y sistemático de punta a punta. No era una doctrina, sino un esfuerzo teórico; por lo tanto, con relaciones contradictorias y conflictivas entre sus elementos y con la realidad, que es lo que diferencia la teoría de la doctrina.

**- Yo no estoy del todo de acuerdo, porque me parece que tu visión es demasiado monolítica. Aquí hubo resquicios, espacios, tal vez no en San Marcos donde la vida social era más asfixiante. Pero justamente tú te refieres a los años donde, más bien, se comienza a resquebrajar la hegemonía del pensamiento marxista leninista, maoísta y todas las variantes, y da lugar a que haya, como se llamó una revista en San Marcos: *Herejes y Renegados*.**

- Esas críticas en San Marcos son recientes.

**- Hubo intentos de enlazar el marxismo con estas nuevas corrientes, como la incorporación del cuerpo, de la subjetividad, de los subalternos.**

- ¿Desde cuándo estás hablando?

**- Para decirte la verdad, en el Perú, desde fines de los setenta.**

- Si uno dice que hay ciertas vertientes dominantes, no está hablando de nada monolítico. Heterogeneidad implica discontinuidades. Dicho esto, por supuesto, una hegemonía no quiere decir nada monolítico y quiere decir exactamente que hay algo que subordina a las demás. Las que no se llegan a subordinar son variantes, quedan al margen, requieren estar al margen y al frente. En los sesenta, en varios lugares del mundo, particularmente en América Latina, hubo todo un debate en torno

a la dependencia, que en su primer momento, no en su momento de canonización, estaba fundada en el redescubrimiento de la heterogeneidad. Es muy curioso. Ahora, la idea de multiculturalismo, de hiperculturalidad, de heterogeneidad, parece que viniera de centros académicos de Europa y de Estados Unidos. Casi, casi, parece que lo han descubierto allá y que nosotros lo estamos importando. Pero es patrimonio latinoamericano de los años veinte y, sobre todo, en su gran momento, de los sesenta. La derrota política hace que también eso intelectualmente se sumerja. Porque mientras no sea usado, es un pensamiento que está al margen. Mientras una pregunta hecha acá no sea una pregunta admitida y usada y explorada por los demás, por lo menos por un sector relativamente importante, está allí, pero al margen; existe, pero al margen.

**- A partir de los años noventa hubo casi una desaparición del papel de los intelectuales en la vida pública y, más bien, fue reemplazado por tecnócratas o por intelectuales mediáticos o *light*. Jaime Bayly, entrevistado y pidiendo referéndum, seguramente tiene más impacto que si firman veinte o cincuenta o cien intelectuales. ¿Cómo ubicarse ahora como intelectuales?; ¿tienen posibilidades de desempeñar algún rol? Pero antes, una curiosidad: ¿cuál es tu opinión, como intelectual, de Macera, Vargas Llosa y Guzmán?**

- Empecemos por una primera observación que me parece indispensable, para escapar de esta mitificación de categorías: campesino, clase obrera, intelectual, a la que nos han habituado. Se trata de una realidad, de un universo muy heterogéneo. Creo incluso que los intelectuales tienen una sola cosa en común: que su actividad principal, y a veces la única, es la reflexión sistemática. La otra observación nos remite a la historia y sus referentes intelectuales. Los europeos, por ejemplo, han discutido, **grosso modo**, en torno a dos vertientes. Una, cuyo exponente más grande es Manheim. Manheim, recordemos, ve al intelectual como una «inteligencia que vuela, o flota libremente». Es una vertiente muy influyente porque remite a algo que todo el mundo reclama, que es la autonomía del intelectual respecto de su clase. La otra vertiente la representa Gramsci, con esa idea de intelectual orgánico, que todo el mundo repite por calles y plazas y que por momentos es casi irreconocible. En ambos, sin embargo, hay la idea de que el intelectual debe ser crítico, que debe estar, sobre todo en la versión francesa del treinta para adelante que Sartre lanzó a la celebridad, **engagé**, es decir comprometido.

La relación entre intelectuales y poder debe haber sido siempre muy tortuosa, conflictiva, contradictoria y complicada, porque hemos encontrado intelectuales destacados como seguidores de dictaduras, que incluso terminaron condenados y mandados a ejecutar por sus amos. En América Latina, **La fiesta del Chivo** describe a esta mancha de intelectuales, que parecen fascinados, deslumbrados y pasan al servicio, no de la dictadura, sino de ese personaje fabuloso que es el Chivo. Pero si Vargas Llosa u otro fueran a novelar, por ejemplo, a Juan Vicente Gómez, en Venezuela, mucho antes, encontrarían lo mismo, sólo que en Venezuela además medió un teórico político importante Laureano Vallenilla Lanz, autor de un libro que en su momento fue muy influyente, **El cesarismo democrático**. Allí trata de probar que un fulano como Juan Vicente Gómez, dictador realmente bestial, no era cualquier cosa. Trujillo era refinado; el otro era una bestia. Pero los dos eran considerados por esta gente como virtualmente los fundadores de la nacionalidad, los que toman todas las riendas para organizar, centralizar, dar corporeidad histórica a eso que parece algo caótico y que no sale nunca de la crisis. Vallenilla Lanz dice que ser democrático es exactamente eso. En América Latina hay, pues, toda una tradición al respecto. Si miramos al Perú encontramos que en este siglo hay muchos paralelos entre los veinte y el Perú de los noventa. No sólo por Leguía, aunque ciertamente todo el mundo ha hablado principalmente de eso. En los veinte emerge una franja llamada de los intelectuales que están políticamente distribuidos en un amplio espectro, que va desde Mariátegui, pasando por Haya, Basadre, Villarán, etc. Es decir, toda la progresión de la izquierda hasta la derecha; y que de algún modo prolongan a la vez que rompen con el pensamiento de la generación llamada del novecientos y que proponen por primera vez una imagen de lo que podía llegar a ser un país como el Perú. ¿Qué tienen en común todos ellos, a pesar de todas sus variantes? Que todos ellos se formaron dentro de la atmósfera de la educación llamada oligárquica. Unos porque vienen directamente de ahí y otros porque es lo único que hay. Eso hace una franja de gentes que son socialmente muy heterogéneas y que todos como generación aparecen como encarnando una suerte de misión histórica. Lo que dijo Víctor Andrés Belaunde temprano: queremos Patria, lo vamos a hacer de esta manera. Claro, para eso se crea toda esa mitología nacional, en la cual todavía vivimos. En la generación de ustedes, Tito Flores y Manuel Burga han heredado y han vuelto a celebrar unos mitos típicos de ese momento, como en Basadre, que habla de una República Aristocrática. Donde la palabra aristocracia es tomada sin inventario porque obviamente lo menos que era esa república es

aristocrática. Pero se crean esos mitos, se heredan y se retransmiten.

Esos intelectuales tenían simultáneamente una relación de cercanía y de conflicto con la dictadura de ese momento. Porque los veintes son una ruptura no sólo en el campo del pensamiento sino de punta a punta: el país se está transformando y con Leguía tiene una relación de odio-amor. Podemos recordar que Leguía es el maestro de la juventud en el año veinte, de todos ellos, porque en San Marcos esa era la actitud general. Recordemos que a Haya le preguntaron poco antes de morir quién había sido a su juicio el mejor Presidente del Perú. Dijo Leguía, sin vacilar.

**- Bueno, le habían tocado tiempos peores.**

- Valga la ironía. Pero había una diferencia importante con nuestra época. En el año veinte –recordarán- tenemos la revolución mexicana, la revolución china, la revolución rusa, la revolución turca, el comienzo de la gran rebelión hindú... Teníamos un horizonte espectacularmente brillante, resplandeciente. Allá estaba, o bien la democracia en su sentido liberal, porque aquí la oferta liberal era la revolución, o bien la oferta del socialismo, sin importar si ésta era una cosa despótica armada en torno al control estatal, feroz, etc., etc. Entonces el horizonte estaba allí, las metas aparecían allí, el problema era cómo llegar a ellas partiendo de donde partían. América fundó, en un momento absolutamente crucial, una ruptura del tiempo histórico y de ahí los horizontes de la modernidad, la humanidad, el progreso, el liberalismo, el socialismo, uno tras otro, pero nunca dejó de haber un horizonte cuyo brillo fuera mayor o menor según las opciones.

Los noventa, en cambio, ya son los tiempos de la derrota. Creo que es la primera vez después del siglo quince, en que no hay horizonte. No lo hubo durante los noventa. De ahí, las decenas de libros después de la caída, después del diluvio, etc. No hay horizonte. ¿Qué horizonte podía haber? El socialismo se había terminado y para mucha gente las distintas ideologías de sólo unos años antes parecían de cien años atrás. Eso produjo no solamente una desmoralización muy grande, y una desocupación política muy grande, sino que impuso cambios en el patrón de memoria, acompañados de crisis muy notables de identidad política, y de identidad social.. Entonces, el único horizonte que queda es el del neoliberalismo. Cuando Ramonet en **Le Monde Diplomatique** habla del «pensamiento único», alude precisamente

a eso. La inteligencia en todo el mundo lo resiente, aunque en el Perú de manera un poco extrema, por lo que hizo la Izquierda en los ochenta. La deserción teórica, intelectual, después de los ochenta, está detrás del eclipse total del ejercicio intelectual serio en el Perú, en los años noventa, para mí.

### - ¿Y cómo afecta esto a Pablo Macera?

- Pablo, todo el mundo ha renegado de Pablo, lo que yo he oído son insultos por todas partes. La gente creo que olvidó rápidamente algunas cosas. Uno, que Pablo fue uno de los mitos que esta Izquierda de la que estoy hablando levantó. Un editorial de la revista **Marka**, que dirigía, si mal no recuerdo, Sinesio López en ese momento, dice: «Pablo Macera es la conciencia moral del Perú». Más no se puede. ¿Por qué lo hacían? Es una pregunta muy importante. Porque él nunca dijo soy socialista, ni soy marxista. Dijo muchas cosas, pero nada sistemático sobre esto. Macera publicó en **La República** una nota que se titulaba algo así como «La Generación Palteada», era un homenaje a Hugo Bravo, un amigo nuestro de esa generación, de Palermo de todos los días, un gran tipo, formidable. Macera dice algo muy curioso ahí: yo le debo a la juventud peruana el no haber sido jefe guerrillero porque la juventud peruana ha estado esperando que yo vaya a las guerrillas. Yo me quedé perplejo porque a mí realmente no se me hubiera ocurrido pensar que a alguien de la juventud peruana se le hubiera ocurrido que Pablo fuera guerrillero. Entonces, es curioso, pero muy poco después, en el año 95, se sabe que Pablo ya está trabajando con el gobierno, que viaja con Fujimori, que es su asesor en muchas cosas, que es su delegado internacional...

### - Sin reparos democráticos de parte de Macera...

- La democracia no le importa, y su argumento es sensacional. Dice: porque nunca ha existido, y dice después que un gobierno como el de Fujimori es un gobierno históricamente necesario para mantener integrada a la sociedad y llevarla hacia adelante, tal como Laureano Vallenilla Lanz en **El Cesarismo Democrático**, diciendo casi lo mismo de Juan Vicente Gómez. Sus justificaciones están allí. Pero a él no se le ocurrió decir eso cuando, no mucho antes, la izquierda peruana lo convertía en su líder moral. Al contrario. Y si lo mitificaban de ese modo no era tampoco por pura simpatía personal, sino porque estaba transmitiendo afirmaciones críticas sobre la sociedad peruana y en particular sobre su falta de democracia. Por eso era importante.

Ahí, insisto, cuando este horizonte al que me refería antes desaparece, este resplandeciente horizonte donde los fines están ya establecidos, mucha gente pasó a la desmoralización, pasó a la desocupación política; muchos intelectuales se replegaron y muchos otros se sintieron libres para, finalmente, poder transitar cómodamente al lado contrario. Y alguien como Pablo, que no tenía ninguna de estas características, entonces también, obviamente, resiente el impacto de todo esto y siente, en un tramo un poco tardío de su vida, que se duerme en su forma de vincularse y de tener alguna influencia en el centro del poder. Sin la derrota mundial, sin este eclipse total de horizonte, esto hubiera sido menos probable. Quizá...

**- Vargas Llosa sería un caso significativamente distinto.**

- Pero también creo que con Mario hay un equívoco absoluto, del cual él no es en absoluto responsable. Y creo que eso es responsabilidad, una vez más, del conjunto de la izquierda, que siempre ve cosas que no están. Mira a Pablo como su líder ideológico y moral, no sé por qué, y con Mario es igual. Mario fue, desde que lo conozco hasta hoy, un liberal en política. Es verdad que en sus memorias mucha gente dice que se matriculó en una célula del Partido Comunista, pero aparte de esas aventuras extracurriculares, Mario nunca dejó de ser un liberal, sólo que es un liberal consecuente y en eso es radical. Ahora bien, un liberal consecuente bajo la dictadura de Odría entre 1948 y 1956, obviamente debía parecer a muchos un hombre radicalmente de izquierda.

**- Pero está su acercamiento a Cuba también...**

- No sólo eso. Antes, cuando vive en París, recordemos, él es autor de esa famosa carta de respaldo a De la Puente y sus compañeros cuando entran a las guerrillas, que firmamos un grupo de intelectuales encabezados por él. Cuando la recibimos en Lima, decimos: qué es esto, una locura. Ellos dicen: les damos nuestra caución moral. Por amor de Dios, ¿quiénes eran para darle caución moral a nadie?, ¿y por qué?

Entre los puntos que firmaban, había uno o dos aliados de De la Puente, ¿pero un liberal peleando por esto? Se explica: un liberal joven, radical, está en el límite de la revuelta, porque para una empresa liberal en serio se requiere una revuelta.

Luego viene la experiencia con Cuba. Pero eso no es culpa de Mario, es culpa de los cubanos. Los cubanos, como necesitaban salir del aislamiento, acogen e invitan a intelectuales de todo calibre, con la única condición de que sean más o menos antiimperialistas. La historia es conocida. En un momento Fidel pasa del liberalismo total al estalinismo total. Viene el caso Padilla.

Entonces esto lo va alejando, porque, entre tanto, el liberalismo también ha cambiado. Si tú eres liberal aquí, el mundo se ha movido, y si tú sigues en el mismo sitio, ese sitio puede ser físicamente el mismo pero no es lo mismo, ni histórica, ni socialmente. Supongo que eso le ha pasado a él y al resto de gente. Entonces, eso no es culpa de él. Si tú quieres, su liberalismo lo hizo thatcheriano y reaganiano, porque en la empresa anti-estaliniana se hizo anticomunista, entonces se plegó al neoliberalismo del grupo Santa Fe, etc. etc.

**- Queda por último Abimael. Todos lo llaman por su primer nombre.**

Yo creo que es muy difícil pensar en términos intelectuales a Abimael, porque lo que publicó antes es esta recepción y encuadre doctrinario de que el Perú es feudal o a lo menos semifeudal; de que aquí la revolución era del campo a la ciudad; de que el capitalismo burocrático es pro-terrateniente, etc., etc.. Teóricamente eso no tiene sustento, ni empírico, ni teórico, ni histórico; es decir, no tiene que ver con nada. En su famosa «entrevista del siglo», él rectifica esto, pero lo rectifica por su experiencia; no es una teoría. Él dice: la revolución no es sólo del campo a la ciudad, sino a la vez en el campo y en la ciudad. Claro, porque cuando le hacen la entrevista, así había ocurrido en la práctica. Porque a fin de cuentas, ¿qué había ocurrido? Que él como una buena parte de los pro chinos de ese momento, asimilaban el Perú a la China de los años treinta, donde, en efecto, el noventa por ciento de la población era rural, a diferencia de lo que sucede en el Perú, donde el setenta por ciento es urbano, y por consiguiente tiene poco o nada que ver. Entonces, creo que su lugar no es intelectual, aunque sin duda, por otro lado, no deja de haber un ejercicio intelectual en función de la práctica política. Él viene de la filosofía, básicamente, pero cuando comienza a trabajar sobre la sociedad y trabaja en términos científico-sociales, entonces ahí pierde piso. Lo que tiene, cuando escribe, es una visión. Y los intelectuales suelen tener visiones. No hay nada citable intelectualmente, pero entonces tiene que citar sus visiones. Pero fuera de eso no hay mucho más.

**- ¿Cómo definirías la situación ahora, en este nuevo contexto que también ya va cambiando, después de esa cerrazón de horizonte a la que te has referido. ¿Cómo ves eso, ahora que comienza un nuevo capítulo y en ese capítulo los jóvenes aparecen nuevamente en la escena de la política?**

- Conviene remontarnos un poco en el tiempo. En los cincuenta se podía percibir que entraba una nueva clase media en el Perú. Hasta esa época una gran parte de las capas medias eran gente que venía de las rupturas de las capas altas de la sociedad peruana y de sus capas medias más sociales. La inmensa plana del magisterio y de los políticos de los años treinta que entran con el APRA, es gente que proviene de los rangos provincianos de la fauna terrateniente. Pero en los cincuenta y sesenta, gracias al proceso de movilización mayor de la sociedad peruana, vamos a encontrar una nueva fauna y creo que no se puede explicar la existencia de movimientos pro chinos, su inmensa presencia, sin un factor semejante. Incluso, uno puede llegar a entender por qué les parecía que era feudal el país, con sólo observar los comportamientos sociales subsistentes. Todos los «tics» de tratamiento social en esos años eran para mucha gente de carácter feudal o por lo menos semifeudal.

**- Hasta el día de hoy...**

- De acuerdo, pero en los setenta era mucho más... Entonces, había ciertos lobotomas sicosociales que son producto del señorío, aunque la relaciones sociales correspondientes no tuvieran exactamente ya presencia en ese momento. Pero por ahí daba la impresión de que hacía su ingreso otra inteligencia, por primera vez una inteligencia que no venía de la educación oligárquica, sino de sus rupturas, y en contra de ella; sólo que la opción política y teórica que asumieron no les permitió el vuelo necesario, excepto en poesía y narrativa. Entonces de esa generación en términos de producción intelectual y teórica, ¿qué cosa importante quedaría? Muy poca, de pocos.

Luego, en los noventa, la nueva burguesía, la que emerge, está aún menos interesada en el mundo letrado, mucho menos que la del cincuenta y sesenta. La de los veinte y treinta estaba interesada, pero recordarán que entre los años veinticinco y treintaicinco en cada país de América Latina hay un proceso revolucionario, sin excepción; no hay un solo país que se escape de eso y salvo en Chile en todos los demás hay una derrota absoluta bajo sangrientos regímenes militares. Entonces, de la

inteligencia crítica no es que no quede, sino que no aparece, no está en el escenario, no publica, no tiene dónde. Por eso en el 45 reaparecen todos. Pero después de eso, la burguesía que emerge en los cincuenta, en los sesenta no tiene más interés intelectual, y la de ahora mucho menos. Y no solamente eso, hay una cosa mucho más grave con la juventud. Hay una franja nueva que ha aparecido en estos diez años con Fujimori, que ha emergido en ese espacio donde la frontera entre lo lícito y lo ilícito se ha borrado, que ha lucrado, se ha beneficiado y se ha convertido en una nueva capa media. Incluso hay mucha gente que viene de muy abajo y se ha instalado como clase media. Como Frank diría de la vieja burguesía norteamericana, es una especie de clase media peruana lumpen, donde el lugar de la inteligencia y de las letras no existe o es mínimo. Entonces, cuando arranca gente nueva, entrando, gente que tiene probablemente menos de veinticinco años en este momento y mirando sus revistas -porque en este momento por fin otra vez empieza a haber un montón de revistas universitarias por todas partes; en San Marcos hay media docena, en la Católica, en Cusco, en Trujillo, en Chimbote- son, por el momento sobre todo poético-literarias, narrativas, etc, de denuncia en materia política, pero todavía no asoma en ellas ninguna propuesta en términos de preguntas que hacerle a la realidad, o propuestas de respuesta a las preguntas que ya están establecidas. Este es un asunto muy serio que nos concierne a todos. Cuando fui al mitín en la Plaza San Martín el famoso lunes después de las elecciones, tuve una sorpresa agria. Había unas sesenta mil personas, pero la franja entre cuarenta y cinco a sesenta y cinco años no estaba ahí; todos eran menores y sobre todo gente de menos de veinticinco años. ¿Qué quiere decir eso? Que la memoria no está, o sea la correa, esa franja que transmite la memoria no está ahí. Este reencuentro aún no parece haberse producido totalmente. Si la memoria tiene que ser aún recuperada; si el debate, las bases del debate, las preguntas, requieren aún ser establecidas; entonces estamos ante un problema importante que debe preocuparnos a todos: la total confusión entre liberalismo y democracia. Entonces volvemos a la vieja quimera del liberalismo latinoamericano: democracia, en los términos del capital, sin ciudadanía. El mercado no existe sin la ciudadanía, y sin ésta, la ciudadanía, la sociedad, el Estado van a ser como lo que son ahora.

**- ¿Cómo ves la relación que Fujimori establece con los intelectuales?**

- No creo que su relación con los intelectuales sea apreciativa, ni cordial; yo no creo que esto le interese mucho. No quiero decir con esto que Fujimori sea el equivalente de Ferdinand Marcos en Filipinas: una especie de puédelotodo, y hácelotodo. Es por eso que yo insisto en hablar de algo llamado fujimorismo, que es un régimen político, hecho de muchas cosas. Dentro de ese ensamblaje Fujimori es una parte, probablemente ha ido incluso creciendo su margen de acción, pero no creo que sea el que tome las decisiones mayores, ni más importantes, ni ahora, ni antes.

(\*)Sociólogo peruano. Fue uno de los forjadores de la teoría de la dependencia. Sus principales libros son: Movimientos campesinos en América Latina (1965); Imperialismo y marginalidad en América Latina (1977); Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú (1978); Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú (1980); Modernidad, identidad y utopía en América Latina (1988); El fujimorismo y el Perú (1995).