

Entre la revolución y la resistencia

La cultura política de izquierdas en América Latina, 1979-1990

Valeria Manzano

■ Doi: 10.54871/ca25ac0e5

¿Cuándo, cómo y por qué llegaron a su fin los proyectos e imaginarios de la revolución en América Latina? Para comenzar a responder al interrogante general, esta contribución se propone dar cuenta de algunas de las transformaciones de la cultura de izquierdas en la década del ochenta, y parte del supuesto de que la *causa sandinista* fue el cemento que dio cierta unidad a esa heterogénea cultura política. Tras el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1979, Nicaragua devino un espacio simbólico y material para el encuentro de contingentes de personas que provenían de diferentes familias de las izquierdas, con orígenes nacionales, sociales, genéricos y etarios diferentes. Para usar la expresión exagerada del periodista español Miguel Ángel Bastenier, se trataba de una “revolución multiuso” (Bastenier, 1989). La heterodoxia de esa experiencia en relación con otras que le eran contemporáneas (notablemente Cuba, como así también el Este Europeo y la ex Unión Soviética) la tornaban particularmente caleidoscópica y cada cual podía encontrar filiaciones y posibilidades. La experiencia sandinista permitía imaginar encuentros entre revolución y democracia, entre revolución y movimientos sociales (de mujeres, jóvenes,

por mencionar algunos), o entre marxistas y cristianos, en un contexto en el que, desde la asunción de Ronald Reagan al gobierno de Estados Unidos en 1981, se renovaba el ciclo de David versus Goliat. La mera sobrevida de Nicaragua reactualizaba la dimensión anti-imperialista de las izquierdas latinoamericanas, uno de los elementos cruciales de una cultura política en la que, también, figuraban los proyectos e imaginarios de la revolución.

La experiencia sandinista actuó como cemento de esa cultura política continental y, en algunos de sus tramos, facilitó su transformación. En los debates sobre aquellos encuentros posibles; en los modos en que –especialmente en el último tercio de la década del ochenta– fueron procesándose, entre intelectuales, artistas y militantes, la valencia del *mito de la revolución*; y, finalmente, en el contexto de la derrota electoral en febrero de 1990, en el que el destino del sandinismo representó el fin de la revolución en tierras cercanas geográfica y afectivamente, Nicaragua sirvió para vehiculizar varias crisis a la vez. A la crisis de las izquierdas se le sumaron la de la revolución (y sus imaginarios) y, como parte del mismo movimiento, el fin de la Guerra Fría, la emergencia de un mundo *unipolar* y la consolidación del neoliberalismo.

Desde una perspectiva historiográfica, la década del ochenta es un laboratorio conceptual. Usualmente descrita como transicional, la década del ochenta pone en el centro de la escena temporalidades múltiples. Para los países del Cono Sur –Argentina, Chile, Brasil y Uruguay– las ciencias sociales, tanto contemporáneamente como en la actualidad, han debatido largamente sobre los alcances y límites de los procesos de transición en tanto pasajes desde regímenes autoritarios hacia (idealmente) la consolidación de órdenes democráticos (O'Donnell y Schmitter, 1989; Garretón, 1997; Lesgart, 2004; Velázquez, 2019). A esa transición general se le superponía la de las izquierdas que, según estudios para la región o para casos nacionales, habrían dejado atrás los proyectos e imaginarios de la revolución (y particularmente las vías armadas para alcanzarlos) para sumarse a los de la democracia (Castañeda, 1993; Martínez,

2003; Markarian, 2005; Águila, 2019). Sin embargo, el atractivo y la irradiación de la *causa sandinista* en América del Sur y México permite repensar los tiempos y las modalidades en que se dio esa transición de, y en, la cultura de izquierdas. Activistas e intelectuales tomaban nota, por ejemplo, de la combinación entre *revolución* y *democracia* en Nicaragua para, en algunos casos, repensar e intervenir en las dinámicas de sus propios países (en el caso del Cono Sur). En igual sentido, si bien en el debate intelectual y cultural la novedad en relación con las décadas previas pasaba por la intensidad que adquirió la problematización de la democracia, también se habló –y mucho– de la revolución, ya sea por la pregnancia que adquirió la *causa sandinista* como por la intensidad de las conversaciones sobre la valencia del *mito de la revolución*, en especial en el último tercio de la década del ochenta.

Este capítulo retoma algunos aspectos de un ensayo de próxima aparición en la serie CALAS, titulado *La última ilusión: la crisis de la revolución en América Latina, 1979-1991*. Aquí me voy a enfocar en la entidad que adquiriría la revolución, como proyecto y como imaginario, entre un conjunto heterogéneo de intelectuales y militantes de izquierdas, especialmente en la segunda mitad de la década del ochenta, para luego detenerme brevemente en el contexto de la derrota sandinista de febrero de 1990 y su impacto para esa cultura política. Para concluir, revisaré una experiencia y una modalidad a través de la cual algunos segmentos de las izquierdas, especialmente partidarias, intentaron hacer frente a esa crisis –de la izquierda, de la revolución– y cerraron el arco que fue desde la *revolución* a la resistencia: el Foro de São Paulo.

La revolución y nosotros

En 1986, las editoriales Círculo de Lectores y Anagrama, ambas radicadas en Barcelona, publicaron los textos de 18 entrevistas realizadas por el ya icónico líder de las revueltas europeas de 1968,

Daniel Cohn-Bendit, con el título *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*. Cohn-Bendit se había embarcado en una iniciativa de reencuentro con quienes habían sido representativos de aquel momento global en diversas locaciones geográficas e intentaba darles voz para que narraran sus recuerdos y actualizaran sus biografías hasta la década del ochenta. Las referencias a América Latina fueron escasas: la imagen omnipresente de Ernesto Che Guevara, y dos entrevistas con ex guerrilleros de Brasil: Fernando Gabeira y Alfredo Sirkis. La publicación de *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto* despertó el interés de algunas de las muchas publicaciones del heterogéneo conglomerado de la cultura de izquierdas en América Latina. Por ejemplo, la revista argentina *Fin de siglo* le dedicó un dossier especial en septiembre de 1987. El dossier, por un lado, reproducía la entrevista con Gabeira y la polémica desatada entre Cohn-Bendit y Fernando Savater (que giraba, entre otras cosas, sobre la clave generacional para abordar la coyuntura de 1968) y, por el otro, producía tres entrevistas propias. Esas tres entrevistas eran con un militante –que utilizaba seudónimo– del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) de Chile, casi diezmado después de su intento infructuoso de asesinar a Augusto Pinochet en septiembre de 1986; con Shafik Handal, uno de los líderes del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador (quien aseguraba que “la revolución se refugia, hoy por hoy, en las selvas y montañas de América Latina”) y con José Carrera Velázquez, en representación de la Juventud Sandinista.¹

En toda su singularidad, el dossier de *Fin de siglo* ponía el acento en tres cuestiones cruciales. Por un lado, singularizaba ya no en la “crisis de la izquierda” –que era un tópico común desde principios de la década del ochenta en el debate político, cultural e intelectual– sino en uno más preciso, la *crisis de la revolución*. Por el otro, entroncaba esa *crisis de la revolución* en un arco temporal más

¹ “Dossier: del 60 al 80, ¿qué queda de la revolución?”, *Fin de siglo*, (3), septiembre de 1987.

largo, en este caso el iniciado con las revueltas globales de 1968, lo cual les daba a las reflexiones un tono conmemorativo. Por último, este dossier y otras muchas intervenciones político-culturales del último tercio de la década del ochenta no dejaban de mirar a las experiencias latinoamericanas que continuaban atadas no solo a proyectos e imaginarios revolucionarios sino, específicamente, a la lucha armada en sus diferentes variantes: a las insurrecciones antidictatoriales (el FPMR chileno) o a la guerra frente a adversarios apañados por el gobierno de Reagan (el FMLN salvadoreño o el sandinismo).

La inclusión del ejemplo del FPMR de Chile es indicativa de un fenómeno destacable: en la década del ochenta, la *opción por las armas* no era extemporánea siquiera en América del Sur. Si bien se filiaron con diversas tradiciones y metodologías, persiguieron objetivos bien diferentes y constituyeron además objeto de repulsa por otros sectores de las izquierdas de sus países. Una revisión somera de las opciones de experiencias armadas en Chile, Perú y Argentina –además de la longeva guerrilla colombiana– durante la década del ochenta muestra que el *adiós a las armas* no había sido declarado definitivamente en América del Sur (Álvarez, 2011; Archila y Cote, 2009; Carnovale, 2013; Degregori, 2010; Hinojosa, 1995; Villamizar, 2020). Antes que identificar una escisión geopolítica (aunque también, en alguna medida, étnica y racial) entre una América del Sur abocada a las *transiciones democráticas* y una América Central en cuyas “selvas y montañas” se “refugia[ba] la revolución” –al decir del salvadoreño Handal– una mirada panorámica puede proporcionar elementos analíticos para precisar que en la década del ochenta las “transiciones” en términos de culturas políticas no eran unidireccionales. Para decirlo sintéticamente, en las transiciones políticas de América del Sur no se registraba solamente un movimiento desde el autoritarismo hacia la democracia, sino también –complicando a aquella– otros movimientos, dentro de las izquierdas, donde coexistían proyectos, imaginarios y temporalidades diferentes.

Segmentos de la izquierda intelectual, especialmente en el Cono Sur, intervinieron intensamente para que de esa coexistencia de proyectos, imaginarios y temporalidades fuera decantando una cultura política que pudiera *aggiornarse*. En 1986, *La ciudad futura*, una revista de debate político y cultural editada en Argentina, publicó un artículo del sociólogo alemán-chileno Norbert Lechner que marcó el tono del momento. Lechner postulaba que, mientras en la década del sesenta el debate intelectual y político giraba en torno a la revolución, en la década del ochenta la cuestión central no era otra que la democracia. En ese tránsito, advertía, fue deshili-vanándose el tema central de quienes debatieron la revolución, a saber, el socialismo, y se aventuraba a diagnosticar que las izquierdas se encontraban frente a una crisis de identidad cuya salida pasaba por, al menos, poder imaginar una nueva sociedad para lo cual él entreveía mucho mejor equipados a los movimientos sociales que a los partidos. Lechner capturaba los términos de ese tránsito y, también, una suerte de estado de ánimo generalizado que ponía el acento en la “crisis” (Lechner, 1986). Reconocía también que su intervención no involucraba a toda América Latina: un asterisco que se desprendía del título aclaraba que limitaba sus reflexiones *al ámbito sudamericano*. De hecho, la andanada de mesas redondas y debates intelectuales sobre *la cuestión de la democracia* solían reunir a intelectuales sudamericanos y también mexicanos, y excluían voces centroamericanas.

La centralidad que Lechner, y tantos otros, asignaba a ese tránsito desde la *revolución* a la *democracia* oscurecía una dinámica muy saliente, en especial, en el último tercio de la década del ochenta: la cantidad de reflexiones que intelectuales, artistas y militantes produjeron sobre la revolución. Esas reflexiones formaban parte de los modos en que fue tomando forma una transición dentro de la cultura de izquierdas, en un intento de ajustar los términos de sus contornos y alcances en un contexto nuevo, en el que también llegaban cada vez más asiduamente las novedades sobre las transformaciones en Europa del Este y la Unión Soviética. Las publicaciones

político-culturales de la heterogénea cultura de izquierdas latinoamericana fueron foros abiertos para aquellas reflexiones, que por lo general se promovían en ocasión de conmemoraciones y que cimentaron también la construcción de un *nosotros* en clave generacional.

Entre otras ocasiones, la conmemoración del vigésimo aniversario del asesinato de Ernesto *Che* Guevara precipitó una oleada de reflexiones que evocaban al guerrillero y su tiempo, aunque también ayudaban a poner en un tiempo pasado a los proyectos e imaginarios de la revolución. Esto último exceptuaba, por supuesto, a Nicaragua. Aprovechando la estadía de Eduardo Galeano en Managua, la revista *Pensamiento crítico* organizó una conversación con el comandante y también escritor Tomás Borge sobre el Che. Además de cuestionar la *mitificación* de su figura, insistieron en la importancia de *reconocer errores tácticos* (por ejemplo, en Bolivia). Coincidieron en que el Che había sido un *ser humano integral* y Galeano fue un paso más allá: la noción de “hombre nuevo”, aunque tuviera un “costado de monje”, planteó, era “una de las mayores contribuciones del Che a las revoluciones” –descripción y afirmación que provocaron la reacción de intelectuales como David Viñas.² En otras intervenciones se subrayaban otros “legados”. El reconocido intelectual mexicano-argentino Adolfo Gilly, por ejemplo, editorializó para el periódico *La jornada* que era válido rescatar al Guevara “representante del espíritu libertario, intransigente e igualitario” y ataba su lectura a la coyuntura de fines de la década del ochenta, en especial, al enfatizar la importancia de ese *legado* en un contexto en el que “se da la despedida a las burocracias opresoras de las sociedades posrevolucionarias”, como él definía a Europa del Este y la Unión Soviética (Gilly, 8 y 9 de octubre de 1987).

² “Fue el hombre que quisiéramos ser, al menos por un ratito”, *Pensamiento propio*, (44), septiembre-octubre de 1987. Galeano repitió esa consideración sobre la noción del “hombre nuevo” en “Ernesto Guevara, ese inepto conscripto al que llamaban Che”, *La jornada*, Perfil Internacional, 21 de septiembre de 1987. La reacción de David Viñas en “El Che no es un monje”, *Fin de siglo*, (5), noviembre de 1987.

A la par de esas reflexiones que pretendían recuperar algún legado para el presente, otras decididamente localizaron a Guevara en la década del sesenta y, a partir de ese emplazamiento, procuraron también reconocer a aquel *nosotros* seducido por el Che. Así, por ejemplo, el intelectual argentino Sergio Bufano escribió sobre sus condiciones de *escucha* del Mensaje a la Tricontinental (el famoso “hay que crear uno, dos, tres Vietnams”). Según Bufano, él y su grupo de amigos terminaron por convencerse de que “no había otra que el uso de la fuerza”. En esta intervención, el *nosotros* refiere a ese grupo de jóvenes de fines de la década del sesenta que se dispuso a “ofrecer su sangre para una felicidad distante, tan distante que ninguno podía vislumbrarla” y que se fue desgajando, muerte a muerte, “en las torturas de los centros clandestinos de detención en la Argentina, o en Nicaragua”. Se trató, para él, de una generación que fue al encuentro de la muerte – “la novia de todos” – y por eso había poco para rescatar: “saludo a quien se ubicó al lado de los oprimidos, pero no me gusta su mensaje” (Bufano, 1987). El sociólogo chileno Fernando Mires usó el mismo recurso memorial, esto es, intentar restituir las condiciones políticas y culturales en las que un *nosotros* proyectó en Guevara sus “ansias de cambios sociales” y que fue, a la vez, “modelada por ese ejemplo inalcanzable”. Nuevamente, era un *nosotros* compuesto por jóvenes estudiantes, según Mires el segmento social –y luego actor político– que mejor encapsuló aquellas ansias en las décadas del sesenta y setenta. Era a ese pasado por entonces recentísimo, concluía, a donde pertenecían tanto Guevara como el *nosotros* (Mires, 1988).

En esas rememoraciones, Guevara era tan significativo como el *nosotros* que se construía en clave generacional. El crítico cultural Leerom Medovoi (2005, p. 216) ha planteado que las generaciones, como otros colectivos, se instituyen a partir del “acto hegemónico de la representación”. En este caso, la representación estaba conectada a los trabajos de la memoria: las generaciones se construyen, siguiendo a Pierre Nora (1999, pp. 499-526) como “sitios de la memoria”. A diferencia de lo que Kristin Ross (2002) ha

analizado para Francia, donde en ocasión del vigésimo aniversario de mayo de 1968 habían cristalizado memorias que focalizaban en la representación de un momento de efervescencia cultural –incluso hedonista–, entre parte de la intelectualidad y militancia de la cultura de izquierdas en América Latina se ponía el acento en los modos de vinculación con la política. El vigésimo aniversario del asesinato del Che, y de las revueltas de 1968, fue una bisagra: los *sesentayochistas* o la *generación del sesenta* nacían en esas evocaciones (Allier Montaño, 2015; Manzano, 2019). Tanto Bufano como Mires añadían un componente recurrente y central: sus *nosotros* referían a un pasado juvenil. En ambos casos, aunque activándolo en su presente de escritura, ese *nosotros* remitía a un contexto de emergencia en el pasado –la década del sesenta– donde también, al criterio de ambos, debía quedar el proyecto y la imaginación revolucionaria que tanto Guevara como ese *nosotros* había abrazado.

Mientras el *nosotros* adquiría su espesor en las memorias de las décadas del sesenta y setenta, su referente iba más allá de Guevara: eran los proyectos y la imaginación revolucionaria. ¿Qué queda de la revolución?, se titulaba el dossier de *Fin de siglo* de septiembre de 1987. Previsiblemente, ni en ese dossier ni en otras muchas de las intervenciones en esos foros, las respuestas fueron unívocas. Aunque mucho más trabajo sea necesario en este punto, algunos intelectuales que formaban parte de fuerzas partidarias, como por ejemplo los vinculados a Izquierda Unida en Perú, sí continuaban hablando de, y defendiendo el lugar de, una *izquierda revolucionaria* –preservando el adjetivo para referir a una fuerza política que se proclamaba por cambios estructurales y, también, por la democratización de la política partidaria y nacional (*El zorro de abajo*, 1987). La preservación de la referencia tuvo, en México, otros condimentos para el segmento de la militancia y dirigencia encabezado por Cuauhtémoc Cárdenas que estuvo en la base de la formación del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en 1989. *Revolución* era un sustantivo, cuyo referente era la Revolución Mexicana de 1910, adjetivado como *democrática* para, por un lado, acentuar la

confrontación con el PRI y, por el otro, resumir los debates políticos e intelectuales de la década de 1980 que giraron sobre la democracia (Rodríguez Kuri, 2020).

El proceso que concluyó en la formación del PRD en México implicó importantes resquebrajamientos en la izquierda intelectual y cultural, en la cual algunas voces muy relevantes venían insistiendo con firmar el acta de defunción del *mito de la revolución*. Como lo ha estudiado Carlos Illades (2012), aquel proceso dividió aguas entre algunas de las publicaciones más significativas, entre las cuales la revista *Nexos* optó por seguir una alianza con el PRI. Su director de entonces, el historiador Héctor Aguilar Camín, en 1987 había escrito una pieza programática para el periódico *La Jornada*, en la cual postulaba la necesidad de desterrar *cinco mitologías* que, a su criterio, ya estaban en crisis desde la década del setenta: en primer lugar, el *mito de la noción rectora de la Revolución como futuro inevitable y fin de la historia*, y a este mito fundante le seguían la creencia que el proletariado estaba destinado a realizar esa revolución; la idea que la clase obrera tenía una vanguardia que la conduciría a esa revolución; una visión instrumental y mecanicista del estado; y una dicotomía entre revolución y democracia. Solo sacudiéndose definitivamente esos lastres, planteaba, podría construirse una “izquierda de nuestro tiempo” (Aguilar Camín, 1987). El autor citaba, para concluir su intervención, un artículo del periodista español Ludolfo Paramio recientemente publicado en *Nexos* –publicación de la que era asiduo colaborador. Paramio concluía que:

Del viejo espejo de una futura sociedad comunista ya solo quedan los fragmentos rotos que son los movimientos sociales, precario reflejo del antiguo sueño. Puede ser lamentable, pero es el destino de nuestro tiempo renunciar a todo encantamiento. La izquierda necesita una cultura política que reconozca el pluralismo social, que abandone las ilusiones religiosas y deje de lado el espejismo de la utópica sociedad reconciliada y sin conflictos, transparente y armoniosa (Paramio, 1987).

En el último tercio de la década del ochenta, estos intelectuales que se reconocían parte de la cultura de izquierdas convocaban a abandonar aquellos mitos fundantes de los cuales, siguiendo la metáfora de Paramio, solo quedaban los *fragmentos rotos*.

En las conversaciones en la cultura de izquierdas en América Latina, la despedida a la revolución se enmarcaba –como cualquier despedida– con sentimientos de pérdida y dolor que involucraban de manera directa a ese *nosotros* que se iba construyendo en clave generacional. La revista argentina *Babel*, otro foro para la cultura de izquierdas, puso en la agenda esas reflexiones y sentimientos al producir un dossier en ocasión del bicentenario de la Revolución Francesa. Una docena de militantes e intelectuales que pertenecían a diferentes cohortes etarias y que se habían filiado, en el pasado, en diversas familias políticas (maoísmo, trotskismo, peronismo), contestaron a la pregunta general: ¿De qué hablamos cuando hablamos de revolución? que parafraseaba el ya clásico cuento de Raymond Carver, *De qué hablamos cuando hablamos de amor*. La paráfrasis era importante porque muchas de las intervenciones hablaban, en verdad, de un amor y de un deseo. En tal sentido, por ejemplo, la crítica cultural Beatriz Sarlo, como otros de quienes respondieron también asociaba la revolución al *tiempo joven* –tanto el de la modernidad como el propio, subjetivo– e indicaba que estaba “herida por el espíritu de la época: el puro presente de las nuevas sensibilidades (estéticas y políticas), el reformismo que prevalece en anchas franjas de la izquierda occidental” y que, frente a esa herida –y ese dolor– “es probable sentir nostalgia de los grandes sentimientos y los grandes relatos” (Sarlo, 1989). En un sentido similar iba la intervención de Oscar Terán al escribir que “hoy ese término cae ante mis ojos irremisiblemente” para concluir, sin embargo, que “quizá no estaba tan mal esa idea de revolución” (Terán, 1989). Producidas en la primera persona, del singular o, más generalmente, del plural, esas reflexiones apesadumbradas navegaban entre el dolor por la pérdida y la nostalgia, por *los grandes sentimientos* pero

también por ese *nosotros* que había estado atado a proyectos e imaginarios revolucionarios.

Puede no haber sido el tema central en el debate político-cultural de las izquierdas, pero la revolución no faltó a la cita en el último tercio de la década del ochenta. Mientras un segmento importante convocaba a firmar el acta de defunción para que surgieran otras alternativas para la izquierda, otras voces eran más cautas y apuntaban al duelo por la pérdida de aquella idea que, diría Terán, *quizá no estaba tan mal*. Existían, también, posiciones mucho más críticas con el llamado a abandonar *el mito de la revolución*, usualmente asociadas a las fuerzas partidarias de izquierda que participaban en la arena política de manera directa, en las familias vinculadas al comunismo, al trotskismo, o al maoísmo. Al borde de la década del noventa, asimismo, quienes firmaban o no el acta de defunción, quienes lo hacían decididos o se aventuraban en el duelo, todos seguían mirando –aunque con desigual atención– a lo que quedaba de la revolución en América Latina: antes que Cuba, el cemento que unificaba era Nicaragua.

Un niño perdido en la intemperie

La desazón provocada por la inesperada derrota electoral del sandinismo en febrero del noventa fue, también, la ocasión del duelo colectivo en la cultura de izquierdas en América Latina. Los meses, y las semanas, que antecedieron a las elecciones en Nicaragua fueron intensos en la producción y diseminación de opiniones sobre esa experiencia en algunos de los foros de la cultura de izquierdas –reflexiones que se hacían en medio de las noticias de la caída del muro de Berlín y cuando, en muchos países del continente, la balanza política ya se orientaba decididamente hacia opciones de centro derecha o de derecha. La confianza en un triunfo sandinista podía ser la norma, pero esto no obtuvo que algunas voces plantearan reparos. En particular, destacaron aquellas que pusieron el acento en

el manejo económico del gobierno a partir de 1988, en las modalidades en que fueron produciéndose las negociaciones con la oposición para configurar el escenario electoral, y en la incomprensión de algunos sujetos fundamentales, como el campesinado. Se trató de intervenciones de expertos y periodistas especializados que posiblemente no encontraron un lectorado atento en su momento, pero que fueron retomadas –en algunos casos– a la hora de intentar explicar la derrota. Sin embargo, la búsqueda de explicaciones fue acompañada, o precedida, por una intensa oleada emocional. Miles de activistas y simpatizantes anónimos, como así también intelectuales y artistas, expresaron su congoja de múltiples formas. Seguramente, muchos y muchas habrán tenido ocasión de leer a uno de los propagandistas más intensos de la experiencia revolucionaria en Nicaragua, el uruguayo Eduardo Galeano, quien en marzo del noventa escribió una pieza para *El País* de España que se reprodujo rápidamente en diversas publicaciones. “Los sandinistas, protagonistas de la revolución más linda del mundo, pierden las elecciones”, escribía Galeano, y seguía, “Cuando supe el resultado fui, y todavía soy, un niño perdido en la intemperie” (Galeano, 1990).

Las sensaciones de desolación, pérdida y necesidad de duelo afloraron de inmediato en las reacciones de muchas personas que formaban parte de la heterogénea cultura de izquierdas en América Latina. A dos días de la derrota electoral sandinista, por ejemplo, *La jornada* consultó a artistas e intelectuales mexicanos sobre sus primeras impresiones. Mientras algunos intentaron ofrecer explicaciones vinculadas a la guerra y la presión de Estados Unidos, la crisis económica o incluso la separación entre *vanguardias* y pueblo, la mayoría no evitó referir a sus sensaciones. Elena Poniatowska, por ejemplo, escribió “estoy del lado de los azorados, de los que piensan ‘pobre Nicaragua, Nicaragüita’” y, aunque también relacionó la derrota con “los vendavales que vienen del Este”, reforzó su congoja al recordar “cómo hemos amado a esa revolución”. En igual sentido, Carlos Monsiváis repasaba un conjunto de explicaciones

posibles para la derrota (la guerra, lo que iba a *la cuenta negativa* del sandinismo, que incluía la militarización de los jóvenes, la prepotencia, la ineficiencia administrativa y la *sobre ideologización del discurso*) pero culminaba su intervención contando sobre su *desazón* y la necesidad de *darse un tiempo para el duelo* (*La jornada*, 28 de febrero de 1990).

Aunque muchos más circunspectos, otros intelectuales latinoamericanos también vehiculizaron sus pesares al analizar la derrota sandinista en los días que inmediatamente le siguieron. Así, por ejemplo, Adolfo Gilly explicaba el revés a partir de varios ejes ya comunes (la guerra y la militarización, la aguda crisis económica) añadiéndole además que el sandinismo, “fue un partido en el estado, que terminó por fagocitar la politización de la sociedad civil”. Pese a eso, sostenía Gilly, era *heroico* que un 40 % del electorado hubiera optado por seguir apoyándolos. “Lo que viene en Nicaragua y en toda la región no es sencillo: una nueva larga marcha ha comenzado”, escribía y concluía, “Salud, hermanos nuestros: en toda América Latina, créase o no, somos hoy muchos más y más organizados que cuando ustedes nos abrieron camino con la insurrección de Managua en 1979” (Gilly, 1990), en una referencia a los esfuerzos que se estaban realizando para reunificar a las fuerzas de izquierda (como se analiza en el próximo apartado). El saludo afectuoso a los *hermanos nuestros* era, a la vez, tristeza y consuelo. Desde la otra punta de América, José Aricó iniciaba sus reflexiones confesando que “además de sorprenderme, como a todos, la derrota electoral del sandinismo me ha causado un profundo sentimiento de malestar”. Sus explicaciones, que reconocía como preliminares, partían de entender que los sandinistas habían sabido ejercer la *función hegemónica* y sometieron su proyecto a la voluntad popular a partir del sufragio. Su *malestar* obedecía a que él “confiaba que tal sacrificio y clarividencia fuera premiado por su pueblo” (Aricó, 1990).

Con el correr de 1990 fueron aflorando y dándose a conocer críticas y autocríticas de la dirigencia y militancia sandinista, que profundizaban la perplejidad y la pena de quienes formaban parte

de la cultura de izquierdas en América Latina. La intemperie de la que hablaba Galeano parecía aún más desolada. Así lo expresaba, por ejemplo, el escritor ecuatoriano Jorge Enrique Adoum. “En treinta años pasamos de la visión, que nos parecía clarísima, del futuro a una nostalgia del pretérito imperfecto”, sostenía, para luego completar con una reflexión anclada en la experiencia sandinista que “en el continente de las esperanzas se ha puesto fin a las utopías”. Su conclusión era igualmente penosa: “El borrador del socialismo no pudo pasarse a limpio, en el caso más reciente, debido a la ‘arrogancia de la revolución’, según uno de sus dirigentes” (Adoum, 1990). Como en otras intervenciones, esta también evocaba la desesperanza, el pesar y la nostalgia, con el añadido de que eran aquellos “muchachos” los que ventilaban que la Revolución sandinista también había sido arrogante.

De la revolución a la resistencia

La década del noventa se abría con un panorama sombrío para la cultura de izquierdas en América Latina. La derrota electoral sandinista estaba en el cruce de dos dinámicas interrelacionadas difíciles de procesar. Por un lado, se trataba del fin de los proyectos y de los imaginarios revolucionarios del siglo XX. Como lo sintetizara Eric Hobsbawm (1994), el bienio que se extendió entre 1989 y 1991, con las aperturas en Europa del Este y el fin de la Unión Soviética, puso fin a un *corto siglo XX* que, en su interpretación, había arrancado en la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa. Por otro lado, entonces, esa nueva época que se inauguraba implicaba el fin de un mundo bipolar con un claro vencedor, los Estados Unidos. En diciembre de 1989, el economista John Williamson, *experto* en las crisis latinoamericanas, popularizó un decálogo de propuestas de reforma que se conoció como el *Consenso de Washington*. Tal decálogo incluía propuestas para el disciplinamiento fiscal (reducir los déficits, limitar todo tipo de subsidio); reducir el tamaño y las

funciones de los estados (por ejemplo, mediante la privatización de empresas públicas); liberalizar el comercio y quitar las barreras para las inversiones directas; y desregularizar las interacciones económicas mediante la abolición de las regulaciones que afectarían el supuestamente libre desenvolvimiento de los mercados. Con diversas modulaciones, los gobiernos latinoamericanos que vencieron en elecciones a fines de la década del ochenta y comienzos de la siguiente implementaron reformas económicas que abrevaban en dicho *Consenso* (Bulmer-Thomas, 1998).

Entre la consolidación de ese consenso en torno a un credo neoliberal y el fin de los proyectos e imaginarios de la revolución, las izquierdas en América Latina se encontraron ante el desafío de darse con una nueva identidad y estrategia política. Ante ese desafío, estuvieron mejor equipadas aquellas fuerzas cuyas tradiciones y derroteros no se anclaban en las *opciones armadas* de las décadas del sesenta y setenta, o las que, forjadas por grupos e individuos que hubieran participado, se habían dado procesos de autocrítica. Entre unas y otras estaban el Movimiento al Socialismo (MAS) de Venezuela, Izquierda Unida (IU) de Perú, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) de México y el Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil. Por su gravitación en América del Norte y Central y en América del Sur, respectivamente, el PRD y el PT fueron las fuerzas más dinámicas para confrontar el desafío. Y no solo por eso: ambas fuerzas habían tenido un considerable atractivo para sus electorados en fechas recientes (Mossige, 2013; Rocha de Barros, 2022).

El PT impulsó la organización del Foro de São Paulo, en julio de 1990, un espacio para el encuentro e intento de crear estrategias comunes entre 48 fuerzas políticas que, en América Latina, se auto-proclamaban de izquierda. El primer Foro de São Paulo se organizó a partir de tres ejes de discusión: las formas que asumía el neoliberalismo en América Latina, la situación política en Europa del Este y la Unión Soviética y, especialmente, las alternativas para *un nuevo socialismo*. En la puesta en común, los participantes redactaron un documento en el que se presentaban pública y políticamente

asegurando tener en común *ideales de izquierda, socialistas, antiimperialistas, democráticos y populares* y, además de criticar *al gobierno de Bush* y sus ideas para la integración americana, declaraban:

Manifestamos nuestra voluntad común de renovar el pensamiento de izquierda y el socialismo, de reafirmar su carácter emancipador, corregir concepciones erróneas, superar toda expresión de burocratismo y toda ausencia de una verdadera democracia social y de masas. Para nosotros, la sociedad libre, soberana y justa a la que aspiramos no puede ser sino la más auténtica de las democracias y la más profunda de las justicias para los pueblos (Declaración de San Pablo, agosto de 1990).

Convocadas por el partido que se encontraba en mejores circunstancias en su propio escenario doméstico, el PT, buena parte de las fuerzas de izquierda en América Latina (que, en ese momento, excluían a los partidos comunistas y de modo más perdurable, a los trotskistas y maoístas) encontraron un terreno común que cruzaba dos vectores. Por un lado, la voluntad de *corregir concepciones erróneas* de las propias izquierdas, en particular el *burocratismo*. Por esos mismos meses, el PT iba en ese sentido al plantearse un debate interno sobre las relaciones del partido con los movimientos sociales, que se estaban constituyendo en una *central única*. Uno de sus impulsores, el fraile Frei Betto, quien había visitado varias veces Nicaragua en la década del ochenta, declaraba que una de las enseñanzas de esa experiencia había sido el desarrollo de movimientos como los de mujeres o jóvenes, pero que el sandinismo “los había tratado como frentes de masas”, o sea, a la vieja usanza de las izquierdas, lo cual había terminado por “dilapidar su fuerza y creatividad” (Betto, 1990). Poco después, el PRD también se daría ese debate, aunque con mucha menor institucionalización que el PT. Mientras que un vocero reconocía que en el PRD había cierto consenso en darle plena autonomía a los movimientos sociales, la cuestión central pasaba por aceitar con más claridad su *articulación política* (O’Kane, 1991). Por el otro, y de manera interrelacionada, las

fuerzas políticas que participaron de ese Foro volvieron a poner el acento en la adjectivación de la democracia. En la declaración, democracia “social y de masas” era inseparable de libertad, pero también de soberanía (frente al imperialismo) y de justicia y equidad.

El Foro de São Paulo, como se siguió llamando a esa plataforma de encuentros que tuvieron una periodicidad anual y una sede rotativa, apostó entonces a darle una nueva *proyección continental* a una izquierda que pretendía contribuir a renovar. En los años que siguieron, esa plataforma fue consolidándose como eje articulador de fuerzas políticas y movimientos sociales. Como Lula da Silva enfatizara en el segundo encuentro, en Ciudad de México en julio de 1991, “la crítica al burocratismo no puede ser nuestra única tarea: tenemos que visualizar modalidades concretas para enfrentar al neoliberalismo” (*Aportes*, julio de 1991). Esa última tarea no resultaba sencilla en un contexto de avalancha de reformas estructurales del estado y transformaciones profundas de las economías y las sociedades latinoamericanas. Poco a poco, tanto en esa plataforma como entre quienes formaban parte de la cultura de izquierdas – cuya militancia partidaria no paraba de menguar – fue tomando forma y popularizándose la noción de *resistencia*, a las políticas neoliberales en principio, pero con ellas también a una concepción del mundo en el que primaban ideas del *fin de la historia* con un único vencedor. Aunque mucho trabajo sea necesario en este punto, el año 1992 marcó un punto importante de esa batalla cultural y política. Cuando desde las esferas oficiales los gobiernos de las Américas y España participaban de la conmemoración del quinto centenario de la conquista de América, los partidos y movimientos que integraban el Foro participaron de la *contra celebración* que, desde fines de la década del ochenta, estaban organizando confederaciones y agrupamientos de pueblos originarios. Con su énfasis en la persistencia del colonialismo, el racismo y las desigualdades sociales, la contra celebración subrayaba *la resistencia*.

La sincronía entre la derrota electoral sandinista en febrero de 1990 y la convocatoria al Foro de São Paulo en julio de ese mismo

año configura un dato notable para aprehender las modalidades de afrontar la crisis de las izquierdas, al menos en su vertiente partidaria. La plataforma de debate y búsqueda de nuevas estrategias delineada por el PT supuso la apuesta a construir una nueva *proyección continental* para las izquierdas en América Latina. Como lo ha estudiado Aldo Marchesi (2017), las izquierdas revolucionarias habían perdido esa *proyección* a fines de la década del setenta. En la última década del siglo XX, en un contexto de afianzamiento de los gobiernos de derecha y centroderecha que impulsaban proyectos neoliberales, el Foro de São Paulo buscó –y logró– colocarse como baluarte alternativo y como fuente para la organización no ya de una *proyección continental* para la revolución, sino para la resistencia.

Bibliografía

Águila, Gabriela (2019). La izquierda argentina entre la dictadura y la transición democrática: notas para su estudio. *Revista de historia social y de las mentalidades*, 23 (2), 277-304.

Allier Montaño, Eugenia (2015). De conjura a lucha por la democracia: una historización de las memorias políticas del 68 mexicano. En Eugenia Allier-Montaño y Emilio Crenzel (comps.), *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política* (pp. 185-220). Ciudad de México: UNAM-Bonilla Artigas Editores.

Aldoum, Jorge Enrique (noviembre de 1990). Las preguntas del fin del milenio. *Aportes*, (72).

Álvarez, Rolando (2011). *Arriba los pobres del mundo: cultura e identidad política del Partido Comunista de Chile entre democracia y dictadura, 1965-1990*. Santiago: LOM.

Aportes (julio de 1991). Autocrítica y resurrección. (79).

Archila, Mauricio y Jorge Cote (2009). Auge, crisis y reconstrucción de las izquierdas colombianas (1958-2006). En Mauricio Archila (comp.), *Una historia inconclusa: izquierdas políticas y sociales en Colombia* (pp. 55-88). Bogotá: Colciencias.

Aricó, José (4 de marzo de 1990). Malestar y dudas. *Página 12*. También reproducido en *La ciudad futura*, (21), febrero-marzo de 1990.

Bastenier, Miguel Angel (agosto de 1989). El Termidor blanco de Managua. *Crisis 3ra época*, (73).

Betto, Frei (septiembre de 1990). Movimientos populares: desafíos y perspectivas. *Boletín ALAI*, (131).

Bufano, Sergio (diciembre de 1987). La novia de todos. *La ciudad futura*, (8-9).

Bulmer-Thomas, Víctor (1998). *Historia económica de América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Castañeda, Jorge (1993). *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Ariel.

Carnovale, Vera (2013). De Entre todos a La Tablada: redefiniciones y permanencias del ideario setentista. *Boletín PolHis*, 12, 244-264.

Declaración de San Pablo (agosto de 1990). *Boletín ALAI*, (130).

Degregori, Carlos Iván (2010). *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú, 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

El zorro de abajo (junio-julio de 1987). Sigue el debate de la izquierda. (7).

Galeano, Eduardo (27 de marzo de 1990). El niño perdido en la intemperie. *El país*. Reproducido en *Boletín ALAI*, (127), mayo de 1990 y *Pensamiento propio*, (71), junio de 1990, entre otras.

Garretón, Manuel Antonio (1997). Revisando las transiciones democráticas en América Latina. *Nueva Sociedad*, 148, 20-29.

Gilly, Adolfo (28 de febrero de 1990). Hermanos. *La jornada*.

Hinojosa, Iván (1995). On Poor Relations and the Nouveau Riche: Shining Path and the Peruvian Radical Left. En Steve Stern (comp.), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995* (pp. 60-83). Durham: Duke University Press.

Hobsbawm, Eric (1994). *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica.

Illades, Carlos (2012). *La inteligencia rebelde: la izquierda en el debate público en México, 1968-1989*. Ciudad de México: Océano.

La jornada (28 de febrero de 1990). Elecciones en Nicaragua.

Lechner, Norbert (octubre de 1986). De la revolución a la democracia. *La ciudad futura*, (2).

Lesgart, Cecilia (2004). *Los usos de la transición a la democracia: Ensayo, ciencia y política en la década de 1980*. Rosario: Homo Sapiens.

Manzano, Valeria (2019). Los hijos de Mayo: generaciones y política en la Argentina, 1969-1994. *Contenciosa*, 9, 1-16.

Marchesi, Aldo (2017). *Latin America's Radical Left: Rebellion and Cold War in the Global Sixties*. Nueva York: Cambridge University Press.

Markarian, Vania (2005). *Left in Transformation: Uruguayan Exiles and the Latin American Human Rights Network, 1967-1984*. Nueva York: Routledge.

Martínez, Paulo Henrique (2003). O Partido do Trabalhadores e a Conquista do Estado, 1980-2005. En Marcelo Ridenti y Daniel Aarão Reis (comps.), *História do Marxismo no Brasil*, vol. 6, (pp. 239-288). Campinas: Editora UNICAMP.

Medovoi, Leerom (2005). *Rebels: Youth and the Cold War Origins of Identity*. Durham: Duke University Press.

Mires, Fernando (enero de 1988). Che, 20 años después, o ¿por qué es necesario repensar ese pasado? *Boletín ALAI*, (99).

Mossige, Dag (2013). *Mexico's Left: the Paradox of the PRD*. Boulder: First Forum Press.

Nora, Pierre (1995). Generations. En Pierre Nora (comp.), *Realms of Memory: The Constructions of the French Past*, vol. 3 (pp. 499-526). Nueva York: Columbia University Press.

O'Donnell, Guillermo y Philippe Schmitter (1989). *Transiciones desde un gobierno autoritario*, vol. 1. Buenos Aires: Paidós.

O'Kane, Trish (julio de 1991). La nueva izquierda: criticar no basta. *Pensamiento propio*, (82).

Rocha de Barros, Celso (2022). *PT, uma história*. San Pablo: Companhia das Letras.

Rodríguez Kuri, Ariel (2020). *Historia minina de las izquierdas en México*. México: El Colegio de México.

Ross, Kristin (2004). *May '68 and its Afterlives*. Chicago: Chicago University Press.

Sarlo, Beatriz (octubre de 1989). Esplendor y simplicidad. *Babel*, (12).

Terán, Oscar (octubre de 1989). Argentina, tierra de revoluciones. *Babel*, (12).

Velázquez Ramírez, Adrián (2019). *La democracia como mandato: radicalismo y peronismo en la transición argentina (1980-1987)*. Buenos Aires: ImagoMundi.

Villamizar, Darío (2020). Colombia: 70 years of Guerrilla Warfare. En Dirk Kruijt, Eduardo Rey Tristán y Alberto Martín Álvarez (comps.), *Latin American Guerrilla Movements: Origins, Evolution, Outcomes*, (pp. 168-180). Nueva York: Routledge.